



Septuagint Vocabulary
Pre-History, Usage, Reception

Edited by
Eberhard Bons and Jan Joosten

LXX

Septuagint and Cognate Studies

SEPTUAGINT VOCABULARY

SBL

Society of Biblical Literature



Septuagint and Cognate Studies

Editor
Melvin K. H. Peters

Volume 58
SEPTUAGINT VOCABULARY

SEPTUAGINT VOCABULARY
Pre-History, Usage, Reception

EDITED BY
JAN JOOSTEN
EBERHARD BONS

Society of Biblical Literature
Atlanta

Copyright © 2011 by the Society of Biblical Literature

All rights reserved. No part of this work may be reproduced or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopying and recording, or by means of any information storage or retrieval system, except as may be expressly permitted by the 1976 Copyright Act or in writing from the publisher. Requests for permission should be addressed in writing to the Rights and Permissions Office, Society of Biblical Literature, 825 Houston Mill Road, Atlanta, GA 30329, USA.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Septuagint vocabulary : pre-history, usage, reception / edited by Jan Joosten and Eberhard Bons.

p. cm. — (Society of Biblical Literature Septuagint and cognate studies ; no. 58)

Includes bibliographical references and index.

English, French, and German.

ISBN 978-1-58983-585-6 (paper binding : alk. paper)

1. Bible. O.T. Greek—Versions—Septuagint. 2. Bible. O.T. —Translating. 3. Greek language, Biblical—Vocabulary. 4. Bible. O.T.—Language, style.

Printed on acid-free, recycled paper
conforming to ANSI/NISO Z39.48-1992 (R1997) and ISO 9706:1994



Contents

Abbreviations	vii
Preface	ix
The Vocabulary of the Septuagint and its Historical Context <i>Jan Joosten</i>	1
Le Vocabulaire de la Septante et la Question du Sociolecte des Juifs Alexandrins Le Cas du Verbe εὐλογέω, « Bénir » <i>Jan Joosten</i>	13
Bibel, Papyri und Philosophen: Beobachtungen zur Geschichte hellenistischer Abstraktbegriffe <i>Christoph Kugelmeier</i>	25
From the <i>Arete</i> of the Ancient World to the <i>Arete</i> of the New Testament. A Semantic Investigation <i>Kyriakoula Papademetriou</i>	45
Problems and Perspectives in Septuagint Lexicography: The Case of Non-Compliance (ἀπειθέω) <i>Michaël N. van der Meer</i>	65
Barbarism and the Word Group βάρβαρος Etcetera in the Septuagint <i>Jan Willem van Henten</i>	87
Εὐσέβεια et « crainte de Dieu » dans la Septante <i>Madeleine Wieger</i>	101
Reading a New Testament Hapax within a Broader Context the Case of ἀπο(ρ)ρίπτω (Acts 27:43) <i>Joseph Verheyden</i>	157
A Sample Article: κτίζω – κτίσις – κτίσμα – κτίστης <i>Eberhard Bons and Anna Passoni Dell'Acqua</i>	173

„Zwischen Hebräischer Bibel und Neuem Testament“: Dimensionen der Bedeutung der Septuaginta für die Exegese des Neuen Testaments <i>Tobias Nicklas</i>	189
Index of References	207

ABBREVIATIONS

- Alt. von Hierapolis* Judeich, W., in: C. Humann, C. Cichorius, W. Judeich, and F. Winter, *Altertümer von Hierapolis*. «Jahrbuch des Kaiserlich Deutschen Archäologischen Instituts, Ergänzungsheft», 4, Berlin 1898. IV, «Inschriften», pp. 67–202.
- I.Aphrodisias* Cormack, J.M.R., in: W. M. Calder and J. M. R. Cormack. *Monuments from Lycaonia, the Pisido-Phrygian Borderland, Aphrodisias*. «Monumenta Asiae Minoris Antiqua» [MAMA], 8, Manchester 1962. Pp. 72–160.
- BGT Bible Works Greek LXX/BNT (BNT=Bible Works NT)
- Class. et Med.* *Classica et Mediaevalia*
- CPR Wessely. C., *Corpus Papyrorum Rainieri Archiducis Austriae*, Vienna, 1895.
- EKM 1. Beroia* Gounaropoulou, Loukretia, and Miltiades B. Hatzopoulos. *Epigraphes Kato Makedonias (metaxy tou Vermiou orous kai tou Axiou potamou)*. *Teuchos A . Epigraphes Veroias*, Athens 1998.
- IG II²* Kirchner, J., *Inscriptiones Graecae II et III. Inscriptiones Atticae Euclidis anno posteriores*, 2nd edn., Parts I-III, Berlin 1913–1940.
- IG IV* Fraenkel, M., *Inscriptiones Graecae IV. Inscriptiones Graecae Aeginae, Pityonesi, Cecryphaliae, Argolidis*, «Corpus inscriptionum graecarum Peloponnesi et insularum vicinarum», 1, Berlin 1902.
- IG IV², 1* Hiller von Gaertringen, F., *Inscriptiones Graecae, IV. Inscriptiones Argolidis. Inscriptiones Epidauri*, 2nd edn., fasc. 1, Berlin 1929.
- IG VII* Dittenberger, W., *Inscriptiones Graecae, VII. Inscriptiones Megaridis, Oropiae, Boeotiae*, Berlin 1892.
- IG XI 4* Roussel, P., *Inscriptiones Graecae XI. Inscriptiones Deli*, fasc. 4, Berlin 1914.
- IG XII 7* Delamarre, J., *Inscriptiones Graecae XII, 7. Inscriptiones Amorgi et insularum vicinarum*, Berlin 1908.

ILLRP	De Grassi, <i>Inscriptiones Latinae Liberae Rei Publicae</i> , vol. 1, Berolini 1965.
I.Priene	Hiller von Gaertringen, F., <i>Die Inschriften von Priene</i> , Berlin 1906.
IvO	Dittenberger, W., and Purgold, K., <i>Die Inschriften von Olympia</i> . « <i>Olympia</i> », V, Berlin 1896.
I.Sestos	Krauss, J., <i>Die Inschriften von Sestos und der thrakischen Chersones. Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien</i> , 19, Bonn 1980.
I.Tralleis	Poljakov, F. B., <i>Die Inschriften von Tralleis und Nysa. Teil I: Die Inschriften von Tralleis</i> , « <i>Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien</i> », 36, 1, Bonn 1989.
KJV	King James (1611/1769) with Codes
LXE	LXX English Translation (Brenton)
LXT	Septuagint Rahlfs' edition
NAS	New American Standard Bible with Codes (1977)
PG	Migne, J.-P., <i>Patrologiae cursus completus, series Graeca</i> , vol 1–162, Paris, 1857–86.
P.Tebt.	<i>The Tebtunis Papyri</i> . vol. 1, edd. B. P. Grenfell, A. S. Hunt and J. G. Smyly; vol. 2, edd. B. P. Grenfell, A. S. Hunt and E. J. Goodspeed, London, 1902–7.
SEG	Hondius, J. E., Woodhead, A. G., <i>Supplementum Epigraphicum Graecum</i> , vol. 1–25, Leiden 1923–71.
TAM III	Heberdey, K., <i>Tituli Pisidiae linguis Graeca et Latina conscripti. Tituli Termessi et agri Termessensis</i> , Vienna 1941.
TDNT	Kittel, G.-Friedrich, G., <i>Theological Dictionary of the New Testament</i> , tr. G. W. Bromiley, vol. 1–10, Michigan: Grand Rapids, W. B. Eerdmans, 2000 [1964].
TZ	<i>Theologische Zeitschrift</i>
VUG	Latin Vulgate
ZAW	<i>Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft</i>

PREFACE

In preparation of the *Historical and Theological Lexicon of the Septuagint*, to be published by Mohr Siebeck, Tübingen, under the editorship of the undersigned, two colloquia were held in Strasbourg on 14–15 November 2008 and 18–19 June 2009 respectively. The present volume contains a selection of papers read at these colloquia. For the most part they explore methodological issues while at the same time laying the foundation for in depth study of one specific word or word-group. The first article surveys the issue of Septuagint vocabulary and its study and may be read as an introduction to the volume. The following contributions treat several words in some detail. The article by Eberhard Bons and Anna Passoni Dell'Acqua proposes a sample entry for the forthcoming lexicon: *κτίζω* and the nouns of the same root: *κτίσις*, *κτίσμα*, and *κτίστης*. The article by Tobias Nicklas is of a more general nature and inquires what New Testament scholars might expect and gain from a collection of word studies on the Septuagint.

The present volume intends to foster interest for the study of Septuagint vocabulary in a historical perspective and thereby to blaze a trail furthering the creation of the collective work referred to above.

We thank first of all the authors of the articles and the participants in the two colloquia. We thank our home institutions, the Faculty of Protestant Theology and the Faculty of Catholic Theology of the *Université de Strasbourg*. Through the research groups of these faculties (EA 4378 and EA 4377), funding was made available for the organization of the colloquia. We are also indebted to the *Armin Schmitt Stiftung*, Regensburg (Germany), which has provided funds for the colloquia and for the preparation of the present volume. We extend our thanks to Dr Sun-Jong Kim and to Ms Clara Braungart who have prepared the manuscript for publication. And we express our gratitude to Mel Peters who accepted the present volume in the SCS monograph series.

Strasbourg (France), January 2011

Eberhard Bons and Jan Joosten

THE VOCABULARY OF THE SEPTUAGINT AND ITS HISTORICAL CONTEXT

Jan Joosten (University of Strasbourg)

A fundamental attainment of biblical philology over the last 120 years or so is the notion that “biblical Greek” was never a language in its own right—no special idiom prepared by the Holy Ghost, nor a Judeo-Greek creole—but simply the Hellenistic *koine* spoken and written everywhere in the Mediterranean area.¹ Several scholars were instrumental in establishing this principle, yet it is proper to name Adolf Deissmann as the one who argued it first and most forcefully.² The decisive demonstration of this point was brought by Deissmann from the area of grammar: the peculiarities of orthography, morphology, and basic syntax characterizing Septuagint and New Testament Greek find precise and extensive parallels in documentary sources of the Hellenistic period. This shows that the authors of the Septuagint and New Testament simply used the Greek language of their time. Because they employed a stylistic register which was unusual in literary works, expressing themselves more the way they spoke than the way one was supposed to write, “biblical Greek” shows up a large amount of usages un-attested in Greek literature. Consequently, readers schooled in classical Greek—in antiquity, the Church Fathers, and centuries later Renaissance scholars—found much that seemed strange in biblical Greek. A comparison of the biblical books with contemporary documents—papyri, ostraca, and inscriptions—shows that this strangeness is not due to the use of another language. The unwonted quality of the biblical writings is mostly a matter of style. It reflects the use of vernacular elements in a literary text, to which one should add the effects of literal translation: the imitation of Semitic turns of phrase, and the occasional borrowing of foreign words and expressions.

This is not the whole story, however. If the grammar and basic vocabulary of “biblical Greek” are those of the *koine*, the religious terminology of the Greek Bible is characterized by a high degree of divergent usages, unattested in other texts, whether literary or documentary. Although the language adopted by biblical writers started out as a human idiom fit for all purposes, its use in religious discourse progressively lent it a peculiar cast. Mostly the process was one of semantic change affecting the vocabulary. Some words may have been employed with a specific meaning among Jews even before they were adopted by the biblical writers. In other cases, their meaning changed with the creation of the biblical books—first in translation, then also in original composition.

¹ For the debate, see S. Porter, *The Language of the New Testament. Classic Essays* (JSNTS 60; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991).

² See A. Deissmann, *Bibelstudien* (Marburg: Elwert, 1895); idem, *Neue Bibelstudien* (Marburg: Elwert, 1897); idem, *Licht vom Osten* (Tübingen: Mohr, 1908).

Everyday words took on a technical sense; turns of phrase were set aside for specific meanings; the principles of literal translation led to carry-over from the Semitic source texts into the Greek translation; later texts referred to earlier ones and exploited their phraseology to inter-textual effect. The end result of these phenomena is the emergence of a *patois de Canaan*, a language that could be fully understood only by people who were intimately familiar with the literature that uses it. It has often been suggested that the special religious vocabulary of the Greek bible is no more remarkable than the technical terminology of a philosophical school. Although true, this comparison is of little consolation to the exegete. The interpretation of the Greek Bible still depends on a correct understanding of the words it uses. And there is no easy way to arrive at this understanding. While in many cases, one readily observes that the usual meaning of the word does not fit the context, to determine its contextual meaning as it was intended by the author and understood by the original audience is often far from self-evident.

The challenge posed by the special vocabulary of the Greek bible is at the same time an exciting opportunity. The attempt to disentangle the processes leading to the divergence in meaning or usage leads one to explore the thought world of the biblical authors and the way they navigate between two cultural domains: the one that produced the religious ideas formulated in the Hebrew Bible, to which they subscribe, and the Hellenistic culture of which they are part. One becomes witness to the struggle of the translators to find a fitting Greek expression for the biblical message as they comprehend it. Although investigation of the Greek vocabulary of the bible will not always result in clear-cut definitions, it will almost invariably enhance one's understanding of the intercultural and trans-cultural nature of the Septuagint.

Although similar processes continue into the New Testament, the Septuagint is indubitably the first great attempt to "say Jewish things in Greek". The investigation of the typical vocabulary of the Septuagint may be expected, therefore, to be particularly instructive. The present volume contains several case studies illustrating the kind of questions that may arise and the kind of results one may expect. This introduction will briefly trace the framework of the approach.

1. The Greek Background

A crucial first step in studying the typical vocabulary of the Greek Bible is to inquire after the Greek—non-biblical and, if available, pre-biblical—usage of the words concerned. Only when the normal meaning of a word has been established will it be possible correctly to apprehend any divergence in Septuagint usage. The usual meaning of the word in Greek texts is, so to speak, the default against which deviations are to be measured. This rule of thumb is clear in theory but involves many complications in practice. Words do not

usually have one single meaning that is easy to determine. They change in function of the context in which they are inserted. Meanings also change through time and vary in function of other factors. The exploration of the Greek background of a given word must take many considerations into account.

1.1. Etymology

To begin with, it will often be helpful to take account of the word's etymology. Of course, it is easy to abuse of this resource, as James Barr has shown in his book on *Semantics of biblical language*. Meaning in language is not determined by etymology, but by usage and convention. Nevertheless, etymological considerations can help identify a basic meaning from which different usages developed. It can also show up relations between kindred words making up a semantic domain. Finally, some etymologies are transparent enough to influence meaning. In the case of neologisms, etymology is arguably the first factor determining the meaning, even if convention and context soon take over. For all these reasons, it makes sense to keep an eye on issues of etymology.³ The standard resources for this kind of research are the dictionaries of Frisk and of Chantraine, as well as the etymological notes contained in LSJ.⁴

1.2. Greek Literature

Secondly, Greek literature needs to be looked in to.⁵ To what extent the different translators of the Septuagint (and the authors of the New Testament) were intimate with this literature is open to debate. At least some of them will have had little or no familiarity with what we call classical letters. Even so, the study of Greek literature will help define the semantic value of a Greek word, the contexts in which it appears, the connotations it bears and so on. Greek culture and mentality are polymorphous and hard to define, but no one will doubt that they are intimately linked to Greek language and literature. The Jews who undertook to translate the Hebrew scriptures into Greek stood in contact with this culture and mentality, were part of it, even if not entirely. In modern times, too, few people read the great classics. Yet, although very few of us have read Descartes or

³ For the importance of etymology in the study of Septuagint vocabulary, see the contribution of Kyriakoula Papademetriou to the present volume.

⁴ H. Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, vol. 1–3 (Heidelberg: C. Winter, 1960–1972); P. Chantraine, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque, Histoire des mots*, v. 1–4 (Paris: Klincksieck, 1968–1980); H. G. Lidell–R. Scott, H. St. Jones, R. Mckenzie, *A Greek-English Lexicon* (Oxford: Clarendon Press, 1968). A forthcoming work is Robert Beekes, *Etymological Dictionary of Greek* (Leiden: Brill, 2009).

⁵ This category is to be taken in a broad sense including not only works of art but also scientific and technical works.

Marx in the original, the way we think is essentially determined by the ideas of these thinkers, and by the language they used to express them. An additional reason for undertaking analysis of Greek literature is that it may provide elements for determining the history of the word, from Homer to the post-classical writers such as Polybius, Strabo or Plutarch. Like etymology, the history of the word is not immediately relevant in synchronic perspective. But historical considerations may show up what is constant and basic in the word's meaning, even when it changes. And it may indicate which meaning or meanings would have been familiar to the translators. The use of Greek words in classical and post-classical literature has been treated rather successfully in LSJ.⁶ Another useful tool is Schleusner's *Lexicon* of 1820–1821, where many interesting parallels from Greek writings have been gathered, even if the way of evaluating this material has changed over the almost two centuries since this dictionary was first published.⁷ Both these resources are today overshadowed by the online *Thesaurus Linguae Graecae*, the potential of which is truly awesome. Particularly with regard to rarer words, this tool makes it possible for anyone with a minimum of classical training to check the use of Greek words in the sources and to look them up in context.

1.3. Documentary Sources

Thirdly, documentary sources are to be taken into account.⁸ Inscriptions, graffiti, personal letters, contracts and lists give access to Greek as it was actually used in Antiquity—as opposed to literature, which shows how the language was supposed to be used. As was already stated above, large parts of the Septuagint reflect more the “actual” Greek attested in documentary sources than the “ideal” Greek of historians, tragedians or philosophers, not to mention poets. By chance, the great bulk of epigraphic documents come from the same area and period that gave us the Greek Bible. Vast amounts of Egyptian papyri go back to the Ptolemaic period, when most of the books of the Septuagint were translated. On occasion, these papyri make it possible to identify typically “Egyptian” elements in the language of the Septuagint. In general reference, however, specialists agree that *koine* Greek was more or less unified throughout the Hellenistic world, particularly outside of originally Hellenophone areas. There is therefore no reason to neglect documentary material from other areas in the study of biblical Greek. The specific contribution of documentary sources is

⁶ See also the *Diccionario Griego-Español* (Madrid: CSIC, 1986–) edited by Francisco Rodríguez Adrados and his team, which is still far from complete, however.

⁷ J.F. Schleusner, *Novus thesaurus philologico-criticus, sive lexicon in lxx et reliquos interpretes graecos ac scriptores apocryphos veteris testamenti*, 5 vols. (Leipzig, 1820–1821; reprint Turnhout: Brepols, 1995).

⁸ See in the present volume the contribution by Michaël van der Meer.

illustrated competently in the early studies of Deissmann and in the more recent monograph by John Lee.⁹ Other important tools are the *Vocabulary* of Moulton and Milligan and the series *New Documents Illustrating Early Christianity*.¹⁰ For those who are prepared to do independent work on non-literary Greek, the dictionary of Preisigke and Kiessling will provide important orientation.¹¹ More recently published texts can be accessed thanks to the *Duke Databank of Documentary Papyri*.¹²

*

Study of all this material will help identify the “initial offer” of the Greek language to the translators, before the adoption of the words in Jewish circles and their use in the translation of the Bible could alter their meaning. It is the comparison of the “Greek” range of meanings with the way a word functions in the Septuagint that will allow one to determine the extent to which the biblical usage is original. In addition, it is important to realize that the original Greek meaning did not simply disappear when a word was used in new ways in a Jewish context. The Greek meaning must usually be supposed to continue to resonate even with readers who were steeped in Jewish writings. This potential duality in the meaning of biblical words is important for an adequate understanding of many passages.

2. The Workshop of the Translators

While the “initial offer” of the Greek language can often be determined with some assurance, and while the divergent use in the Septuagint is usually clear enough, what caused the divergence between the two is often hard to say. The factors leading the translators to adopt a given Greek word in translating a given Hebrew word in a given passage can never be established beyond doubt. The translators’ workshop is a black box. What can be done, nonetheless, is to

⁹ J. A. L. Lee, *A Lexical Study of the Septuagint Version of the Pentateuch* (SCS 14; Chico CA: Scholars Press, 1983).

¹⁰ J. H. Moulton, G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament Illustrated from the Papyri and Other Non-Literary Sources* (London: Hodder and Stoughton, 1930; reprint Peabody MA: Hendrickson, 1997); G. H. R. Horsley, S. R. Llewelyn, *New Documents Illustrating Early Christianity*, vol. 1–9 (New South Ryde: Macquarie University, 1981–2002).

¹¹ F. Preisigke, *Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden*, Band 1–3 (Berlin, 1925–1931); E. Kiessling, *Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden*, Band 4, Fasc. 1–4 (Marburg, 1944–1971); *Supplement 1 (1940–1966)*, 3 fasc. (Amsterdam: Hakkert, 1969–1971); H. A. Rupprecht, A. Jördens, *Supplement 2 (1967–1976)* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1991); *Supplement 3 (1977–1988)* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2000).

¹² <http://www.perseus.tufts.edu/Texts/papyri.html>

inventory the kind of inputs that were available to the translators, and the constraints to which they had to bow.

An important preliminary question is that of the provenance of the translators. Although most Septuagint scholars tend to think they were Egyptian Jews, an important minority argues that the translators, although working in Egypt and addressing an Egyptian readership, originated in Palestine. It is possible, also, that the version was created by a team composed of Palestinian and Alexandrian Jews working together. Although the best arguments seem to plead for the majority position, this is not a question that can easily be settled once and for all.

2.1. The Jewish Greek Sociolect

As is indicated by epigraphic finds,¹³ large groups of Jews, first in the diaspora and later in Palestine too, adopted Greek as their normal means of communication from the early Hellenistic period onwards. As was already stated above, the Jews did not, in antiquity, develop a Jewish-Greek dialect comparable to Yiddish or to Mediaeval Judeo-Greek. Nevertheless, it stands to reason that Jewish Greek parlance showed some originalities, especially in the religious domain. Although diaspora Jews were assimilated to the Hellenistic culture of their environment, they preserved a distinct identity to a certain extent.

Almost nothing is known about the Jewish Greek sociolect at the beginning of the Hellenistic age. But it makes little sense to think that Jews waited for the Septuagint to give them words for such central concepts as the Sabbath, circumcision, or the Jewish Law. One is led to imagine that words such as *σάββατα*, *περιτομή* and *νόμος* entered Jewish discourse even before the Pentateuch was translated. When the translation was made, these words were already available in the required typically Jewish meaning and were readily adopted to translate the Hebrew equivalents on which they were modeled.

Although these reflections on the Jewish Greek sociolect may seem unduly speculative, they do account for some unexpected features of Septuagint vocabulary. It has been observed, for instance, that some typical terms of the Septuagint reflect Aramaic rather than Hebrew. The word *σάββατα* is a good example: the final *alpha* cannot be explained from the Hebrew, but its origin immediately becomes clear when one thinks of the Aramaic *status emphaticus*.¹⁴ Such “Aramaisms” in Septuagint Greek can hardly be attributed to the effects of literal translation—unless one should suppose that the source text of the Septuagint was written in Aramaic. But the postulate of a Jewish sociolect can

¹³ See by V. A. Tcherikover, *Corpus Papyrorum Judaicarum*, vol. 1 (Cambridge MA: Magnes/Harvard University, 1957).

¹⁴ Similar examples include *γείωρα* “proselyte,” *μαννα* “manna” and *σικερα* “strong drink.”

account for this phenomenon. Aramaic had been the language of Egyptian Jews for centuries before Alexander's conquests. It is natural to think that when they adopted the Greek language of the new masters of the land, they would continue referring to typical institutions and *realia* of their religion with the Aramaic words they had always used before. The loaning of the Aramaic words of the Septuagint did not happen in the course of translation, but in the course of the transition from Aramaic to Greek as the main language of communication used by Greeks. Although the evidence is indirect, it does confirm the importance of taking the pre-existing Jewish terminology into account as one of the possible inputs into the translation.¹⁵

2.2. Carry-Over from the Source Text: Hebraisms

Inter-lingual translation always leads to a degree of interference of the source language on the target language. In the Septuagint version, this interference is very prominent. Partly, this may be due to the inexperience of the translators who were embarking upon an unprecedented task, partly to their reverence for a text they considered sacred and wanted to transmit as faithfully as possible. As a result, the Septuagint is notoriously full of Hebraisms. The version reflects the phraseology, the grammar and the style of ancient Hebrew rather than those of Hellenistic Greek. A type of Hebraism that directly impinges upon the vocabulary of the Greek version is the lexical one. The translators tend to render Hebrew words—and sometimes Hebrew roots—by a single Greek equivalent. Since words in different languages rarely have the exact same meaning, this “lexical stereotyping” leads to contextual uses that are unnatural in Greek. More often than not, the equivalent is adequate enough in some contexts, but does not fit certain other contexts. It also happens, however, that the Greek equivalent from the start diverged in meaning from the Hebrew.

Through constant use in contexts where original Greek texts would not employ them, Greek words may acquire something of the meaning of the Hebrew word they render. An often quoted example is the equivalence between *διαθήκη* and *ברית* although the former does not normally mean “treaty” or “covenant” in Hellenistic Greek, its repeated occurrence in contexts requiring such a meaning has forced this meaning upon it. It is not rare to find such words used in their “biblical” meaning in texts that were written in Greek, under the influence of biblical idiom.¹⁶

When a Greek word is not the stereotyped rendering of a Hebrew word, it may still be used in a way that ill fits the context. At times it appears that the

¹⁵ For another example, see the study by Jan Joosten in the present volume.

¹⁶ For another example, see the study by Eberhard Bons and Anna Passoni Dell'Acqua in the present volume.

translators confused different Hebrew words or forms. A factor to which one should always be alerted in this connection is the difference between the Hebrew of the Bible and the Hebrew known by the translators. Some of the Greek equivalents selected do not reflect the meaning intended by the biblical writers, but Aramaic or post-biblical Hebrew meanings.

Research on the influence of the Hebrew source text on the words of the Septuagint is not as straightforward as that on the original Greek meaning of the words. The key resource is the bilingual concordance, allowing one to check how Hebrew words were rendered in different books and contexts.¹⁷ But the study of equivalences does not give access to what went on in the mind of the translators. Much reflection and good judgment is needed to progress in this field, and decisions will always remain subjective to a certain extent.

2.3. Interpretative Traditions

Different from linguistic interference, though often difficult to distinguish from it in practice, is the influence of exegetical traditions on the Septuagint's choice of words. By the early Hellenistic period, close study of the biblical text—first and foremost of the Pentateuch—had given rise to a large body of exegetical knowledge. Some of this was oriented towards halakhic practice and some of it to the decoding of prophecies in terms of contemporary events, but much of it had no other calling than to elucidate the biblical text which had become obscure due to the passing of time. Interpretative traditions are transmitted in the later biblical books, in intertestamentary literature and in Rabbinic writings. Of course, only part of this knowledge will have been available to the Greek translators. But that part sufficed to make many renderings incomprehensible unless one knows the underlying exegesis. Interpretative traditions are therefore another factor to be taken into account when one studies the meanings of Septuagint words.¹⁸

The issue of traditional exegesis in the Septuagint has been much discussed. Nevertheless, there is no simple way to find out in what ways a given Old

¹⁷ E. Hatch & H.A. Redpath (eds.), *A Concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the Old Testament* (Oxford: Clarendon, 1897); T. Muraoka, *Hebrew/Aramaic Index to the Septuagint* (Grand Rapids MI: Baker, 1998). Today these resources are overshadowed, though not entirely superseded, by electronic tools such as Accordance and Bible Works.

¹⁸ To give only one example, the Greek renderings of the Hebrew word גר “resident alien” can only be correctly appraised if one takes into account how this word was explained in early halakhic discussions. See Pinkhos Churgin, “The Targum and the Septuagint,” *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 50 (1933), 41–65, in particular 47–51.

Testament text was interpreted in antiquity.¹⁹ Much work remains to be done in this field, on both the methodological and the substantial level.

2.4. Religion, Culture, and Identity

More generally, and more diffusely, the position of the translators within Hellenistic society may have played a role in the determination of lexical choices and contextual usage. Whether or not the Greek Pentateuch was intended for the royal library of Ptolemy II, as is recounted in the Letter of Aristeas and accepted as historical fact by many scholars today, it was certainly a document of importance in the construction of Jewish identity in the diaspora.²⁰ By producing a Greek version of their sacred scriptures, the Jews simultaneously affirmed their being part of Hellenistic society and underscored their attachment to earlier and foreign traditions.²¹ The attraction of Greek culture is in evidence, but so is the selective attitude of the Jews who do not wish to embrace all things Greek indiscriminately, notably in the religious sphere. The Septuagint no doubt contributed to the forging of the identity of diaspora Judaism. The struggle and the give-and-take this implied at times left its traces on the vocabulary of the version.²²

It is extremely difficult to extricate linguistic, exegetical and cultural influences in the production and transmission of the Septuagint. All these factors interact with one another in ways that are hard to determine. Nevertheless, for theoretical clarity it is important to distinguish them.

3. Reception of the Septuagint's Vocabulary in Biblical and Parabiblical Writings

The investigation of the Septuagint's vocabulary might be thought to comprise only the twin steps of determining the words' meaning in Greek texts and studying what happened in the workshop of the translators. In addition, however, it is necessary to study the way this vocabulary was continued and elaborated in literature standing under the influence of the Septuagint.

¹⁹ The volumes of *La Bible d'Alexandrie* provide a good overview of traditional interpretations that are close to the Septuagint. They are generally stronger on Greek sources than on Semitic ones, however.

²⁰ See, e.g., S. Honigman, *The Septuagint and Homeric Scholarship in Alexandria: A Study in the Narrative of the Letter of Aristeas* (New York: Routledge, 2003).

²¹ See, e.g., T. Rajak, *Translation and Survival. The Greek Bible and the Ancient Jewish Diaspora* (Oxford: OUP, 2009).

²² See the contributions by Papademetriou, Van Henten, and Wieger to the present volume.

3.1. Greek Writings in the Septuagint

A first reason to study the vocabulary of non translated books is that some of them are part of the same corpus. Additions composed directly in Greek were made to several biblical books: Daniel, Esther, Job, Proverbs. Moreover, several writings created from the start in Greek—e.g., Wisdom, 2–4 Maccabees, Judith—also entered the Greek canon.²³ At one time, these books must have been read together with the translated books by the believing community. All these texts link up, in different ways, with the vocabulary of the translated books. They also contain many innovations, however, thus contributing to the further development of “biblical” vocabulary.²⁴ Jewish Hellenistic writings that never became part of the Septuagint, the New Testament and early Christian literature stand in continuity with these late Septuagintal books.

3.2. Reception and Interpretation

A second reason to study original Greek biblical and para-biblical literature is that the study of the reception history of Septuagint words may throw light on the meaning of the words. Ancient readers of the Septuagint sometimes had a better grasp of this corpus than we do today. Their use of typical terms occurring in this corpus may contribute to a better understanding of their meaning and connotations. Of course, it also happens that the later usage diverges from the earlier one on which it is modeled. In this case, too, the precise observation of the usages may benefit the researcher. The contrast between earlier and later occurrences of a word adds profile to both.

Resources for this type of research are uneven. The vocabulary of the New Testament has been treated in much detail, notably in regard to its roots in Septuagintal language. Paradoxically, Septuagint scholars often find themselves in a situation where they can find information most efficiently in dictionaries of the New Testament.²⁵ Other writings are less well covered. The non-translated books of the Septuagint are of course included in the standard concordances. For other Jewish Hellenistic literature, too, there are concordances²⁶—but no specialized dictionaries.

²³ The notion of canon is problematic. Different books may belong to different stages in the formation of the Greek bible. For orientation, see H. B. Swete, *An Introduction to the Old Testament in Greek* (Cambridge: CUP, 1914), 197–288.

²⁴ See the study of Christoph Kugelmeier in the present volume.

²⁵ E.g., *TDNT*; W. Bauer, F. W. Danker, W. F. Arndt and F. W. Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature* (Chicago: CUP, 1999³); and many other resources.

²⁶ A.-M. Denis, *Concordance grecque des pseudépigraphes d'Ancien Testament* (Louvain-la-Neuve: Institut Orientaliste, 1987). Peder Borgen, Kåre Fuglseth, Roald

4. Conclusion

The typical vocabulary of the Septuagint offers an exciting field of research where many new discoveries remain to be made. For Septuagint words attested in the New Testament a beginning—although skewed towards the NT usage—has been made in the *Theological Dictionary of the New Testament* edited by G. Kittel and G. Friedrich. Even for these words, the new material that has become available, notably through the textual finds in the area of the Dead Sea, as well as many Greek papyri, make it worthwhile to undertake a new study of relevant material.

The case studies contained in the present volume intend to prepare the way for a more systematic treatment of Septuagint vocabulary (see preface).²⁷

Skarsten, *The Philo Index: A Complete Greek Word Index to the Writings of Philo of Alexandria* (Grand Rapids MI/Leiden: Eerdmans/Brill, 2000); K. H. Rengstorf, *A Complete Concordance to Flavius Josephus*, Unabridged Study Edition (Leiden: Brill, 2002). Most of these writings are accessible also through the TLG.

²⁷I thank Eberhard Bons for important remarks on an earlier draft of this essay.

LE VOCABULAIRE DE LA SEPTANTE ET LA QUESTION DU
SOCIOLECTE DES JUIFS ALEXANDRINS
LE CAS DU VERBE ΕΥΛΟΓΕΩ, « BENIR »*

Jan Joosten (Université de Strasbourg)

Dans la Septante, un certain nombre de termes, religieux pour la plupart, s'emploient avec un sens inhabituel en grec en dehors de la littérature biblique et parabiblique. Dans certains cas, le caractère insolite du langage de la Septante découle de ce qu'un mot grec désigne une institution biblique inconnue du monde grec. Un bon exemple en est l'emploi de l'adjectif *χριστός*, « oint, enduit d'huile » — sens parfaitement légitime en grec — pour parler du roi Messie : *ἔσωσεν κύριος τὸν χριστὸν αὐτοῦ*, « le Seigneur a sauvé son Christ » (Ps 19[20],7). En termes d'analyse sémantique, le problème se situe ici du côté de la « référence » du mot, alors que le sens lexical reste stable. Il s'agit incontestablement d'un mot grec, mais la chose désignée est étrangère au monde classique.

