

Eberhard Bons

## Beobachtungen zum anthropologischen Vokabular von Weish 7,1–6 (θνητὸς ἄνθρωπος, εἴσοδος und ἔξοδος)

### 1. Einleitung

Die Sapientia Salomonis ist bekanntlich eine der jüdischen Schriften aus der hellenistisch-römischen Epoche, die in einem beträchtlichen Maße von griechischer Bildung beeinflusst ist. Das war schon dem Bibelübersetzer und -kommentator Hieronymus bewusst, der ungefähr vier Jahrhunderte nach der Entstehung dieses Werks bemerkte: *ipse stilus graecam eloquentiam redolet*<sup>1</sup>, d.h. schon der Stil der Sapientia Salomonis „riecht“ nach griechischer Beredsamkeit. An dieser Einschätzung der Sapientia Salomonis hat sich bis heute nichts Wesentliches geändert. So kann noch Helmut Engel in seinem Kommentar von 1998 feststellen: „Der Sprecher redet wie die kynisch-stoischen Philosophen der hellenistischen Gegenwart und beherrscht deren rhetorische Kunstfertigkeit.“<sup>2</sup>

Im Laufe des 20. Jahrhunderts haben verschiedene Forscher zu einer besseren Kenntnis der Sapientia Salomonis beigetragen. Zu nennen sind hier vor allem die Kommentare von Paul Heinisch (1912)<sup>3</sup>, David Winston (1979)<sup>4</sup>, Chrysostome Larcher (3 Bände, 1983–1985)<sup>5</sup>, Giuseppe Scarpata (3 Bände, 1989–1999)<sup>6</sup> und José Vilchez Líndez (1990)<sup>7</sup>. Diesen Autoren kommt das Verdienst zu, den griechischen Hintergrund des Werkes genauer ausgeleuchtet zu haben. Dabei standen vor allem folgende Fragen im

---

<sup>1</sup> Prologus Hieronymi in libris Salomonis, zitiert nach Bonifaz Weber (Hg.), *Biblica sacra iuxta vulgatam versionem*, Stuttgart <sup>3</sup>1983, 957.

<sup>2</sup> HELMUT ENGEL, *Das Buch der Weisheit*, Stuttgart 1998, 26. ALEXIS LEPROUX, *Un discours de sagesse. Étude exégétique de Sg 7–8 (AnBib 167)*, Rom 2007, 84–89, versucht die Hypothese zu begründen, der Autor der Sapientia Salomonis sei von der Zweiten Sophistik beeinflusst.

<sup>3</sup> PAUL HEINISCH, *Das Buch der Weisheit*, Münster 1912.

<sup>4</sup> DAVID WINSTON, *The Wisdom of Solomon. A New Translation with Introduction and Commentary (AncB 43)*, Garden City, NY 1979.

<sup>5</sup> CHRYSOSTOME LARCHER, *Le Livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon*, Paris 1983–1985.

<sup>6</sup> GIUSEPPE SCARPATA, *Libro della Sapienza. Testo, traduzione, introduzione e commento*, Brescia 1989, 1996, 1999.

<sup>7</sup> JOSÉ VILCHEZ LINDEZ, *Sabiduría (Nueva Biblia Española)*, Estella (Navarra) 1990.

Vordergrund: Über welche philosophische und wissenschaftliche Informationen scheint der anonyme Autor des Werkes zu verfügen? Lässt sich anhand von Terminologien und Argumenten erkennen, von welchen Schulen oder Autoren der Verfasser Kenntnis hatte? In welchem Maße ist das Werk von griechischem Gedankengut durchsetzt? Schließlich: Auf welche Weise werden – wenn man einmal wenigstens methodisch so unterscheiden darf – sprachliche und inhaltliche Elemente alttestamentlicher und griechischer Herkunft miteinander verknüpft?

In diesem Artikel möchte ich einen kurzen Abschnitt der Sapiientia Salomonis behandeln, Weish 7,1–6. Dort stellt der fiktive Autor, Salomo, sich selbst vor, und zwar als einen Menschen, der mit allen anderen Menschen eine gemeinsame Natur teilt. Dabei entwirft der Text eine Art „Embryologie“, die möglicherweise indirekte Kenntnisse von Aristoteles' *De generatione animalium* verrät. In der Exegese hat der Abschnitt Weish 7,1–6 durchaus gebührende Aufmerksamkeit erfahren, zuletzt in der Dissertation von Alexis Leproux aus dem Jahr 2007.<sup>8</sup> Dennoch bleiben Fragen offen. In diesem Artikel möchte ich allerdings das Thema der Embryologie von Weish 7,1–2 außer Acht lassen<sup>9</sup> und statt dessen zwei Beobachtungen vorstellen, die an eher beiläufig erscheinenden Formulierungen ansetzen. Mir geht es also nicht darum, anhand bestimmter, möglicherweise seltener Fachtermini aufzuzeigen, welche Autoren der Verfasser der Sapiientia Salomonis gleichsam in seinem Bücherschrank hatte oder von welchen Theorien er wenigstens indirekte Kenntnisse besaß. Vielmehr möchte ich dem Gebrauch von zwei Termini nachgehen, die man auf den ersten Blick wohl als „Allerweltswörter“ ansieht und die wohl aus diesem Grund in der Sekundärliteratur zur Sapiientia Salomonis kaum Beachtung finden. In beiden Fällen versuche ich die Beobachtungen in einen größeren literarischen und ideengeschichtlichen Kontext einzuordnen, muss aber im Rahmen dieses Beitrags davon absehen, weitreichende Hypothesen aufzustellen. Sicherlich führt die zukünftige Diskussion über die Sapiientia Salomonis auch in dieser Hinsicht weiter.<sup>10</sup>