Dans d'autres cas, cependant, le problème semble bien se situer du côté du sens lexical. Ainsi la Septante emploie régulièrement le mot grec *δόξα* dans le sens de « splendeur », peu connu en grec non biblique : *τὸ δὲ εἶδος τῆς δόξης κυρίου ὡσεὶ πῦρ φλέγον ἐπὶ τῆς κορυφῆς τοῦ ὄρους*, « L'aspect de la gloire du Seigneur était comme un feu brûlant sur le sommet de la montagne » (Ex 24,17). En grec non biblique, une expression du genre *τὸ εἶδος τῆς δόξης*, « l'aspect de la *doxa* », est à peu près impossible, comme le sont les passages, nombreux dans la Bible, où l'on voit la *doxa* de Dieu¹. En grec biblique, le mot *δόξα* s'emploie donc avec un sens qui est en décalage par rapport au grec classique et hellénistique. Plusieurs autres mots tombent dans cette catégorie, par exemple, le verbe *κτίζω* lorsqu'il signifie « créer » (voir la contribution d'Eberhard Bons et d'Anna Passoni Dell'Acqua au présent volume) et le nom *διαθήκη* signifiant « alliance ». Dans la Bible grecque, ces mots sont employés avec un sens lexical qui ne se retrouve jamais, ou presque jamais, dans les textes non juifs.

Les causes de ce décalage sont probablement multiples. Il convient d'analyser chaque mot, ou chaque groupe de mots, séparément. Dans la présente contribution, j'aimerais proposer quelques réflexions sur le verbe *εὐλογέω*, « bénir », et les noms qui en dérivent².

* La présente mouture a profité des remarques de plusieurs collègues. Je remercie en particulier Madeleine Wieger d'avoir corrigé le style français et Philippe Le Moigne d'avoir surveillé la fidélité des traductions françaises de citations grecques.

¹ Voir, par exemple, Ex 16,7 ; Nb 12,8 ; 14,22 ; És 35,2.

² Sauf indication contraire, ce qui sera dit sur le verbe grec vaut *mutatis mutandis* pour le nom substantif *εὐλογία* et pour l'adjectif *εὐλογητός*.

1. Une équivalence lexicale étonnante

Le sens fondamental de la racine hébraïque בָּרַךְ, traduite généralement par « bénir », n'est pas facile à saisir pour un européen d'aujourd'hui³. « La bénédiction, écrit Elias Bickerman, est une formule rituelle qui [...] est efficace par sa propre vertu »⁴. Le processus envisagé implique le plus souvent la transmission d'une force vitale⁵. Le verbe s'emploie dans diverses constellations actantielles avec des nuances significatives.

– Lorsque Dieu « bénit » un être humain, l'effet est celui d'accroître la force, la prospérité, la fertilité ou le bonheur de celui qui subit l'action. En parlant de Job, Satan dit : « Tu as béni l'œuvre de ses mains, et ses troupeaux couvrent le pays » (Job 1,10).

– Avec un sujet et un complément humains, le sens du verbe est plus ambivalent. Tantôt la bénédiction se présente comme une parole quasi magique qui communique directement la force, la prospérité ou d'autres qualités : « Je l'ai béni. Aussi sera-t-il béni » (Gn 27,33), dit Isaac après avoir béni Jacob. Tantôt, la bénédiction humaine consiste en l'invocation de la bienveillance divine sur l'autre : « Éli bénit Elkana et sa femme, en disant : Que l'Éternel te fasse avoir des enfants de cette femme » (1 S 2,20). La bénédiction est ici une prière.

– Lorsque ce sont les êtres humains qui bénissent Dieu, on décèle plus difficilement ce que la bénédiction effectue. Dieu possède en lui la force vivifiante avant que l'homme ne le bénisse. Parfois, il est possible de dire que le verbe comporte une nuance déclarative : בָּרוּךְ יְהוָה signifie : « Je déclare que le Seigneur est source de bénédiction ». En d'autres cas, le verbe implique simplement l'expression d'une reconnaissance : « Je bénirai l'Éternel en tout temps, sa louange sera toujours dans ma bouche » (Ps 34,2).

D'autres cas de figure existent : les anges bénissent Dieu⁶; Dieu bénit la terre ou ses produits⁷; Samuel bénit l'offrande⁸. Dans certains passages, le verbe ne

³ Cf. Josef Scharbert, « בָּרַךְ » TWAT I, 808–841 ; James K. Aitken, *The Semantics of Blessing and Cursing in Ancient Hebrew* (Ancient Near Eastern Studies Supplement 23 ; Leuven : Peeters, 2007) ; Martin Leuenberger, *Segen und Segenstheologien im alten Israel. Untersuchungen zu ihren religions- und theologiegeschichtlichen Konstellationen und Transformationen*, (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 90 ; Zurich : TVZ, 2008).

⁴ Elias J. Bickerman, « Bénédiction et prière, » *RB* 69 (1962) : 524–532.

⁵ Voir Leuenberger, *Segen*. D'autres notions, telle la solidarité mise en avant par Scharbert, restent secondaires.

⁶ Ps 103,20.

⁷ Dt 33,13.

⁸ 1 S 9,13. Le Targum de Jonathan assimile cette bénédiction à l'action de grâce que disent les juifs avant tout repas. On hésite cependant à attribuer ce sens au texte original, car l'habitude de « bénir » Dieu avant le repas n'est pas attestée ailleurs dans l'Ancien

signifie rien de plus que « saluer »⁹. Et le verbe est employé par antiphrase au sens de « maudire »¹⁰. Mais il s'agit là d'emplois exceptionnels ou dérivés sans grande importance pour notre analyse.

Dans les passages les plus nombreux et les plus typiques, à savoir ceux où il est question de la transmission d'une force bénéfique, le verbe בָּרַךְ se réfère à un « faire » plus qu'à un « dire » : les paroles de bénédiction effectuent un processus¹¹.

Par ces traits sémantiques, le verbe בָּרַךְ se distingue nettement de son équivalent formel dans la version grecque¹². Dans les textes non bibliques, le verbe εὐλογέω signifie : « dire du bien de, prononcer un panégyrique »¹³. Il s'agit d'un *verbum dicendi* seulement : lorsqu'on « dit du bien » de quelqu'un, cela n'affecte pas cette personne. Enfin, ce verbe se rencontre rarement dans les contextes religieux. Les dictionnaires du grec néotestamentaire mettent en avant, dans la littérature classique, un seul cas avec un sujet divin : Euripide, *Suppliantes*, 927. Thésée dit, en parlant d'Amphiaraos : « Quant à l'illustre rejeton d'Oïklès, les Dieux qui l'ont, vivant, lui-même ainsi que son quadrigé, entraîné sous la terre, le louangent (εὐλογοῦσιν) assez »¹⁴. Selon la légende, Amphiaraos avait été englouti lors de la guerre des sept contre Thèbes. A l'endroit où cet événement avait eu lieu un temple avait été construit. L'interprétation du verbe εὐλογέω n'est pas particulièrement difficile dans ce passage. Il s'agit d'un emploi métaphorique : par leur acte prodigieux en faveur d'Amphiaraos, les dieux ont exprimé leur approbation à son égard. Sous le voile du langage figuré, le sens lexical du verbe reste reconnaissable : le faire des dieux est en réalité un dire. On reste ici très loin de la notion biblique de bénédiction.

A la lumière de ces faits, on s'étonne de constater qu'εὐλογέω est l'équivalent standard de בָּרַךְ dans la Septante. Sur presque 250 attestations du verbe hébreu, 98% des occurrences sont traduits par εὐλογέω. Considérons, par exemple, la traduction des versets cités ci-dessus :

Testament et se rencontre pour la première fois dans les textes de Qumran (1QSa 2:19-21).

⁹ 2 S 6,20.

¹⁰ Job 1,11 ; 2,9.

¹¹ Les paroles de bénédiction ne sont pas toujours rendues explicites, p. ex. Gn 24,1 : « l'Éternel avait béni Abraham en toute chose ».

¹² H. W. Beyer, « εὐλογέω, εὐλογία », TWNT, vol II, 751-763 ; R. Helbing, *Die Kasusyntax der Verba bei den Septuaginta. Ein Beitrag zur Hebraismenfrage und zur Syntax der Κοινή* (Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1928), 17-20. Je remercie mon collègue Eberhard Bons d'avoir attiré mon attention sur l'ouvrage de Helbing.

¹³ De même, le nom εὐλογία signifie communément « louange, panégyrique ». Le substantif se rencontre aussi avec le sens de « bien-dire, éloquence » (cf. Rom 16,18).

¹⁴ H. Grégoire, *Euripide*, Tome III (Paris : Belles Lettres, 1959), 138.

Job 1,10 τὰ ἔργα τῶν χειρῶν αὐτοῦ εὐλόγησας καὶ τὰ κτήνη αὐτοῦ πολλὰ ἐποίησας ἐπὶ τῆς γῆς, « Tu as — l'œuvre de ses mains, et rendu nombreux ses troupeaux dans le pays ».

Gn 27,33 ἠεὺλόγησα αὐτόν καὶ εὐλογημένος ἔστω, « Je l'ai —. Aussi sera-t-il — ».

On trouve d'autres équivalents dans une poignée de cas seulement¹⁵.

L'équivalence en apparence boiteuse entre le verbe hébreu בָּרַךְ et le verbe grec εὐλογέω fait surgir plusieurs questions : pourquoi les traducteurs ont-ils choisi un terme grec qui semble si peu adéquat ? Quelle interprétation ont-ils donnée au verbe hébreu ? Quel est le sens qu'il faut attribuer au verbe εὐλογέω et aux mots qui en dérivent dans la Septante ?

2. Comment exprimer en grec la notion biblique de bénédiction ?

Avant d'aborder ces questions, il convient de se demander quelles étaient les possibilités de la langue grecque pour exprimer le sens que possède le verbe hébreu. Plusieurs chercheurs ont affirmé que la langue grecque n'avait pas de mot pour exprimer la notion biblique de bénédiction. Ainsi, Harry Orlinsky écrit :

When the Jews came to translate the Hebrew word *borach*, "to bless" into Greek, they found themselves at a loss; such a concept, and hence the word for it, was unknown in Greek culture. So they took the nearest Greek word, *eulogo*, which meant "to speak well of, commend," and adapted it to the Jewish concept "to bless."¹⁶

Orlinsky a raison de souligner que la notion de bénédiction telle qu'elle apparaît dans la Bible n'a pas d'équivalent précis dans la culture grecque. On doit cependant contester l'idée selon laquelle εὐλογέω serait le verbe dont le sens s'approchait le plus de celui de בָּרַךְ tel qu'il a été décrit ci-dessus. Il existe plusieurs autres mots grecs dont le sens paraît plus adéquat.

– Dans la poésie grecque, le bien que les dieux accordent aux êtres humains se nomme ὄλβος, « bonheur, prospérité »¹⁷. Nausicaa dit à Ulysse : « Zeus

¹⁵ Voir ci-dessous pour quelques exemples (section 5).

¹⁶ Harry Orlinsky, *The Septuagint. The Oldest Translation of the Bible* (Ohio : Union of American Hebrew Congregations, 1949), 13. Voir dans le même sens Beyer, « εὐλογέω », 752, et Peter Tomson, « Blessing in Disguise. ΕΥΛΟΓΕΩ and ΕΥΧΑΡΙΣΤΕΩ between 'Biblical' and Everyday Greek Usage, » in *Voces Biblicae. Septuagint Greek and its Significance for the New Testament* (ed. Jan Joosten, Peter Tomson ; Contributions to Biblical Exegesis & Theology 49 ; Leuven : Peeters, 2007), 35–61, en particulier p. 36.

¹⁷ Beyer, « εὐλογέω », 752.

Olympien dispense ὄλβος (*prosperité*) aux hommes, aux bons et aux méchants, à chacun, comme il veut » (*Od* 6.188–189). Il existe un verbe ὀλβίζω, « rendre heureux, estimer heureux ». Le nom se rencontre une seule fois dans la Septante, en Sir 30,15, mais le verbe n'y est pas attesté.

– Dans une inscription bilingue phénicienne-grecque retrouvée à Chypre, la formule phénicienne בִּרְךְ, « qu'il bénisse », équivaut à la phrase IN ΤΥΧΑΙ ΑΖΑΘΑΙ (= ἐν τύχη ἀγαθῆ), « à la bonne fortune »¹⁸. Le terme τύχη, « sort », correspond en quelque sorte à ce qui est affecté par la bénédiction ; le verbe εὐτυχέω, « aller bien, être heureux », se rapproche de la notion biblique d'« être béni ». Notons cependant qu'il n'y a pas, sauf erreur, de verbe grec correspondant qui signifie « rendre heureux ».

– Le verbe μακαρίζω, « bénir, estimer ou proclamer heureux » se présente comme un *verbum dicendi*. Rappelons cependant qu'il est relié à l'adjectif primitif μάκαρ, « bienheureux », lequel s'applique à l'origine aux dieux seuls¹⁹. Dans la pièce d'Euripide, *Iphigénie à Aulis*, vers 1404, Achille s'adresse à Iphigénie en ces termes : « Fille d'Agamemnon, un dieu allait faire mon bonheur (μακάριόν μέ τις θεῶν ἔμελλε θήσειν), si je pouvais t'avoir pour femme ». Ici, le sens de la périphrase μακάριον τίθημι n'est pas éloigné de la notion biblique de bénédiction. Le groupe μακαρ- n'est jamais utilisé dans la Septante pour traduire la racine בִּרְךְ. Il est pourtant bien connu et s'emploie régulièrement pour rendre le verbe hébreu אשר « proclamer heureux ». Or, en hébreu, les sens des racines בִּרְךְ et אשר se chevauchent : בִּרְךְ הַגֹּבֵר, « béni l'homme... », en Jr 17,7 est parallèle à אֲשֶׁר הָאִישׁ, « bienheureux l'homme... », en Ps 1,1²⁰.

L'énumération de ces verbes dont le sens chevauche celui du verbe hébreu בִּרְךְ n'a pas pour objectif de critiquer l'approche des traducteurs de la Septante. Il s'agit de montrer que le choix d'εὐλογέω n'est pas dû à la pauvreté de la langue grecque. Si les Septante avaient perçu le sens du verbe בִּרְךְ de la même manière que nous l'avons défini, et s'ils avaient voulu rendre ce sens en grec, ils auraient pu trouver dans leur langue cible les éléments pour une traduction adéquate. Le choix du verbe εὐλογέω semble indiquer qu'un autre facteur entre en jeu.

¹⁸ H. Donner, W. Röllig, *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, Band I (Wiesbaden : Harrassowitz, 1971), 8–9 : n° 39, ligne 3 du texte phénicien, ligne 4 du texte grec (cf. n° 41,6/5).

¹⁹ Lorsqu'un être humain est dit μάκαρ ou μακάριος, c'est qu'il participe en quelque sorte à la vie des dieux.

²⁰ La notion de bonheur s'exprime aussi par le groupe εὐδαίμ- : le verbe εὐδαιμονίζω signifie « dire heureux, estimer heureux ». Tout ce groupe ne se rencontre jamais dans la Septante et a pu être évité à dessein pour des raisons religieuses.

3. L'origine de l'équivalence בָּרַךְ - εὐλογέω

Le mystère de l'équivalence entre בָּרַךְ et εὐλογέω s'éclaire si l'on oublie un instant ce que disent les dictionnaires de l'hébreu biblique. Il est vrai que les cas les plus fréquents et les plus typiques sont ceux où בָּרַךְ désigne la transmission d'une force de vie, comme cela a été dit. Mais il y a un groupe de textes où ce sens fondamental n'est pas au premier plan. Dans les passages où les êtres humains « bénissent » Dieu, la notion de communication d'une force vitale, sans être absente, n'est pas saillante. Le sens contextuel du verbe se rapproche alors de celui des verbes de louange, avec lesquels il est parfois mis en parallèle :

Ps 145,2 Chaque jour je te *bénirai* (אברכך), et je célébrerai (ואהלהלל) ton nom à toujours et à perpétuité.

Ps 145,10 Toutes tes oeuvres te loueront (יודוך), ô Éternel ! Et tes fidèles te *béniront* (יברכוכה).

Du point de vue du champ sémantique du verbe בָּרַךְ, ces cas sont périphériques. Mais ils ne sont pas rares, surtout dans certains livres bibliques.

Or, dans ces cas, la traduction du verbe בָּרַךְ par εὐλογέω n'est pas choquante. La langue hébraïque connaît plusieurs verbes de louange : הלל, שיר, שבח, הודה, רומם. Selon une technique habituelle des traducteurs grecs, chacun de ces verbes avait droit à son équivalent privilégié : הלל est rendu de préférence par *αἰνέω*, הודה par *ἐξομολογέω*, שבח par *ἐπαινέω*, שיר par *ὕμνέω*²¹. Dans ce système, il était nécessaire d'attribuer au verbe בָּרַךְ, « bénir Dieu, louer Dieu », sa traduction spécifique.

Du côté grec, il est vrai qu'εὐλογέω « n'était pas un terme de la langue religieuse »²². Mais le verbe n'était pas inconnu dans le registre religieux. Ion prie, dans la pièce d'Euripide du même nom : « Phoibos est mon vrai père : je loue celui qui me nourrit (τὸν βόσκοντα γὰρ εὐλογῶ) » (*Ion*, 137)²³. Cet emploi occasionnel dans la littérature classique est confirmé par quelques inscriptions²⁴.

Ainsi, il ne semble pas trop téméraire d'avancer que le verbe εὐλογέω a été choisi pour rendre בָּרַךְ dans le sens de « bénir Dieu », lequel domine dans les Psaumes. Le verbe grec convenait assez bien pour rendre ce sens. La correspondance lexicale n'était pas parfaite, bien entendu, puisque le verbe hébreu sous-entendait que la louange adressée à Dieu concernait sa capacité de

²¹ Voir Robert Ledogar, « Verbs of Praise in the LXX Translation of the Hebrew Canon », *Bib* 48 (1967), 29–56.

²² Bickerman, « Bénédiction », 531.

²³ Voir aussi *Ion*, 1614.

²⁴ Il existe quatre attestations épigraphiques, deux juives et deux païennes, du verbe εὐλογέω ou du nom εὐλογία dans un sens religieux. Voir le survol de ces attestations dans G. H. R. Horsley, *New Documents Illustrating Early Christianity*, Vol. 4 (N. S. W. 2109 : Macquarie University, 1987), 113.

communiquer la bénédiction — nuance absente du verbe grec. Mais tout traducteur sait que la traduction idéale n'existe pas : deux mots en des langues différentes ne signifient jamais exactement la même chose. Une fois établi, le lien entre le verbe hébreu et le verbe grec a pu être maintenu dans les passages où le sens du verbe grec ne convenait pas au contexte, et notamment avec Dieu comme sujet ou dans le cas où un être humain en bénit un autre. Le maintien de la même équivalence lexicale dans des contextes très différents, qui peut paraître absurde, était imposé par une autre technique de traduction des Septante, à savoir la stéréotypie lexicale. Les traducteurs tendent à garder les équivalents qu'ils ont établis, parfois même si le contexte réclame l'emploi d'un autre terme.

Le cas d'εὐλογέω se singularise par le fait que les textes qui expliquent le choix de l'équivalent forment une minorité. Il faut donc tenter d'expliquer comment la jonction entre בָּרַךְ et εὐλογέω a pu s'établir au point de s'imposer aux traducteurs du Pentateuque en de nombreux passages où elle ne convenait pas.

4. La liturgie et le sociolecte des juifs d'Alexandrie

Si le livre des Psaumes avait été traduit avant celui de la Genèse, on aurait aisément compris le processus qui a produit l'équivalence entre בָּרַךְ et εὐλογέω : dans les Psaumes, les phrases du type : « Je bénirai l'Éternel » (Ps 16,7) prédominent. Et dans ces phrases, la traduction par εὐλογέω se justifie. Ayant fixé l'équivalence des deux verbes dans les Psaumes, on l'aurait maintenue en abordant le Pentateuque où la plupart des emplois concernent plutôt la bénédiction dispensée par Dieu, ou par les patriarches. Ce scénario est rendu impossible par le fait incontestable que les Psaumes, et sans doute l'ensemble des Écrits et des Prophètes, ont été traduits après le Pentateuque. Le premier livre qu'ont abordé les traducteurs est probablement celui de la Genèse, où Dieu bénit d'abord les grands monstres marins, le couple humain, le sabbat, Noé et Abraham, et où les patriarches transmettent ensuite la bénédiction à leurs descendants. Si on suit l'explication proposée ci-dessus, la correspondance entre בָּרַךְ et εὐλογέω n'a pas pu se fixer au moment de la traduction de la Genèse, ni dans la traduction du Pentateuque en général.

La solution du problème ne peut se trouver dans le cadre de la traduction de la Bible. J'avancerais donc comme hypothèse que le *Sitz im Leben* de l'équivalence qui nous occupe n'est pas la traduction, mais se situe avant elle, dans la liturgie juive de la diaspora. Nous ne savons pratiquement rien sur la liturgie juive à Alexandrie au début du III^{ème} siècle av. J.-C. Quelques inscriptions attestent l'existence de *proseuques*, « maisons de prière », dès le milieu du III^{ème} siècle, mais il est impossible de dire ce qui s'y pratiquait, ni en quelle langue on le

pratiquait²⁵. Il est cependant raisonnable de penser que, même avant la traduction du Pentateuque, les juifs ont loué Dieu dans leur culte. Il paraît possible qu'ils l'aient fait au moins partiellement en grec.

Comme en témoignent les textes bibliques tardifs et les Rouleaux de Qumran, le langage de la bénédiction se développe fortement dans la prière juive formulée en hébreu entre le IV^{ème} et le I^{er} siècle av. J.-C. La formule ברוך אתה יהוה « béni sois-tu YHWH », apparaît pour la première fois en 1 Chr 29,10 et en Ps 119,12. Elle est ensuite attestée quelques dizaines de fois dans les textes de Qumran et deviendra routinière dans le judaïsme rabbinique. Rabbi Meïr estimait que le juif prononce cent bénédictions de Dieu par jour²⁶. La même formule est reflétée dans plusieurs prières grecques de la Septante qui n'ont pas de contrepartie dans la Bible hébraïque : εὐλογητὸς εἶ (1 Esd 4,60 ; Jdt 13,17 ; Tob 3,11 ; 8,5.15ss ; 11,14 ; 1 Mc 4,30 ; Dn 3,26.52ss). Ce langage de la bénédiction liturgique, dont les exemples abondent tant en hébreu qu'en grec, explique le choix du verbe εὐλογέω pour rendre la racine hébraïque ברך.

Dans une phase relativement ancienne, on peut supposer une conscience—sinon une pratique—bilingue dans la liturgie des juifs égyptiens, associant mentalement le verbe hébreu ברך et le verbe grec εὐλογέω²⁷. En traduisant oralement les prières traditionnelles, on observait cette équivalence, et lorsqu'on composait en grec une prière nouvelle, on utilisait le verbe grec avec les résonances du verbe hébreu. Du langage de la prière, cet emploi particulier du verbe grec a pu entrer dans le parler des juifs.

Le choix étonnant de la Septante s'enracine, semble-t-il, dans ce parler juif. Le traducteur de la Genèse, en tombant sur Gn 1,22 : « Dieu bénit les monstres marins, en disant : Soyez féconds... », savait déjà comment rendre le verbe ברך.

5. Le sens du verbe εὐλογέω dans la Bible grecque

En appliquant ce choix de façon conséquente, le traducteur de la Genèse, et dans son sillon pratiquement tous les autres, ont fini par forcer le sens lexical de ce verbe grec.²⁸ A force d'utiliser le verbe εὐλογέω dans des passages où il s'agissait clairement de la transmission d'une force vivifiante, celui-ci a subi une transformation sémantique. Il est donc légitime de traduire και ἠὐλόγησεν αὐτὰ ὁ θεός en Gn 1,22 par : « Et Dieu les *bénit* (les monstres marins) », comme le fait la Bible d'Alexandrie, même si « bénir » n'est pas le sens primitif d'εὐλογέω.

²⁵ Marguerite Harl, Gilles Dorival, Olivier Munnich, *La Bible grecque des Septante : Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien* (Paris : Cerf, 1988), 36.

²⁶ Tos. Ber. VI 24, cité par Bickerman, « Bénédiction, » 524.

²⁷ Le verbe ברך s'employait également, avec un sens semblable, en araméen, voir p. ex. Dn 3,28.

²⁸ Helbing qualifie ce cas d'hébraïsme lexical, voir Helbing, *Kasussyntax*, 18.

Rendre le texte de la Septante par une traduction plus fidèle au génie de la langue grecque mènerait ici à l'absurde.

Une preuve de la transformation sémantique est apportée par certains textes bibliques ou parabibliques écrits directement en grec. Quand l'auteur aux Hébreux écrit : « C'est sans contredit l'inférieur qui est béni par le supérieur » (Hé 7,7), il ne se réfère pas au sens grec, mais bien à la notion biblique de bénédiction. Le langage de la Septante sort ici du cadre de la traduction et entre dans le discours librement formulé.

On aurait tort, cependant, de penser que le sens grec du verbe a été complètement supplanté par le sens hébraïsant dans la Septante entière. Plusieurs indices montrent que le sens grec du verbe reste à l'esprit des traducteurs et des lecteurs de la Septante :

– Notons d'abord que le verbe εὐλογέω rend occasionnellement des verbes hébreux autres que בָּרַךְ, et notamment des verbes qui signifient « louer, honorer » :

Pr 31,30 La femme qui craint l'Éternel est celle qui sera louée (תתהלל).
γυνή γὰρ συνετὴ εὐλογεῖται, « la femme intelligente est louée ».

De même le verbe εὐλογέω traduit הלל, « louer » (És 38,18 ; 64,10[11]), הודה, « confesser » (És 12,1 ; 38,19), כבד, « honorer » (És 25,3 ; 43,20) ; רגן, « jubiler » (Job 29,13) et les verbes araméens שבח et הדר, « louer » (Dn 5,4,23). Tous les cas se rencontrent dans des livres traduits librement : Ésaïe, Proverbes, Job et Daniel. Ils montrent que les traducteurs qui ne suivent pas aveuglément l'exigence de stéréotypie lexicale restent attentifs au sens original du mot grec.

– Inversement, le verbe בָּרַךְ est quelquefois traduit par d'autres mots qu'εὐλογέω, et notamment pas d'autres verbes grecs signifiant « louer, rendre grâce » :

Ps 100,4 Entrez dans ses portes avec des louanges, Dans ses parvis avec des cantiques ! Célébrez-le, bénissez son nom (ברכו שמו) !
Ps 99,4 ... ἐξομολογεῖσθε αὐτῷ αἰνεῖτε τὸ ὄνομα αὐτοῦ,
« confessez-le, louez son nom »

De même, בָּרַךְ est rendu par ἐπεύχομαι, « prier, remercier » (Dt 10,8), et le nom ברכה, « bénédiction », par ἐγκώμιον, « éloge », et ἐγκωμιάζω (Pr 10,7 ; 29,2²⁹). Ces quelques exceptions montrent que les traducteurs percevaient dans le verbe hébreu le sens de « louer », du moins lorsque le sujet du verbe désignait un être humain.

– Les livres de la Septante écrits directement en grec confirment l'impression que εὐλογέω conserve son sens primitif. En 2 Maccabées, le verbe

²⁹ Le texte massorétique est ברכות, mais le traducteur semble avoir lu ברכות.

désigne toujours une action faite par des hommes à l'égard de Dieu. Les traductions françaises rendent en général par le verbe « bénir », mais « louer » semble également possible. Dans le livre de Judith, on trouve un passage intéressant : quand Judith a obtenu la victoire sur les ennemis, le grand prêtre vient de Jérusalem avec les anciens :

Quand ils entrèrent chez elle, ils la bénirent (εὐλόγησαν) tous ensemble et lui dirent : « Tu es l'exaltation de Jérusalem, le grand orgueil d'Israël, la grande fierté de notre race. » (Jdt 15,9 TOB)

Il semble que le verbe εὐλογέω n'exprime pas ici le sens biblique de « bénir », lequel impliquerait l'invocation de la grâce divine sur une personne. Le verbe garde son sens grec et signifie : « louer publiquement »³⁰. Ce même sens se retrouve ailleurs dans le livre³¹. Ces faits confortent la thèse, qu'on peut fonder sur d'autres arguments, selon laquelle le livre de Judith a été rédigé en grec³².

On peut conclure de ces quelques indices que le sens grec de εὐλογέω n'a jamais disparu de la conscience linguistique des traducteurs et des lecteurs de la Septante. Dans une traduction de la Septante, il convient de donner à ce verbe son sens primitif partout où cela est possible et de le traduire par « bénir » seulement là où le contexte impose ce sens « biblique ».

6. Conclusions

Si notre hypothèse est juste, le verbe εὐλογέω a été choisi pour traduire בָּרַךְ à cause du sens habituel qu'exprimait ce verbe grec — non pas en dépit de lui, comme le supposait Orlinsky. Dans le langage liturgique, « bénir » Dieu signifiait pratiquement la même chose que « louer » Dieu et « dire du bien » de lui. L'originalité de l'emploi juif ne concerne pas d'abord le sens du verbe, mais le fait qu'on le fasse entrer massivement dans le langage religieux. Le sens du verbe grec n'a été forcé que dans un deuxième temps, à cause du principe de la stéréotypie lexicale : le traducteur de la Genèse a maintenu l'équivalence בָּרַךְ – εὐλογέω, établie d'abord dans la liturgie, dans des contextes où le verbe grec était beaucoup moins adéquat. À force d'être employé dans des contextes où le sens de « bénir » était requis, le verbe grec a absorbé ce sens en grec biblique, sans toutefois abandonner entièrement son sens propre.

Nos explorations nous ont mené à entrevoir la possibilité que le vocabulaire spécial de la Septante s'enracine dans un langage religieux pratiqué par les juifs alexandrins encore avant la création de la traduction. Il ne s'agit pas,

³⁰ Scharbert, « 835 » בָּרַךְ.

³¹ Voir Jdt 13,18.

³² Voir Jan Joosten, « The Original Language and Historical Milieu of the Book of Judith, » *Meghillot* 5–6 : *A Festschrift for Devorah Dimant* (2007), *159–*176.

évidemment, de ressusciter l'hypothèse d'un dialecte judéo-grec créolisé encore défendue par Gehman dans les années 1950. Comme l'a démontré Adolf Deissmann, le grec de la Septante est le grec hellénistique attesté par les papyrus et par les inscriptions. La terminologie spéciale de la Septante se limite presque entièrement aux domaines religieux et n'est pas plus remarquable, du point de vue linguistique, que la terminologie philosophique spécialisée des écrits stoïciens. Dans les limites du domaine religieux, il est raisonnable de penser que le judaïsme égyptien de langue grecque se caractérisait, dès avant la traduction de la Loi, par un parler particulier.

Il serait intéressant de se demander s'il y a d'autres mots ou expressions typiques de la Septante qui remontent à l'époque située avant l'existence de la traduction. Évidemment, il est très difficile d'avoir des informations sûres sur cette époque. On ne dispose à ce jour d'aucun écrit littéraire ni d'aucun document épigraphique relevant du judaïsme alexandrin du début de l'ère hellénistique. Le monument littéraire le plus ancien est le Pentateuque grec ; les premiers papyrus et inscriptions juifs datent du milieu du III^e siècle.

Le cas d' *εὐλογέω* montre cependant qu'il y a lieu de poursuivre les recherches sur les racines de la traduction grecque. Le problème soulevé par ce verbe ne peut trouver de solution dans les limites de la Septante elle-même et demande que l'on tourne le regard vers le contexte historique à l'intérieur duquel la version est venue à l'existence.

BIBEL, POPYRI UND PHILOSOPHEN: BEOBACHTUNGEN ZUR GESCHICHTE HELLENISTISCHER ABSTRAKTBEGRIFFE

Christoph Kugelmeier (Universität des Saarlandes)

Die Sprache der Septuaginta, an sich seit einigen Jahren hervorragend erforscht, wird bisweilen auch heute noch als eigenständige Größe angesehen, als eine Sprachform eigenen Rechts und eigener Herkunft,¹ gesprochen in dem eigenständigen Milieu der Juden Alexandrias, die sich trotz kultureller Assimilierung an das Griechentum nichtsdestoweniger gegen das andersartige hellenistisch-heidnische Umfeld ihrer Epoche deutlich absetzen. Ja, man begegnet nach wie vor auch der Auffassung,² die Sprache der griechischen Bibel sei nicht anders als das Griechische der späteren Übertragungen eines Aquila, Symmachos oder Theodotion oder, um ein neuzeitliches Beispiel zu nennen, das Deutsche der Übersetzung des Alten Testaments durch Martin Buber und Franz Rosenzweig eine "Übersetzungssprache", entstanden zu dem Zweck, das hebräische Original – die Ausgangssprache – im Griechischen – der Zielsprache – nachwirken und nachklingen zu lassen. Dies habe zur Folge, daß die Ausgangssprache die Zielsprache nach ihren Regularien präge, daß namentlich griechische Wörter als "Neologismen" neugebildet würden, die das zugrundeliegende hebräische oder aramäische Wort in einer Weise wiedergäben, die bis dahin im "klassischen" und im hellenistischen κοινή-Griechischen unbekannt gewesen sei. Wenn zuweilen von einem speziellen "Bibelgriechischen" die Rede ist, dann drückt dieser Begriff bisweilen eben diese Vorstellung aus.³

Nun sind derartige Erscheinungen dem Sprachhistoriker durchaus nicht unvertraut. An vielen Kultursprachen, einschließlich unserer eigenen, läßt sich beobachten, daß die Zielsprache durch Konstruktionen und Lehnübersetzungen, die der Ausgangssprache entnommen wurden, eine völlig neue Prägung erhalten hat. In manchen Fällen, in denen sprachprägendes Material (vor allem, aber nicht ausschließlich, Übersetzungen) von verschiedenen Sprechergruppen unterschiedlich rezipiert wird, entstehen Fachsprachen; dies ist etwa in unserer Sprache, aber auch schon im Lateinischen, bei der Neuprägung mannigfacher philosophischer und theologischer Begriffe der Fall. Sie wurde im Zuge der Begegnung mit der griechischen Philosophie, später der antiken Geisteskultur insgesamt und der christlichen Theologie im Besonderen nötig. Schon römische Denker wie Lukrez und

¹ S. dazu Orsolina Montevicchi, "Dal Paganesimo al Cristianesimo. Aspetti dell'evoluzione della lingua greca nei papiri dell' Egitto", *Aegyptus* 37 (1957): 43 f.