---

<sup>8</sup> LEPROUX, Un discours de sagesse (s. Anm. 2).

<sup>9</sup> Vgl. dazu neben den Kommentaren MAURICE GILBERT, La procréation. Ce qu'en sait le Livre de la Sagesse, NRT 111 (1989) 824–841; EBERHARD BONS, Conception, grossesse, naissance – Sagesse de Salomon 7,1–2 et son arrière-fond littéraire, in: Aristoteles Romanus. La réception de la science aristotélicienne dans l'Empire gréco-romain. Actes du colloque de Strasbourg des 19, 20 et 21 octobre 2009, (Recherches sur les Rhétoriques Religieuses 16), hg. von Yves Lehmann, Turnhout 2012 (im Druck).

<sup>10</sup> Wichtige Anhaltspunkte für die Diskussion dieser Phänomene bietet ALEXIS LÉONAS, The Poetics of Wisdom: Language and Style in the Wisdom of Solomon, in: Et sapienter et eloquenter. Studies on Rhetorical and Stylistic Features of the Septuagint (FRLANT 241), hg. von Eberhard Bons/Thomas J. Kraus, Göttingen 2011, 99–126.

## 2. Salomo als sterblicher Mensch

Schon in Weish 7,1 stellt Salomo sich als ein sterblicher Mensch (*θνητός ἀνθρώπος*) vor, der in sich dieser Beziehung nicht von anderen Menschen unterscheide (*ἴσος ἅπασιν*). Unter den Kommentatoren scheint Einigkeit darüber zu bestehen, dass der fiktive König, der hier das Wort ergreift, weder eine göttliche Abstammung noch eine göttliche Natur beansprucht und sich insofern von vorderorientalischen oder ägyptischen Königen abgrenzt.<sup>11</sup> Es bedarf eigentlich keiner besonderen Erwähnung, dass die Kennzeichnung des Menschen als „sterblich“ in der griechischen Literatur mehr als geläufig ist, manchmal geradezu stereotyp eingesetzt wird. Menschen sind sterblich, Götter dagegen selig (*μακάριος*) und unsterblich (*ἀθάνατος*, vgl. etwa Homer, *Ilias*, I, 339; *Odyssee*, IX, 521; XIX, 592–593; Hesiod, *Theogonie*, 296.302.506 u.a.<sup>12</sup>). Gerade die Sterblichkeit des Menschen wird so sehr zu seinem Wesensmerkmal, dass in logischen Abhandlungen ein Satz wie „der Mensch ist sterblich“ als Musterbeispiel einer korrekten Aussage gilt (z.B. bei Aristoteles, *Topik*, 128 b 35; *Zweite Analytik*, 92a). Auf diesem gesamten literarischen Hintergrund ist die Aussage des fiktiven Autors Salomo in Weish 7,1 überhaupt nicht ungewöhnlich.

Was nun Weish 7,1 angeht, kann folgender Befund nur verwundern: Die Aussage Salomos, er sei sterblich und insofern allen anderen Menschen gleich, findet selbst in den ausführlichen Kommentaren von Larcher und Scarpata keine Aufmerksamkeit. Aus alttestamentlicher Perspektive betrachtet, ist die Kennzeichnung des Menschen als „sterblich“ jedoch keineswegs selbstverständlich.<sup>13</sup> Weder in den hebräischen noch in den aramäischen Texten des Alten Testaments scheint es irgendein Äquivalent für *θνητός* zu geben, und in den Büchern der Septuaginta (= LXX), die ein hebräisches oder aramäisches Original voraussetzen, ist das Adjektiv *θνητός* äußerst selten. So begegnet es zweimal im Buch der Sprichwörter (Spr 3,13; 20,24), wo es jeweils *דָּאָם* übersetzt. Dabei wird gerade in Spr 20,24 das Wissen Gottes der Begrenztheit des Wissens des Menschen, des „Sterblichen“, gegenübergestellt.<sup>14</sup> Ein weiterer Beleg von *θνητός* findet sich in Jes 51,12, wo von der Vergänglichkeit des Menschen die Rede ist. Während der MT hier *מֵאוֹן יָמוֹת* „vor dem Menschen [, der] stirbt“ liest, hat die LXX das Adjektiv: *ἀπὸ ἀνθρώπου θνητοῦ*. Wie die Kennzeichnung

<sup>11</sup> So etwa SCARPATA, *Libro della Sapienza* (s. Anm. 6), Bd. II, 17–22; ENGEL, *Weisheit* (s. Anm. 2), 127; HANS HÜBNER, *Die Weisheit Salomons*, Göttingen 1999, 93f.

<sup>12</sup> Auch römische Autoren übernehmen diese Charakterisierung der Götter, vgl. noch Cicero, *De natura deorum*, I, 17.

<sup>13</sup> Vgl. auch BERNHARD LANG, Art. „Unsterblichkeit“, in: *Neues Bibel-Lexikon*, Lieferung 14/15, Düsseldorf 2001, 969–972, bes. 970.

<sup>14</sup> Vgl. hierzu u.a. DAVID-MARC D’HAMONVILLE, *La Bible d’Alexandrie. Les Proverbes. Traduction du text grec de la Septante, introduction et notes*, Paris 2000, 275.

des Menschen als sterblich ist auch der Litotes, der Mensch sei nicht unsterblich, in der LXX noch völlig selten und begegnet erst in Texten aus hellenistischer Zeit. Zwar kennen die Stellen 4 Makk 7,3; 14,6; 18,23; Weish 1,15 das Adjektiv ἀθάνατος, doch wird es nirgendwo explizit auf den Menschen bezogen. Nur noch Sir 17,30 verwendet ἀθάνατος mit einer weiteren Verneinung: οὐ γὰρ δύναται πάντα εἶναι ἐν ἀνθρώποις ὅτι οὐκ ἀθάνατος υἱὸς ἀνθρώπου „in den Menschen kann nämlich nicht alles sein, denn ein Menschenkind ist nicht unsterblich“ (der Text ist nicht in hebräischer Sprache erhalten). Ähnlich kann Abraham in TestAbr 9,5 von sich sagen: οὐκ ἔσομαι ἀθάνατος ἀλλὰ θνητός. Die Aussage, der Mensch sei nicht unsterblich, ist weiterhin auch nichtliterarischen Texten zu eigen, etwa den zahlreichen Grabinschriften von Beth Shearim aus römischer Zeit, die die Formel θάρσει, οὐδεὶς ἀθάνατος „sei mutig, niemand ist unsterblich“ enthalten.<sup>15</sup> Zu diesem Befund passt schließlich, dass auch Gott in der alttestamentlichen Literatur und in verwandten Texten im allgemeinen nicht als unsterblich bezeichnet wird. Das bedeutet: Der Gegensatz zwischen einem unsterblichen Gott und den sterblichen Menschen ist dieser Literatur im wesentlichen fremd – zumindest wird er nicht mit dem Wortpaar „unsterblich“ – „sterblich“ ausgedrückt. Dass Gott Unsterblichkeit besitzt, ist erst Texten aus römischer Zeit zu entnehmen, etwa 1Tim 6,16<sup>16</sup> (vgl. auch TestAbr 17,4). Somit kann man aus diesen Beobachtungen mit der notwendigen Vorsicht folgenden Schluss ziehen: Der Hebräischen Bibel sind adjektivische Kennzeichnungen des Menschen als sterblich anscheinend noch unbekannt, genauso wenig wie Gott als unsterblich bezeichnet wird. Sobald aber Schriften ins Griechische übersetzt oder in dieser Sprache verfasst werden, führen die Übersetzer bzw. Verfasser die Aussage ein, der Mensch sei sterblich (bzw. nicht unsterblich), während Gott Unsterblichkeit zugesprochen wird.

Zurück zu Weish 7,1: Offenbar bewegt sich der Verfasser der Sapientia Salomonis in völlig gewohnten griechischen Kategorien, wenn er Salomo die Aussage in der Mund legt, er sei ein sterblicher Mensch. Hätte der Verfasser spezifisch alttestamentlichen anthropologischen Kategorien den Vorzug gegeben, hätte er den König wohl sagen lassen müssen: „Ich bin ein Mensch aus Fleisch“ (vgl. Ps 56,4; 65,2; Jes 49,26; Jer 17,5), entweder unter Verwendung des Substantivs σὰρξ oder des Adjektivs σαρκινός<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Vgl. zur Einführung PIETER WILLEM VAN DER HORST, Ancient Jewish Epitaphs. An introductory survey of a millenium of Jewish funerary epigraphy (300 BCE – 700 CE), Kampen 1991, 120–122.

<sup>16</sup> Zu den möglicherweise polemischen Untertönen dieser Qualifizierung Gottes vgl. JÜRGEN ROLOFF, Der Erste Brief an Timotheus (EKK XV), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1988, 356.

<sup>17</sup> Vgl. zu diesem Adjektiv CESLAS SPICQ, Lexique théologique du Nouveau Testament, Fribourg/Paris 1991, 1376f.