² Etwa bei Nigel Turner, *Grammatical Insights into the New Testament* (Edinburgh: Clark, 1965, Ndr. 1983), 183, der ein solches "Jewish Greek" als "distinguishable dialect" annimmt, der Septuaginta und Neues Testament verbinde; hierzu kritisch Eckhard Plümacher, Art. "Apostelgeschichte", in *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 3 (Berlin / New York: de Gruyter, 1978), 490.

³ S. dazu Michael Tilly, *Einführung in die Septuaginta* (Darmstadt: WBG, 2005), 70.

Cicero beklagen in diesem Zusammenhang die *patrii sermonis egestas*, also die Schwierigkeit, in ihrer lateinischen Muttersprache Worte zu bilden.⁴ Sie heben dabei nicht allein die gewissermaßen „technischen“ Probleme hervor, die für das Lateinische gegenüber dem in dieser Hinsicht mit mehr Möglichkeiten gesegneten Griechischen bei der Wortkomposition bestehen; als Hauptschwierigkeiten stellen sie heraus, es müßten neue Begriffe geprägt werden für Dinge, die in ihrer Sprache noch gar nicht gedacht waren. Gerade ein Cicero verstand es, im Rahmen seiner schöpferischen Aneignung des griechischen Denkens, das Lateinische mit einer Fülle solcher neuen Prägungen zu bereichern, mit denen zugleich neue Gedanken, neue Konzepte des Denkens in seiner römischen Heimat (und dadurch vermittelt später auch bei uns) Einzug hielten⁵. Sein Beispiel ist deshalb so interessant, weil er sich an so mancher Stelle explizit über sein Vorgehen bei der Neuprägung von Begriffen äußert, vgl. vor allem *Att.* 16,14,3:

“Übrigens – um eins nach dem anderen zu beantworten –: ich zweifle nicht daran, daß wir das, was die Griechen *καθῆκον* nennen, mit *officium* bezeichnen

⁴ Eine von Lukrez geprägte Formulierung; der Dichter gesteht damit Schwierigkeiten bei der Übertragung von Begriffen ein, die nicht nur inhaltlich neu- und fremdartig sind, sondern sich auch nur schwer mit den Wortbildungsmöglichkeiten des Lateinischen nachformen lassen; vgl. I 830–832 *nunc et Anaxagorae scrutemur homoeomerian, / quam Grai memorant nec nostra dicere lingua / concedit nobis patrii sermonis egestas* “jetzt wollen wir noch die ‘Homoiomerie’ des Anaxagoras durchgehen, die die Griechen so nennen; uns erlaubt die Dürftigkeit der Vatersprache nicht, ihr in unserer Sprache eine Bezeichnung zu verleihen”, III 260 und I 136–139. Zur Problematik s. Thorsten Fögen, *Patrii sermonis egestas. Ein Beitrag zum Sprachbewußtsein in der römischen Antike* (BzA 150; München: Saur, 2000; zugl. Diss. Heidelberg, 2000).

⁵ Unabdingbar für eine adäquate Darstellung philosophischer Thematik ist nach Cicero, neben rhetorischer Gestaltungsfähigkeit, die Herausbildung einer die Dinge möglichst exakt wiedergebenden und zugleich in der Zielsprache verständlichen philosophischen Terminologie. Dieses Ideal hebt Ciceros Biograph Plutarch in seinem Überblick über seine sprachbildnerische Tätigkeit denn auch besonders hervor, *Cicero* 40,2, p. 881 b: τὰ μὲν μεταφοραῖς, τὰ δ’ οἰκειότησιν ἄλλαις γνώριμα καὶ προσήγορα μηχανησάμενος “manches machte er durch Metaphern, anderes durch andere idiomatische Bezeichnungen verständlich und vertraut”. Diese Gedanken finden sich detailliert ausgeführt in *fin.* 3,3–5. Hier ist geradezu von Fachsprachen der verschiedenen Berufe die Rede – der Handwerker, der Bauern und eben auch der Philosophen –, die auch muttersprachlichen Laien bisweilen glattweg unverständlich seien (Kap. 4): *itaque et dialectici et physici verbis utuntur iis, quae ipsi Graeciae nota non sint* “und so verwenden sowohl die Dialektiker als auch die Naturphilosophen Wörter, die selbst den Griechen unbekannt sind”. Was die Philosophen angeht, so kommen *in puncto* terminologischer Exaktheit die allzu ungenauen Epikureer nicht eben gut weg, besser schon die Stoiker, an denen Cicero freilich ihre allzu große Spitzfindigkeit tadelt: *Stoicorum autem non ignoras, quam sit subtile vel spinosum potius disserendi genus* “dir ist nicht unbekannt, wie feingesponnen oder besser gesagt: spitzfindig die Erörterungen der Stoiker sind.”

sollten. Warum sollte das nicht ein wunderbar passender politisch-rechtlicher Begriff sein? Sagen wir nicht auch *'consulum officium, senatus officium, imperatoris officium'*? Es paßt doch ausgezeichnet. Sonst sag mir etwas Besseres."⁶

Anders als beim Aristeas-Brief läßt uns der Übersetzer hier also unmittelbar innerlich nachvollziehen, was er sich bei seiner Tätigkeit denkt. Und Cicero hat sich mit gelegentlichen Latinisierungen griechischer Begriffe keineswegs begnügt. Aus seiner Feder liegen uns einigermaßen vollständig erhaltene Übersetzungen längerer griechischer Texte vor,⁷ anhand derer wir auch die Art und Weise würdigen können, in der Cicero die Struktur eines ausgangssprachlichen Diskurses in zielsprachliches Latein umgesetzt hat.

Ein solcher Prozeß läßt sich in der klassischen Antike recht selten nachvollziehen. Der doch so häufige Kontakt mit fremden Völkern und ihren Literaturen hat weder bei Griechen noch bei Römern ein faßbares Interesse hervorgerufen, die Kenntnis dieser fremden geistigen Güter durch Übersetzungen zu vermitteln. Schon zwischen den beiden klassischen Mittelmeersprachen war ein Austausch dieser Art äußerst rar. So bietet die Septuaginta eine ganz besondere Gelegenheit, in diesem Sinne das Verhältnis zwischen fremdem Konzept und einheimischer sprachlicher Umsetzung, ja Ausdeutung (Übersetzung ist eben immer auch "Interpretation") an einem Text zu studieren, der in besonderem Maße geladen ist mit gedanklichen Konzepten, die durch Übersetzungen "interpretiert" auf eine Menge späterer Kulturen entscheidend eingewirkt haben. Insbesondere die Geschichte theologisch umgedeuteter philosophischer Begriffe soll im folgenden anhand zweier markanter Beispiele näher in den Blick genommen werden. Es läßt sich nämlich zeigen, daß bestimmte Termini, die annähernd zeitgleich in der Septuaginta und in Papyrusfunden zum ersten Mal überhaupt in der für uns faßbaren Geschichte der griechischen Sprache erscheinen, in der späteren Theologie und Philosophie große Bedeutung und Verbreitung gewinnen.

1. Θεϊότης

Bekanntlich geht die Tendenz in der Entwicklung der philosophischen wie auch der theologischen Terminologie der Antike dahin, das Konkrete (ob Sache oder Person) weitgehend mit Abstrakta zu bezeichnen. Die neuplatonische

⁶ *sed, ut aliud ex alio, mihi non est dubium, quin quod Graeci καθήκον, nos 'officium'. id autem quid dubitas quin etiam in rem publicam praeclare caderet? nonne dicimus consulum officium, senatus officium, imperatoris officium? praeclare convenit; aut da melius.* Vgl. außerdem das Proömium der *Tusculanen*, ebenso *fin.* 1,10 und *nat.deor.* 1,8; vgl. auch *off.* 1,111 und *orat.* 164.

⁷ So z.B. größere Partien seiner Übersetzung des platonischen *Timaios* und Fragmente seiner Übertragung von Arats *Phainomena*.

Philosophie, die in der Spätantike ab dem 4. Jhd. n.Chr. eine beherrschende Stellung im intellektuellen Diskurs zumindest der griechischsprachigen Reichshälfte einnimmt, begünstigt diesen Zug in besonderer Weise, da ihr, in platonischer Tradition, die konzeptuelle Unterscheidung zwischen Einzelem und der (gewissermaßen “abstrakten”) Idee, an der das Einzelne teilhat, fundamental wesenseigen ist. So drängt das hieraus resultierende Bedürfnis nach Genauigkeit und Prägnanz der Bezeichnungen dazu, z.B. zwischen einem sinnenfälligen “Einen” (ἓν) und der Idee der “Einheit”, an der das sinnenfällige Eine nur Anteil hat (μετέχει / μέθεξις / μετοχή), sprachlich genau zu unterscheiden (Idee der Einheit = ἐνότης). Analog dazu verstärkt sich gerade in dieser geistesgeschichtlichen Phase noch massiv der dem Platonismus und Aristotelismus ohnehin eigene Hang zu derartigen Abstraktbildungen, bei denen das Suffix -της dominiert.⁸

Im Zuge eines in der Geistesgeschichte durchaus üblichen Prozesses der Popularisierung schlägt sich diese Tendenz auch in nichtphilosophischen Bereichen nieder, in Fällen, in denen bestimmte abstrakte Konzepte im öffentlichen Diskurs Bedeutung gewinnen, etwa in dem über das Verhältnis von menschlicher und göttlicher Natur.

In einem von vornherein griechisch verfaßten Bibeltext, Weish 18,9, erscheint – für die Septuaginta singular – das Wort θειότης:

“Denn im Verborgenen feierten die frommen Söhne der Guten ihr Opferfest; sie verpflichteten sich einmütig auf das göttliche Gesetz / das Gesetz Gottes.”⁹

⁸ Vgl. Aristoteles, *Met.* Δ 9 p. 1018 a 4 ff. καὶ τὰ μὲν οὕτως λέγεται ταῦτά, τὰ δὲ καθ’ αὐτὰ ὅσα ᾧσπερ καὶ τὸ ἓν· καὶ γὰρ ὧν ἡ ὕλη μία ἢ εἶδος ἢ ἀριθμῶ ταῦτά λέγεται καὶ ὧν ἡ οὐσία μία, ὥστε φανερόν ὅτι ἡ ταυτότης ἐνότης τίς ἐστὶν ἢ πλειόνων τοῦ εἶναι ἢ ὅταν χρῆται ὡς πλείοσιν, ὅσον ὅταν λέγῃ αὐτὸ αὐτῶ ταυτόν· ὡς δυοὶ γὰρ χρῆται αὐτῶ “einiges also wird in diesem Sinne ‘dasselbe’ genannt, anderes ‘an sich’, wie es auch ebenso als ‘das Eine’ bezeichnet wird; dasjenige nämlich heißt dasselbe, dessen Stoff der Art oder der Zahl nach einer, und das, dessen Wesenheit eine ist. Offenbar ist also die ‘Selbigkeit’ eine Einheit des Seins, entweder bei mehreren oder wenn man etwas als Mehrzahl ansieht, wenn man z.B. sagt, etwas sei mit sich selbst identisch; denn dann sieht man es an, als seien es zwei”. Die Patristik interpretiert die Natur Gottes bzw. der Dreifaltigkeit häufig mit Hilfe dieses Begriffs, vgl. Athanasios, Brief an Serapion, *PG* 26, p. 600,3 καὶ αὕτη τῆς Τριάδος ἢ ἀδιάρητος ἐνότης, καὶ μία ἢ εἰς ταύτην πίστις ἐστὶν “und sie ist die unzertrennbare Einsheit der Dreieinigkeit, und einer ist auch der Glaube an sie”. Auch in “heidnischen” Texten dieser Periode erscheinen die entsprechenden Bildungen auf -της gehäuft, etwa um die Zeit der Konstantinischen Wende bei Iamblich, *In Nicomachi arithmetica introductionem* 61 (p. 43,22 f. Pistelli) ἢ γὰρ τῆς ἰσότητος σχέσις ἅτε διαφορὰν οὐκ ἔχουσα ἢ ἄλλ’ ὡσανεὶ ταυτότης οὐσα καὶ ἐνότης κτλ. “weil die Kategorie der Gleichheit keinen Unterschied besitzt, vielmehr sozusagen Selbstheit und Einsheit ist” usw.

⁹ κρυφῆ γὰρ ἐβυστίαζον ὅσοι παῖδες ἀγαθῶν καὶ τὸν τῆς θειότητος νόμον ἐν ὁμοιοῖα διέθεντο.

Es fällt sofort auf, daß es sich hier zwar formal, aber nicht dem Sinne nach um ein Abstraktum handelt; das Wort bezeichnet, wie auch bei der entsprechenden deutschen Wortbildung gängig, in einer Übertragung auf das Konkrete die "Gottheit", wird also eindeutig mit Gott als Person gleichgesetzt. Für diese Bedeutung Parallelen in der griechischen Literatur zu finden, bereitet Schwierigkeiten.

Folgte man der Mehrzahl der Handschriften, so wäre die sog. Busiris-Rede des Isokrates (ca. 380–375 v.Chr.¹⁰) der mit weitem Abstand früheste Beleg für das Wort (11,26):

"Er gab ihnen viele und ganz unterschiedliche Einrichtungen zur Ausübung ihrer Frömmigkeit."¹¹

Doch tut die Mehrheit der Herausgeber gut daran, *ὁσιότητος*, der Lesart des Codex Urbinas (9./10. Jhdt. n.Chr.), den Vorzug zu geben,¹² denn zum einen deutet der Zusammenhang weit eher darauf hin, daß Busiris, der mythische Schurkenkönig von Ägypten und von Isokrates in dieser Rede in paradox-rhetorischer Weise wegen seiner *εὐσεβεία* gepriesen, seine Untertanen mit der Verehrung ausgefallener Götter die "Frömmigkeit" einüben läßt und nicht die "Göttlichkeit"; zum anderen und vor allem aber schlägt wohl doch das sprachliche Argument durch, daß *ἄσκησις* an allen kontrollierbaren Textstellen ein effizientes, niemals ein affiziertes Objekt regiert – man kann mit dem Substantiv ausdrücken, daß man sich "in Frömmigkeit übt", nicht aber, daß man "einen Dienst am Göttlichen leistet" o.ä.

So bietet denn wieder einmal ein Papyrusfund den ältesten Beleg.¹³ Im Jahre 19 n. Chr. besucht Germanicus, der beim Volk beliebte und deshalb beim

¹⁰ Zur Datierung s. Christoph Eucken, *Isokrates. Seine Positionen in der Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Philosophen* (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 19; Berlin: de Gruyter, 1983), 183; Niall Livingstone, *A Commentary on Isocrates' Busiris* (Mnemosyne Suppl. 223; Leiden u.a.: Brill, 2001), 40–47.

¹¹ *πολλὰς γὰρ αὐτοῖς καὶ παντοδαπὰς ἀσκήσεις τῆς ὁσιότητος (v.l. θειότητος) ἐκεῖνος κατέστησεν.*

¹² Stephan Schröder, *Plutarchs Schrift De Pythiae oraculis. Text, Einleitung und Kommentar* (BzA 8; Stuttgart: Teubner, 1990; zugl. Diss. Köln, 1989), a.l., gibt eine Bevorzugung von *θειότητος* als *lectio difficilior* zu bedenken.

¹³ Ganz unsicher ist die Bezeugung des Begriffs in einem Papyrusfragment aus der Schrift *Περὶ εὐσεβείας* des Epikureers Philodem (Z. 1264 f. Obbink = Epikur fr. 38 Usener; s. unten ab S. 42). Der neueste Herausgeber, Dirk Obbink, gibt zu Recht zu bedenken, daß das Wort, das durch einen Ergänzungsvorschlag Hermann Useners in den Text gekommen war, für den vorhandenen Platz schlichtweg zu kurz ist. Allerdings vermag Obbinks Konjektur *τελειότης*, "Vollendung", ebenfalls nicht recht zu befriedigen; zum einen erscheint dieses Wort im erhaltenen Epikur auch nur in weitgehenden

unpopulären Kaiser Tiberius nicht gerade gut angesehene Heerführer und “Kronprinz”, gegen den Willen des Kaisers Ägypten. Von der Bevölkerung Alexandrias wird ihm ein derart triumphaler Empfang zuteil, daß er glaubt, eventuellen negativen Reaktionen aus Rom vorbeugen zu müssen. Das Edikt, das Germanicus daraufhin erläßt, ist in einem Berliner Papyrus erhalten und wurde von Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff und Friedrich Zucker 1911 ediert und kommentiert.¹⁴ Die entscheidenden Worte lauten:

“Zwar nehme ich euer Wohlwollen an, das ihr [mir] stets erweist, wenn ihr mich seht, doch eure Akklamationen, die Neid gegen mich erregen können und mich einem Gott gleichstellen, verbitte ich mir ganz und gar. Sie kommen nämlich allein dem wirklichen Heiland und Wohltäter des gesamten Menschengeschlechts zu, meinem Vater, und seiner Mutter, meiner Großmutter. Das Meinige steht im Dienste¹⁵ ihrer Göttlichkeit; wenn ihr mir

Textergänzungen (Περὶ εὐσεβείας, Z. 748 f. und 1305 f. Obbink), zum anderen ist der Sinn schwer ersichtlich.

¹⁴ Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff / Friedrich Zucker, *Zwei Edikte des Germanicus auf einem Papyrus des Berliner Museums. Mit einer Tafel* (Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften 38; Berlin: Verlag der Kgl. Akademie der Wissenschaften, 1911), 794–821; zur Stelle: “Ein wenig verstümmeltes Blatt enthält zwei Erlasse des Germanicus von seiner ägyptischen Reise, 19 n. Chr. Mit Übergewand des Praefecten verfügt er über die Requisitionen für seine Reise und bittet das Publicum, ihn nicht mit göttlichen Acclamationen zu begrüßen, die nur seinem Vater, dem allgemeinen Heiland [σωτήρ] des Menschengeschlechtes, und seiner Großmutter [Livia] zukämen.”

¹⁵ Das im Papyrus nur schwer lesbare ἐν��ποπαρεῖα gibt in dieser Form Rätsel auf. Angesichts des Zusammenhangs (Germanicus betont, er sei gegenüber der Göttlichkeit der Herrscher nur untergeordnet) erwartet man einen Ausdruck, der diese untergeordnete Stellung beschreibt; denken könnte man an ἐνὶπηρεσίᾳ, also: “was unsere Angelegenheiten betrifft, so stehen sie im Dienst der Göttlichkeit der Herrscher”. Die Wendung, in diesem Fall im Papyrus durch Dittographie verschrieben, wäre als terminologische Lehnübersetzung von *in operis* aufzufassen, das eine gewissermaßen amtliche, verantwortliche Tätigkeit “im Dienste” eines Auftraggebers zum Ausdruck bringt (entsprechend dem griechischen ὑπηρετίας und ὑπηρεσία, s. Friedrich Preisigke, *Fachwörter des öffentlichen Verwaltungsdienstes Ägyptens in den griechischen Papyrusurkunden der ptolemäisch-römischen Zeit* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1915, Ndr. Hildesheim / New York: Olms, 1975), s.v. ὑπηρετίας); vgl. Cicero, *Fam.* XIII 9,3 *in maiorem modum a te peto Cn. Pupium, qui est in operis eius societatis, omnibus tuis officiis atque omni liberalitate tuare* “ich bitte dich sehr, Gnaeus Pupius, der sich im Dienste dieser Gesellschaft [der Steuerpächter von Bithynien] befindet, mit aller Gefälligkeit und aller Großzügigkeit Schutz zu gewähren”. Latinismen solcher Art im von römischen Amtsträgern dieser Zeit geschriebenen Griechisch sind nicht ungewöhnlich, s. dazu Paul Viereck, *Sermo graecus quo senatus populusque Romanus magistratusque populi Romani usque ad Tiberii Caesaris aetatem in scriptis publicis usi sunt examinatur* (Göttingen: Dieterich, 1888; zugl. Diss. Göttingen 1887), 75–84. Der Gedanke an eine

also kein Gehör schenkt, zwingt ihr mich dazu, nicht [mehr] oft bei euch zu erscheinen.”¹⁶

Schon weil sich Germanicus an eine große Menschenmenge wendet, muß das Wort *θειότης* einer griechischen Sprechergruppe der damaligen Zeit allgemein verständlich und darum auch im hellenistischen Sprachgebrauch üblich gewesen sein, und zwar insbesondere in Alexandria.¹⁷ Die Möglichkeit, daß der Prinz den Begriff als Lehnübersetzung des lateinischen *divinitas* neu prägt, erscheint dadurch ausgeschlossen, daß diese Eigenschaft ausschließlich verstorbenen römischen Herrschern zugesprochen wird; so sagt Livius I 15,6 über den nach seinem Tode vergöttlichten Romulus:

“Dies sind im wesentlichen die Ereignisse im Frieden und Krieg aus der Regierungszeit des Romulus. Nichts davon steht im Widerspruch zum Glauben an seine göttliche Herkunft und seine Göttlichkeit nach seinem Tode.”¹⁸

speziell Göttern bzw. als Göttern gedachten Personen geleistete *ὑπηρεσία* findet sich schon bei Platon, *Apol.* 30 a ἐγὼ οἶμαι οὐδέν πω ὑμῖν μείζον ἀγαθὸν γενέσθαι ἐν τῇ πόλει ἢ τὴν ἐμὴν τῷ θεῷ ὑπηρεσίαν “ich jedenfalls glaube, euch ist in dieser Stadt niemals ein größeres Gut zuteilgeworden als mein Dienst am Gott”. Im offiziellen Formular der römischen Kaiserzeit bietet immerhin ein aus dem 1. Jhd. n.Chr. stammender Papyrus aus Tebtunis einen Beleg für die Verwendung des Begriffs im Bereich des Götterkults, *Sammelbuch Griechischer Urkunden aus Ägypten* (begonnen von Friedrich Preisigke, hrsg. von Hans-Albert Rupprecht; Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1988) 16. Band, Nr. 12531, 17–20 τοὺς π[α]στοφόρους ποιεῖν τὰς παραφυ[λακὰς ἐντὸς περι]βόλου τοῦ ἱεροῦ καὶ τὰς ὑπηρεσίας | [τοῖς ἱερεῦσι ἀκολουθ]ῶς τοῖς ὑπὸ τῶν ἡγεμόνων κεκρι[μένους περι] τούτων καὶ τῷ <ι> ἱερατικῶι νόμωι Σεμνο[υ]θι “die Pastophoroi [eine besondere Gruppe von Priestern bei Prozessionen] sollen die Wachen innerhalb des Tempelbezirks abhalten und die Dienste den Priestern gemäß den hierüber von der [römischen] Obrigkeit gefällten Entscheidungen und dem Kultbrauch der Semnuthis leisten”.

¹⁶ Τὴν μὲν εὐνοίαν ὑμῶν, ἣν αἰεὶ ἐπιδείκνυσθε, ὅταν με <ε>ἴδητε, ἀποδέχομαι· τὰς δὲ ἐπιφθόνου[ς] ἐμοὶ καὶ ἰσοθέου[ς] ἐκφωνήσεις ὑμῶν ἐξ [ἄ]παντος παραιτοῦμαι. πρέπουσι γὰρ μόνω τῷ σωτήρι ὄντως καὶ εὐεργέτη τοῦ σύνπαντος τῶν ἀνθρώπων γένους, τῷ ἐμῷ πατρί, καὶ τῇ μητρὶ αὐτοῦ, ἐμῇ δὲ μάμμη. Τὰ δὲ ἡμέτερα ἐν ὑποπαρηξία ἐστὶν τῆς ἐκεῖνων θειότητος, ὡς ἐὰμ μοι μὴ πεισθῆτε, ἀναγκᾶτέ με μὴ πολλακίς ὑμῖν ἐμφανίσεσθαι.

¹⁷ Das geistige Erbe des ptolemäischen Gottkönigtums machte offenbar gerade die Alexandriner mehr als alle anderen Griechen dafür empfänglich, Herrscher als auf Erden wandelnde Gottheiten anzusehen: Einige Jahrzehnte später ranken sich auch um Vespasians Aufenthalt in der ägyptischen Hauptstadt im Jahre 69 n. Chr. Legenden über Wunderheilungen, die diesen religiös eher nüchternen Princeps (vgl. seine berühmten von Sueton, *Vesp.* 23,4 überlieferten letzten Worte) als göttliche Person erscheinen lassen (berichtet von Tacitus, *Hist.* IV 82 und Sueton, *Vesp.* 7,1). S. dazu Albert Henrichs, “Vespasian’s Visit to Alexandria”, *ZPE* 3 (1968): 64 f.

¹⁸ *haec ferme Romulo regnante domi militiaeque gesta, quorum nihil absonum fidei divinae originis divinitatisque post mortem creditae fuit.*

Und bei Valerius Maximus I 7,1 heißt es von Caesar und Augustus:

“Es ist nicht nötig, irgendeinen Vergleich zwischen Vater und (Adoptiv-) Sohn anzustellen, besonders weil sie verbunden sind durch die höchste Göttlichkeit; der eine hatte sich durch seine Werke schon den Zugang zum Himmel verschafft, dem anderen blieb noch ein weites Feld für irdische Tugenden”¹⁹

sowie, noch deutlicher in der Unterscheidung zwischen sterblichem Körper und davon zu trennender göttlicher Eigenschaft, bei demselben Autor über den Mord an Caesar, I 8,8:

“Du hattest Caesar nicht getötet, Cassius, denn keine göttliche Natur kann ausgelöscht werden, sondern dadurch, daß du ihr [der göttlichen Natur] Gewalt antatest, während sie sich noch eines sterblichen Körpers bediente, war dir der Gott mit Recht so feindlich gesonnen.”²⁰

Später sagt auch Sueton in derselben Weise über den Tod des Augustus, *Aug.* 97,1:

“Auch sein Tod ... und seine Göttlichkeit nach seinem Tode wurde durch unverkennbare Zeichen vorher angekündigt.”²¹

Plinius, *Panegyricus* 2,7

“Pfleger wir alle die Göttlichkeit unseres Princeps oder seine Menschlichkeit, Mäßigkeit, Umgänglichkeit zu feiern, so wie Liebe und Freude es mit sich brachten?”²²

fällt mit der bewußt an Trajan direkt gerichteten, in pointierter Antithese von *divinitas* und *humanitas* formulierten Schmeichelei aus dem Rahmen.²³

¹⁹ *non est inter patrem et filium ullius rei conparationem fieri praesertim divinitatis fastigio iunctos, sed iam alter operibus suis aditum sibi ad caelum struxerat, alteri longus adhuc terrestrium virtutum orbis restabat.*

²⁰ *non occideras tu quidem, Cassi, Caesarem, neque enim ulla extingui divinitas potest, sed mortali adhuc corpore utentem violando meruisti, ut tam infestum haberes deum.*

²¹ *mors quoque eius ... divinitasque post mortem evidentissimis ostentis praecognita est.*

²² *divinitatem principis nostri an humanitatem temperantiam facilitatem, ut amor et gaudium tulit, celebrare universi solemus?*

²³ Jean Béranger, “L’expression de la divinité dans les Panégyriques latins”, *MH* 27 (1970): 242–254; David Wardle, “‘The sainted Julius’. Valerius Maximus and the dictator”, *CPh* 92 (1997): 323–343.

Derartiges gehört schwerlich in die Vorstellungssphäre des Germanicus,²⁴ wenn schon Plinius selbst gerade eben erst hervorgehoben hatte (2,3):

“Nirgends schmeicheln wir ihm als einem Gott, nirgends als einem heiligen Wesen: denn wir sprechen nicht über einen Tyrannen, sondern über einen Bürger, nicht über einen Herrn, sondern über einen Vater.”²⁵

Auch wenn Manfred Clauss in seiner detaillierten Monographie “Kaiser und Gott” (s. Anm. 24) deutlich gemacht hat, daß die Vorstellung vom römischen Kaiser als *praesens divus* bereits zu Lebzeiten schon in den Anfangszeiten des Prinzipats durchaus nicht auf den orientalisch beeinflussten griechischen

²⁴ Mit einer gewissen Aporie Manfred Clauss, *Kaiser und Gott. Herrscherkult im römischen Reich* (Stuttgart / Leipzig: Teubner, 1999, mehrfach nachgedr.), 77; zum zwiespältigen Verhältnis des Tiberius zu ihm angetragenen göttlichen Ehrungen *ibid.*, 76–89. Wie wir aus mehreren Stellen besonders bei Tacitus erfahren, die sich mittlerweile inschriftlich kontrollieren lassen, war Tiberius zwar im allgemeinen geneigt, solche Ehrungen abzulehnen, aber er ließ sie andererseits vor allem in den östlichen Provinzen durchaus zu; so berichtet Tacitus, *Ann.* 4,15,3: *decrevere Asiae urbes templum Tiberio matrique eius ac senatui* “die Städte Asiens beschlossen, Tiberius, seiner Mutter [Livia] und dem Senat [!] einen Tempel zu errichten”. Als jedoch 25 n.Chr. der Provinziallandtag der Hispania ulterior in Analogie zu eben diesem Vorgang ebenfalls beim Senat den Antrag stellte, einen Tempel für Tiberius und seine Mutter weihen zu dürfen, erläuterte der Princeps in einer bemerkenswerten Grundsatzrede (Tacitus, *Ann.* 4,37 f.; Clauss, “Kaiser und Gott”, 83 f.) seine Ablehnung, mit zwei für unser Thema wichtigen Begründungen: *placitum iam exemplum promptius secutus sum, quia cultui meo veneratio senatus adiungebatur* “dem [von Augustus] bereits gegebenen Beispiel bin ich um so bereitwilliger gefolgt, als mit dem Kult meiner Person die Verehrung des Senats verbunden wurde” (37,3) und *ego me, patres conscripti, mortalem esse et hominum officia fungi satisque habere, si locum principem impleam, et vos testor et meminisse posteros volo* “Senatoren, daß ich ein sterblicher Mensch bin, daß ich nur Menschliches vollbringe und daß es mir genügt, wenn ich meine Stellung als Princeps ausfülle, dafür rufe ich euch zu Zeugen an, und ich will, daß sich auch die Nachwelt daran erinnert” (38,1). Clauss, “Kaiser und Gott”, 78 resümiert im Sinne von Tacitus, *Ann.* 4,38,4 f.: “Man gewinnt auch den Eindruck, daß seine mehrfach geäußerte Bescheidenheit, man solle ihn nur als Menschen betrachten, entweder als Ausdruck der Bescheidenheit verstanden wurde, von dem man wußte, daß derartiges sich für den Herrscher zwar gehörte, aber nicht weiter zu beachten war, oder daß die Bevölkerung derartige Formulierungen schlicht ignorierte, weil sie ihre Gottheiten nun einmal brauchte.” Wieviel mehr gilt diese Einschätzung für den bloßen “Kronprinzen” Germanicus, der nichtsdestoweniger beim Volk in genügend großem Ansehen stand, ja geradezu verehrt wurde, um den Kaiser offensichtlich mißtrauisch zu machen.

²⁵ *Nusquam ut deo, nusquam ut numini blandiamur: non enim de tyranno, sed de cive, non de domino, sed de parente loquimur.* Plinius’ “Gratwanderung” beim heiklen Thema der Selbstauffassung Trajans zu Beginn seines Prinzipats behandelt Clauss, “Kaiser und Gott”, 133–137.