(vgl. 2 Chr 32,8; Esth 4,17p). Denn allem Anschein nach ist es das Fleisch, d.h. die Dimension der Hinfälligkeit des Menschen<sup>18</sup>, das die Menschen von göttlichen Wesen fundamental unterscheidet.<sup>19</sup> Vielleicht setzt auch noch ein Text wie Dan 2,11 diese Unterscheidung voraus, wenn er die Traumdeuter dem König Nebukadnezar antworten lässt, die Wohnung der Götter sei nicht „beim Fleisch“ (עַם-בְּשָׂרָא), d.h. unter den vergänglichen Menschen. Offensichtlich verwendet der Verfasser der Sapientia Salomonis das griechische Substantiv *σάρξ* aber nicht in diesem Sinne. Noch in demselben Vers Weish 7,1 hat *σάρξ* nämlich eher die Bedeutung „Fleisch“ im Sinne von „Materie, aus der der Mensch gemacht ist“.<sup>20</sup>

Somit kann man an diesem Beispiel aufzeigen, dass der Verfasser der Sapientia Salomonis bei der „Definition“ des Menschen eher auf griechische als auf hebräisch-alttestamentliche Konzepte zurückgreift – wohl mit dem Ziel, sein wohl jüdisches, aber mit griechischer Philosophie und Rhetorik vertrautes Publikum zu erreichen.<sup>21</sup> Oder anders ausgedrückt: Er wollte möglicherweise keine Kategorien wie „Fleisch“ oder „fleischlich“ verwenden, die für ein solches Publikum mehrdeutig und darum missverständlich gewesen wären.

### 3. Eingang und Ausgang des Lebens

Mit V. 1 korrespondiert V. 6, was durch den Gebrauch der Wörter *πάς* und *ἴσος* stilistisch hervorgehoben wird.<sup>22</sup> Dieser fasst zunächst mit der Formulierung *μία δὲ πάντων εἴσοδος εἰς τὸν βίον* „einer ist der Eingang aller in das Leben“ die in V. 1–4 beschriebene Entstehung, Geburt und Kindheit des Menschen zusammen. Sofort kommt V. 6 wieder mit *ἐξοδός τε ἴση* „gleich ist der Ausgang“ (d.h. der Ausgang der Menschen aus dem Leben) auf das Thema der Sterblichkeit des Menschen zurück. Dabei ist entsprechend dem Versanfang offenbar eine Formulierung wie *ἐκ τοῦ βίου* hinzu-

<sup>18</sup> Grundlegend hierzu HANS WALTER WOLFF, *Anthropologie des Alten Testaments*, München <sup>5</sup>1990, § 3.

<sup>19</sup> Vgl. auch ANDREAS WAGNER, *Les différentes dimensions de la vie: quelques réflexions sur la terminologie anthropologique de l’Ancien Testament*, RevSR 81 (2007) 391–408, bes. 404–405.

<sup>20</sup> Vgl. auch HEINISCH, *Buch der Weisheit* (s. Anm. 3), der die Unterschiede zu griechischen Auffassungen vom Leib hervorhebt: „Der Körper gehört nach der Auffassung des Autors als substantieller Teil zu dem Ich; er ist in seinen Augen für die Seele keine unerfreuliche Last (vgl. Plato und Philo), und dieselbe braucht sich nicht nach dem Augenblicke zu sehnen, in welchem sie sich vom Leibe trennen darf.“

<sup>21</sup> Zur Frage der faktischen Adressaten der Sapientia Salomonis vgl. ENGEL, *Weisheit* (s. Anm. 2), 35f.

<sup>22</sup> Vgl. auch LEPROUX, *Un discours de sagesse* (s. Anm. 2), 43.

zudenken.<sup>23</sup> Auch hier stellt sich wieder die Frage nach den Traditionen, die den Verfasser der Sapiientia Salomonis beeinflusst haben könnten. Zunächst ist festzustellen, dass das Wortpaar εἴσοδος – ἐξοδος in dieser oder in umgekehrter Reihenfolge mehrfach in der LXX vorkommt.<sup>24</sup> Dabei bezieht es sich auf die Eingänge und Ausgänge eines Gebäudes (Ez 44,5: Tempel), auf den Vorgang des Hinein- und Hinaustretens von Menschen oder Sachen (1 Kön 29,6 [MT: 1 Sam 29,6]; vgl. schon Platon, Timaios, 75e) sowie auf das tägliche Tun und Handeln, das man plant oder das noch unbekannt vor einem liegt und das eben durch das Hinaus- und Hineingehen (aus dem Haus, aus der Stadt usw.) symbolisiert wird (vgl. 2 Kön 3,25 [MT: 2 Sam 3,25]; Ps 120,8<sup>LXX</sup>; Jes 37,28; PsSal 4,14).