Osten beschränkt ist,²⁶ so wird, überblickt man die Geschichte des Wortes, *divinitas* als Titel terminologisch doch erst sehr spät eingeführt, weitaus später noch als *θειότης*.²⁷

Deitas erscheint übrigens erst im spätantiken Latein und kommt damit als einer eventuellen Lehnübersetzung zugrundeliegendes Wort nicht in Frage.²⁸

In der handschriftlich überlieferten Literatur des griechischen Sprachraumes erscheint der Begriff deutlich später als im Germanicus-Papyrus, zuerst, dann aber gleich recht häufig bei einem philosophisch gestimmten Autor der Wende zum 2. Jhdt. n. Chr., bei Plutarch, und auch dort in der bereits beschriebenen Weise, daß eine göttliche Qualität bzw. eine als ideal gedachte göttliche Kraft ausgedrückt, damit zugleich jedoch eine Festlegung auf einen bestimmten Gott oder die Götter vermieden wird, vgl. *Rom.* 28,7 “die

²⁶ Diese Worte stammen immerhin, auf Octavianus-Augustus bezogen, von Horaz, *c.* III 5,2 f.; vgl. auch *c.* I 2,25 f. *quem vocet divum populus ruentis / imperi rebus?* “welchen Gott soll das Volk anrufen, wenn das Reich wankt?”; die Antwort lautet *Caesar* (Augustus), den der Dichter in *V.* 45 bittet: *serus in caelum redeas* “kehre erst spät in den Himmel zurück”. Kießling / Heinze bemerken denn auch zu diesem Gedicht: “Die Töne der religiösen Sprache, in die er [Horaz] seine politischen Befürchtungen und Hoffnungen kleidet, müssen römischen Ohren unerhört neu erklingen sein; in den religiösen Vorstellungen mischt sich in höchst eigentümlicher Weise echt Römisches mit Griechischem” (*Horaz, erklärt von Adolf Kießling und Richard Heinze; 1. Teil: Oden und Epoden* (15. Aufl. Hildesheim: Olms, 1999 = 7. Aufl. Berlin: Weidmann, 1930), 11). Diese letztere Auffassung wird freilich von Clauss in der genannten Weise modifiziert. Tacitus, *Ann.* 3,36,2 läßt in einem Bericht über ein Vorkommnis des Jahres 21 n. Chr. erkennen, daß die Vorstellung von der Göttlichkeit des Princeps zum damaligen Zeitpunkt auch in senatorischen Kreisen bereits Eingang gefunden hatte (*C. Cestius senator disseruit principes quidem instar deorum esse* “der Senator Gaius Cestius erläuterte, die Principes seien den Göttern gleich”); s. Clauss, “Kaiser und Gott”, 78–81. Freilich war Cestius, wie aus Tacitus, *Ann.* 6,7,2 hervorgeht, ein Parteigänger des Tiberius. Zum Sprachgebrauch in der Titulatur s. bei Clauss, “Kaiser und Gott”, v.a. 22–26, 60, 285 f. (dort Weiheinschriften an den Kaiser, allerdings nur an seinen *genius* oder sein *numen*; die Weiheformel *in honorem domus divinae* “zu Ehren des göttlichen Hauses / der göttlichen Familie” findet sich erst in der Inschrift *AE 1978, 295 = 1988, 553* aus dem Jahre 33 n. Chr., dazu Clauss, “Kaiser und Gott”, 270) und 482 f.

²⁷ Das früheste mir zugängliche Zeugnis ist wiederum ein spätantiker Papyrus, nämlich ein Brief an die Kaiser Constantius II. und Constans (337–353 n. Chr., vgl. *Z.* 3), von denen gesagt wird: *divinitas vestra venerandam purpuram suam ador<ar>e iussit* “eure Göttlichkeit befahl, ihren ehrwürdigen Purpur zu verehren” (*P.Lond.* 447 = *Corpus Epistularum Latinarum papyris tabulis ostracis servatarum* (ed. Paolo Cugusi, Florenz: Gonnelli, 1992), Nr. 226,9). Vgl. unten S. 36.

²⁸ Früheste Belege finden sich bei Zenon von Verona (4. Jhdt. n. Chr.) im Zusammenhang mit diversen Erörterungen der Dreifaltigkeitslehre. Außerhalb der christlichen Theologie ist das Wort anscheinend nicht in Gebrauch.

Göttlichkeit der Tugend zu leugnen ist ganz gewiß unfromm und unedel²⁹ und besonders eindrücklich (und dazu im Zusammenhang mit ägyptischer Theologie!) *de Is.* 351 E “daher ist das Streben nach der Wahrheit, vor allem wenn es sich auf die Götter richtet, ein Streben nach Göttlichkeit”,³⁰ wo ausdrücklich die göttliche Sphäre und die Götter als konkrete Personen unterschieden werden, und (über die Weihgeschenke in Delphi) *de Pyth.or.* 398 A “alle sind voll von Göttlichkeit”.³¹ Man könnte davon sprechen, daß im platonischen Sinne eine “Sphäre des Göttlichen” (im Gegensatz zur menschlichen und zur materiellen) ausgedrückt werden soll, an der die anderen Sphären bloß teilhaben;³² geistreich veralbert erscheint dieses Konzept bei Lukian, *Ikaromenipp* 9:

“[Einige (der Philosophen) behaupteten, es gebe nur einen einzigen Gott.] andere wiederum waren richtig verschwenderisch, setzten eine Menge von (Göttern) ein und sortierten sie, indem sie einen den ersten Gott nannten und den anderen den zweiten und dritten Rang an Göttlichkeit zuteilten.”³³

Dies läßt sich für die Deutung des Germanicus-Papyrus durchaus fruchtbar machen, denn auch dort ist das Göttliche eine *Qualität*, an der auf Erden ausschließlich der Kaiser, höchstens noch seine allerengsten Angehörigen, teilhaben. Einen Menschen mit diesem Begriff schlankweg selbst als Gottheit zu bezeichnen, ist weder im römischen noch im griechischen Sprachbereich üblich. Und so geht denn auch der Papyrus so weit noch nicht, obwohl sich der Titelcharakter des Wortes in diesem Zusammenhang bereits andeutet.³⁴

Auch in philosophischer und theologischer Fachsprache dominiert bei Heiden wie bei Christen die abstrakte Bedeutung. Ein ganzes Arsenal von

²⁹ ἀπογνῶναι μὲν οὖν παντάπασι τὴν θεϊότητα τῆς ἀρετῆς ἀνόσιον καὶ ἀγεννές.

³⁰ διὸ θεϊότητος ὄρεξις ἐστὶν ἢ τῆς ἀληθείας, μάλιστα δὲ τῆς περὶ θεῶν ἔφεσις.

³¹ πεπλήσθαι πάντα θεϊότητος. S. dazu Schröder, “*De Pythiae oraculis*”, 180 f., der noch *Plat. quaest.* 1001 B hätte hinzufügen können, wo ebenfalls die Trennung zwischen der – hier in gut platonischem Sinne abstrakt gedachten – Gottheit (ὁ θεός) und ihrer Sphäre ausgedrückt ist: ἐνεστὶν αὐτῶ [sc. τῷ κόσμῳ] μοῖρα πολλὴ ζωότητος καὶ θεϊότητος, ἣν ὁ θεὸς ἐγκατέσπειρεν ἀφ’ ἑαυτοῦ τῇ ὕλῃ καὶ κατέμιξεν “im Kosmos gibt es ein Gutteil an Lebendigkeit und Göttlichkeit, das der Gott von sich selbst aus der Materie eingesät und mit ihr vermischt hat”.

³² Dieses μετέχειν ist ja an und für sich schon ein platonischer *terminus technicus*; s. dazu Francis M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge* (London: Paul, Trench, Trubner, 1935, mehrfach nachgedr.), 9–13; zuletzt Margarete Lünstroth, »Teilhaben« und »Erleiden« in *Platons Parmenides. Untersuchungen zum Gebrauch von μετέχειν und πάσχειν* (Vertumnus 6; Göttingen: Ruprecht, 2008; zugl. Diss. Göttingen, 2002).

³³ Οἱ δ’ ἔμπαλιν ἐπιδαψιλεύομενοι πολλοὺς τε αὐτοὺς ἀπέφαινον καὶ διελόμενοι τὸν μὲν τινα πρῶτον θεὸν ἐπεκάλουν, τοῖς δὲ τὰ δεύτερα καὶ τρίτα ἔνεμον τῆς θεϊότητος.

³⁴ S. unten S. 36, zu Athanasios.

Prädikaten zur Bezeichnung der Gottheit liefert der Mittelplatoniker Albinos (Lehrer des Galen, Hauptwirkungszeit ca. 130–150 n.Chr.) in seiner *Epitome doctrinae Platonicae sive Διασκαλικός* 10,3:

“Der erste Gott ist ja ewig, nicht mit Aussagen zu erfassen, er hat an sich selbst genug (d.h., er bedarf keiner Sache), er ist immer vollkommen, er ist in jeder Hinsicht vollkommen; er ist Prinzip des Göttlichen, Prinzip des Seins [die Übersetzung “Prinzip” wegen der Parallelität der beiden Abstraktbildungen gewählt], Wahrheit, Gleichmaß, das Gute.”³⁵

Mit diesen ausführlichen Definitionen ist der Ton jeder späteren Rede über das Göttliche festgelegt, schon wegen der Bedeutung des Platonismus als der damals modernsten Philosophie für die Entwicklung christlicher theologischer Konzepte. Albinos’ Begriffe kehren allesamt in der Vätertheologie wieder und spielen dort eine wichtige Rolle bei dem Versuch, das Wesen Gottes und Christi zu beschreiben. Das Konzept der “Teilhabe” (*μεταλαβείν*) am Göttlichen bietet Origenes, *Selecta in Psalmos* (Dub.), PG 12, p. 1165,6:

“jede Seele, die sich Gott hingibt, in seine Wahrheit und in das für die meisten nicht zu Schauende hineingeht und Teilhabe erlangt am Göttlichen.”³⁶

Als Qualität, die den Logos als zweite Person der Trinität mit den übrigen verbindet, erscheint *θειότης* bei Athanasios, *De incarnatione verbi* 45,6: “die Göttlichkeit des Logos”.³⁷ Allerdings ist derselbe Athanasios auch in der Lage, in der *Apologia contra Arianos* 85,7 die Kaiser mit diesem Begriff gleichsam wie mit einem Titel zu bezeichnen:

“Als der Presbyter an die Frömmigkeit unserer Herren, der Augusti und Cäsarn, appellierte, eine Kirche am Ort der Eirene Sekontaruros wiederaufzubauen, da ordnete ihre Göttlichkeit an, dies habe so schnell wie möglich zu geschehen.”³⁸

Ganz offenbar ist es die immer engere gedankliche Verbindung zwischen der Qualität und der an dieser Qualität teilhabenden Person, die dazu führt, daß *θειότης* im Wege einer Metonymie auf die in Rede stehende Person selbst übertragen wird. Allerdings geschieht dies im “offiziellen” Sprachgebrauch

³⁵ Καὶ μὴν ὁ πρῶτος θεὸς αἰδῖός ἐστιν, ἄρρητος, αὐτοτελὴς τουτέστιν ἀπροσδεής, ἀειτελής τουτέστιν αἰεὶ τέλειος, παντελής τουτέστι πάντῃ τέλειος· θειότης, οὐσιότης, ἀλήθεια, συμμετρία, ἀγαθόν.

³⁶ πᾶσα δὲ ψυχὴ ἀνακειμένη Θεῷ καὶ εἰς τὸ ἀληθὲς αὐτοῦ καὶ τοῖς πολλοῖς ἀθεώρητον εἰσελθοῦσα μεταλαβοῦσά τε τῆς θειότητος.

³⁷ τὴν τοῦ Λόγου θειότητα.

³⁸ ἰσχύρα τοῦ πρεσβυτέρου δεηθέντος τῆς εὐσεβείας τῶν δεσποτῶν ἡμῶν Σεβαστῶν καὶ Καισάρων ἐν τόπῳ Εἰρήνης Σεκονταρούρου ἀνοικοδομηθῆναι ἐκκλησίαν προσέταξεν ἡ θειότης αὐτῶν ἢ τάχος τοῦτοπραχθῆναι.

anscheinend erst spät. So finden wir erst in den Akten des Konzils von Chalcedon³⁹ 451 n.Chr. *θειότης* mit Gott gleichgesetzt, II 1,1, p. 10,12: “deine Frömmigkeit soll die ewige Gottheit verehren”⁴⁰ und *ibid.*, p. 50,2: “ohne die Zuwendung der Gottheit”.⁴¹ Sonst gebrauchen gerade die Konzilsakten das Wort offenkundig wie schon Athanasios als Ehrentitel für den Kaiser.

In diesen metonymischen Gebrauch teilen sich in der Spätantike christliche wie heidnische Autoren. So referiert einer der schärfsten Gegner des Christentums, der Neuplatoniker Porphyrios (234 – nicht lange nach 300 n.Chr.), in seiner Schrift *Contra Christianos* als Auffassung der christlichen Theologen über die Engel, fr. 76 Harnack:⁴²

Wenn ihr sagt, Engel stünden bei Gott, die nicht von Leiden betroffen seien, unsterblich und ihrer Natur nach unvergänglich, (Wesen,) die wir Götter nennen, weil sie nahe an der Gottheit sind, was streiten wir uns dann um den Namen oder glauben, bloß in der Bezeichnung liege der Unterschied?⁴³

Beinahe christlich spricht hingegen am Ausgang des 5. Jhdts. wieder Proklos, *In Tim.* I p. 273,15 über die “Göttlichkeit” des “Vaters”, den er neuplatonisch als das überseiende Eine versteht:

“Der Kosmos als Abbild des Intelligiblen [d.h. der zweiten, unmittelbar unter dem überseienden Einen angesiedelten Seinsebene, auf der sich Platons Ideen befinden], vom Vater vollendet, hat zum einen sichtbare Erkennungszeichen seiner eigenen Göttlichkeit, zum anderen unsichtbare Merkmale der Teilhabe am Sein, die er vom Vater empfangen hat, der ihn vollendete, damit er durch ihn auf immer im Sein verwurzelt sei.”⁴⁴

Man gelangt also zu einem erstaunlichen Ergebnis: Die Septuaginta bzw. speziell das Weisheitsbuch selbst nimmt zuerst und lange vor dem

³⁹ *Acta conciliorum oecumenicorum, Concilium universale Chalcedonense, ed. Eduardus Schwartz; Actio secunda* (Berlin: de Gruyter, 1933).

⁴⁰ τὴν αἰώνιον θεϊότητα ἢ σὴ ἰκετεύοι ὁσιότης.

⁴¹ ἀνευ τῆς προσοχῆς τῆς θεϊότητος.

⁴² *Porphyrius' Gegen die Christen. 15 Bücher, Zeugnisse, Fragmente und Referate, hrsg. von Adolf von Harnack* (Abhandlungen der königl.-preuß. Akademie der Wissenschaften, 1916, Phil.-hist. Kl. 1; Berlin: Reimer, 1916), Nachdruck in: Adolf von Harnack, *Kleine Schriften zur Alten Kirche. Berliner Akademieschriften 1908–1930* (Opuscula 9; Leipzig: Zentralantiquariat der DDR, 1980).

⁴³ Εἰ γὰρ ἀγγέλους φατὲ τῶ θεῷ παρεστάναι ἀπαθεῖς καὶ ἀθανάτους καὶ τὴν φύσιν ἀφθάρτους, οὓς ἡμεῖς θεοὺς λέγομεν διὰ τὸ πλησίον αὐτοὺς εἶναι τῆς θεότητος, τί τὸ ἀμφισβητούμενον περὶ τοῦ ὀνόματος ἢ μόνον τὸ διαφορὰν ἡγεῖσθαι τῆς κλήσεως;

⁴⁴ Ὁ κόσμος ἀγαλμα ὦν τοῦ νοητοῦ καὶ ἀπὸ τοῦ πατρὸς τελεσθεῖς τὰ μὲν ἔχει φανερὰ τῆς ἑαυτοῦ θεϊότητος γνωρίσματα, τὰ δὲ ἀφανῆ συνθήματα τῆς τοῦ ὄντος μετοχής, ἃ παρὰ τοῦ τελέσαντος αὐτὸν ἐδέξατο πατρός, ἵνα δὴ δι' αὐτὸν ἐρριζωμένος ἢ διαιώνιος ἐν τῷ ὄντι.

philosophisch-theologischen Sprachgebrauch die metonymische Übertragung des Qualitätsbegriffs *θειότης* auf konkrete Personen vor. Wie der Germanicus-Papyrus zeigt, deutete sich diese Übertragung in der gehobenen Alltagssprache des Hellenismus bereits an.

An der Stelle aus Porphyrios kommt übrigens (obschon der Abstraktbegriff selbst nicht fällt) die Vorstellung von der vom obersten Seinsprinzip *verliehenen* Unendlichkeit bzw. Unvergänglichkeit ins Spiel, die eine Teilhabe an der Natur Gottes bedeutet. Damit kommen wir zum nächsten wichtigen Begriff.

2. Ἀφθαρσία

Dieses Wort, abgeleitet von *φθείρεσθαι* "vergehen", wird schon in seiner Funktion als philosophischer Fachterminus bisweilen austauschbar mit anderen Synonymen für die "unbegrenzte Dauer" verwendet. Inwieweit sich dennoch ein spezifisch abgegrenztes semantisches Feld aufzeigen lässt, wird noch zu untersuchen sein. In seiner theologischen Verwendung ist der Begriff aus dem Evangelium bestens bekannt. Das "unvergängliche Leben" werden alle im Glauben Gestorbenen schon Paulus zufolge haben, 1 Kor 15,52 "und die Toten werden auferweckt werden, unvergänglich".⁴⁵ Diese Vorstellung verbindet sich in der Theologie der frühen Kirche fest mit Konzepten, die längst Gemeingut der Philosophie geworden waren.

Aber auch schon in der Septuaginta lässt sich an einer wichtigen Stelle der spezifische Ansatz nachweisen, die *ἀφθαρσία* als "Unvergänglichkeit" vom *Ende* der Existenz her zu denken. Nicht zufällig findet sie sich im von vornherein griechisch verfaßten und sehr stark von der Philosophie des Hellenismus beeinflussten "Buch der Weisheit",⁴⁶ auf die "Vergänglichkeit" des Menschen bezogen, Weish 2,23:

"Gott hat den Menschen für ein unvergängliches Leben geschaffen; nach seinem eigenen Bild, dem Bild des ewigen Gottes, hat er ihn gemacht. Durch den Neid des Teufel aber kam der Tod in die Welt; ihm [dem Tod] verfallen alle, die auf seiner Seite stehen."⁴⁷

Ein außerhalb der Fachphilosophie stehendes Werk, Strabons *Geographica*, weist unter ausdrücklicher Nennung des Abstraktbegriffs darauf hin, daß derartige Konzepte systematisch bereits von Platon behandelt wurden (XV 1,59):

⁴⁵ και οἱ νεκροὶ ἐγερθήσονται ἀφθαρτοί.

⁴⁶ James M. Reese, *Hellenistic Influences on the Book of Wisdom and Its Consequences* (Analecta biblica 41; Rom: Pontificio Istituto Biblico, 1970), hier bes. 63.

⁴⁷ ὅτι ὁ θεὸς ἔκτισεν τὸν ἄνθρωπον ἐπ' ἀφθαρσία, καὶ εἰκόνα τῆς ἰδίας ἀιδιότητος ἐποίησεν αὐτόν· φθόνῳ δὲ διαβόλου θάνατος εἰσηλθεν εἰς τὸν κόσμον, πειράζουσιν δὲ αὐτὸν οἱ τῆς ἐκείνου μερίδος ὄντες.

“Sie [die indischen Brahmanen] ersinnen außerdem, wie auch Platon, Mythen über die Unvergänglichkeit der Seele, die Urteile in der Unterwelt und anderes dieser Art.”⁴⁸

Allerdings finden wir bei Platon das Wort selbst nicht; Strabon zeigt sich hier seinerseits von den spezifischen terminologischen Ausformungen des hellenistischen Denkens eher beeinflusst als unmittelbar von dem athenischen Philosophen. Jedoch lassen einige bemerkenswerte Äußerungen die Bahnen erkennen, in denen sich Platons Auffassungen vom *φθαρτόν*, dem “Vergänglichen”, bewegen und welche speziellen semantischen Eingrenzungen des entsprechenden Wortfeldes sich schon bei ihm vorbereiten. Nicht von ungefähr finden sich aufschlußreiche Belege hierzu im Dialog *Timaios*, dessen grundlegende Bedeutung für die platonische Ontologie und Kosmologie über die Antike hinaus bis ins Mittelalter überragend blieb.⁴⁹ Eine entscheidende Rolle spielt hierbei ein als gleichsam göttlich gedachter Welterschöpfer, der *δημιουργός* (was griechisch eigentlich nichts weiter als “Handwerker” oder “Künstler” bedeutet). An zwei Stellen geht Platon auf die Frage der Vergänglichkeit ein, *Tim.* 37 d:

“Als es [die Welt] der Vater, der es erzeugt hatte, in Bewegung und lebendig in seinem Geiste erfaßte, dies entstandene Abbild der ewigen Götter, da schaute er es voller Bewunderung an, und in seiner Freude gedachte er, es noch in stärkerem Maße ähnlich im Verhältnis zum Vorbild auszuarbeiten. Wie denn dies ein ewig seiendes Wesen ist, so legte er auch Hand an, dieses All nach Möglichkeit zu einem ebensolchen zu vollenden. Die Natur dieses Wesens war nun eine ewigwährende, und diese dem Erzeugten vollständig zu eigen zu machen, war nicht möglich. Eine Art veränderliches Bild der Ewigkeit dachte er zu machen; und zugleich mit der Durchordnung des Himmels machte er von der ineins bleibenden Ewigkeit ein nach Zahl vorrückendes unvergängliches Bild, das, was wir denn Zeit genannt haben”⁵⁰

⁴⁸ παραπλέκουσι δὲ καὶ μύθους ὥσπερ καὶ Πλάτων περὶ τε ἀφθαρσίας ψυχῆς καὶ τῶν καθ’ ἄδου κρίσεων καὶ ἄλλα τοιαῦτα.

⁴⁹ Zu dieser Zeit dann im lateinischen Sprachgewand, in der Übersetzung des C(h)alcidius (um 400 n.Chr.); Ausgabe von J.H. Waszink (2. Aufl. London: The Warburg Institute, 1975); s. auch ders., *Studien zum Timaioskommentar des Calcidius* (Leiden: Brill, 1964). Zur Bedeutung, die diese spätantike *Timaios*-Version das gesamte Mittelalter hindurch besaß, s. Raymond Klibansky, *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages* (London: The Warburg Institute, 1939, Ndr. München: Kraus, 1981), 28: “there was hardly a mediaeval library of any standing which had not a copy of Calcidius’ version”.

⁵⁰ Ὡς δὲ κινήθην αὐτὸ καὶ ζῶν ἐνόησεν τῶν ἀίδιων θεῶν γεγονός ἄγαλμα ὁ γεννήσας πατήρ, ἡγάσθη τε καὶ εὐφρανθεὶς ἔτι δὴ μᾶλλον ὅμοιον πρὸς τὸ παράδειγμα ἐπενόησεν ἀπεργάσασθαι. καθάπερ οὖν αὐτὸ τυγχάνει ζῶν ἀίδιον ὄν, καὶ τότε τὸ πᾶν οὕτως εἰς

und – ganz besonders – 41 a f., in der Rede des Demiurgen an die neuerschaffenen Götter, die schon wie eine Präfiguration des christlich gedeuteten Gedankens der Schöpfung des Logos klingt:

“Götter der Götter, die Werke, deren Verfertiger und Vater ich bin, sind durch mich geworden und unauflösbar, solange ich es nicht will ... Da ihr nun also geworden seid, so werdet ihr zwar nicht ganz und gar unsterblich oder unauflösbar sein, doch werdet ihr nicht aufgelöst werden, und das Los des Todes wird euch nicht treffen, indem ihr nach meinem Willen ein noch mächtigeres und stärkeres Band erhaltet als jene, mit denen ihr, als ihr entstandet, zusammengebunden wurdet.”⁵¹

Ganz ähnlich muten die Gedanken an der Stelle des Weisheitsbuches an: Wie der platonische Demiurg, so schafft auch der biblische Gott seine Geschöpfe als “Abbild seiner eigenen Unendlichkeit” (*εἰκόνα τῆς ἰδίας αἰδιότητος*; vgl. bei Platon *ζῶν ἀίδιον* und *αἰώνιον εἰκόνα*). Dies führt beim Menschen jedoch keineswegs dazu, daß er etwa selbst “ewig” würde. Der Verfasser unterscheidet in dieser Hinsicht ebenso streng wie Platon: Analog der in der griechischen Philosophie zuerst von Platon und seinen Nachfolgern systematisch vertretenen dualistischen Auffassung des Seienden kommt auch im Weisheitsbuch dem Menschen eben darum, weil er “nur” ein “Abbild” der Gottheit ist, die ihm erst zu seiner Existenz verhalf, bloß die *ἀφθαρσία* zu. Das heißt: Seine mit der materiellen Leiblichkeit verbundene Existenz hat – im Gegensatz zum weder mit zeitlicher noch ontologischer Abfolge zu erfassenden Gott – einen klar definierten Anfang (nämlich sein Erschaffenwerden – *ἔκτισεν / ἐποίησεν*); aber aufgrund seiner ihm ebenfalls von Gott verliehenen geistigen Natur (*ψυχῆ*) muß diese Existenz nicht mit Notwendigkeit “untergehen”, enden. Im Weisheitsbuch erscheint die *ψυχῆ* in diesem Sinne als Gegenbegriff zum Körper, vgl. 9,15:

“Denn unser vergänglicher Leib belastet die Seele, und die erdenhafte Behausung [der Leib] belädt unser Denken mit vielen Sorgen.”⁵²

δύναμιν ἐπεχείρησε τοιοῦτον ἀποτελεῖν. ἡ μὲν οὖν τοῦ ζώου φύσις ἐτύγχανεν οὐσα αἰώνιος, καὶ τοῦτο μὲν δὴ τῷ γεννητῷ παντελῶς προσάπτειν οὐκ ἦν δυνατόν· εἰκὼ δ' ἐπενόει κινήτων τινα αἰῶνος ποιῆσαι, καὶ διακοσμῶν ἅμα οὐρανὸν ποιεῖ μένοντος αἰῶνος ἐν ἐνὶ κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα, τοῦτον, ὃν δὴ χρόνον ἄνομάκαμεν.

⁵¹ Θεοὶ θεῶν, ὧν ἐγὼ δημιουργὸς πατὴρ τε ἔργων, δι' ἐμοῦ γενόμενα ἅλυστα ἐμοῦ γε μὴ ἐθέλοντος ... δι' ἃ καὶ ἐπέπερ γενένησθε, ἀθάνατοι μὲν οὐκ ἐστὲ οὐδ' ἄλλοι τὸ πάμπαν, οὐτι μὲν δὴ λυθήσεσθε γε οὐδὲ τεύξεσθε θανάτου μοίρας, τῆς ἐμῆς βουλήσεως μείζονος ἔτι δεσμοῦ καὶ κυριωτέρου λαχόντες ἐκείνων, οἷς, ὅτ' ἐγίγνεσθε, συνεδείσθε.

⁵² φθαρτὸν γὰρ σῶμα βαρύνει ψυχὴν, καὶ βρίθει τὸ γεῶδες σκῆνος νοῦν πολυφρόντιδα. Vgl. auch 1,4 ὅτι εἰς κακότεχρον ψυχὴν οὐκ εἰσελεύσεται σοφία οὐδὲ κατοικήσει ἐν σώματι κατὰχρεῶ ἁμαρτίας “Denn die Weisheit kommt nicht in eine arglistige Seele und wohnt nicht in einem Leib, der der Sünde verfallen ist”.

Die Rede von der *ἀφθαρσία* ist also, dem argumentativen Zusammenhang geschuldet, genauer, als dies mit der Verwendung des aus *ἀθάνατος* abgeleiteten Wortfeldes möglich gewesen wäre. Nicht die Tatsache des individuellen Todes und seiner möglichen Überwindung steht hier im Blickpunkt, sondern die durch den Willen bzw. die Gnade Gottes ermöglichte Weiterexistenz als ontologische Kategorie des Menschseins (vgl. das *τῆς ἐμῆς βουλήσεως* des platonischen Demiurgen).

Bei Platon treffen wir also bereits die zwei Komponenten des Begriffs an, die wir als seine spezifische semantische Umgrenzung an der zitierten Stelle des Weisheitsbuches vorfinden. Sie wird besonders deutlich, wenn man die Konkurrenz ausdrücke betrachtet, die den Begriff des „Immerwährenden“ ebenfalls zum Ausdruck bringen können und die auch in der Septuaginta nebeneinander und weitgehend austauschbar vorkommen:

Der allgemeinste Ausdruck, *αἰδιος*, bezeichnet ohne weitere Spezifizierung einfach eine „unendliche Dauer“, außer der genannten Stelle nur noch zweimal, und zwar in bereits im Original griechischen Bibelwerken, 4 Makk 10,15 „das immerwährende Leben der Frommen“⁵³ und Weish 7,26 (über die Weisheit) „denn sie ist ein Abglanz des ewigen Lichtes, ein fleckenloser Spiegel der wirkenden Kraft Gottes, ein Abbild seiner Güte“,⁵⁴

ἀθάνατος fokussiert bereits stärker auf den Tod als eine weiter spezifizierte Spielart der Beendigung der Existenz (in diesem Falle eines Lebendigen),

und *ἄφθαρτος* schließlich betrachtet (wie das Positivum *φθαρτός*) die Existenz aller im Kosmos enthaltenen Dinge, einschließlich des Lebendigen, von ihrem als möglich gedachten Ende her.⁵⁵

Diese ein wenig umständlich erscheinende begriffliche Abgrenzung nimmt, wie vor allem die Untersuchung von Reese zum Weisheitsbuch gezeigt hat, der

⁵³ τὸν αἰδιὸν τῶν εὐσεβῶν βίον.

⁵⁴ ἀπαύγασμα γὰρ ἐστὶν φωτὸς αἰδίου καὶ ἔσοπτρον ἀκηλίδωτον τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας καὶ εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ.

⁵⁵ Sowohl Aristoteles als auch Platons jüdischer Ausleger Philon halten freilich explizit und kompromißlos am Zusammenhang zwischen *ἄφθαρτον* (bei Philon erscheint mehrfach das Abstraktum, und ein größerer Traktat, *Περὶ ἀφθαρσίας κόσμου*, führt den Begriff auch im Titel) und *ἀγέννητον* fest; s. Aristoteles' Ausführungen über das *ἄφθαρτον* der Berührungen, *de caelo* 280 b 25–31, und vgl. Johannes Hübner in *Wörterbuch der antiken Philosophie* (hrsg. von Christoph Horn und Christof Rapp; 2. Aufl. München: Beck, 2008), s.v. „*aphthartos*“: „Bei Aristoteles ist *a.* im primären Sinn äquivalent mit dem Ewigen (*aidios*) und Ungewordenen (*agen(n)ētos*). In einem sekundären Sinn lässt er jedoch auch etwas als *a.* gelten, das zu einem früheren Zeitpunkt existierte und nun nicht mehr existiert, ohne einem Prozess des Vergehens ausgesetzt gewesen zu sein, wie z. B. eine vorübergehende Berührung.“

unbekannte Verfasser nicht eigenmächtig vor; ihr scheinen auch keine Probleme mit der Übertragung hebräischer bzw. aramäischer Terminologie zugrundezuliegen. Sie ist vielmehr, im Einklang mit dem Charakter des Buches, das sich laut Reese an den „gebildeten, kultivierten Gläubigen“ wendet,⁵⁶ der philosophischen Diskussion um das Verhältnis zwischen Entstehen und Vergehen (γένεσις und φθορά) geschuldet, die bereits in der vorplatonischen Philosophie geführt wird; schon im 6. Jhdt. v. Chr. äußert als erster Xenophanes die Einsicht, alles, was entstehe, sei vergänglich.⁵⁷ Im Gegensatz zu diesem Satz, der noch ein monistisches Seinsverständnis erkennen läßt, entwickelt sich der Gedanke, daß es auch etwas Gewordenes geben kann, dem Unvergänglichkeit erst verliehen wird, über den Umweg der Annahme von nicht an die Materie gebundenem Seienden. Hier kommen nun wiederum die Götter ins Spiel bzw. das Nachdenken über das Verhältnis von Göttlichem und Menschlichem in der hellenistischen Philosophie, und zudem erhalten wir wiederum ein hervorragendes Beispiel, wie sehr die Funde griechischer Papyri in den letzten 200 Jahren unseren Blick auf den Zusammenhang zwischen griechischer Bibel und damals aktuellster griechischer Philosophie zu schärfen vermögen.

Bei der Ausgrabung der „Villa der Pisonen“ in Herculaneum kam im 18. Jhdt. auch ein Exemplar einer Schrift des Epikureers Philodem von Gadara (1. Jhdt. v. Chr.) ans Licht, die er „Über die rechte Verehrung der Götter“ (Περὶ εὐσεβείας) verfaßt hatte. Durch ein Versehen beim Auftrennen der Papyrusrolle entstanden zwei Rollen, die fortan fälschlich als zwei verschiedene Schriften registriert wurden (*Pap.Herc.* 1077 und 1098). Außerdem ging durch die wegen des Schnittes entstandene Beschädigung ein nicht unerheblicher Teil des Textes um die Schnittstelle herum verloren; er konnte erst später mit Hilfe des Fragments *Pap.Herc.* 229 ergänzt werden. Die in diesem Falle also besonders starke Aufsplitterung der Textfunde führte dazu, daß erst in neuester Zeit, mit der großen kommentierten Ausgabe von Dirk Obbink,⁵⁸ der richtige Textzusammenhang wiederhergestellt werden konnte; alle früheren Ausgaben boten den Text in der falschen Reihenfolge, weil die richtige Abfolge der Papyruskolumnen nicht erkannt wurde.⁵⁹ So erhalten wir an manchen Stellen

⁵⁶ Reese, „Wisdom“, 63: „actively seeks for insights in pagan religious, philosophical, and literary sources that will help the cultured believer to a deeper understanding of his destiny beyond this world“.

⁵⁷ Xenophanes 21 A 1 Diels / Kranz (aus Diogenes Laertios' um die Mitte des 3. Jhdts. n. Chr. verfaßter Philosophiegeschichte) *πρῶτός τε ἀπεφήνατο, ὅτι πᾶν τὸ γινόμενον φθαρτὸν ἐστί* „als erster zeigte er, daß alles Werdende vergänglich ist“.

⁵⁸ *Philodemus: On piety. Ed. by Dirk Obbink; Pt. 1: Critical text with commentary* (Oxford: Clarendon Press, 1996).

⁵⁹ *Philodem: Ueber die Froemigkeit. Bearb. und erl. von Theodor Gomperz* (Leipzig: Teubner, 1866); *Epicurea, ed. Hermannus Usener* (Leipzig: Teubner, 1887, Ndr. Stuttgart: Teubner, 1966).

einen neuen gedanklichen Zusammenhang, der mit dem aus Zitaten späterer antiker Autoren erkennbaren Ablauf neu in Übereinstimmung gebracht werden muß.

Das hier angeführte Fragment aus Philodems *Περὶ εὐσεβείας* ordnet Obbink gegenüber den älteren Textausgaben ganz neu an (fr. 83 und 84 Gomperz = jetzt Z. 225–231 und 262–265 Obbink). Philodem referiert, daß Epikur im 12. Buch seiner Schrift “Über die Natur” (*Περὶ φύσεως*) von den Vorstellungen (*νοήματα*, Z. 229) handelt, die sich die Menschen der Frühzeit von den Göttern machten. Bekanntlich ist der Epikureismus, trotz der für Lukrez so prägenden aufklärerischen Tendenzen,⁶⁰ keineswegs eine atheistische Denkrichtung (Polemik gegen eigentliche “Atheisten” findet sich in *Περὶ εὐσεβείας* durchaus, s. Z. 519–533); vielmehr wendet sich Epikur mit einiger Deutlichkeit gegen naive Vorstellungen, wie sie Gebeten zugrundeliegen, die mit der angenommenen Unvergänglichkeit und vollständigen Glückseligkeit der Götter nicht vereinbar sind.⁶¹ Sie leben ja bekanntlich unbekümmert um die Sorgen der Sterblichen in den “Zwischenräumen” (Intermundien, *μετακόσμια*) der von den Epikureern konsequent materiell gedachten Welt.⁶²

In diesem Zusammenhang findet sich der Abstraktbegriff *ἀφθαρσία* zum ersten Mal in der griechischen Literatur (Z. 262–265):

“Das ist unwürdig der über sie gedachten Unvergänglichkeit und vollkommenen Glückseligkeit.”⁶³

Wie aus dem an dieser Stelle sicher zu rekonstruierenden Text zu entnehmen ist, schreibt Epikur diese “Unvergänglichkeit” als spezifische Eigenschaft den Göttern zu, wie meist in Kombination mit *μακαριότης* oder *εὐδαιμονία* (beides = “Glückseligkeit”).⁶⁴ Nach den bei Philodem zu findenden Erklärungen sind die Götter unvergänglich dank des Umstandes, daß sich ihre – materiell gedachten – Körper nicht wieder in die Atome auflösen, aus denen sie bestehen⁶⁵. Da nach Epikurs Auffassung nur die Atome als die Urbestandteile der Materie wirklich “unendlich” (d. h. auch ohne Anfang) sind, die Götter hingegen als Verbindungen solcher Atome gedacht werden, so folgt daraus, daß

⁶⁰ Vgl. Lukrez, *de rerum natura* I 101 *tantum religio potuit suadere malorum* “zu so großen Übeln vermochte die Religion zu überreden”.

⁶¹ Z. 234–265; s das folgende Zitat.

⁶² Epikur fr. 360–366 Usener.

⁶³ *ἀνάξια τῆς ν[ο]υμένης ἀφθα<ρ>σία[ς] | αὐτῶν καὶ παντελοῦς | μακαρι[δ]ότητος.*

⁶⁴ Stellen s. bei Hermann Usener, *Glossarium Epicureum* (edendum curaverunt M. Gigante et W. Schmid; Rom: Edizioni dell’Ateneo & Bizzarri, 1977), s.v. *ἀφθαρσία*. Reese, “Wisdom”, 65: “the gods, in contrast to men, possess the quality of ‘incorruption’, which is the ability to receive endless existence.”

⁶⁵ S. die Kritik Z. 34–50 und Metrodoros’ Antwort darauf Z. 95–104.

den Atomen ein ontologisches Prius gegenüber den Göttern zugesprochen werden muß. Ähnlich wie an den Stellen aus Platons *Timaios* (s. oben ab S. 39) läßt sich auch hier feststellen, daß die Götter einen (des weiteren unbestimmten) Anfang haben.

Wenn der Verfasser des Weisheitsbuches von *ἀφθαρσία* spricht, scheint er beide zu seiner Zeit bekannte und diskutierte Auffassungen zu kombinieren: Das biblische Denken bricht natürlich mit jeder polytheistischen Göttervorstellung; dagegen vermag es (wie später Philon) Platons Gedanken vom Schöpfergott, der nach seinem Willen den von ihm geschaffenen Göttern das unvergängliche Sein verleiht, eher aufzunehmen. Zudem werden die von Epikur den Göttern zugesprochene Eigenschaften auf den Menschen übertragen. „Unsterblichkeit“ und „Glückseligkeit“ sind nicht länger, wie bei Epikur, Privilegien der Götter, sondern eine von Gott den Menschen verliehene Gabe.⁶⁶ Damit setzt der biblische Autor in bewußter Neuinterpretation einen deutlichen Akzent gegen die zu seiner Zeit so starke Philosophie, gegen deren Auffassung von der Endlichkeit der menschlichen Existenz (verbunden mit einem, wie er es sieht, typisch epikureischen verantwortungslosen *carpe diem*) er gerade zuvor sarkastisch polemisiert.⁶⁷

Man sieht, wie auch hier die biblische Terminologie in Auseinandersetzung mit der zu dieser Zeit vorherrschenden geistigen Richtung gleichsam heranreift. In dieser und in der weiteren Geschichte des Begriffs kann man ein Beispiel für das Bedürfnis erkennen, mit Hilfe sondernder semantischer Markierung von Synonymen aus einem zuvor wenig ausdifferenzierten begrifflichen Feld eine diversifizierte und spezifizierte Terminologie herauszubilden, unter dem Druck des Bedürfnisses, einen neuen Sachverhalt adäquat wiederzugeben, der erst im Zuge eines denkerischen Prozesses ins Bewußtsein trat.

⁶⁶ Zur *μακαριότης* vgl. im Weisheitsbuch 3,13 *μακαρία στεῖρα ἡ ἀμίαντος* „glücklich ist eine kinderlose Frau, die sich unbefleckt erhalten hat“. Interessanterweise erscheint auch der in der hellenistischen, zumal der epikureischen Philosophie als Voraussetzung glücklichen Lebens bedeutsame Begriff der *ἀταραξία* ausschließlich in einem biblischen Buch, das von einem griechischsprachigen Verfasser mit hellenistischem kulturellem Hintergrund stammt, 4 Makk 8,26 *πόθεν ἡμῖν ἡ τοσαύτη ἐντέτηκε φιλονεικία καὶ ἡ θανατηφόρος ἀρέσκει καρτερία, παρὸν μετὰ ἀταραξίας ζῆν τῷ βασιλεῖ πεισθέντας*; „Woher ist eine so große Streitlust in uns aufgewallt, und wieso gefällt uns die todbringende Standhaftigkeit, wo wir doch in Ruhe leben könnten, indem wir dem König gehorchen?“ (gemeint ist der syrische König Antiochos IV. Epiphanes).

⁶⁷ 2,1–20; Reese, „Wisdom“, 66 f.

FROM THE *ARETE* OF THE ANCIENT WORLD
TO THE *ARETE* OF THE NEW TESTAMENT.
A SEMANTIC INVESTIGATION

Kyriakoula Papademetriou (Aristotle University of Thessaloniki)

The Greek word *ἀρετή*, i.e. virtue, maintains a constant presence in the history of the ancient Greek language. It is attested in all periods and almost in every genre of Greek texts. Furthermore, the word *ἀρετή* possesses an even more significant quality; one could note that its semantic content is closely related to and expresses the particular cultural perceptions and values of every era that it is attested in. Since a nation's language is, besides others, the vessel and the vehicle of its culture, some major words may also indicate its perception of the world and of life.

1. Etymology

In the Greek-speaking world *ἀρετή* is a main word, because it appears to have denoted the particular ideal of the supreme good of each historical era¹. The root of the word² is associated to the root of another major, cognate, Greek word, the word *ἄριστος*, which means the best. Both these words are related to the root \sqrt{AR} of the verb *ἀραρίσκω* and—without the causative suffix *-isk-* and the reduplication (*ar-ar*)—of the unattested verb *ἄρω*, meaning “join”, “connect”, “fit in”. *ἄριστος* is, first of all, the excellent kind of anything³; when it refers to a

¹ See Paul Eug. Lortie, “Tendance à l’individualisme et religion grecque”, in *The Phoenix*, XII (1957): 25–34, in particular 33–34. Primarily, Werner Jaeger pointed out this thesis in *Paedeia: the Ideals of Greek Culture*, vol. I (tr. Gilbert Highet; Oxford: B. Blackwell, 1969 [1939; 2nd ed. 1945]). Cf. J. Ferguson, *Moral Values in the Ancient World* (London, 1958), in particular 11–52. Two unpublished dissertations treat of similar subject: Anne Eliz. Horner, *Ancient Values: Arete and Virtus* (University of Virginia, 1975); Ant. Ioannidis, *Ἡ ἐννοιολογική ἐξέλιξις τοῦ ὅρου ἀρετή εἰς τὴν κλασσικὴν φιλοσοφίαν καὶ τὴν χριστιανικὴν γραμματεῖαν* (Aristotle University of Thessaloniki, 1984).

² See H. Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, vol.1–3 (Heidelberg: C. Winter, 1960–1972): 1, 136; P. Chantraine, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque, Histoire des mots*, vol. 1–4 (Paris: Klincksieck, 1968–1980): 1, 107; H. G. Lidell–R. Scott–M. Konstantinidis, *Μέγα Λεξικόν τῆς Ἑλληνικῆς Γλώσσης*, vol. 1–4 (tr. X. Moschos; Athens: J. Sideris): 1, 378.

³ See e.g. for the feet, *ποδῶν ἀρετὴν ἀναφαίνων* (= making show of the fleetness of foot) (Homer, *Iliad* 20, 411); for the chariot, *νικᾶν...ἄρματος ἀρετῆ* (= victory gain ... by the excellence of the chariot) (Xenophon, *Ieron* 11, 5); for the country and for the soil: *ἡ Εὐρώπη περικαλλῆς εἶη χώρα καὶ δένδρεα παντοῖα φέρουσα ἡμερα ἀρετὴν τε ἄκρη* (= Europe was an exceeding fair land, one that bore all kinds of orchard trees, a land of high excellence) (Herodot, *Historiae* 7, 5); *διὰ γὰρ ἀρετὴν γῆς* (= on account of the fertility of

person, *ἄριστος* is the “fit”, the “apt”, the “competent man”, and *ἀρετή* is the quality of *ἄριστος*, the attribute of being integrated and perfect. This fundamental notion, as I am going to argue, is always immanent in any semantic variation of the word *ἀρετή*⁴ and we must always be aware of it for a better and more accurate understanding of meaning-variants.

2. Diachronic Investigation

In the Homeric and the archaic age bravery was considered to be *ἀρετή*. This is due to the fact that this virtue was the most necessary qualification for a man and a city. So, *ἄριστος* was attributed to the best warrior, the brave and the strong hero⁵, who was able to defend the homeland, and *ἄριστοι* were the rulers who

the land) (Thucydides, *Historiae* 1, 2, 4); for the dogs and the horses, *ἄρα εἰς τὴν τῶν κυνῶν ἀρετὴν ἢ εἰς τὴν τῶν ἵππων;* (= in respect of the excellence of dogs or of horses?) (Plato, *Res Publica* 1, 335b, 8); for the arts, *ὅταν μὲν περὶ ἀρετῆς τεκτονικῆς ἢ λόγος ἢ ἄλλης τινὸς δημιουργικῆς...*“Ὅταν δὲ εἰς συμβουλήν πολιτικῆς ἀρετῆς ἴωσιν (= on cases of artistic excellence or good craftsmanship...But when they meet for a consultation on civic art) (Plato, *Protagoras* 322D.E). For the primary sense of arete according to Plato see id., *Res Publica* 1, 353· ... τοῦτο ἐκάστου εἶη ἔργον ὃ ἂν ἢ μόνον τι ἢ κάλιστα τῶν ἄλλων ἀπεργάζηται...Ὀυκοῦν καὶ ἀρετὴ δοκεῖ σοὶ εἶναι ἐκάστῳ ὅπερ καὶ ἔργον τι προστέτακται ... Ἄρ’ οὖν καὶ ἀρετὴ ὀφθαλμῶν ἔστιν ... Καὶ ... ὠτῶν ... Τίθεμεν οὖν καὶ ἄλλα πάντα εἰς τὸν αὐτὸν λόγον ... Ψυχῆς ἔστιν τι ἔργον...τὸ ἐπιμελεῖσθαι καὶ ἄρχειν καὶ βουλευέσθαι καὶ τὰ ταυαῦτα πάντα ...Ὀυκοῦν ἀρετὴν γε συνεχωρήσαμεν ψυχῆς εἶναι δικαιοσύνην, κακίαν δὲ ἀδικίαν (= that is the work of a thing which it only or it better than anything else can perform...Also there is a specific excellence or virtue of everything for which a specific work is appointed...Also there is a virtue of the eyes...And...of the ears...Then we apply the same principle to all things...The soul has a work...: management, rule, deliberation, and the like...And we agree that the excellence or virtue of soul is justice and its defect injustice.); cf. ibid. 9, 601D. See, also Aristotle, *Ethica Nichomachea* 2, 4, 1106a.

⁴ I do not mean by this that there is a ground meaning that is reproduced diachronically, because the meaning of the lexical term does change during the times. Rather, I mean that there is an original semantic load, a primary semantic “material”, that forms several meanings of the arete depended on socio-historical factors and thereby on the usages of the word. Furthermore, I do not give to etymology any definitive role in every meaning of the word, but a role of a semantic orientation for the usage of the word during the times. That means that I take into account the etymology, as well as the diachronic developments, only for a better valuation of the synchronic meaning of the word. About the necessity of this balance in lexical studies see G. H. R. Horsley, *New Documents Illustrating Early Christianity*, vol. 5, *Linguistic Essays* (Sydney: Macquarie University, 1989): 69–70.

⁵ See e.g. Homer, *Iliad* 2, 768· ἀνδρῶν αὖ μέγ’ ἄριστος ἔην Τελαμώνιος Αἴας (= and of warriors far best was Telemonian Aias)· ibid., 13, 276–77· εἰ γὰρ νῦν παρὰ νηυσὶ λεγοίμεθα πάντες ἄριστοι/ἔς λόχον, ἔνθα μάλιστ’ ἀρετὴ διαίδεται ἀνδρῶν (= for if now all

governed the people⁶, because they could guarantee the security of their country. In parallel, there was an intellectual aspect of ἀρετή, to the point that physical courage was coupled with wisdom of mind⁷. This ἀρετή basically presupposed a technical skillfulness and it had no moral sense. A kind of moral aspect is first detected in ἀρετή during the archaic period (7th–6th c. B.C.), with the emergence of the *polis*, when the emphasis was given no longer to the individual heroism but mainly to the action for one's fatherland, as a form of patriotism⁸. But the concept was aristocratic.

Later, in the classical period (5th–4th c. B.C.), when the society became more democratic and the cooperation of the citizens turned out to be the factor that contributed to the welfare of the city, the name of the ἀρετή was assigned to the political virtues that serve the common good⁹. These virtues according to the sophists were the rhetorical education and ability¹⁰, according to the

the best of us were being told off besides the ships/for an ambush, wherein the valour of men is best discerned).

⁶ See e.g. Homer, *Iliad* 2, 580: (Αγαμέμνων) οὐνεκ' ἄριστος ἔην, πολὺ δὲ πλείστους ἄγε λαούς (= for that he was noblest, and led a people far the most in number); *ibid.* 4, 259–60: ὅτε πέρ τε γερούσιον αἰθοπα οἶνον/Αργείων οἱ ἄριστοι ἐνὶ κρητῆρι κέρωνται (= when the chieftains of the Argives let mingle in the bowl/the flaming wine of the elders).

⁷ See e.g. Homer, *Odyssey* 12, 211: ἀλλὰ καὶ ἔνθεν ἐμῆ ἀρετῆ βουλή τε νόω τε/ἐκφύγομεν, (= yet even thence we made our escape through my merit and counsel and wit).

⁸ See e.g. Tyrtaios in *Delectus ex Iambis et Elegis Graecis* (ed. M. L. West; Oxford, 1980), fr. 12, 13–15: «ἦδ' ἀρετῆ, τόδ' ἄεθλον ἐν ἀνθρώποισιν ἄριστον/κάλλιστόν τε φέρειν γίνεται ἀνδρὶ νέω/ξυνὸν δ' ἔσθλον τοῦτο πόλῃ τε παντὶ τε δῆμω (= this is excellence, this is the best prize among men/and the fairest for a young man to win./this is a common good for the city and all the people)».

⁹ A representative sample of this conception of arete is the Funeral Oration of Pericles in Thucydides, *Historiae* 2, 35–46. See e.g. *id.*, 2, 37: κατὰ δὲ τὴν ἀξίωσιν, ὡς ἕκαστος ἐν τῷ εὐδοκίμῳ, οὐκ ἀπὸ μέρους τὸ πλεῖον ἐς τὰ κοινὰ ἢ ἀπ' ἀρετῆς προτιμᾶται, οὐδ' αὖ κατὰ πενίαν, ἔχων δὲ τι ἀγαθὸν δρᾶσαι τὴν πόλιν ἀξιώματος ἀφανεία κεκώλυται (= as regards the value set on them, it is as each man is in any way distinguished that he is preferred to public honours, not because he belongs to a particular class, but because of personal merits; nor again, on the ground of poverty is a man barred from a public career by obscurity of rank if he but has it in him to do the state a service). In other words, arete is the good service (see *ibid.* 3, 58; 4, 19).

¹⁰ See e.g. Isokrates, *Antidosis* 274–75: Ἠγοῦμαι δὲ τοιαύτην μὲν τέχνην, ἣτις τοῖς κακῶς πεφυκόσι πρὸς ἀρετὴν σωφροσύνην ἐνεργάσαιτ' ἂν καὶ δικαιοσύνην, οὔτε πρότερον οὔτε νῦν οὐδεμίαν εἶναι, τοὺς τε τὰς ὑποσχέσεις ποιουμένους περὶ αὐτῶν πρότερον ἀπερεῖν καὶ παύσεσθαι ληροῦντας, πρὶν εὐρεθῆναι τινα παιδείαν τοιαύτην, οὐ μὴν ἀλλ' αὐτοὺς γ' αὐτῶν βελτίους ἂν γίγνεσθαι καὶ πλείονος ἀξίους εἰ πρὸς τε τὸ λέγειν εὖ φιλοτίμως διατεθεῖεν καὶ τοῦ πείθειν δύνασθαι τοὺς ἀκούοντας ἐρασθεῖεν καὶ πρὸς τούτοις τῆς πλεονεξίας ἐπιθυμήσαιεν (= I consider that the kind of art which can implant honesty and justice in depraved natures has never existed and does not now exist, and that people who

philosophers they were the moral principles that help man to achieve the highest quality. So Plato states that there are four qualities which constitute ἀρετή, that is wisdom, courage, temperance and justice, and justice (δικαιοσύνη) is the universal virtue¹¹, while Aristotle suggests that prudence (φρόνησις) must characterize the perfect man¹². But the meaning of ἀρετή which prevailed was the oratorical qualification.

During the Hellenistic and the Roman age, when the universal reign broke the boundaries of the *polis*, the focus of interest shifted to the safety and the felicity of the individual. The great demand was for a constant political situation that secured happiness for each citizen. So ἀρετή (translated into *virtus*) was considered to be the good service to the state in the fields of government, the army and state religion. According to educated Romans, *virtus* maintained the basic features of the classic meaning of ἀρετή and it should combine corporeal and mental excellence¹³. Moreover, ἀρετή was considered as a public virtue, it was an individual merit but performed in public life. It was the quality to contribute to the public eudemonism. Inscriptions of these times praise the *virtus* of notable men by displaying their noble nature, their distinguished public offices and their military achievements¹⁴. Since Augustus' governing, the highest *virtus* was the service of the state by submission to the will of the Emperor and by exercising several civic duties, in which eloquence and education continued to play an important role. Not only humans but also deities who were estimated to offer their services in daily life and helped coping with the everyday problems

profess that power will grow weary and cease from their vain pretensions before such an education is ever found. But I do hold that people can become better and worthier if they conceive an ambition to speak well, if they become possessed of the desire to be able to persuade their hearers, and finally, if they set their hearts on seizing their advantage).

¹¹ See Plato, *Protagoras* 329C; id., *Res Publica* 4, 427C-434D.

¹² See Aristotle, *Ethica Nicomachea* 6, 13 1144b : οὐχ οἷόν τε ἀγαθὸν εἶναι κυρίως ἄνευ φρονήσεως, οὐδὲ φρόνιμον ἄνευ τῆς ἡθικῆς ἀρετῆς (= it is not possible to be good in the true sense without prudence, nor to be prudent without moral virtue).

¹³ See e.g. Sallust, *De Conjuracione Catilinae* 54, 2-6 (about Caesar's and Cato's character); Cicero, *De Finibus* 5, 13, 38 : Ita fiet, ut animi virtus corporis virtuti anteponatür animique virtutes non voluntarias vincant virtutes voluntariae, quae quidem propriae virtutes appelluntur multumque excellunt, propterea quod ex ratione gignuntur, qua nihil est in homine divinius (= The result will be that excellence of mind will be rated higher than excellence of body, and the volitional virtues of the mind will surpass the non-volitional; the former, indeed, are the 'virtues' specially so called, and are far superior, in that they spring from reason, the most divine element in man).

¹⁴ See *ILLRP* 1: 178; 309: Cornelius Lucius Scipio Barbatus -Gnaivod patre prognatus, fortis vir sapiensque- quovius forma virtutei parisuma fuit, -consol, censor, aidilis quei fuit apud vos (= Cornelius Lucius Scipio Barbatus born from Gnaeus, his father, a man strong and wise, whose appearance was most in keeping with his virtue, who was consul, censor, and aedile among you); cf. *ibid.*: 183; 312.

of people were considered to be endowed with ἀρετή, which was identified with a list of relevant virtues, like generosity and beneficence.

3. Synchronic Analysis

By now we have reached the age when the Greek Scriptures were written, and we have to stop the diachronic investigation of the term, and move to the synchronic analysis. The remarkable thing is that, even in that period the word ἀρετή retained its original notion, that of being excellent in one's own kind¹⁵. It also retained its original orientation, the basic point of reference, which was the civil ideal of the contemporary society, as it was determined each time by the socio-historical circumstances and by the philosophical ideas that emerged from them. However, the semantic content of the word had been modified. The ideal of Hellenistic universalism and, a little later, of Roman *terrae orbis* was not the brave hero or the prudent wise man, but the benevolent citizen.

I have organized the entire evidence regarding ἀρετή found in non-literary documents of this era in the following semantic groups, by a declining frequency:

a) The word ἀρετή is associated with a grant made for the common good, as for example a donation for public works, for the erection of public buildings, particularly of water-towers, with undertaking a part of the public expenses and with other similar contributions. Ἀρετή is mentioned together with unselfishness, beneficence, generosity (εὐνοία¹⁶, φιλοτιμία¹⁷, καλοκαγαθία¹⁸, ἀνδραγαθία¹⁹, φιλοδωρία²⁰, μεγαλοψυχία²¹, χρηστά ἔργα²², δικαιοσύνη²³). In this

¹⁵ Cf. P.Tebt. I 5 (118 B.C.), 146: τὴν ἐν ἀρετῇ κειμένην βασιλικὴν γῆν παραιρεῖσθαι τῶν γεωργῶν (= take the richest King land from the cultivators by fraud).

¹⁶ See IG II² 212 (Athens, 347 B.C.), 31–33: Σπάρτοκον καὶ Παιρισάδην τοὺς Λεύκωνος ἀρετῆς καὶ εὐνοίας ἕνεκα τῆς εἰς τὸν δῆμον τὸν Ἀθηναίων (= Spartokos and Paerisadis, Leucon's sons, because of the merit and benevolence they show to Athenians' municipality). Cf. IG II² 1325 (Athens, 185/4 B.C.): 28–29; IG II² 4193a (Athens, 85/6–94/5 A.D.): 19–20.

¹⁷ See IG II² 1277 (Athens, 278/7 B.C.), 20–24: στεφ[ανῶσαι ἕκαστον αὐτῶν θαλλοῦ στεφάνω]ι ἀρετῆς ἕνεκα καὶ φιλοτιμίας τῆς πρὸς τὸ κοινὸν καὶ εὐσεβείας τῆς πρὸς τὴν θεόν (= crown each of them with a crown of young branch because of the merit and generosity towards the municipality and because of the piety towards the goddess). Cf. TAM III 4 (Termessos of Pisidia, 2nd c. A.D.): l. 14.

¹⁸ See IG II² 1325 (Athens, 185/4 B.C.), 28–29: στεφα[[νώσαι κιττοῦ στεφάνωι κ]ατὰ τὸν νόμον ἀρετῆς ἕνεκεν καὶ καλοκαγαθίας καὶ εὐ[[νοίας εἰς αὐτούς (= crown with a crown of ivy according the law because of the merit and goodness and benevolence towards them).

¹⁹ See IG II² 500 (Athens, 302 B.C.), 30–31: ἀρετῆς ἕνεκα καὶ ἀνδραγαθίας τῆς|εἰς τὸν δῆμον τὸν Ἀθηναίων (= because of the merit and bravery towards Athenians' municipality).

case ἀρετή is regarded more or less as a word partially synonymous to these virtues²⁴, and it seems to describe the quality of the good man who offered good services to his city.

As a result of this use the word ἀρετή became a title of nobility especially in the context of the salutations in letters of this period²⁵.

b) The word ἀρετή is associated with athletic virtues, like valor or strength (ἀνδρεία, ἰσχύς). Ἀρετή is also the outstanding performance in the games²⁶.

c) Ἀρετή is attested in cultural and educational contexts. In this case ἀρετή implies philosophical and rhetorical skill²⁷.

²⁰ See *IG VII* 101 (Megara, after Trajan's reign): ἐκ τῶν ἰδίων ἀρε-[[τῆς] ἔνεκεν και φιλοδωρίας τῆς εἰς ἑαυτοῦς ἀνέθηκαν (= by themselves because of the merit and bounty towards them they dedicated).

²¹ See *IG II²* 4193a (Athens, 85/6–94/5 A.D.), 19–20: μεγαλοψ [υ]χ[ί]ας και ἀρετῆς][κ]αι εὐνοίας [τῆς εἰς ἑαυτοῦς] (= for the magnanimity and merit and benevolence to them).

²² See *IG II²* 5501 (Athens, 4th c. B.C.), 4–7: εἰ τὰ θεῶν τιμ[άν]ηστων τ' ἔργων ἐπιθυμεῖν| και τὸ δικαιοσύνη τε φίλον| τε φίλοισι προσεῖναι|δόξα ἀρετή τε βροτοῖς και ἀνεκλήτως βιοτεῦσαι,|πάντα σὺ ταῦτ' ἔσχεις, [Μ]νησα[ρ]χίδη (= if glory and virtue for the people is honour to the gods, will for the good works and a just and friendly behaviour to the friends, as well as an irreproachable life, you had all these, Mnesarchides).

²³ See *IG II²* 223, A1 (Athens, 343 B.C.), 2–3: στεφανωθεῖσ[α ὑπὸ] τοῦ δήμου|ἀρετῆς ἔνεκα και δικαιοσύνης (= crowned by the municipality because of the merit and the justice).

²⁴ About synonymy see J. Lyons, *Language, Meaning and Context* (London: Fontana (Collins), 1981): 50–55. David Whitehead in "Cardinal Virtues: The Language of Public Approbation in Democratic Athens", *Class. et Med.* 44 (1993): 37–75, investigating the meaning of these virtues which occur accumulated in the inscriptions of 5th c. B.C., suggests that there is a semantic relation between the virtues ἀρετή and ἀνδραγαθία; ἀρετή was used for the dead honorands, ἀνδραγαθία was used for the living honorands.

²⁵ See *CPR* 17A 18 (Ermoupolis Magna, 321 A.D.): «ἐκελεύσθη ὑπὸ τῆς ἀρετῆς τοῦ κυρίου τοῦ διασημοτάτου ἡγεμόνος (= was commanded by the excellence of the master, the most famous prince). There is a plethora of evidence for this usage of the word arete.

²⁶ See *I.Sestos* 1 (Sestos, 133–120 B.C.), 71–72: αἱ τῶν νεωτέρων ψυχαὶ πρὸς ἀνδρείαν ἀμιλλώμε-|γαι καλῶς ἀγονται τοῖς ἡβέσιν πρὸς ἀρετὴν (= the younger men's souls by emulating for bravery are trained well in virtue); *IG II²* 3007 (Athens, 1st/2nd c. A.D.): [λα]μπ[άδα]|νεικῆσας|Ἀχιλλείδης|ἐν συνεφῆβο[ις]|θῆκεν ἑὺς ἀρε|τῆς δόξαν ἀρι|πρεπεία (= Achilleides gained the victory in the torch-race among the other ephebos and he established a splendid glory of his virtue). Cf. *InvO* 54 (Olympia, Trajan's or Adrian's reign); *I.Aphrodisias* 6 (Aphrodisias, 117/138 A.D.).

²⁷ See *IG II²* 3817 (Athens, 3rd c. A.D.): διά|τε τὴν τῶν ἡθῶν ἀμεί-|μητον ἀρετὴν και διὰ τὴν|ἐν ῥητορικῇ και ποιητικῇ|και τῇ λοιπῇ πάσῃ σοφίᾳ|ποιικλωτάτην και ἀσύν-|κριτον μεγαλοφειάν (= for the inimitable virtue of the morals and for the most various and incomparable genius in rhetoric and poetics and in all the other wisdom). Cf. *IG II²* 3817 (Athens, 3rd c. A.D.); *IG II²* 3800 (Athens, 128/9 A.D.).

- d) Ἄρετή is associated with prudence and wisdom²⁸. A remarkable characterization of ἀρετή is πανεπίφρων²⁹, sharp.
- d) Ἄρετή is also associated with piety (εὐσέβεια)³⁰.
- e) Ἄρετή, finally, refers to the female beauty and moral behavior³¹.

All these instances refer to human achievements. But, also the gods' admirable deeds are described as the gods' ἀρετή. Healings and recovery are most notably confessed as the ἀρετή of a god. Asclepius, Isis, Sarapis are the recipients of hymns enumerating their virtues, the so-called aretalogies, ἀρεταλογίαι³². Among them the word ἀρετή appeared as the description of their entire salutary influence³³. This new use of the word ἀρετή is a semantic variation that took place during the Hellenistic period. In the previous centuries the gods held virtue *per se*³⁴ and they bestowed every distinct virtue to humans. In the few instances where a deity's ἀρετή is mentioned, the word denoted the self-manifestation of the god coupled with a divine act³⁵. In the Hellenistic period, however, more and more frequently the gods display several virtues usually describing human qualities. The Deity has been urbanized³⁶.

²⁸ See *IvO* 54 (Olympia, Traian's or Adrian's reign): Λούκιον Πετίκιον Πρόπαντα, φιλόσοφον Στωϊκὸν Κορίνθιον, Ὀκκία Πρίσκα|ἡ μήτηρ ἀνέθηκεν ἀρετῆς ἕνεκα καὶ σοφίας (= for Lucius Peticius Propantas, a Corinthian stoic philosopher, Occia Prisca, his mother, dedicated because of the merit and the wisdom). Cf. *IG* II² 3914 (Athens, b. 1st c. A.D.): ἀρετῆς [ἕνεκ]εν καὶ σωφροσύνης (because of the merit and temperature); *IvO* 470 (Olympia, f.1st /b.2nd c. A.D.); *IG* XII 7, 433 (Amorgos, f.4th/b.3rd c. B.C.).

²⁹ *I. Tralleis* 146 (Tralleis, 340/350 A.D.).

³⁰ See *IG* II² 1927 (Athens, ca. 237 B.C.), 15–17: [ο]ἱ θιασῶται στεφανοῦσι τὸν ἀρχερανε|στὴν Σώφρονα ἀρετῆς ἕνεκεν καὶ εὐσεβείας τῆς εἰς τὴν θεόν (= the members of the association crown the chief, Sophron, because of the merit and piety to the goddess).

³¹ See *TAM* III 4 (Termessos of Pisidia, 2nd c. A.D.): Ἀταλάντη,.....|χήρα, εὐγενεία καὶ σωφροσύνη κε-|κοσμημένη καὶ πᾶσαν γυναικεῖαν ἀρε-|τὴν ἀποδεικνυμένη (= Atalante,.....widow, adorned with gentleness and prudence and displaying the whole feminine virtue). Cf. *Alt. von Hierapolis* 30 (Hierapolis of Phrygia, 238–165 B.C.).

³² Aretalogies are defined as descriptions of the gods' powers and benefactions in the late Hellenistic and Roman periods. See M.P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, vol. 2 (Handbuch der Altertumswissenschaft Abt. 5, Teil 2; Munich: C. H. Beck, ed. 4th, 1988), 228.

³³ See *IG* IV² 1, 128 (Epidaurus, ca. 280 B.C.): 57–80 (to Asclepius); *IG* XI 4, 1299 (Delos, f.3rd c. B.C.): 88–94 (to Sarapis). *SEG* 20, 298 (Kyreneia, 3rd c. B.C.): to Apollo.

³⁴ See Homer, *Iliad* 9, 497–498: στρεπτοὶ δέ τε θεοὶ αὐτοί, τῶν περ καὶ μείζων ἀρετῆς τιμῆ τε βίῃ τε (= even the very gods can bend and theirs is more excellent worth and honour and might).

³⁵ See *IG* II² 4326 (Athens, m.4th c. B.C.).

³⁶ About this phenomenon of urbanization of gods see F. E. Peters, *The Harvest of Hellenism. A History of the Near East from Alexander the Great to the Triumph of Christianity* (New York, 1970): 446–79; L. H. Martin, *Hellenistic Religions. An*

4. Semantic Sense Relations

Besides the definition and the usage of the word *ἀρετή*, one must also look into the semantic relations of the word in order to integrate its basic semantic dimension. Regarding in particular the syntagmatic (collocational) and the paradigmatic (substitutional) sense relations the word *ἀρετή* appears to be illustrated through the collocated and to be partially synonymous to the substitute words strength (*ἰσχὺς*), goodness (*ἀγαθότης*), and the other ones referred above, depending on the particular meaning that *ἀρετή* acquired in each specific historical and textual context³⁷. Regarding the semantic fields of *ἀρετή* the word is associated with and is mentioned along with the words glory (*δόξα*), praise (*ἔπαινος*), as well as their synonyms like honor (*τιμὴ*), or crown (*στέφανος*)³⁸. It is remarkable that this association is noted all along, since the Homeric age. The Latin corresponding words are *gloria*, *dignitas*, *honor* and similar ones³⁹.