Können die beiden Substantive εἴσοδος und ἐξοδος sich aber auch auf Geburt und Tod des Menschen beziehen? Giuseppe Scarpata schreibt zu den beiden Termini, ihr metaphorischer Gebrauch für ‚Geburt‘ und ‚Tod‘ sei offenbar sehr gebräuchlich.<sup>25</sup> Genaueres erfährt man bei Scarpata aber nicht. Wie ein Blick in die Wörterbücher zeigt, werden in der LXX und auch anderswo in der griechischen Literatur beide Termini εἴσοδος und ἐξοδος zur Bezeichnung verschiedener Realitäten, Vorgänge und Abläufe gebraucht.<sup>26</sup> Nun ist in der Formulierung εἴσοδος εἰς τὸν βίον völlig klar, dass hiermit auf die Geburt angespielt wird, zumal im Kontext von Weish 7,1–5. Aber kann das Substantiv ἐξοδος auch zum Ausdruck des Sterbens und des Todes dienen? Ohne das parallele Wort εἴσοδος kann ἐξοδος bekanntlich zum terminus technicus für den Auszug aus Ägypten werden (z.B. Ex 19,1), außerdem bezeichnet ἐξοδος, mit zusätzlichen Angaben versehen, das Sprießen von Pflanzen (Ijob 38,27), das Enden des Jahrs (Ex 23,16), ja sogar das „Hinaustreten aus dem Mutterleib“ (Sir 40,1). Dass das Wort aber in bestimmten Kontexten „Tod“ bedeuten kann, wird eher als Ausnahme gewertet.<sup>27</sup> Die Stellen, an denen ἐξοδος eindeutig mit dem

<sup>23</sup> Vgl. THOMAS J. KRAUS, „Der Herr wird deinen Eingang und deinen Ausgang bewahren“. Über Herkunft und Fortleben von LXX Psalm CXX 8A, VT 56 (2006) 58–75, hier 61f.

<sup>24</sup> Eine Auflistung der Stellen findet sich bei KRAUS, Herkunft (s. Anm. 23), 61.

<sup>25</sup> SCARPATA, Libro della Sapienza (s. Anm. 6), Bd. II, 97: „l’uso metaforico per ‚nascita‘ e ‚morte‘ è, ovviamente, molto comune“.

<sup>26</sup> Näheres bei WILHELM MICHAELIS, Art. ὁδός κτλ., in: ThWNT V, 42–118, bes. 108; WALTER BAUER, Wörterbuch zum Neuen Testament. 6., völlig neu bearbeitete Auflage von Kurt und Barbara Aland, Berlin/New York 1988, 470.559f; TAKAMITSU MURAOKA, A Greek-English Lexicon of the Septuagint, Leuven 2009, 200.253.

<sup>27</sup> Vgl. MICHAELIS, Art. ὁδός κτλ. (s. Anm. 26), 108. Ob man aber wie er die ἐξοδοὶ ζωῆς in Spr 8,35 als Hinweise auf das Enden des Lebens verstehen muss, ist fraglich. Wahrscheinlich ist der Ausdruck eher im Sinne von „Ausgänge, die zum Leben führen“ zu verstehen.

Tod in Verbindung gebracht wird, sind tatsächlich nicht besonders zahlreich.<sup>28</sup>

a) Als einzige Parallelstelle in der Sapiientia Salomonis kann Weish 3,2 gelten: *καὶ ἐλογίσθη κάκωσις ἢ ἔξοδος αὐτῶν*. Danach sehen die Ungerechten den ἔξοδος der Gerechten als Unglück an. Dass das Substantiv ἔξοδος hier auf den Tod bezogen werden kann, kann man aus der ersten Vershälfte folgern, wonach die Gerechten in den Augen der Ungerechten anscheinend gestorben sind (*ἔδοξαν ἐν ὀφθαλμοῖς ἀφρόνων τεθνάναι*) und kein Weiterleben mehr zu erwarten haben.<sup>29</sup>

b) Auch Sir 38,23 (*ἐν ἐξόδῳ πνεύματος αὐτοῦ*) bringt das Wort ἔξοδος mit dem Tod in Verbindung, was hier aber durch die Hinzufügung des Genitivs *πνεύματος* unterstrichen wird.

c) Im TestNaph 1,1 formuliert zwar die überwiegende Anzahl der Handschriften *ἐν καιρῷ τέλους αὐτοῦ*, jedoch hat sich in einer mittelalterlichen Handschrift auch die Variante *ἐν καιρῷ ἐξόδου αὐτοῦ* erhalten.<sup>30</sup> In beiden Fällen ist die Zeit des Todes gemeint, in der eben Naphtali sein Testament verfasst. Da aber die Variante nur in einer verhältnismäßig jungen Handschrift vorliegt und auch weiter nicht bezeugt ist, sollte man ihr keine allzu große Bedeutung beimessen.

d) Ein weiterer Beleg findet sich bei Philon, *De Virtutibus*, § 77, also an einer Stelle, die vom Tod des Mose handelt. Dabei wird der Tod als Übergang vom sterblichen zum unsterblichen Leben sowie als Trennung der Seele vom Leib beschrieben. Im Angesicht des Todes – und bevor er die Stämme Israels segnet – hat Mose nun vorbereitet, was für seinen ἔξοδος wichtig ist (*τὰ πρὸς ἔξοδον*). Da Philo parallel zu ἔξοδος das Substantiv *ἀποικία* verwendet, scheint der Tod mit der Metaphorik des Abreisens beschrieben zu werden.<sup>31</sup>

e) Flavius Josephus, *Antiquitates iudaicae*, IV, 189, gebraucht das Substantiv ἔξοδος nicht absolut, wenn er über den Tod des Mose berichtet, sondern ergänzt den Genitiv: *ἐπ' ἐξόδῳ τοῦ ζῆν*, „beim Weggang des Lebens“.

f) Auch das Neue Testament verwendet zweimal das Substantiv ἔξοδος im Sinne von Tod, allerdings ohne einen nachfolgenden Genitiv: In der

<sup>28</sup> Ob sich diese spezifische Verwendung von ἔξοδος auf dem Hintergrund der Sprache der Papyri erklären lässt, ist ebenso fraglich, da bisher offenbar keine eindeutigen Parallelen vorliegen; vgl. THOMAS J. KRAUS, *Sprache, Stil und historischer Ort des zweiten Petrusbriefes* (WUNT II/136), Tübingen 2001, 357, Anm. 148.

<sup>29</sup> Zu Einzelheiten der Auslegung vgl. etwa VILCHEZ LINDEZ, *Sabiduría* (s. Anm. 7), 179; ARMIN SCHMITT, *Wende des Lebens. Untersuchungen zu einem Situations-Motiv der Bibel* (BZAW 237), Berlin/New York 1996, 36–38.

<sup>30</sup> Vgl. hierzu den textkritischen Apparat bei MARINUS DE JONGE, *The Testaments of the Twelve Patriarchs. A Critical Edition of the Greek Text*, Leiden 1978, 112.

<sup>31</sup> Vgl. MICHAELIS, *Art. ὁδός κτλ.* (s. Anm. 25), 108.

Verklärungsszene nach Lk 9,31 sprechen Mose und Elija vom bevorstehenden ἔξοδος Jesu<sup>32</sup>, und in 2 Petr 1,15 bezeichnet der Briefschreiber seinen Tod ebenfalls als ἔξοδος.<sup>33</sup>

g) Ab dem 2. Jahrhundert n. Chr. findet man den erwähnten Gebrauch von ἔξοδος im Sinne von „Tod“ in der Literatur christlichen Ursprungs.<sup>34</sup> Zwei Beispiele seien zitiert:

- In Justins Dialog mit Tryphon, 105,3, wird die Bitte von Ps 22(21),21 „errette vor dem Schwert meine Seele“ als eine Bitte angesehen, die auch die Christen formulieren sollen, wenn sie am Ende ihres Lebens ankommen: ἡνίκα ἡμεῖς πρὸς τῇ ἐξόδῳ τοῦ βίου γινόμεθα, τὰ αὐτὰ αἰτῶμεν τὸν θεόν „sobald wir am Ende des Lebens anlangen, sollen wir Gott um dasselbe bitten [= an ihn dieselbe Bitte richten]“.

- Die Begegnung des greisen Simeon mit dem im Tempel dargestellten Jesus kommentiert Gregor von Nyssa in seiner Schrift De occurso domini (PG 46, 1172) wie folgt: Ὡς μακαρία σου ἐκείνη ἢ ὄντως ἱερὰ εἰς τὸ ἱερὸν εἴσοδος δι' ἧς πρὸς τὴν τοῦ βίου ἔξοδον ἔδραμες „Wie glücklich ist jener wirklich heilige Eingang in das Heiligtum, durch den du zum Ausgang des Lebens gelaufen bist!“

Aus diesem Befund kann man eine erste Schlussfolgerung ziehen: Wenn auch der Gebrauch von ἔξοδος im Sinne von Tod in den jüdischen und christlichen Texten nicht sehr breit belegt ist, so ist doch wenigstens einigen Verfassern dieser Sinn geläufig. Und – so muss man folgern – sie rechneten anscheinend damit, dass ihre Adressaten ebenfalls mit diesem Sinn vertraut waren. Zugleich stellt sich aber folgende Frage: Kennt die sogenannte profane Gräzität den Gebrauch von ἔξοδος im Sinne von „Tod“? Konnte der Autor der Sapientia Salomonis also auf eine irgendwie geprägte Redeweise zurückgreifen, die beispielsweise in der hellenistischen Popularphilosophie beheimatet war?

Hierzu ist zu bemerken, dass es für eine Verwendung von ἔξοδος im Sinne von „Tod“ außerhalb der LXX sowie der jüdischen und christlichen Literatur in griechischer Sprache kaum Hinweise gibt. Zwar führen die Wörterbücher<sup>35</sup> eine Stelle in Epiktets Dissertationes an (4, 4, 38), die vom

<sup>32</sup> MICHAEL WOLTER, Das Lukasevangelium (HNT 5), Tübingen 2008, 353, erkennt hier einen Hinweis nicht nur auf den Tod Jesu, sondern auch auf seine Auferstehung.