When examining the sense combination of these three words in several contexts one can discern an internal logical relation that attempts to describe the entire excellence of an individual from all perspectives. We may say that the word *ἀρετή* refers to the essence of a certain quality, to the concrete quality itself of an individual; the word *δόξα*, cognate with the verb *δοκέω*, to look like, refers to the splendid impression that the *ἀρετή* of an individual makes on the other

Introduction (New York-Oxford, 1987): 1–10. Especially, for the close relationship between the world of myth and the contemporary life during the Hellenistic age see Pierre Grimal, *Hellenism and the Rise of Rome* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1965): 178–182; G. Zanker, *Realism in Alexandrian Poetry: A Literature and Its Audience* (London-Sydney-Wolfeboro, New Hampshire: Groom Helm, 1987): 155–227; F. Van Straten, “Images of Gods and Men in a Changing Society: Self-identity in Hellenistic Religion” in *Images and Ideologies. Self-definition in the Hellenistic World* (ed. A. W. Bulloch–E. S. Gruen–A. A. Long–A. Steward; Hellenistic Culture and Society 12, Berkeley-Los Angeles-London, 1993): 248–64.

³⁷ In this respect, but for the New Testament meaning only, it is useful the classification of the word in semantic domains made by Louw-Nida in *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*, vol. 1–2 (New York: United Bible Societies, 1988). *Arete* is classified in the domain 76, ‘Power, Force’, as well as in the domain 88, ‘Moral and Ethical Qualities and Related Behavior’.

³⁸ See e.g. *IG XII 7*, 433 (Amorgos, f.4th/b.3rd c. B.C.)· εἶπερ ἐν ἀνθρώποισι γυναικῶν ἔστ’ ἀρετὴ τις, ἣνδε ἔλαχεν γνώμης δικαίης μέρος οὐκ ἐλάχιστον· δόξα δ’ ἔπαινον ἔχει, σωφροσύνη δὲ ἀρετὴν (= if there is among the people a kind of virtue of women, a part of fair reputation, not the least, fell to her; the glory has praise, the prudence has virtue). Cf. *IG II² 5501* (Athens, 4th c. B.C.).

³⁹ See e.g. Sallust, *De Conjurazione Catilinae*, 54, 6 : esse quam videri bonus malebat: ita, quo minus petebat gloria, eo magis illum adsequabatur (= he [Cato] preferred to be, rather than to seem virtuous, hence the less he sought fame the more it pursued him).

people, i.e. the *ἀρετή* as a reflection emanating from the individual, from inside; and the word *ἔπαινος*, cognate with the verb *ἐπαινέω*, to praise, refers to the laudatory acknowledgment that results from the impact of the *ἀρετή*, that is the *ἀρετή* as recognition coming from outside. An example can illustrate this relation. During the 1st c. BC in Priene of Minor Asia a gymnasiarch, Zossimos, demonstrated *ἀρετή*, achieved glory in his life and received praise from his fellow-citizens; therefore, he was crowned and honored by his municipality⁴⁰.

This internal logical relation among these three words is in fact a relation of cause and effect and it explains how and why the words glory and praise frequently replace the word virtue notionally: they are used as synonyms by metonymy.

5. Septuagint Evidence

This is the semantic content of the word *ἀρετή* during the historical period when the Septuagint text was written. Given the fact that Jewish culture has quite different values from the Greek one and given the fact that the Septuagint does not merely translate but interprets, the difficulty to use the word with the familiar Greek perception is understandable. From the Jewish point of view the supreme good for human beings is always associated with the one God of the Covenant and with the relation to Him; it is not the achievement of human excellence that is considered as *ἀρετή*. Furthermore, God cannot be described by humans, he is a transcendent Being whose existence and presence is perceived through his interventions in world history, not through theoretical or existential conjectures. The Jews could admire the glory of the God and they could praise him, they could recount his works, but they could not talk about his qualities and his virtues. Consequently, the Greek sense of the *ἀρετή* did not correspond

⁴⁰ *I.Priene 32* (Priene 84/01 B.C.), in particular 9–15· [ἔδ]οξε τῇ βου[λῆι καὶ τῶι δ]ήμῳ·|ἐπειδὴ Αὐλῶς Αἰ[μ]ιλίου Σέξτου Ζώσιμος καλοῦς ὢν καὶ ἀγαθὸς ἀνὴρ||[καὶ] βίον μὲν οὐκ ἀφιλότι[μον] εἰς δόξ[αν, κ]ρίσιν δὲ τιμῆς [ἀ]ξίαν ἀπλότη[τά τε καὶ γενναῖον ἐ]||[ζῆ]λωκῶς ἦθος,|.....συνιδῶν δ' ὅτι μόνη μεγίστους|ἀποδίδωσιν ἢ ἀρετῆι καρποὺς καὶ χάριτας π[αρά ξένοις κ]αὶ ἀστοῖς τὸ καλὸν ἐν τιμῇ θεμένους,|ἔθησαύρισε ἐαυτῶι παρὰ μὲν τῶν ζώντων ἔπαινον, παρ]ᾶ δὲ τῶν ἐπεσομένων μνήμην (= the voule and the municipality decided.....because Aulus Aimilius, Sextus' son, Zossimos who is a good and virtuous man and had a life not mean in glory and a judgement worthy of honour and a simplicity and who has been jealous of brave morals,..... who realized that only virtue yields the greatest fruits and gratitude by the foreigners and the citizens who esteem the good, hoarded up praise from the living and memory from the oncoming)». Cf. *EKM 1, Beroia 2* (Beroia, f.2nd /b.1st c. B.C.), in particular 39–41, about Harpalos, a priest, who displayed virtue (*ἀρετή*) and was jealous (*ἐφιλοτειμήθη*) of his ancestors' glory, became worthy of honour (*τειμῆς ἄξιος*), so the public decided to praise him and crown him (*ἔδοξεν ἐπαινέσαι ...καὶ στεφανῶσαι αὐτόν*).

to the Jewish one, mainly because of the different theological standpoints (monotheism-polytheism) and because of its anthropocentric features⁴¹.

Therefore, the Translators of the Pentateuch, of the Book of Judges and of the prophetic books had two alternatives: they could either ignore the word and replace it with an equivalent Greek word, or use it modifying its meaning. They did both. In the Pentateuch and Former Prophets, no Hebrew word is rendered with the word ἀρετή. Instead of this, the translators mention the strength (ισχύς) of Samson (Judg 16), they talk about the glory (δόξα) of Moses and Joshua (Num 27:20) and about God's praised glories (θαυμαστός ἐν δόξαις), that is, his acts of deliverance in favor of his elect people (Exod 15:11). In the books that were translated later, the Translators render Hebrew words that occur in the Pentateuch with the word ἀρετή, so that a sense connection is created and the transition to the modified meaning is established.

Indeed, ἀρετή occurs twice in the minor prophets, as a translation of the Hebrew word נִיחַ, glory: Hab 3:3; Zech 6:13 (cf. Num 27:20), and four times in the text of Isaiah as a translation of the Hebrew word הִלֵּה, praise: Isa 42:8.12; 43:21; 63:7 (cf. Exod 15:11). However, the word ἀρετή is not used anywhere else by the Translators, although the two Hebrew words, which have been translated as ἀρετή, occur more times in the Hebrew text: the word נִיחַ occurs a total of twenty four times in the Old Testament, usually translated by δόξα, glory (nine times) and by ἐξομολόγησις, glorification (four times); the word הִלֵּה occurs in total fifty seven times, translated by αἴνεσις, song, associated to the public worship⁴².

The passages with the word ἀρετή rendering נִיחַ in Septuagint are the following:

^{LXT} **Habakkuk 3:3** ὁ θεὸς ἐκ Θαιμαν ἤξει καὶ ὁ ἅγιος ἐξ ὄρους κατασκίου δασέος
διάψαλμα ἐκάλυπεν οὐρανοὺς ἢ ἀρετὴ αὐτοῦ καὶ αἰνέσεως αὐτοῦ πλήρης ἡ γῆ

^{KJV} **Habakkuk 3:3** God came from Teman, and the Holy One from mount Paran. Selah. His glory covered the heavens, and the earth was full of his praise.

^{NAS} **Habakkuk 3:3** God comes from Teman, And the Holy One from Mount Paran. Selah. His splendor covers the heavens, And the earth is full of His praise.

^{LXT} **Zechariah 6:13** καὶ αὐτὸς λήμψεται ἀρετὴν καὶ καθίεται καὶ κατάρξει ἐπὶ τοῦ
θρόνου αὐτοῦ καὶ ἔσται ὁ ἱερεὺς ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ καὶ βουλή εἰρηνικὴ ἔσται ἀνά
μέσον ἀμφοτέρων

⁴¹ See Otto Bauernfeind, «ἀρετή», in *TDNT*, 1: 457–461, in particular 460.

⁴² For this information see R. L. Harris et als, *Theological Wordbook of the Old Testament*, vol. 1–2 (Chicago: Moody Press, 1980): 482 and 500 respectively.

^{KJV} **Zechariah 6:13** Even he shall build the temple of the LORD; and he shall bear the glory, and shall sit and rule upon his throne; and he shall be a priest upon his throne: and the counsel of peace shall be between them both.

^{NAS} **Zechariah 6:13** Yes, it is He who will build the temple of the LORD, and He who will bear the honor and sit and rule on His throne. Thus, He will be a priest on His throne, and the counsel of peace will be between the two offices.

In these passages the meaning of the Hebrew word *וְהָיָה* corresponds to the meaning of the Greek word *δόξα*, glory, synonymous to *ἀρετή* and describing the impression caused by the splendor and the majesty of a King in his appearance.

The passages with the word *ἀρετή* instead of *וְהָיָה* in the Septuagint all come from Isaiah and they use the word in the plural number used frequently for the denotation of the worthy deeds⁴³. The meaning of the Hebrew word *וְהָיָה* corresponds to the meaning of Greek word *ἔπαινος*, praise, as a synonymous one to the *ἀρετή*, describing the praise and the glorification to God because of his wonderful deeds.

^{LXT} **Isaiah 42:8** ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς τοῦτο μου ἐστὶν τὸ ὄνομα τὴν δόξαν μου ἐτέρῳ οὐ δώσω οὐδὲ τὰς ἀρετὰς μου τοῖς γλυπτοῖς

^{KJV} **Isaiah 42:8** I am the LORD: that is my name: and my glory will I not give to another, neither my praise to graven images.

^{NAS} **Isaiah 42:8** I am the LORD, that is My name; I will not give My glory to another, Nor My praise to graven images.

^{LXT} **Isaiah 42:12** δώσουσιν τῷ θεῷ δόξαν τὰς ἀρετὰς αὐτοῦ ἐν ταῖς νήσοις ἀναγγελοῦσιν

^{KJV} **Isaiah 42:12** Let them give glory unto the LORD, and declare his praise in the islands.

^{NAS} **Isaiah 42:12** Let them give glory to the LORD, And declare His praise in the coastlands.

^{LXT} **Isaiah 43:21** λαὸν μου ὃν περιποιήσάμην τὰς ἀρετὰς μου διηγείσθαι

⁴³ See Herodot, *Historiae* 9, 40· Πέρσαι τε καὶ Μῆδοι μάλ᾽ αἱ ἔσκον οἱ ἀπεδείκνυντο ἀρετὰς (= Persians and Medes, they and none other would do deeds of valour).

^{KJV} **Isaiah 43:21** This people have I formed for myself; they shall shew forth my praise.

^{NAS} **Isaiah 43:21** The people whom I formed for Myself, Will declare My praise.

^{LXT} **Isaiah 63:7** τὸν ἔλεον κυρίου ἐμνήσθην τὰς ἀρετὰς κυρίου ἐν πᾶσιν οἷς ὁ κύριος ἡμῖν ἀνταποδίδωσιν κύριος κριτῆς ἀγαθὸς τῷ οἴκῳ Ἰσραηλ ἐπάγει ἡμῖν κατὰ τὸ ἔλεος αὐτοῦ καὶ κατὰ τὸ πλῆθος τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ

^{KJV} **Isaiah 63:7** I will mention the lovingkindnesses of the LORD, *and* the praises of the LORD, according to all that the LORD hath bestowed on us, and the great goodness toward the house of Israel, which he hath bestowed on them according to his mercies, and according to the multitude of his lovingkindnesses.

^{NAS} **Isaiah 63:7** I shall make mention of the lovingkindnesses of the LORD, the praises of the LORD, According to all that the LORD has granted us, And the great goodness toward the house of Israel, Which He has granted them according to His compassion, And according to the multitude of His lovingkindnesses.

In all the previous passages the word *ἀρετή* is related to God and expresses either his majesty during a theophany (Hab 3:3, maybe the most majestic of the related theophanies), the glory of a Jewish King with messianic traits (Zech 6:13), or the wonderful deeds through which the Lord has manifested himself in the world and on behalf of his elect people (Isaiah). These features remind us of the scanty usages of the word *ἀρετή* in the ancient Greek texts when describing the self-manifestation of a god through a saving action. An inscription from Athens in 4th c. BC about a manifestation of Athena is a good example of this⁴⁴:

Ἀθηνάαι Μένεια ἀνέθηκεν

ὄψιν ἰδοῦσα ἀρετὴν τῆς θεοῦ

Meneia devoted to Athena, when she saw before her eyes the *ἀρετή* (power) of the goddess.

Another inscription from Delos dated a little later, in the 3rd c. BC, mentions the glory of the god Sarapis⁴⁵:

Ἄπας δ' ἄρα λαὸς ἐκείνῳ

⁴⁴ IG II² 4326 (Athens, m. of 4th c. B.C.).

⁴⁵ IG XI 4, 1299 (Delos, f. of 3rd c. B.C.): 88–90. Cf. SEG 20 298 (Keryneia, 3rd c. B.C.)- ἐμφάνισας [sc. ὁ Ἀπόλλων] ἀρετὴν τῶν δὲ θεῶν δύναμι (= [Apollo] appeared his virtue and the power of the gods).

σὴν ἀρετὴν θάμβησεν ἐν ἡματι κα<ί> μέγα κῦδος
 σώι τεύξας θεράποντι θεόδηγον κατὰ Δῆλον

Then all the people were amazed by your ἀρετή (power) and your great glory during that day, when you erected [a temple] on behalf of your servant in Delos, founded by gods.

The Septuagint Translators obviously decided that the only case when the word ἀρετή could properly be used, retaining at the same time some of its Greek meaning, was when denoting the manifestation of God through wondrous events. Similar Greek words which are attested in the Septuagint as synonymous and describe the divine presence are the words δόξα, glory, and αἴνεσις, song, praise, as well as the cognate words – the verbs δοξάζω, glorify, αἰνώ, sing, ἐπαινῶ, praise, ἐξομολογοῦμαι, glorify, ἀναγγέλλω, διηγοῦμαι τὴν δόξαν, announce or narrate the glory, that are used together with the word ἀρετή. We have already noted that exactly these words are also used as related ones and as a complement to the meaning of ἀρετή in the Greek texts. Consequently, we move into the same semantic field. Nevertheless, it is important to note that ἀρετή is not entirely synonymous to these similar words, as it has usually been interpreted⁴⁶, but it has a metonymic relation with them; i.e. ἀρετή does not mean glory or, when it is in plural, praises or songs (*laudes*), but rather the qualities which are the cause for the glory and the praises.

Moreover, there is a semantic differentiation. First, only God and the Messiah possess ἀρετή, contrary to the Greek usage which applies the word mainly to men and rarely to gods. Second, God's ἀρετή is associated with the creation of the world and the history of a nation, of Israel, as for example the passage of the Red Sea, i.e. with certain events. And third, God's ἀρετή aims at the salvation of his people, not at healings or profits and civic aspirations. According to the Septuagint, God's ἀρετή is his creative power, his decisive intervention in history, his justice and his mercy towards his people; God's ἀρετή is, primarily, his will to reveal himself to his people and to make a covenant of mutual relations with them. This historical, inter-personal and reliable relation between God, world, and human beings is a new semantic feature for ἀρετή, unfamiliar to Greeks.

Furthermore, the Greek word ἀρετή also occurs twenty six times in the Septuagint books that were originally written in Greek, i.e. in the books of Wisdom and of Maccabees, and there it is always applied to men, not to God. In these instances the Hellenization and the influence of the Greek conception of

⁴⁶ See for this interpretation J. H. Moulton–G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament Illustrated from the Papyri and Other Non-Literary Sources* (Michigan: Grand Rapids, W. B. Eerdmans, 1957): 76.

human excellence on the Jewish one is obvious⁴⁷. The human factor is admitted as the other face of the *ἀρετή* and the anthropocentric perspective is accepted besides the theocentric one; consequently, the word *ἀρετή* is chosen for describing the exhibiting of an excellent character. Notwithstanding, the Jewish semantic orientation remains unchanged, namely the relation with the God of the Covenant and the fidelity to the Law. Due to this, *ἀρετή* is mainly considered to be justice in the Jewish sense of the word and also means knowing and doing the God's will. Especially in the books of Maccabees *ἀρετή* is identified with the personal heroic achievements of the Jewish warriors defending the ancestral faith⁴⁸. Therefore, the labors of the heroes become the martyrdom of the just men and are associated with the eschatological hope.

There is an occurrence of the word *ἀρετή*, as well, in the Greek appendix to the book of Esther, in Esther's prayer.

LXT **Esther 4:17** [15] καὶ νῦν οὐχ ἱκανώθησαν ἐν πικρασμῷ δουλείας ἡμῶν ἀλλὰ ἔθηκαν τὰς χεῖρας αὐτῶν ἐπὶ τὰς χεῖρας τῶν εἰδώλων αὐτῶν ἐξῆραι ὀρισμὸν στόματός σου καὶ ἀφανίσαι κληρονομίαν σου καὶ ἐμφράξαι στόμα αἰνούντων σοι καὶ σβέσαι δόξαν οἴκου σου καὶ θυσιαστήριόν σου [16] καὶ ἀνοίξαι στόμα ἐθνῶν εἰς ἀρετὰς ματαίων καὶ θαυμασθῆναι βασιλέα σάρκινον εἰς αἰῶνα

LXE **Esther 4:17** But now they have not been contented with the bitterness of our slavery, but have laid their hands on the hands of their idols, *in order* to abolish the decree of thy mouth, and utterly to destroy thine inheritance, and to stop the mouth of them that praise thee, and to extinguish the glory of thine house and thine altar, and to open the mouth of the Gentiles to *speak* the praises of vanities, and *in order* that a mortal king should be admired for every.

This usage of the word *ἀρετή* repeats the usage of Isaiah with the meaning of the wonderful divine qualities and deeds. The word is in plural and it can be rendered by metonymy as praises. Yet, the reference is not to the true God of Israel but to the false gods of the Gentiles; it is used improperly, as a technical term for the actions attributed to gods.

⁴⁷ Especially in 4 Macc it's recognized the influence of the stoic philosophy, according to which the *arete* is the result of the *apatheia*, i.e. of the perfection of the man, the balance between reason and passions.

⁴⁸ See e.g. 2 Macc 6: 31: καὶ οὗτος (ὁ Ἐλεάζαρ) οὖν τοῦτον τὸν τρόπον μετέλλαξεν οὐ μόνον τοῖς νέοις, ἀλλὰ καὶ τοῖς πλείστοις τοῦ ἔθνους τὸν ἑαυτοῦ θάνατον ὑπόδειγμα γενναιότητος καὶ μνημόσυνον ἀρετῆς καταλιπών (= and thus this man died, leaving his death for an example of a noble courage and a memorial of virtue not only to young men, but to all his nation).

At last, the word ἀρετή occurs in the book of Proverbs as a *varia lectio* for the word ἀρχή, beginning (1:7c) in the Codex Alexandrinus⁴⁹.

LXT Proverbs 1:7 ἀρχὴ σοφίας φόβος θεοῦ σύνεσις δὲ ἀγαθὴ πᾶσι τοῖς ποιοῦσιν αὐτήν· εὐσέβεια δὲ εἰς θεὸν ἀρχὴ (v.l. ἀρετή) αἰσθήσεως σοφίαν δὲ καὶ παιδείαν ἀσεβεῖς ἐξουθενήσουσιν

LXE Proverbs 1:7 The fear of the Lord is the beginning of wisdom; and *there is* good understanding to all that practise it; and piety toward God is the beginning (v.l. virtue) of discernment; but the ungodly will set at nought wisdom and instruction.

The phrase “virtue of discernment” should mean the excellent feature of the discernment, i.e. the most precious quality of the discernment. The word ἀρετή has the permanent Greek meaning.

The Septuagint usage of the word ἀρετή doesn’t recall Philo’s or Josephus’ usage. According to Philo ἀρετή is simply a philosophical moral quality (task) of fulfilling the duties towards God and other people. He fuses the ethical principle of the Stoa, “live according nature” with platonic and Old Testament conceptions and enjoins living according virtue⁵⁰. According to Flavius Josephus ἀρετή maintains the semantic features of the classic Greek meaning, but it is also a moral quality of exercising justice towards people and showing piety towards God⁵¹.

⁴⁹ See A. Rahlfs’ edition of the Old Testament according LXX (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft): apparatus criticus in Prov 1:7.

⁵⁰ See Philo, *De Virtutibus* 15: ἐν μὲν τέλος ἡγουμένους τὸ κατ’ ἀρετὴν βιοῦν, ζηλοῦντας δὲ καὶ τᾶλλα ὅσα ἀγωγὰ πρὸς τοῦτο (= looking upon a life in accordance with virtue to be the one proper end and object, and desiring everything else which appears conducive to this end). Cf. id. *De migratione Abrahami* 127–29: ἐπορεύθη Ἀβραάμ κατὰ περ ἐλάλησεν αὐτῷ Κύριος” (Gen 12:4). Τοῦτο δὲ ἐστὶ τὸ παρὰ τοῖς ἄριστα φιλοσοφῆσασιν ἀδόμενον τέλος, τὸ ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν· γίνεται δὲ, ὅταν ὁ νοῦς εἰς τὴν ἀρετῆς ἀτραπὸν ἐλθὼν κατ’ ἴχνος ὀρθοῦ λόγου βαίνη καὶ ἔπηται θεῷ, τῶν προστάξεων αὐτοῦ διαμνημένους καὶ πάσας αἰεὶ καὶ πανταχοῦ ἔργοις τε καὶ λόγοις βεβαιούμενος (= “Abraham went as the Lord commanded him.” [Gen xii. 4.] And this is the end which is celebrated among those who study philosophy in the best manner, namely, to live in accordance with nature. And this takes place when the mind, entering into the path of virtue, treads in the steps of right reason, and follows God, remembering his commandments, and at all times and in all places confirming them both by word and deed).

⁵¹ See Flavius Josephus, *Contra Apionem* 2, 183: ἡμεῖς δὲ τούναντίον μίαν εἶναι φρόνησιν καὶ ἀρετὴν ὑπειλήφαμεν τὸ μηδὲν ὄλως ὑπεναντίον μήτε πρᾶξαι μήτε διανοηθῆναι τοῖς ἐξ ἀρχῆς νομοθετηθεῖσιν (= we, on the contrary, suppose it to be our only wisdom and virtue to admit no actions nor suppositions that are contrary to our original laws).

6. New Testament Evidence

On the other hand, in the New Testament the word *ἀρετή* comes up with the semantic load of the Septuagint. It is used scantily, in fact only in four passages. Two of these reproduce the Old Testament meaning of God's *ἀρετή*.

^{BGT} **1 Peter 2:9** ὑμεῖς δὲ γένος ἐκλεκτόν, βασιλῆιον ἱεράτευμα, ἔθνος ἅγιον, λαὸς εἰς περιποίησιν, ὅπως τὰς ἀρετὰς ἐξαγγείλητε τοῦ ἐκ σκότους ὑμᾶς καλέσαντος εἰς τὸ θαυμαστὸν αὐτοῦ φῶς·

^{KJV} **1 Peter 2:9** But ye *are* a chosen generation, a royal priesthood, an holy nation, a peculiar people; that ye should shew forth the praises of him who hath called you out of darkness into his marvellous light.

^{NAS} **1 Peter 2:9** But you are a chosen race, a royal priesthood, a holy nation, a people for *God's* own possession, that you may proclaim the excellencies of Him who has called you out of darkness into His marvelous light.

And

^{BGT} **2 Peter 1:3** Ὡς πάντα ἡμῖν τῆς θείας δυνάμεως αὐτοῦ τὰ πρὸς ζωὴν καὶ εὐσέβειαν δεδωρημένης διὰ τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ καλέσαντος ἡμᾶς ἰδίᾳ δόξῃ καὶ ἀρετῇ

^{KJV} **2 Peter 1:3** According as his divine power hath given unto us all things that *pertain* unto life and godliness, through the knowledge of him that hath called us to glory and virtue.

^{NAS} **2 Peter 1:3** seeing that His divine power has granted to us everything pertaining to life and godliness, through the true knowledge of Him who called us by His own glory and excellence

In these two passages, which reflect liturgical language, the writer explicitly repeats the Old Testament meaning of God's *ἀρετή*. The formulation of the phrases as a whole, their vocabulary as well as their sense derive from the prophetic words, actually from Isaiah (compare: Isa 43:21· *λαὸν μου ὃν περιποιήσάμην τὰς ἀρετὰς μου διηγέισθαι* [= the people whom I formed for myself will declare my praise], the themes of the calling and the choice of the people, the singularity of Lord's glory). A semantic modification, though, takes place through the reference to Jesus Christ instead of that to the Lord of Old Testament. It is, therefore, suggested and proclaimed that Jesus Christ is the Messiah, he is the God who bears glory and *ἀρετή* and who by his wondrous presence in the history calls us to salvation.

In these passages there is probably an implicit relation to the Transfiguration (glory) and to the Resurrection (virtue) of Christ. Cf.

^{BGT} **1 Peter 1:21** τοὺς δι' αὐτοῦ πιστοὺς εἰς θεὸν τὸν ἐγείραντα αὐτὸν ἐκ νεκρῶν καὶ δόξαν αὐτῷ δόντα, ὥστε τὴν πίστιν ὑμῶν καὶ ἐλπίδα εἶναι εἰς θεόν

^{NAS} **1 Peter 1:21** who through Him are believers in God, who raised Him from the dead and gave Him glory, so that your faith and hope are in God.

And

^{BGT} **2 Peter 1:16–17** ἐγνωρίσαμεν ὑμῖν τὴν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ δύναμιν καὶ παρουσίαν ἀλλ' ἐπόπτται γενηθέντες τῆς ἐκείνου μεγαλειότητος. λαβῶν γὰρ παρὰ θεοῦ πατρὸς τιμὴν καὶ δόξαν

^{NAS} **2 Peter 1:16–17** For we did not follow cleverly devised tales when we made known to you the power and coming of our Lord Jesus Christ, but we were eyewitnesses of His majesty. For when He received honor and glory from God the Father.

Consequently, ἀρετή is the manifestation of Jesus Christ by his personal intervention to the human history through his marvelous incarnation and his glorious resurrection.

The remaining two New Testament passages where the word ἀρετή is cited relate it to human beings and not to God, and they recite it among virtues like a ring in a chain, according to the Greek practice of aretalogy.

^{BGT} **Philippians 4:8** Τὸ λοιπόν, ἀδελφοί, ὅσα ἐστὶν ἀληθῆ, ὅσα σεμνά, ὅσα δίκαια, ὅσα ἀγνά, ὅσα προσφιλέ, ὅσα εὐφημα, εἴ τις ἀρετὴ καὶ εἴ τις ἔπαινος, ταῦτα λογίζεσθε·

^{KJV} **Philippians 4:8** Finally, brethren, whatsoever things are true, whatsoever things are honest, whatsoever things are just, whatsoever things are pure, whatsoever things are lovely, whatsoever things are of good report; if there be any virtue, and if there be any praise, think on these things.

^{NAS} **Philippians 4:8** Finally, brethren, whatever is true, whatever is honorable, whatever is right, whatever is pure, whatever is lovely, whatever is of good repute, if there is any excellence and if anything worthy of praise, let your mind dwell on these things.

^{BGT} **2 Peter 1:5** Καὶ αὐτὸ τοῦτο δὲ σπουδῆν πάσαν παρεισενέγκαντες ἐπιχορηγήσατε ἐν τῇ πίστει ὑμῶν τὴν ἀρετὴν, ἐν δὲ τῇ ἀρετῇ τὴν γνώσιν, **6** ἐν δὲ τῇ γνώσει τὴν ἐγκράτειαν, ἐν δὲ τῇ ἐγκρατείᾳ τὴν ὑπομονήν, ἐν δὲ τῇ ὑπομονῇ τὴν εὐσέβειαν, **7** ἐν δὲ τῇ εὐσέβειᾳ τὴν φιλαδελφίαν, ἐν δὲ τῇ φιλαδελφίᾳ τὴν ἀγάπην

^{KJV} **2 Peter 1:5** And beside this, giving all diligence, add to your faith virtue; and to virtue knowledge; 6 And to knowledge temperance; and to temperance patience; and to patience godliness; 7 And to godliness brotherly kindness; and to brotherly kindness charity.

^{NAS} **2 Peter 1:5** Now for this very reason also, applying all diligence, in your faith supply moral excellence, and in *your* moral excellence, knowledge; 6 and in your knowledge, self-control, and in your self-control, perseverance, and in your perseverance, godliness; 7 and in your godliness, brotherly kindness, and in your brotherly kindness, love.

The prevailing interpretation is that there is a stoic influence here, probably through the books of Wisdom and of Maccabees, especially of 4 Macc, and the ἀρετή has the same meaning as in Greek texts; namely, anything that could be excellent for the people⁵². But possibly the influence is only formal and rhetorical; in 2 Peter 1:5 note additionally the use of a rhetorical device called *soreitis* (σωρείτης, *gradatio*). The meaning of the word, however, is not the stoic one. The aretalogies are Christian aretalogies, where faith and love are the starting point and the final aim of a Christian⁵³.

Furthermore, I assume that in Phil 4:8 a more accurate interpretation might be applied: it is the current meaning of the word that is used, the meaning which is attested in the non-literary documents of this period, i.e. the concern for the common good and the competition for the public benefit. The context of the word ἀρετή in the Epistle of Philippians should also be noted. An athletic terminology is used throughout the Epistle (cf. Phil 1:27; 1:30; 3:14; 4:1) and the word ἔπαινος, praise, is cited side by side in the same context. Both these elements correspond to the civic meaning of the word in contemporary texts.

Yet, for Paul and for all Christians, the public domain in its ideal form is identified with the Church community, and the apostle's main concern is, of course, the benefit of the Church. This benefit, first of all, is unity, thinking alike, pursuing humiliation, i.e. Christ's mimesis and the apostle's mimesis⁵⁴, as Paul

⁵² See C. Spicq, «APETH» in *Notes de lexicographique néo-testamentaire* (Fribourg: Éditions universitaires de Fribourg; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978–82): 161–76, in particular 174–75. Cf. John Chrysostome, *In Epistulam ad Philippenses*, Hom. 14, 2, PG 62, 285: ἐνταῦθα βούλεται αὐτοὺς καὶ τῶν πρὸς ἀνθρώπους προνοεῖν (= in this point he wants from them to provide for everything is valued among the people).

⁵³ For a catalogue of New Testament virtues see recently in Moisés Mayordomo, “Möglichkeiten und Grenzen einer neutestamentlich orientierten Tugendethik”, *TZ* 64 (2008): 213–257, in particular 244–246.

⁵⁴ Daniel Harrington and James Keenan in *Jesus and Virtue Ethics: Building Bridges Between New Testament Studies and Moral Theology* (Lanham, Md.: Sheed and Ward, 2002) argue that New Testament virtues are found “not in particular types of actions but

many times and in many ways repeats in this Epistle. Therefore, the sense of ἀρετή is not so much moral as it is theological and ecclesiological. The word displays here, in my opinion, a Christian usage that corresponds to the Greek civic virtue⁵⁵, i.e. the virtue of being an excellent and an eminent in Christ member of the Church.

Summing up the main points of this analysis I would stress the following. The word ἀρετή recapitulates the whole issue of the difference between Hellenism, Judaism and Christianity, which is due to different theological concepts. The basic sense of the word is that of the excellence of a person or a thing, natural or moral, and this sense is retained in every usage of the word. A remarkable association with the athletic terminology, as well as with the civic one, especially in the Hellenistic age should also be noted. The translation of the Septuagint uses the Greek meaning of ἀρετή when applied to gods which signifies the manifestation of the gods through several beneficences to human beings. The translation applies it to the Lord who manifests Himself through his creative and historical actions on behalf of his people. In the texts of Wisdom and of Maccabees ἀρετή meaning excellence is justice and struggle for the prevalence of God's will. The New Testament authors use the word for God with the prophetic connotations of the Old Testament but in reference to Jesus Christ. They also use it with those semantic social nuances of the word that denote the perfect conduct of a member of a Christian community.⁵⁶

rather in particular types of persons, Christ-bearers" (p. 70), i.e. not in guiding rules but through the mimesis.

⁵⁵ See respectively e.g. the inscription in *EKM 1 Beroia* (Beroia, f.2nd/b. 1st c. B.C.), where besides all the pointed issues the model of the ancestors is appealed as well: «ὁ ἱερεὺς τῶν θεῶν Εὐεργετῶν vac. |ἀνανεωσάμενος τὴν ἀπὸ τῶν|προγόνων δόξαν, εἰ καὶ ἡ [τ]ύχη διὰ τοὺς|καιροὺς αὐτῶν ἦττων ἦν, ἐσπούδα-|σεν μὴ λειφθῆναι ἀρετῆ etc. (= the priest of the gods Euergetes...renewed the glory from the ancestors, and although the fortune was worse because of their situations, he cared for not to be inferior in virtue)».

⁵⁶ For the translation of the ancient Greek and Latin authors I used the Loeb Classical Library. For the translation of Tyrtaios I cited Antony J. Podlecki, *The Early Greek Poets and Their Time*, University of British Columbia Press, Vancouver, 1984, p. 100. The other Greek and Latin texts are translated by myself.

PROBLEMS AND PERSPECTIVES
IN SEPTUAGINT LEXICOGRAPHY:
THE CASE OF NON-COMPLIANCE (ΑΠΕΙΘΕΩ)

Michaël N. van der Meer (University of Groningen)

1. Introduction

Some forty years after the first volume on Septuagint lexicography appeared in the Septuagint and Cognate Studies Series,¹ the state of that area is better than ever before. We now have three lexica of the Septuagint: the old one by Schleusner,² outdated but still instructive, the Louvain lexicon by Lust, Eynikel and Hauspie,³ and the Leiden lexicon by Muraoka now complete for the whole Septuagint.⁴ Moreover, there is a wealth of Greek lexica of related corpora: for the New Testament we have for instance BDAG,⁵ TWNT and its English counterpart TDNT,⁶ TLNT based on Spicq's *Notes de lexicographie*,⁷ MM,⁸

The research on which this article is based was founded by the Netherlands Organization for Scientific Research (NWO). It is my pleasant duty to thank Professors Bons and Joosten for their kind invitation to the Strassbourg colloquium and all the other participants for their stimulating remarks.

¹ Robert A. Kraft (ed.), *Septuagint Lexicography* (SBLSCS 1; Missoula: University of Montana, 1972).

² Johann F. Schleusner, *Novus thesaurus philologico-criticus sive lexicon in LXX et reliquos interpretes Graecos ac scriptores apocryphos Veteris Testamenti* (Leipzig: Teubner, 1820–1822; editio altera: London: Duncan, 1829).

³ Johan Lust, Erik Eynikel, and Katrin Hauspie, *Greek-English Lexicon of the Septuagint* (2nd ed.; Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2003), hereafter LEH².

⁴ Takamitsu Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint* (Louvain: Peeters, 2009), hereafter MSL³. This edition now supersedes his earlier lexica *A Greek-English Lexicon of the Septuagint: Twelve Prophets* (Louvain: Peeters, 1993; MSL¹) and *A Greek-English Lexicon of the Septuagint: Chiefly of the Pentateuch and the Twelve Prophets* (Louvain: Peeters, 2002; MSL²).

⁵ Frederick W. Danker et al., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* (Chicago: The University of Chicago Press, 2000).

⁶ Gerhard Kittel et al. (eds.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (10 vols. Stuttgart: Kohlhammer, 1933–1978); *Theological Dictionary of the New Testament* (transl. G.W. Bromiley. 10 vols. Grand Rapids: Eerdmans, 1964–1976).

⁷ Ceslas Spicq, *Notes de lexicographie néo-testamentaire* (OBO 22/1–3; Fribourg: Éditions universitaires; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978–1982); *Theological Lexicon of the New Testament* (transl. J.D. Ernest. 3 vols. Peabody: Hendrickson, 1997).

EWNT and its English translation EDNT,⁹ L&N;¹⁰ for patristic literature the lexica by Sophocles¹¹ and PGL,¹² for Byzantine literature the *Lexikon zur byzantinischen Gräzität*,¹³ and for the documentary papyri the lexica by Preisigke and Kiessling.¹⁴ Furthermore there are numerous lexica for individual Greek authors, for instance Homer and early Greek epic literature,¹⁵ Herodotus,¹⁶ and Polybios,¹⁷ as well as lexica that attempt to cover the entire field of Greek writings from Antiquity such as LSJ¹⁸ and DGE.¹⁹ The etymology of Classical Greek vocabulary can now be studied with the help of three lexica, the most recent being the English lexicon by Beekes.²⁰ We also have a wealth of studies

⁸ James H. Moulton and George Milligan, *The Vocabulary of the New Testament; Illustrated from the Papyri and Other Non-literary Papyri* (London: Hodder & Stoughton, 1930; reprint: Peabody: Hendrickson, 1997).

⁹ Horst R. Balz and Gerhard Schneider (eds.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (3 vols. Stuttgart: Kohlhammer, 1978–1983); *Exegetical Dictionary of the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1990–1993).

¹⁰ Johannes P. Louw and Eugene A. Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains* (New York: United Bible Societies, 1988).

¹¹ E.A. Sophocles, *Greek-English Lexicon of the Roman and Byzantine Periods from B.C. 146 to A.D. 1100* (New York: Scribner's Sons, 1900).

¹² Geoffrey W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon* (Oxford: Clarendon, 1968).

¹³ Erich Trapp (ed.), *Lexikon zur byzantinischen Gräzität besonders des 9.-12. Jahrhunderts* (Veröffentlichungen der Kommission für Byzantinistik 6; Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1994ff. 6 fascicles have appeared up until 2006).

¹⁴ Friedrich Preisigke, *Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden mit Einschluß der griechischen Inschriften, Aufschriften, Ostraka, Mumienbilder usw. aus Ägypten* (3 vols. Berlin: 1925); Emil Kiessling, *Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden mit Einschluß der griechischen Inschriften, Aufschriften, Ostraka, Mumienbilder usw. aus Ägypten* (5 fascicles. Berlin: Selbstverlag, 1944; Marburg: Selbstverlag, 1958–1971; Wiesbaden: Harrassowitz, 1993).

¹⁵ Bruno Snell (ed.), *Lexikon des frühgriechischen Epos* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1955ff.: 3 vols. published thus far).

¹⁶ J. Enoch Powell, *A Lexicon to Herodotus* (Cambridge: University Press, 1938).

¹⁷ Arno Mauersberger et al., *Polybios-Lexikon* (8 vols. Berlin: Akademie Verlag, 1956–2006).

¹⁸ Henry G. Liddell and Robert Scott, *A Greek-English Lexicon. With a Revised Supplement* (9th ed.; Oxford: Clarendon, 1996).

¹⁹ Francisco R. Adrados, *Diccionario griego-español* (Madrid: CSIC; 1980ff.: 6 vols. published thus far).

²⁰ Robert S.P. Beekes, *Etymological Dictionary of Greek* (Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series 10; Leiden: Brill, 2009). The other etymological dictionaries of Classical Greek are: Hjalmar Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch* (3 vols. Indo-germanische Bibliothek; Heidelberg: Carl Winter, 1960–1972) and Pierre

that focus on individual words, expressions and semantic domains in the Septuagint. See for instance the works by John Lee,²¹ John Olley,²² Anna Passoni Dell'Acqua,²³ Marguerite Harl,²⁴ to mention only a few.

On top of this, plans have been made to prepare lexical databases for Septuagint lexicography. One is the so-called Demetrios database,²⁵ a joint project of Tessa Rajak, Jim Aitken, Sarah Pearce and Jennifer Dines. This database is focused on political, legal and administrative words and is already in an advanced stage. The other project, i.e. that of a Wiki-based database for the entire corpus of Septuagint Greek and far beyond, is still in its initial stages. That idea was born at the 2006 Wuppertal Septuagint congress after a lecture by John Lee.²⁶ Such a database will probably never cover the entire corpus of Greek words attested in Antiquity, but when operative, will be a useful repository of individual contributions to various lexemes.

In light of all these developments, one might ask whether there is really room and need for yet another lexicon, such as envisaged by the editors of the present volume. I think there are very good reasons to endorse such a project.

For one, it would be most helpful to have a collection and critical assessment of all the individual contributions to Septuagint lexicography. Given

Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: Histoire des mots* (5 vols. Paris: Klincksieck, 1968–1980).

²¹ John A.L. Lee, *A Lexical Study of the Septuagint Version of the Pentateuch* (SBLSCS 14; Chico: Scholars, 1983).

²² John W. Olley, *'Righteousness' in the Septuagint of Isaiah: A Contextual Study* (SBLSCS 8; Missoula, 1979).

²³ See e.g. Anna Passoni dell'Acqua, "La versione dei LXX e i papiri. Nore lessicali," in *Proceedings of the Sixteenth International Congress of Papyrology* (ed. Roger S. Bagnall; Chico: Scholars, 1981), 621–32; Anna Passoni dell'Acqua, "Ricerca sulla versione dei LXX e i papiri," *Aeg* 62 (1982), 171–94; Anna Passoni Dell'Acqua, "La terminologia dei reati nei *προστάγματα* dei Tolemei ai Padri dell Chiesa," in *Proceedings of the Eighteenth International Congress of Papyrology* (ed. Basileios G. Mandelaras; Athens: The Greek Papyrological Society, 1988) 2:335–50; Anna Passoni dell'Acqua, "L'immagine del 'calpestare' dall' A.T. ai padri della chiesa," *Anagenesis* 4 (1986), 63–129; Anna Passoni Dell'Acqua, "Von der Kanzlei der Lagiden zur Synagoge. Das ptolemäische Vokabular und die Septuaginta," in *Die Septuaginta - Texte, Kontexte, Lebenswelten: Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 20.-23. Juli 2006* (eds. Martin Karrer, Wolfgang Kraus, and Martin Meiser; WUNT 219; Tübingen: Mohr Siebeck, 2008), 236–247; Anna Passoni Dell'Acqua, "Colori e trasparenze nella *haute couture* dell'Egitto greco-romano," *SemClass* 1 (2008): 113–38.

²⁴ Marguerite Harl, *La langue de Japhet. Quinze Études sur la Septante et le grec des Chrétiens* (Paris: Cerf, 1992).

²⁵ See <http://www.extra.rdg.ac.uk/lxx/>. Cited 13 November 2008.

²⁶ John A.L. Lee, "A Lexical Database for Greek: Can It be Far Off? The Case of *amphodon*," in Karrer and Kraus, *Die Septuaginta*, 214–20.

the rapid growth of articles devoted to individual Septuagint lexemes produced in the wake of large-scale projects such as the Bible d'Alexandrie, Septuaginta Deutsch, the New English Translation of the Septuagint and the IOSCS Commentary series, it is certainly worthwhile to gather all these new insights.

What is even more important, however, is the fact that we are now in a far better position than we were in the previous century to study the Septuagint in its own context and in the light of contemporary Greek documents, rather than in the light of the New Testament writings. After all, references to Septuagint documents in the dictionaries of the New Testament tend to distort the range of meanings found in the Septuagint since these references usually only serve as illustrations for the background of the use of these words in the New Testament. To my mind, the same phenomenon can be observed in the old lexicon by Schleusner. The new Septuagint lexica seek to avoid this pitfall by either relying on the meaning of the word in the Hebrew source text (LEH²) or on the immediate context (MSL³).

There is, however, also a wealth of documents outside the biblical Greek corpus written at almost the same place and in almost the same time as the writings that constitute the Greek Bible that may be of help in determining the common usage of Greek words attested in the Greek Bible. Here I refer to the still growing corpus of documentary papyri from Hellenistic and Roman Egypt. The value of these documents for Septuagint lexicography is duly acknowledged by most modern Septuagint scholars, but it is only in the present millennium that they are really studied. This is due to the fact that they are now easily accessible and searchable on the Duke Databank of Documentary Papyri.²⁷ Together with the *Thesaurus Linguae Graecae* for all the literary writings from Homer to the fall of Constantinople,²⁸ the Packard Humanities Database for Greek inscriptions,²⁹ and a wide range of other helpful digital databases,³⁰ it is now possible to study almost each and every occurrence of a Greek word up to the Modern Age.

²⁷ See <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/collection.jsp?collection=Perseus:collection:DDBDP>. Cited 13 November 2008. See now: <http://www.papyri.info>.

²⁸ See <http://stephanus.tlg.uci.edu/inst/>. Cited 13 November 2008.

²⁹ See <http://epigraphy.packhum.org/inscriptions/>. Cited 13 November 2008.

³⁰ See in particular the websites of the Association Internationale de Papyrologues: <http://www.ulb.ac.be/assoc/aip/>. Cited 13 November 2008; the Heidelberger Gesamtverzeichnis der griechischen Papyrusurkunden Ägyptens: <http://aquila.papy.uni-heidelberg.de/gvzFM.html>. Cited 13 November 2008; and the Trismegistos interdisciplinary portal of papyrological and epigraphical resources dealing with Egypt and the Nile valley between roughly 800 BC and AD 800: <http://www.trismegistos.org/index.html>. Cited 13 November 2008.

Hence it does not come as a surprise that during the last few years considerable time and energy has been spent to explore the opportunities now offered by Internet. As a matter of fact, quite a few articles that appeared in the most recent Septuagint congress volumes document this kind of research.³¹ My own research on the vocabulary of the Greek Isaiah in the light of contemporary sources also belongs to this type of investigations.³² Although many of the studies just mentioned tend to focus on a few rare words in the Septuagint dealing with *realia* and material culture, they clearly demonstrate the value of the documents and the accompanying search tools for Septuagint research.

So far the focus has been on the lexical aspect of a theological lexicon of the Septuagint. There are, however, two other aspects that need some brief clarification. These are the words “Septuagint” and “theological”. Both words and their combination seem to be problematic.

Studying the Septuagint seems to imply that we are dealing with a rather unified body of writings. Yet, Septuagint research over the past century has made it increasingly clear that we should distinguish not only between translations and genuine Greek compositions (e.g. 2–4 Maccabees) and between free (LXX-Job, LXX-Proverbs, LXX-Esther) and literal translations (e.g. LXX-Psalms, LXX-2 Esdras), but also between various types of literal translations (good *koine* Greek: LXX-Pentateuch, LXX-Joshua, LXX-Isaiah, LXX-Daniel) and literalistic translations (such as the *kaige*-like translations), or: renderings that show some sensibility towards the Greek cultural context and translations that seek to avoid such sensibility. This does not necessarily imply that we should restrict our research to the individual translations or translation units, but a lexical study covering the whole field of writings now covered by Rahlfs, NETS,³³

³¹ See e.g. Melvin K.H. Peters (ed.), *Twelfth Congress Volume of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies. Leiden 2004* (SBLSCS 54; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006); Jan Joosten and Peter J. Tomson (eds.), *Voces biblicae. Septuagint Greek and its Significance for the New Testament* (CBET 49; Louvain: Peeters, 2007); Tessa Rajak et al. (eds.), *Jewish Perspectives on Hellenistic Rulers* (Hellenistic Culture and Society 50; Berkeley: University of California Press, 2008); Karrer and Kraus, *Die Septuaginta*; Melvin K.H. Peters (ed.), *Thirteenth Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies. Ljubljana, 2007* (SBLSCS 55; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2008).

³² Michaël N. van der Meer, “Trendy Translations in the Septuagint of Isaiah: A Study of the Vocabulary of the Greek Isaiah 3:18–23 in the Light of Contemporary Sources,” in Karrer and Kraus, *Die Septuaginta*, 581–90; Michaël N. van der Meer, “Bridge over Troubled Waters? The Γέφυρα in the Old Greek of Isaiah 37:25 and Contemporary Greek Sources,” in Peters, *Thirteenth Congress*, 305–24.

³³ Albert Pietersma and Benjamin G. Wright (eds.), *A New English Translation of the Septuagint and the Other Greek Translations Traditionally Included Under That Title* (Oxford: Oxford University Press, 2007). See my review in *BIOSCS* 41 (2008): 114–21.

and LXX.D³⁴ should remain sensitive to the different profiles and aims of translations.

The most problematic part of the project has to do-of course-with the word theological. I wonder whether any of the words found in the Septuagint taken on its own can be termed “theological”. With the exception of a few neologisms for which so far we have not found a parallel outside biblical literature, they are all derived from or formed on the basis of common Greek usage. Otherwise they would not be understandable for the Greek audience. The Greek words only become theological when used in a specific context. For instance, the relatively free Old Greek version of Isaiah contains a considerable number of so-called “Septuagintalisms,” but this applies only to combination of words: λαλεῖν εἰρήνην, ἐπιστρέφω τὴν αἰχμαλωσίαν τοῦ λαοῦ, and συντρίβω πόλεμον, to mention only a few examples. Many Septuagint scholars would be very reluctant to speak about “Septuagint theology”.

In spite of the fact that the meaning of numerous words attested in the Septuagint should be determined on the basis of the Hebrew parent text – either as we have it or as it was in the mind of the Greek translators – there is still enough reason to examine the ideas and theologies of the Greek translators in cases where the translation differs not only from the default rendering of a Hebrew lexeme, or where the rendering differs from common Greek usage. To my mind, this is particularly true for those Greek lexemes that have been used for a variety of Hebrew counterparts and reflect a certain ideological interest common to several Greek translators of Hebrew biblical books.³⁵ Well-known examples are presented by the ubiquitous use of the Greek word κύριος for Israel’s God, the preponderance of the Greek word νόμος and the un-Greek usage of words like διαθήκη and δικαίωμα.

2. The Case of Non-Compliance

2.1. Ἄπειθέω in Greek Numbers, Deuteronomy and Joshua

In this contribution to the plans concerning a new theological lexicon of the Septuagint I would like to study the word ἄπειθέω as a case in point. Greek dictionaries usually render the word with “to be disobedient”.³⁶ As point of

³⁴ Wolfgang Kraus and Martin Karrer (eds.), *Septuaginta Deutsch: Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2009); see my review in *BIOSCS* 42 (2009).

³⁵ See Charles H. Dodd, *The Bible and the Greeks* (London: Hodder & Stoughton, 1935), 3–95: “Part I: The Religious Vocabulary of Hellenistic Judaism”.

³⁶ Schleusner I 335–36; LSJ 182b; DGE II 386a; LEH² 62a; MSL² 48a; MSL³ 66a-b; BDAG 99b. See the discussion of the lexical entries below.

departure for my discussion of the theological meaning of this word I take the use of this word as free rendering for the Hebrew phrase **לא שמע** in Josh 5:6:³⁷

- MT כי ארבעים שנה הלכו בני־ישראל במדבר עד־תם כל־הגוי אנשי המלחמה היצאים ממצרים אשר **לא־שמעו בקול יהוה** אשר נשבע יהוה להם לבלתי הראותם את־הארץ אשר נשבע יהוה לאבותם לתת לנו ארץ זבת חלב ודבש
- NRSV For the Israelites traveled forty years in the wilderness, until all the nation, the warriors who came out of Egypt, perished, not having listened to the voice of the Lord. To them the Lord swore that he would not let them see the land that he had sworn to their ancestors to give us, a land flowing with milk and honey.
- LXX τεσσαράκοντα γὰρ καὶ δύο ἔτη ἀνέστραπται Ἰσραηλ ἐν τῇ ἐρήμῳ τῆς Μαδβαρίτιδι, διὸ ἀπηρτίσθησαν³⁸ οἱ πλείστοι αὐτῶν τῶν μαχίμων τῶν ἐξελθούτων ἐκ γῆς Αἰγύπτου οἱ ἀπειθήσαντες τῶν ἐντολῶν τοῦ θεοῦ, οἷς καὶ διώρισεν μὴ ἰδεῖν αὐτοὺς τὴν γῆν, ἣν ὤμοσεν κύριος τοῖς πατράσιν αὐτῶν δοῦναι ἡμῖν, γῆν ῥέουσαν γάλα καὶ μέλι.
- NETS For Israel had gone about in the wilderness of Madbaritis for forty-two years, wherefore most of the warriors who had come out of the land of Egypt were uncircumcised (had come to an end), those who disobeyed God's ordinances, concerning whom he also determined that they would not see the land that the Lord had sworn to their forefathers to give to us, a land flowing with milk and honey.

The passage clearly refers to the Greek Pentateuch, Numbers 14 in particular, but also Deut 1:26; 9:7, and 9:23–24. In the Greek Pentateuch the Greek word occurs as rendering for a variety of Hebrew expressions: **מרה**,³⁹ **סרר**,⁴⁰ **מאהרי יהוה**,⁴¹ **מאס**,⁴² and **מעל**.⁴³ On the level of content, however, most of these references refer to the same event: the rebellion of the Jewish people at Kadesh Barnea which resulted into the forty years of wandering through the desert.⁴⁴ Here, we have a nice example of theology on the level of the Greek

³⁷ See also Michaël N. van der Meer, *Formation and Reformulation. The Redaction of the Book of Joshua in the Light of the Oldest Textual Witnesses* (VTSup 102; Leiden: Brill, 2004), 355–82; Michaël N. van der Meer, “The Next Generation: Textual Moves in Numbers 14,23 and Related Passages,” in *The Books of Leviticus and Numbers* (ed. Thomas Römer; BETL 215; Louvain: Peeters, 2008), 399–416.

³⁸ See Van der Meer, *Formation and Reformulation*, 360–73, for the background of this conjectural emendation.

³⁹ Num 20:10; Deut 1:26; 9:7.23.24; Josh 1:18.

⁴⁰ Deut 21:18.20.

⁴¹ Num 14:43.

⁴² Lev 26:15; Num 11:20.

⁴³ Deut 32:51.

⁴⁴ Num 14:43; 20:10; Deut 1:26; 9:7.23–24; Josh 5:6, cf. also Bar 1:18–19.

translations, where different Greek translators created coherence on the level of Greek Bible translation.

Something similar can be said for the Greek translation of Isaiah. Here too, we find the word used for a variety of Hebrew counterparts.⁴⁵ While this verb ἀπειθέω occurs regularly in other relatively free translations, particularly in the Greek version of Ben Sira, and further the Greek Proverbs and the Alpha Text of Esther, the word is hardly attested in the *kaige*-like translations.⁴⁶ In these literalistic translations, the Greek verbs παραπικραίνω and ἀφίστημι are the common renderings of the same Hebrew verbs מרה, סרר, מאס, and מרד. The later revisions of the Septuagint by Theodotion, Aquila and Symmachus usually substitute the Old Greek translations with ἀπειθέω by forms of ἐκκλίνω, ἀφίστημι, ἐρεθίζω.

2.2. Ἀπειθέω in Lexical Studies

The word ἀπειθέω and its cognate noun ἀπειθεία and adjective ἀπειθής have been examined in depth by André Thibaut.⁴⁷ Thibaut offers a detailed examination of all the passages in the Greek Bible where the lexeme and its cognates occur. Yet, the title of this very useful monograph makes clear that the focus of his attention is not the Septuagint, but rather the Latin versions of the Bible. In his view, the meaning of the word is closely related to that of πιστεύω, not only in the New Testament, but already in the Septuagint. Hence, the word expresses the notion of “infidelité”, “lack of faith and faithfulness”, rather than “disobedience”. Thibaut bases his argument on the context of Num 20:10, where the reproach of Moses toward the disobedient people (הַמְרִים - οἱ ἀπειθεῖς) is followed by God’s reprimand of Moses for not trusting in God, Num 20:12:

MT	וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה וְאֶל־אַהֲרֹן יֵעַן לֹא־הֵאֱמַנְתֶּם בִּי הַקְדִּישֵׁנִי לְעֵינֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל כֹּחַ לֹא תָבִיאוּ אֶת־הַקְּהָל הַזֶּה אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר־נָתַתִּי לָהֶם:
NRSV	But the Lord said to Moses and Aaron, “Because you <u>did not trust</u> in me, to show my holiness before the eyes of the Israelites, therefore you shall not bring this assembly into the land that I have given them.”
LXX	καὶ εἶπεν κύριος πρὸς Μωϋσῆν καὶ Ἀαρων Ὅτι οὐκ ἐπιστεύσατε ἀγιάσαι με ἐναντίον υἱῶν Ἰσραὴλ, διὰ τοῦτο οὐκ εἰσάξετε ὑμεῖς τὴν συναγωγὴν ταύτην εἰς τὴν γῆν, ἣν δέδωκα αὐτοῖς.

⁴⁵ That is, 1:23; 65:2 *srr*; 3:8; 50:5; 63:10 *mrh*; 30:12 *m’s*; 36:5 *mrd*; 59:13 *srh*; 66:14 *’wyb*.

⁴⁶ Nevertheless, the word is attested in LXX-4 Reg 5:16; LXX-2 Esdr 19:29; LXX-Ps 67:19; LXX-Hos 9:15; LXX-Zech 7:11–12; LXX-Jer 5:23; 13:25; and LXX-Ezek 3:27.

⁴⁷ André Thibaut o.s.b., *L’infidélité du peuple élu: ἀπειθῶ entre la Bible hébraïque et la Bible latine* (Coniectanea biblica latina 17; San Girolamo: Roma, Turnhout, 1988).

NETS And the Lord said to Moyses and Aaron, “Because you did not believe, to sanctify me before Israel’s sons, therefore, you yourselves shall not lead this congregation into the land that I have given to them.”

This passage takes an important role in Thibaut’s study since he constantly refers to this Priestly version of the narrative of Israel’s disobedience in the desert at Meriba, even though the majority of attestations of the verb in the Greek Pentateuch refer to the Deuteronomistic version of the disobedience at Kadesh Barnea (Num 14).

Thibaut furthermore points to the first verses of the book of Wisdom where he sees an allusion to the passage in Numbers 20 and to Isaiah 65:1. In Wisdom 1:2 the word for tempting God, *πειράζω*, is paralleled by the expression “not believing”, *ἀπιστεύω*:

LXX¹ Ἀγαπήσατε δικαιοσύνην, οἱ κρίνοντες τὴν γῆν, φρονήσατε περὶ τοῦ κυρίου ἐν ἀγαθότητι καὶ ἐν ἀπλότῃ καρδίας ζητήσατε αὐτόν. ²ὅτι εὕρισκεται τοῖς μὴ πειράζουσιν αὐτόν, ἐμφανίζεται δὲ τοῖς μὴ ἀπιστοῦσιν αὐτῷ.

NETS ¹Love righteousness, you who judge the earth, think about the Lord in goodness, and seek him with sincerity of heart; ²because he is found by those who do not test him, he reveals himself to those who do not distrust him.

In this way, the use of the verb *ἀπειθέω* in the Septuagint forms a bridge between its Classical meaning “to be disobedient” and that found in the New Testament where the verb is used often in contrast to *πιστεύω*, see e.g. John 3:36:

ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν ἔχει ζωὴν αἰώνιον· ὁ δὲ ἀπειθῶν τῷ υἱῷ οὐκ ὄψεται ζωὴν, ἀλλ’ ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ μένει ἐπ’ αὐτόν.

“Whoever believes in the Son has eternal life; whoever disobeys the Son will not see life, but must endure God’s wrath.”

When we take a look at our Greek lexica, we find a variety of meanings and definitions oscillating between “not obeying” and “not believing”. Both LEH² and MSL³ define the word in the sense of “to be disobedient.”

LEH² 62a: “to be disobedient in ... Jos 5,6 ; to rebel [abs.] Is 33,2 ... *Is 8,11 ... Thibaut 1988; NIDNTT, TWNT.”

MSL³ 66a-b (= MSL² 48a): “1. to be recalcitrant, disobedient ... 2. to refuse to act in a certain way: + inf. Cf. ἀπειθής, οὐ θέλω, πείθω.”

Schleusner, however, found reason to include both meanings in his lexicon:

Schleusner I 335–336: “... non obedio, inobediens sum ... Deut. XXVIII, 65 ἀπειθοῦσαν sec. Vat. Ald. et Compl. ubi vel legendum est ἀθυμοῦσαν, ut Alex. et Oxon. exhibent, vel statuendum est, ἀπειθεῖν esse, h.l.i.q. ἀπιστεῖν carere fiducia, adeoque *desperare de salute sua*. Posterior sententia confirmatur loco Sir.

XLI, 4. ubi ἀπειθῶν ἀπολωλεκῶς τὴν ὑπομονὴν aperte sunt synonyma. Vulg. *incredibilis*, quod pro *incredulus*, ut alias saepe poritum existimo. Hesych. ἀπειθής, ἄπιστος.”

None of the three Septuagint lexica makes mention of the common usage of the Greek verb in contemporary documents. This is different when we take a look at the New Testament lexica. Here, however, we are faced with the fact that the parallels drawn from extra-biblical literature are selected only as illustrations for the particular use in New Testament writings:

BDAG 99b: “... *disobey, be disobedient* (cf PYadin 24a, 10 [restored] of refusal); in our lit. disobedience is always toward God, God’s ordinances, or revelation (like Eur.Or.31; Pla.Leg.741d; Lucian, Dial.Deor. 8,1; SIG 736, 40 [92 BC] τὸν δὲ ἀπειθοῦντα ἢ ἀπρεπῶς ἀναστρεφόμενον εἰς τὸ θεῖον μαστιγούοντω οἱ ἱεροί. Dt 1:26; 9:23 Josh 5:6. Isa 36: 5; 63:10 Bar 1:18f.) - W.dat. of pers. (Num 14:43 κυρίῳ) τῷ θεῷ D.S. 5,74,4 ἄ. τοῖς θεοῖς Hierocles 24,473 τῷ θεῷ Jos. Ant. 9,249. Ro 11:30 cp. Pol 2:1 τῷ υἱῷ J 3:36. - W.dat.of things (Diod.s. 5,71,5 τοῖς νομοῖς) τῇ ἀληθείᾳ Ro 2:8 (Theoph. Ant. 1,14 p.92,5) ...”

Since the verb ἀπειθέω occurs in the New Testament only with God and His commandments as (indirect) object, we find almost exclusively those parallels from extra-biblical writings that reflect the same idea, hence the reference to Euripides’ *Orestes* 31, Plato’s *Laws* 741d, Lucian’s *Dialogue of the Gods* 8.1 and Diodorus of Sicily 5.74.4. When we take a look at *TWNT*, we find that the author of the lemmata πείθω, πεποιήθησις, πειθός, πειθῶ, πεισμονή, πειθαρχέω, ἀπειθής, ἀπειθέω, ἀπειθεια, Rudolf Bultmann, hardly offers more information than found in Bauer’s lexicon, but deals with these nine words in only twelve pages.⁴⁸

The situation becomes even more curious when we take a look at the large Greek lexicon *LSJ*. Here, too, we find the parallels for the New Testament prevailing, but for some reason, the author of the lemma found it useful to make a distinction between subjects of the verb, i.e. men, animals, and-last and least, apparently-women:

LSJ 182b: “ἀπειθ-έω, Att. form of ἀπιθέω (though even Trag. preferred ἀπιστέω, q.v. 11), **A.** to be disobedient, refuse compliance, A.Ag.1049; opp. πείθομαι, Pl.*Phdr.*271b: freq. c. dat., *disobey*, οὐκ ἀπειθήσας θεῷ E.Or.31 ; ἄ. ἅμα νόμῳ καὶ τῷ θεῷ Pl.Lg.741d , etc.; τὰ μεγάλα ἄ. τινί in great matters, Id.R.538b; ἄ. ταῖς ἐνεχυρασίαις not to abide by them, Id.Lg.949d: later c. gen., ψαφίσματος *GDI* 3705.111 (Cos); ἐντολῶν LXXJo.5.6 . **2.** of animals, X.Cyr. 7.5.62; of ships, τοῖς οἰᾶξιν ἄ. D.S.13.46. **3.** of a woman, *refuse compliance*, Aristaenet.2.20.”

⁴⁸ *TWNT* 7:1-12.

The only reason why we find a reference to the Septuagint here is not because it offers a good example for the specific meaning of the verb, but only because the indirect object occurs here in the genitive, rather than in the dative or accusative as we find in most other writings.⁴⁹ The reference to the inscription from Cos (I.Cos 367) makes clear that the grammatical construction in LXX-Josh 5:6 is not unique:⁵⁰

¹¹⁰αἱ δὲ καὶ τις τῶν ἀρ-¹¹¹[χό]ντων ἀπειθή τοῦδε τοῦ ¹¹²ψαφίσματος, πεντακαταίας
¹¹³[δ]ρα[χ]μὰς ἀποτείσάτω ἱε-¹¹⁴[ράς τοῦ Ἄ]πόλλωνος.

The new comprehensive lexicon for Greek literature in Antiquity does not present the curious division between subjects, but distinguishes between the complements expressed either by the dative or-later-the accusative:

DGE II 386a: "... 1. *desobedecer, no obedecer* c. dat. θεῶ E.Or.31; νόμῳ καὶ τῷ θεῶ Pl.Lg.741d, τοῖς οἰάζιν de un barco D.S.13.46 τῷ ἐνὶ Pl.Cri.47c τοῖς προστάγμασιν Sammelb. 9861 b.1 (III d.C.) cf. Plb.2.8.5; c. ac.int. τὴν τριήμερον ἀνάστασιν Phys.1.c σμικρόν τι Hp.Prorrh. 21 cf. 24 ταῦτα POxy 2704.11 (II d.C.); c.ac.int. γ dat. ἄ. τὰ μεγάλα ἐκείνοις *desobedecer en asuntos graves a aquellos* Pl.R.538b; c.gen. *no haser caso de* ψαφίσματος IC 367.111 (III a.C.) ἐντολῶν LXX Io.5.6; abs. *ser desobediente* A.A. 1049 Pl.Phdr.271b D.21.57, 25.21; Plb. 1.67.4 Luc.Abd. 2 POxy.2705.9 (III d.C.) de los judíos Act.Ap.19.9 de los paganos Ep.Hebr. 11.3 de una mujer *mostrarse desdeñosa* con su amante, Aristaenet. 2.20.2 de animales *mostrarse indócil* X.Cyr.7.5.62; 2. *no ser fiel, faltar* ἄ. ταῖς ἐνεχυρασίαις Pl.Leg.949d; 3. *no tener fe* Clem.Al.Strom. 7.2.7."

This lemma starts with the same examples we have encountered in the New Testament lexa and LSJ, but adds numerous other examples, including attestations from the documentary papyri. The lemma also distinguishes between the meaning "to be disobedient" and "to disbelieve," "to be unfaithful", but mentions only a patristic source (Clemens of Alexandria's *Stromata* 7.2.7) as example. The only example from the Septuagint is again the passage from Josh 5:6 by virtue of the irregular case for the indirect object.