<sup>33</sup> Vgl. ausführlich zur Bedeutung des Wortes RICHARD J. BAUCKHAM, Jude, 2 Peter (WBC), Waco, Texas, 1983, 202.

<sup>34</sup> Vgl. auch BAUCKHAM, Jude, 2 Peter (s. Anm. 33), 202: „In neither form [d.h. weder absolut gebraucht noch mit nachfolgendem Genitiv] was it [d.h. ἔξοδος im Sinne von Tod] very common, but it seems to have been becoming more common in the second century A.D.“

<sup>35</sup> So etwa JAMES HOPE MOULTON/GEORGE MILLIGAN, Vocabulary of the Greek Testament, London 1930, 224; MICHAELIS, Art. ὁδός κτλ. (s. Anm. 26), 108; BAUER, Wörterbuch (s. Anm. 26), 559; R. PEPPERMÜLLER, Art. ἔξοδος, in: EWNT II, 19f.



ἔξοδος des Sklaven handelt, den dessen Herr bewirken kann (δεῖ σε δουλεύειν αἰεὶ τῷ δυναμένῳ σοι διαπράξασθαι τὴν ἔξοδον). Jedoch liegt die Interpretation von ἔξοδος als „Tod“ keineswegs nahe. Denn im unmittelbaren Zusammenhang des Zitats ist von den Neigungen oder Begierden die Rede, denen der Mensch nachgeben oder denen er widerstehen kann. In diesem Kontext führt Epiktet den Sklavenvergleich ein: Der Mensch ist nicht ein lastentragender Esel seines Herrn (= seiner Begierden), anderenfalls muss er diesem wie ein Sklave dienen, einem Herrn also, der doch seinen ἔξοδος herbeiführen, d.h. ihn freilassen kann.<sup>36</sup>

Weitere Stellen, an denen das Substantiv ἔξοδος sich auf den Tod beziehen könnte, lassen sich nicht ermitteln, auch nicht mit Hilfe der elektronischen Version des Thesaurus Linguae Graecae. Dieses Ergebnis führt zu einer Vermutung, die man explizit als Hypothese formulieren muss: Beim derzeitigen Kenntnisstand ist davon auszugehen, dass der Gebrauch von ἔξοδος im Sinne von „Tod“ sich auf Texte jüdischer und christlicher Herkunft konzentriert, die in hellenistischer und römischer Zeit entstanden sind. Doch welche der vorhin zitierten Belege hätten dem Verfasser der Sapiaientia Salomonis bekannt sein können? Wenn man die Entstehung des Werkes in die augusteische Epoche bzw. in die ersten Jahrzehnte nach der Zeitenwende einordnet<sup>37</sup>, dann findet man nur spärliche Belege des Gebrauchs von ἔξοδος im Sinne von „Tod“, die mit Sicherheit älteren Datums als die Sapiaientia Salomonis sind. Zwar kommt durchaus ein Text wie Sir 38,23 in Frage, denn die griechische Übersetzung des Buches Jesus Sirach war bereits im letzten Drittel des 2. Jh. v. Chr. in Alexandrien entstanden.<sup>38</sup> Ob der Verfasser der Sapiaientia Salomonis darüber hinaus etwa Philons Werke kannte, ist angesichts der offenen Datierungsfragen zweifelhaft.<sup>39</sup> Dass aber beide Verfasser – der Autor der Sapiaientia Salomonis wie auch Philon – das Substantiv ἔξοδος in einer spezifischen, sonst selten belegten Verwendung kennen, lässt vielleicht doch darauf schließen, dass dieser Wortgebrauch in jüdischen Kreisen griechischer Sprache seinen Ursprung hat. Und wie die Aufstellung der Belege des Substantivs ἔξοδος (s.o.) zeigte, wurde das Wort auch später in jüdischen und christlichen

<sup>36</sup> Vgl. die englische Übersetzung von William A. Oldfather, in: Epictetus, The Discourses as Reported by Arrian, the Manual, and Fragments. With an English Translation by William A. Oldfather, Bd. 2, London 1959, 327, der τῷ δυναμένῳ σοι διαπράξασθαι τὴν ἔξοδον mit „who is able to secure your release“ wiedergibt.

<sup>37</sup> Zu Einzelheiten der Datierung vgl. ENGEL, Weisheit (s. Anm. 2), 33f; MARTINA KEPPEL, Hellenistische Bildung im Buch der Weisheit. Studien zur Sprachgestalt und Theologie der Sapiaientia Salomonis (BZAW 280), Berlin/New York 1999, 201f.

<sup>38</sup> Vgl. JOHANNES MARBÖCK, Jesus Sirach 1–23, Freiburg im Breisgau 2010, 39.42f.

<sup>39</sup> Eine Liste der gemeinsamen Vokabeln findet sich bei KEPPEL, Hellenistische Bildung (s. Anm. 37), 64f. Das Substantiv ἔξοδος wird aber nicht genannt. Zum Problem vgl. auch ENGEL, Weisheit (s. Anm. 2), 34.

Kreisen im Sinne von „Ausgang (aus dem Leben)“, „Tod“ verwendet. Diese Beobachtungen ermöglichen es nun, eine abschließende Hypothese aufzustellen: Wenn der Verfasser der Sapiaientia Salomonis in Weish 3,2; 7,6 mit ἔξοδος den Tod meint, übernimmt und entfaltet er hiermit möglicherweise ein Element jüdisch-hellenistischer Sondersprache. Der Terminus „Sondersprache“ bedeutet freilich nicht, dass das Wort nur für die „Eingeweihten“ verständlich gewesen sein kann, die von der Hebräischen Bibel und ihrer Terminologie wenigstens Grundkenntnisse besaßen. Es unterscheidet sich insofern von Begriffen wie μάννα oder ναζιραῖος. Vielmehr handelt es sich bei ἔξοδος um eine Art Metapher, d.h. um einen übertragenen Gebrauch eines vieldeutigen „Allerweltswortes“ der griechischen Sprache. Es ist nicht auszuschließen, dass diese Metapher durchaus mit einer theologischen Vorstellung vereinbar war, ja sogar dazu beitragen konnte, diese in eine neue sprachliche Form zu gießen: Wenn auch im Einzelnen die Konzepte voneinander abweichen, so galt es doch, einen theologischen Gedanken terminologisch zu erfassen, der sich spätestens in den letzten zwei Jahrhunderten v. Chr. entwickelt hat: Der Tod des Menschen ist ein „Ausgang“, der hinaus aus dem sterblichen Leben in eine andere Zukunft führt, ähnlich wie der Exodus Israels aus Ägypten ein Auszug aus der Sklaverei war und zu einem neuen Anfang führte. Der Verfasser der Sapiaientia Salomonis entwickelt bekanntlich seine Vorstellungen zum Thema einer Zukunft nach dem Tod in Weish 3,1–6.<sup>40</sup>

#### 4. Abschließende Bemerkungen

In der Forschung der letzten ca. 100 Jahre zur Sapiaientia Salomonis stand immer wieder die Frage im Vordergrund, inwiefern das Buch griechisches Denken widerspiegeln und in welchem Maße es dem Erbe der jüdischen Tradition verpflichtet sei, das in der LXX sowie der übrigen jüdischen Literatur in griechischer Sprache ein literarisches Zeugnis gefunden hat. Anhand der beiden in diesem Artikel untersuchten Beispiele kann man aufzeigen, dass die Sapiaientia Salomonis einerseits auf spezifisch griechische (und nicht auf hebräische) Kategorien zurückgreift, wenn sie Salomo als einen Menschen vorstellt, der allen anderen Menschen gleich sei. Andererseits scheint sie mit der Rede vom Eingang in das Leben bzw. vom Ausgang aus dem Leben eine Begrifflichkeit einzuführen, die möglicherweise kein Vorbild in der griechischen Philosophie hatte, sondern auf einer in der LXX zumindest angelegten Terminologie aufbaute. Somit sind in der Sapiaientia Salomonis (wie übrigens auch bei Philo) die Anfänge eines theolo-

<sup>40</sup> Eine Zusammenfassung dieser Gedanken liefert ARMIN SCHMITT, *Das Buch der Weisheit*, Würzburg 1986, 22–25.

gischen Vokabulars erkennbar, das die spätere jüdische und christliche Literatur in griechischer Sprache – und anscheinend nur sie – übernimmt und entfaltet. Zum Abschluss sei nur noch ein Beispiel zitiert, und zwar eine Interpretation von Ps 120,8<sup>LXX</sup> (κύριος φυλάξει τὴν εἴσοδόν σου καὶ τὴν ἐξοδόν σου ἀπὸ τοῦ νῦν καὶ ἕως τοῦ αἰῶνος). Obwohl Ps 120,8<sup>LXX</sup> wahrscheinlich nicht vom Tod des Menschen handelt, können christliche Autoren den Terminus ἐξοδος im Sinne von „Ausgang des Lebens“ deuten. Da der parallele Terminus εἴσοδος im gegebenen Kontext nicht auf die Geburt bezogen werden kann – denn einer lebenden Person kann man nicht sagen, dass Gott ihren Eingang ins Leben beschützen werde –, bedarf auch er einer entsprechenden Interpretation. So erkennt Eusebius von Cäsarea in seinem Psalmenkommentar in ἐξοδος einen Hinweis auf den Tod und in εἴσοδος den Eingang des Menschen in die Stadt Gottes (PG 24,12): δεῖται δὲ φυλακῆς ἢ ψυχῆ κατὰ τὸν τῆς ἐξόδου τοῦ βίου καιρὸν καὶ κατὰ τὴν εἴσοδον τὴν εἰς τὴν τοῦ Θεοῦ πόλιν „Die Seele bedarf des Schutzes zur Zeit des Ausganges aus dem Leben und (zur Zeit) des Eingangs in die Stadt Gottes“.