⁴⁹ The reading οἱ ἀπειθήσαντες ταῖς ἐντολαῖς found in the so-called Ξ recension of LXX-Josh 5:6 undoubtedly constitutes a later stylistic revision, see Max L. Margolis, *The Book of Joshua in Greek according to the Critically Restored Text with an Apparatus containing the Variants of the Principal Recensions and of the Individual Witnesses* (Publications of the Alexander Kohut Memorial Foundation; Paris: Paul Geuthner, 1931–1938; Philadelphia: Annenberg Research Institute, 1992), 71: "ἀπειθεῖν c. genit. as Si 2:15 (but 245.55.196 dat) 16:28 (but 253.23.157; 70.106 dat) 4 Macc 8:6."

⁵⁰ William R. Paton and Edward L. Hicks, *The Inscriptions of Cos* (Oxford 1891; reprint Olms: Hildesheim, 1990).

We could go on and discuss scores of other Greek lexica, but what has become clear, to me at least, is that our existing lexical tools are only of limited help. The one in-depth study of the verb in biblical Greek, i.e. by André Thibaut, defines its meaning in the light of its use in later Christian writings, whereas other lexica either disregard the Septuagint (LSJ, DGE) or contemporary Greek documents (Schleusner, LEH², MSL³). When plans are made with respect to a new theological lexicon of the Septuagint, it seems to me that these are the lacunae to be filled.

2.3. Ἀπειθέω in Documentary Papyri from Ptolemaic Egypt

Let us therefore turn to the primary data. I will start with the attestations in the documentary papyri.

Probably our oldest extant attestation in this corpus comes from a document in the collection of the university of Genova, dating from 262 B.C.E. Unfortunately, not much has remained from the document, but what has been preserved is just enough to make clear that the object of ἀπειθέω is the decree of the king, that is Ptolemy II Philadelphus, in Greek τὸ παρὰ τοῦ βασιλέως πρόσταγμα:

P.Genova II 54 (262 B.C.E.):

^{1,2}τῶν πρὸς βα[σι]λικὰ ἀπαγο-^{1,3}μένων ἐπιμέλειαν [πο]ιεῖσθε ^{1,4}ὅπως ὑπὸ μηδενὸς ἀποβιάθωγ-^{1,5}ται ἀλλὰ γίνηται κατὰ τὸ ^{1,6}παρὰ τοῦ βασιλέως πρόσταγμα: ^{1,7}τοὺς δ' ἀπειθοῦντας συντά-^{1,8}ξατε ἀναγαγεῖν πρὸς ἡμᾶς.

let everything proceed according to the decree of the king; order those who disobey to be brought before us.

This passage is interesting since we seen in LXX-Josh 5:6 a similar object, i.e. the decrees of the ultimate authority: in P.Genova II these are the royal decrees, in the Greek Joshua they are the laws of God. An even closer example is offered by Lev 26:14–15, where the indirect object are the edicts of God, τὰ προστάγματά μου ταῦτα:

MT ואם לא תשמע לי ולא תעשו את כל-המצוות האלה: ואם-בחקתי תמאסו ואם
את-משפטי תגלגל נפשכם בלהתי עשות את-כל-מצותי להפרכם את-בריתי:

NRSV ¹⁴ But if you will not obey me, and do not observe all these commandments,
¹⁵ if you spurn my statutes, and abhor my ordinances, so that you will not observe all my commandments, and you break my covenant,

LXX ¹⁴ Ἐὰν δὲ μὴ ὑπακούσητέ μου μηδὲ ποιήσητε τὰ προστάγματά μου ταῦτα, ¹⁵
ἀλλὰ ἀπειθήσητε αὐτοῖς καὶ τοῖς κρίμασίν μου προσοχίση ἡ ψυχὴ ὑμῶν ὥστε
ὑμᾶς μὴ ποιεῖν πάσας τὰς ἐντολάς μου, ὥστε διασκεδάσαι τὴν διαθήκην μου,

NETS ¹⁴ But if you do not obey me, neither do these ordinances of mine, ¹⁵ but refuse
to comply with them, and your soul be angered by my judgments so that you

do not carry out all my commandments so that you scatter my covenant to the wind,

In the documentary papyri from the early Hellenistic period we find the verb ἀπειθέω frequently in combination with the edicts of a higher authority, usually that of the king, as for instance the famous papyrus containing the Revenue Laws decreed by King Ptolemy II Philadelphus:⁵¹

P.Rev.² (= C.Ord.Ptol. 17–18; 259 B.C.E.), col. 43: ^{1,3}Δότω δὲ ὁ νομάρχης ἢ ὁ προσετηκῶς τοῦ νο-^{1,4}μοῦ τῶν ἀρ[ο]υρῶν τὸν σπόρον κατὰ γεωργὸν πρό-^{1,5}τερον ἢ συνκομίζεσθαι τὸν καρπὸν ἡμέραις ἐξή-^{1,6}κοντα. Ἐὰν δὲ μὴ δῶι ἢ μὴ παράσχηται τοὺς ^{1,7}γεωργοὺς ἐσπαρκότας τὸ πλῆθος τὸ διαγραφέν, ^{1,8}ἀποτινέτω τῷ τὴν ὄνην πριαμένωι καὶ τὰ ἐπί-^{1,9}τιμα τὰ γεγραμμένα: αὐτὸς δὲ πρασσέτω [π]αρά ^{1,10}[τ]ῶν γεωργῶν τῶν ἠπειθηκότων.

The *nomarch* or the official in charge in the nome shall report the number of *arouras* sown, cultivator by cultivator, sixty days before the crop is harvested. If he fails to report or to show that the cultivators have sown the amount of land scheduled, he shall forfeit to the purchaser of the contract the prescribed penalty, and shall himself exact payment from the disobedient cultivators.

Other examples can be found in the *Corpus des Ordonnances des Ptolemées* as collected by Marie-Thérèse Lenger,⁵² see for instance the document from the Tebtunis papyri, P.Tebt. I 6, a royal decree of Ptolemy VII Euergetes II to protect the revenues of the temples:

P.Tebt. I 6 (= W.Chr.332 = C.Ord.Ptol. 47; after February 3–12, 139 B.C.E.), col.ii, lines 40–49:

^{1,40}καθάπερ οὖν καὶ ^{1,41}πρ[ό]τερο[ν] προστετάχαμεν ὑπὲρ τῶν ἀνηκόντων τοῖς ^{1,42}ἱερο[ῖς] κομ[ι]ζέσθαι, ἕως αἰ σημερινόμεναι τῆς θεᾶς πρόσσοδι ^{1,43}μένωσι, [..]ισ[. ἀ]κίνητοι καὶ μηθενὶ ἐπιτρέπ[ε]τ[ε] καθ' ὄντιν οὖν ^{1,44}τρόπον [πρ]άσσειν τι τῶν προδεδηλωμένων [μη]δὲ ἀποβιά-^{1,45}ζεσθαι τοὺς παρὰ τῶν ἱερέων ἐκκομιζομέν[ο]υς τὰ διασαφού-^{1,46}μενα, τοὺς δὲ ἀπειθοῦντας ἐπαναγκάζετε εὐτάκτω[ς] ^{1,47}ἕκαστ'

⁵¹ The first edition of P.Rev. has been superseded by Jean Bingen, *Papyrus Revenue Laws: nouvelle édition du texte* (Sammelbuch griechischer Urkunden Beiheft 1; Göttingen: Hubert, 1952), although the *editio princeps* by Bernard P. Grenfell and John P. Mahaffy, *Revenue Laws of Ptolemy Philadelphus: Edited from a Greek Papyrus in the Bodleian Library, with a Translation, Commentary, and Appendices* (Oxford: Clarendon, 1896) still remains valuable for its notes. The present translation has been taken from Roger S. Bagnall and Peter Derow, *The Hellenistic Period: Historical Sources in Translation* (Blackwell Sourcebooks in Ancient History; Oxford: Blackwell, 2004), 181–95.

⁵² Marie-Thérèse Lenger, *Corpus des Ordonnances de Ptolémées (C.Ord.Ptol.)* (Bruxelles: Palais des Académies, 1964); see the supplements of 1980 and 1990 (*Bilan des additions et corrections (1964–1998): compléments à la bibliographie*).

ἀποδιδόναι, ὡς ἐκ πλήρους πάντα κ[ο]μιζόμεν[ο]! ^{1.48}δύνωνται ἀνεμποδίστως [ἐπιτ]ελεῖν τὰ νομιζόμενα τοῖς ^{1.49}θεοῖς ὑπὲρ ἡμῶν καὶ τῶν τ[ἐκ]νων.

In accordance therefore with our previous ordinance concerning the dues which belong to the temples, so long as the aforesaid revenues of the goddess remain (let them be?) undisturbed, and permit no one under any circumstances to exact payment of any of the above-mentioned revenues or drive away by force the agents of the priests engaged in collecting them; and compel those who disobey to pay all the sums regularly, in order that the priests may obtain all their receipts in full, and may be able without hindrance to pay the customary offerings to the gods on behalf of us and our children.

An echo of this vocabulary from the royal court is found in the pseudepigraphical letter of Aristees, section 25, where king Ptolemy decrees that some 10,000 Jewish war prisoners should be released:

Τὸν δὲ βουλόμενον προσαγγέλλειν περὶ τῶν ἀπειθῶσαντων, ἐφ' ᾧ τοῦ φανέντος ἐνόχου τὴν κυρίαν ἔξειν.

Anyone who so wishes may give information concerning those who have disobeyed (this edict, i.e. the edict issued by Ptolemy II Philadelphus to release 10,000 Jewish war captives) on the understanding that he will assume the office of the accused if found guilty. (OTP 2:14)

Yet, it would be wrong to conclude that the verb was used only with respect to the highest authority, be it the worldly king in the Ptolemaic administration or the heavenly king in the Jewish imagination, as we find them nicely juxtaposed in Prov 24:21:

MT בְּרַחֵם אֱלֹהִים וּמֶלֶךְ עַם־יִשְׂרָאֵל יִרְאֶה

NRSV My child, fear the Lord and the king, and do not disobey either of them;

LXX φοβοῦ τὸν θεόν, υἱέ, καὶ βασιλέα καὶ μηθετέρῳ αὐτῶν ἀπειθήσης

NETS My son, fear God and the king and disobey neither of them,

We also find the word in what I would call “non-compliance stipulations” of ordinary juridical correspondence. The usual formulation at the end of such a document is found in a petition concerning the lack of grain supplies:

P.Strasb. VI 564 (second part of the second century B.C.E.):

^{1.13}ἐὰν δὲ ἀπειθῆι ^{1.14}καταστῆσαι αὐτὸν εἰς Κτησίππον ^{1.15}τῶν πρώτων φίλων καὶ ^{1.16}στρατηγόν.

Another parallel comes from the Bar Kochba documents from the archive of Babatha, number 24:⁵³

⁵³ Naphtali Lewis (ed.), *The Documents from the Bar Kochba Period in the Cave of Letters. Greek Papyri* (Judean Desert Studies 3; Jerusalem 1989), 105–7.

P.Babatha (Bar Kochba documents; 130 C.E.; location Maoza) 24:

²ἐμαρτυροποιήσατο Βησαῖς Ἰησοῦ ἐπίτροπος τῶν ὀρφανῶν] ³Ἰησοῦ Ἐλεαζάρου Χ[θουσίωνος Ἐνγαδηνός ὅτι τῆ ἐνεστώσῃ] ⁴ἡμέρα προσῆλθεν Βαβαθα Σίμωνος Μαωζ[η]νη ...υ, λέγων: ⁵ἐπειδὴ ἀπεγράψατο Ἰούδας Ἐλεαζάρου Χθουσίωνος] ἀπογε- νόμενός σου ἀνὴρ ἐπ' ὀνόματός σου ἐν τῆ ἀπ[ο]γραφῇ κήπους ⁶φοινικίωνος ἐν Μαωζα, καὶ πρόσω ἐν τῆ [....] ⁷κον δίκαιον τῶν ὀρφανῶν] ⁸[τ]ῶν αὐτῶν εἰδῶν ἐξ ὀνό[ματο]ς Ἰησοῦ[υ πατρὸς αὐτῶν, ο]ὔ ⁹χάριν παραγγέλλω σοι ἀποδείξαι μ[οι π]ο[τ]ί[ω] δικαιώμα-¹⁰τι διακρατεῖς τὰ αὐτὰ εἶδη. εἰ δὲ ἀπει[θεῖς] τοῦ μὴ ἀποδείξαι ¹¹[γί]νῳσκε ὅτι ἀπογράφο[μαι] αὐτὰ [ἐν τῆ ἀπο]γρα-¹²[φῆ] ἐπ' ὀνόματος τῶν αὐτῶν [ὄρ]φ[ανῶν]

Besas son of Jesus, En-gedian, guardian of the orphans of Jesus son of Eleazar Khthousion, deposed before witnesses that on the present day he approached Babathas, daughter of Simon ... saying: Seeing that Judah son of Eleazar Khthousion, your late husband, registered date orchards in Maoza in your name in the census, and, further, in the ... right of the orphans to inherit (?) the said entities from the name [i.e. the registered ownership] of Jesus their father, I therefore summon you to disclose to me by what right you hold the said entities in your possession. If you refuse to disclose, know that I am registering them in the ... census in the name of the said orphans ...

There are approximately fifty attestations of the word ἀπειθέω in the documentary papyri and almost as many in the Greek inscriptions, but our main concern remains the fifty attestations in the Septuagint.

2.4. Ἀπειθέω in the Greek Hexateuch and Apocrypha

What we have seen thus far, is that the word ἀπειθέω occurs in the context of situations dealing with authority rather than faith. To my mind, the word can be defined as “to refuse to execute the commands of a higher authority,” that is: “to refuse compliance,” in short: “insubordination”. This definition suits the passages from the Pentateuch also very well. In the Greek Pentateuch it is not the lack of faith, but the refusal to comply with the commands of God that forms the basis of the meaning of the word ἀπειθέω. This is already the case in Exod 23:21, which deals with insubordination to the angel of the Lord:

MT	:השמר מפניו ושמע בקלו אל־תִּמְר בו כי לא ישא לפשעכם כי שמי בקרבו:
NRSV	Be attentive to him and listen to his voice; <u>do not rebel</u> against him, for he will not pardon your transgression; for my name is in him.
LXX	πρόσεχε σεαυτῷ καὶ εἰσάκουε αὐτοῦ καὶ μὴ <u>ἀπειθεῖ</u> αὐτῷ· οὐ γὰρ μὴ ὑποστείληται σε, τὸ γὰρ ὄνομά μου ἐστὶν ἐπ' αὐτῷ.
NETS	Mind yourself, and listen to him, and do not <u>disobey</u> him. For he shall not hold you in undue awe, for my name is upon him.

Insubordination is also the theme of the narrative of Kadesh Barnea recorded in Num 14 and referred to in Deut 1:26, 9:7, 23–24. It is also the theme of the law on disobedient children in Deut 21:18–21:

- MT כִּי־יִהְיֶה לְאִישׁ בֶּן סוֹרֵר וּמוֹרָה אֵינָנו שֹׁמֵעַ בְּקוֹל אָבִיו וּבְקוֹל אִמּוֹ וְיִסְרוּ אֹתוֹ וְלֹא יִשְׁמַע אֵלֵיהֶם: וּתְפֹשׂוּ בּוֹ אָבִיו וְאִמּוֹ וְהוֹצִיאוּ אֹתוֹ אֶל־זִקְנֵי עִירוֹ וְאֶל־שַׁעַר מִקְּמוֹ: וְאָמְרוּ אֶל־זִקְנֵי עִירוֹ בְּנֵנוּ זֶה סוֹרֵר וּמוֹרָה אֵינָנו שֹׁמֵעַ בְּקִלְנוּ זֹלָל וְסוֹבָא: וְרָגְמָהוּ כָל־אָנָּשׁ עִירוֹ בְּאֲבָנִים וּמֵת וּבְעֵרַת הָרַע מִקִּרְבֶּךָ וְכָל־יִשְׂרָאֵל יִשְׁמְעוּ וִירָאוּ: ס
- NRSV ¹⁸If someone has a stubborn and rebellious son who will not obey his father and mother, who does not heed them when they discipline him, ¹⁹then his father and his mother shall take hold of him and bring him out to the elders of his town at the gate of that place. ²⁰They shall say to the elders of his town, “This son of ours is stubborn and rebellious. He will not obey us. He is a glutton and a drunkard.” ²¹Then all the men of the town shall stone him to death. So you shall purge the evil from your midst; and all Israel will hear, and be afraid.”
- LXX ¹⁸Ἐάν δέ τινη ἢ υἱὸς ἀπειθῆς καὶ ἐρεθιστῆς οὐχ ὑπακούων φωνὴν πατρὸς καὶ φωνὴν μητρὸς καὶ παιδεύσωσιν αὐτὸν καὶ μὴ εἰσακούῃ αὐτῶν, ¹⁹καὶ συλλαβόντες αὐτὸν ὁ πατήρ αὐτοῦ καὶ ἡ μήτηρ αὐτοῦ καὶ ἐξάξουσιν αὐτὸν ἐπὶ τὴν γερουσίαν τῆς πόλεως αὐτοῦ καὶ ἐπὶ τὴν πύλῃν τοῦ τόπου αὐτοῦ, ²⁰καὶ ἐροῦσιν τοῖς ἀνδράσιν τῆς πόλεως αὐτῶν Ὁ υἱὸς ἡμῶν οὗτος ἀπειθεῖ καὶ ἐρεθίζει, οὐχ ὑπακούει τῆς φωνῆς ἡμῶν, συμβολοκοπῶν οἰνοφλυγεῖ. ²¹καὶ λιθοβολήσουσιν αὐτὸν οἱ ἄνδρες τῆς πόλεως αὐτοῦ ἐν λίθοις, καὶ ἀποθανεῖται· καὶ ἐξαρείς τὸν πονηρὸν ἐξ ὑμῶν αὐτῶν, καὶ οἱ ἐπίλοιποι ἀκούσαντες φοβηθήσονται.
- NETS Now if someone has a disobedient and contentious son who does not obey the voice of his father and the voice of his mother, and they discipline him, and he does not listen to them, ¹⁹then his father and his mother, after they have taken hold of him, shall also bring him out of the council of elders of his city and to the gate of his place. ²⁰And they shall say to the men of his city, “This son of ours is disobedient and contentious. He does not obey our voice. Being disposed to feasting, he is a drunkard.” ²¹And the men of his city shall stone him with stones, and he shall die. And you shall remove the evil one from yourselves and the others, when they hear, will be afraid.

What is striking when one reviews these texts from the Greek Pentateuch and the Greek Joshua is the fact that the word is frequently used in combination with death-penalty. The insubordinate generation has to die before another generation may enter the Promised Land (Num 14:43 and Josh 5:6). Moses has to die for his disobedience at Meriba (Num 20:10; Deut 32:51). Subversive children should fear death penalty (Deut 21:18–21) and anyone who disobeys the military orders of Joshua, will be put to death, Josh 1:18:

MT	כל־איש אשר־ימרה את־פִּיךָ ולא־ישמע את־דְּבָרֶיךָ לְכֹל אֲשֶׁר־תִּצְוֶנּוּ יוֹמַת רַק רַק חֶזֶק וְאִמָּץ
NRSV	Whoever rebels against your orders and disobeys your words, whatever you command, shall be put to death. Only be strong and courageous.
LXX	ὁ δὲ ἄνθρωπος, ὃς ἐὰν ἀπειθήσῃ σοι καὶ ὅστις μὴ ἀκούσῃ τῶν ῥημάτων σου καθότι ἂν αὐτῷ ἐντείλῃ, ἀποθανέτω. ἀλλὰ ἴσχυε καὶ ἀνδρίζου.
NETS	But the person <u>who is disobedient</u> towards you and whoever disobeys your words, as you command him, let him die. But be strong and manly.

In this respect, the Greek Bible evokes an association that has no counterpart in the documentary papyri. Here we only find the threat of bringing someone before court and depriving the accused of his properties. The themes of insubordination and death find dramatic expressions in Judith 2,⁵⁴ the Alpha version of Esther,⁵⁵ and 4 Maccabees.⁵⁶

2.5. Ἀπειθέω in the Greek Isaiah

No book of the Greek Bible counts more occurrences of the verb ἀπειθέω than the Old Greek version of Isaiah. Here we find thirteen instances with no less than six different underlying Hebrew expressions.⁵⁷ Particularly interesting is the free addition of the verb in the expansion of Isa 1:25:

MT	ואשיבה ידי עליך ואצרה כבר סיגך ואסירה כל־בדיליך
NRSV	“I will turn my hand against you; I will smelt away your dross as with lye and remove all your alloy.”
LXX	καὶ ἐπάξω τὴν χειρὰ μου ἐπὶ σὲ καὶ πυρώσω σε εἰς καθαρὸν, τοὺς δὲ ἀπειθοῦντας ἀπολέσω καὶ ἀφελῶ πάντας ἀνόμους ἀπὸ σοῦ καὶ πάντας ὑπερηφάνους ταπεινώσω.
NETS	“And I will turn my hand against you and will burn you to bring about purity. But the <u>disobedient</u> I will destroy, and I will remove from you all the lawless and humble all who are arrogant.”

⁵⁴ In Jud 2:8 the (As)syrian king orders his general as follows: ἐπὶ δὲ τοὺς ἀπειθοῦντας οὐ φείσεται ὁ ὀφθαλμὸς σου τοῦ δοῦναι αὐτούς εἰς φόνον καὶ ἀρπαγὴν ἐν πάσῃ τῇ γῆ σου, “As for those who refuse to comply, your eye shall not spare to hand them over for slaughter and plunder in each of your lands.”

⁵⁵ Whereas in the Hebrew and Old Greek version of Esther 3:8 the Jewish people are introduced as “a certain nation scattered around throughout all the kingdom” (עַם־דָּרָךְ מִכּוֹתֵךְ מִדִּינֹת בְּכֹל מִדְיָנוֹת בֵּין הָעַמִּים וּמִפְזֹר וּמִפְרֵד בֵּין הָעַמִּים - ἔθνος διεσπαρμένον ἐν τοῖς ἔθνεσιν ἐν πάσῃ τῇ βασιλείᾳ σου), the Alpha Text of Esther rephrases: λαὸς πολέμου καὶ ἀπειθής, “a people of war and insubordinate.”

⁵⁶ In 4 Macc 8:11 the evil king Antiochus IV Epiphanes warns the seven sons for brutal tortures and death in case they refuse to eat pig meat: οὐ διαλογεῖσθε τοῦτο, ὅτι οὐδὲν ὑμῖν ἀπειθήσασιν πλὴν τοῦ μετὰ στρεβλῶν ἀποθανεῖν ἀπόκειται; “Will you not consider this. that, if you disobey, nothing awaits you but to die with torments?”

⁵⁷ See footnote 45 above.

The Greek translator of Isaiah departs from his parent Hebrew text as attested both by MT, 1QIsa^a, and 4QIsa^f. Given the free character of the Greek Isaiah it is likely that the departures from the Hebrew stem from the Greek translator who had a theology of his own.⁵⁸ In this verse the Greek text polemizes with people that are both “disobedient,” “lawless,” and “arrogant.” Although many scholars assume a certain influence of the Greek version of Isa 13:11 on this passage,⁵⁹ it is more logical to look at the immediate context, i.e. Isa 1:23:

MT	שריך <u>סוררים</u> וחברי גנבים כלו אהב שחד ורדף שלמנים יתום לא ישפטו וריב אלמנה לא יבוא אליהם
NRSV	“Your princes are <u>rebels</u> and companions of thieves. Everyone loves a bribe and runs after gifts. They do not defend the orphan, and the widow's cause does not come before them.”
LXX	οἱ ἄρχοντές σου <u>ἀπειθοῦσι</u> , κοινωνοὶ κλεπτῶν, ἀγαπῶντες δῶρα, διώκοντες ἀνταπόδομα, ὀρφανοῖς οὐ κρίνοντες καὶ κρίσιν χηρῶν οὐ προσέχοντες.
NETS	“For your rulers are <u>disbodient</u> : they are companions of thieves, loving gifts, running after a reward, not defending orphans and not paying attention to the widows' cause.”

Furthermore, the theme of debasement of arrogance and disobedience to the Lord of the leaders of Jerusalem also occurs in Isa 3:8, where the Greek translator again departs from his Hebrew parent text (MT and 1QIsa^a):

MT	כי כשלה ירושלם ויהודה נפל כִּי־לשונם וּמַעַלְלֵיהֶם אֱלֹהִים לַמְרוֹת עֲנִי כְבוֹדוֹ
NRSV	“For Jerusalem has stumbled and Judah has fallen, because their speech <u>and their deeds are against the Lord</u> , defying his glorious presence.”
LXX	ὅτι ἀνεΐται Ἱερουσαλήμ, καὶ ἡ Ἰουδαία συμπεπτῶκε, καὶ αἱ γλῶσσαι αὐτῶν μετὰ ἀνομίας, <u>τὰ πρὸς κύριον ἀπειθοῦντες</u> . διότι νῦν ἐταπεινώθη ἡ δόξα αὐτῶν,

⁵⁸ See Isac L. Seeligmann, *The Septuagint Version of Isaiah: A Discussion of Its Problems* (Mededelingen en verhandelingen van het vooraziatisch genootschap “Ex Oriente Lux” 9; Leiden: Brill, 1948), 95–121: “Chapter Four: The Translation as a Document of Jewish-Alexandrian Theology.” For a detailed discussion of LXX-Isa 1, see Florian Wilk, „Vision wider Judäa und wider Jerusalem“ (Jes 1 LXX). Zur Eigenart der Septuaginta-Version des Jesajabuches,” in *Frühjudentum und Neues Testament im Horizont Biblischer Theologie. Mit einem Anhang zum Corpus Judaeo-Hellenisticum Novi Testamenti* (ed. Wolfgang Kraus and Karl-Wilhelm Niebuhr; WUNT 162; Tübingen, 2003), 15–35.

⁵⁹ See e.g. Richard R. Ottley, *The Book of Isaiah according to the LXX (codex Alexandrinus)* 2 (Cambridge: Cambridge University Press, 1906), 109–10; Joseph Ziegler, *Untersuchungen zur Septuaginta des Buches Isaias* (ATA 12.3; Münster i.W. Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung, 1934), 61; Moshe H. Goshen-Gottstein, *The Book of Isaiah* (Hebrew University Bible; Jerusalem: Magnes, 1997), 5.

NETS “because Ierousalem has been abandoned and Judea has fallen and their tongues are joined with lawlessness, being disobedient toward the things of the Lord; now therefore their glory has been brought low.”

Here the deeds against the Lord are now transformed into people who behave in a disobedient way towards the things that belong to the Lord and who speak in a lawless manner.

In Isa 66:14 these ἀπειθοῦντες are equated with God’s enemies (את־אֵיבֵי MT, 1QIsa^a, 1QIsa^b) and contrasted with God’s servants, who in the Greek version are identified as those who worship the Lord:

MT	וראתם ושׁשׁ לבכם ועצמותיכם כדשא תפרחנה ונודעה ידי־יהוה את־עבדיו וזעם את־אֵיבֵי
NRSV	“You shall see, and your heart shall rejoice; your bodies shall flourish like the grass; and it shall be known that the hand of the Lord is with his servants, and his indignation is against his <u>enemies</u> .”
LXX	καὶ ὄψεσθε, καὶ χαρήσεται ὑμῶν ἡ καρδία, καὶ τὰ ὀστέα ὑμῶν ὡς βοτάνη ἀνατελεί· καὶ γνωσθήσεται ἡ χεὶρ κυρίου τοῖς σεβομένοις αὐτόν, καὶ ἀπειλήσει τοῖς ἀπειθοῦσιν.
NETS	“You shall see, and your heart shall rejoice, and your bones shall grow like grass, and the hand of the Lord shall be known to those who worship him, and he shall threaten <u>those who disobey him</u> .”

In the central prayer of the book, Isa 33:2–6, we find another occurrence of these ἀπειθοῦντες, again in another free rendering of the Hebrew:

MT	יהוה חננו לך קוינו היה זרעם לבקרים אִי־ישועתנו בעת צרה
NRSV	“O Lord, be gracious to us; we wait for you. Be our arm every morning, our salvation in the time of trouble.”
LXX	κύριε, ἐλέησον ἡμᾶς, ἐπὶ σοὶ γὰρ πεποιθᾶμεν. ἐγενήθη τὸ σπέρμα τῶν ἀπειθοῦντων εἰς ἀπώλειαν, ἡ δὲ σωτηρία ἡμῶν ἐν καιρῷ θλίψεως.
NETS	“O Lord, have mercy on us, for we trust in you. The seed of <u>the disobedient</u> came to destruction, but our salvation came in a time of affliction.”

The Greek translator of Isaiah introduces these ἀπειθοῦντες in a passage that in many respects form a key to the understanding of the motives and theology of the Greek translator of Isaiah, Isa 8:11–16:⁶⁰

MT	כי כה אמר יהוה אלי כחזקת היד ויסרני מלכת בדרך העם־הזהה לאמר
NRSV	“For the Lord spoke thus to me while his hand was strong upon me, and warned me not to walk in the way of this people, saying:”

⁶⁰ See Arie van der Kooij, “Isaiah in the Septuagint,” in *Writing and Reading the Scroll of Isaiah: Studies of an Interpretative Tradition 2* (VTSup 70/2; Leiden: Brill, 1997), 513–29.

- LXX Οὕτως λέγει κύριος Τῇ ἰσχυρᾷ χειρὶ ἀπειθοῦσιν τῇ πορείᾳ τῆς ὁδοῦ τοῦ λαοῦ
τούτου λέγοντες
- NETS “Thus says the Lord, With a strong hand do they reject the course of the way
of this people, but do not fear what it fears, neither be troubled.”

The verb ἀπειθέω also occurs in a similar way in Isa 30:12; 36:5; 50:5; 59:13; 63:10 and 65:2. The frequent use of this Greek verb either as addition or as free rendering of various Hebrew expressions, makes clear that the Greek translator of Isaiah attached theological significance to this Greek verb, just as the Greek translators of the Greek Hexateuch had a specific purpose by employing the verb in those passages that dealt with the disobedience of the Jewish people at Kadesh Barnea.

The question arises why the Greek translator of Isaiah laid such a stress on this theme of disobedience, why he departed so frequently from the Hebrew in order to introduce this theme of disobedience and whether he simply used a stop-gap rendering for various Hebrew expressions or wanted to make allusions to contemporary events and opponent parties.

The use of the verb ἀπειθέω in these passages bear close connotations with the themes of greed, disrespect for the widows and orphans, lawlessness and arrogance. Since there is reason to believe that the Greek Isaiah originated within circles around the exiled high-priest Onias IV,⁶¹ there is reason to see a polemic with Hellenizing parties in Jerusalem, who did not follow the example of the murdered high-priest Onias III, who kept the temple treasures for social welfare instead of buying high positions in the Seleucid administration (2 Macc 3).

Perhaps this background throws new light on the Greek version of the well-known Immanuel passage, Isa 7:14–16.⁶² Whereas the Hebrew text describes the innocent character of the child, the Greek text emphasizes that the child has had nothing to do with evil, but defied evil already at an young age:

⁶¹ Seeligmann, *Septuagint Version*, 70–94; Arie van der Kooij, *Die alten Textzeugen des Jesajabuches. Ein Beitrag zur Textgeschichte des Alten Testaments* (OBO 35; Fribourg: Éditions universitaires; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1981), 33–65.

⁶² See Arie van der Kooij, “Die Septuaginta Jesajas als Dokument jüdischer Exegese. Einige Notizen zu LXX-Jes.7,” in *Übersetzung und Deutung. Studien zu dem Alten Testament und seiner Umwelt Alexander Reinard Hulst gewidmet von Freunden und Kollegen* (Nijkerk, 1977), 91–102; Martin Rösel, “Die Jungfrauengeburt des endzeitlichen Immanuel. Jesaja 7 in der Übersetzung der Septuaginta”, in *Jahrbuch für biblische Theologie* 6. *Altes Testament und Christlicher Glaube* (1991), 135–151; Ronald L. Troxel, “Isaiah 7,14–16 through the Eyes of the Septuagint”, *ETL* 79 (2003), 1–22.

MT	כי בטרם ידע הנער <u>מאס ברע</u> ובוחר בטוב תעזב האדמה אשר אתה קץ מפני שני מלכיה
NRSV	“For before the child knows how to <u>refuse the evil</u> and choose the good, the land before whose two kings you are in dread will be deserted.”
LXX	διότι πριν ἢ γινῶναι τὸ παιδίον ἀγαθὸν ἢ κακὸν <u>ἀπειθεῖ πονηρία</u> τοῦ ἐκλέξασθαι τὸ ἀγαθόν, καὶ καταλειφθήσεται ἡ γῆ, ἣν σὺ φοβῆῖ ἀπὸ προσώπου τῶν δύο βασιλέων.
NETS	“For before the child knows good or bad, he <u>defies evil</u> to choose what is good, and the land that you fear from before the two kings will be abandoned.”

Can it be that the Greek translator wanted to stress that the righteous child Immanuel even as a child knew to refute the practise of the greedy, lawless rulers of Jerusalem who are consistently depicted in the Greek Isaiah as ἀπειθοῦντες and can it be that the Greek text makes an allusion here to Onias IV who was still at a young age when he fled to Egypt?⁶³

Regardless of the question whether one considers the free renderings in the Greek Isaiah to be fulfillment interpretations and allusions to contemporary events and parties of the mid-second century B.C.E., it is clear that just as in the Greek Pentateuch and related passages, the verb ἀπειθέω in the Greek Isaiah carries a distinctive theological load. The word does not condemn disbelief (ἀπιστεύω), but disloyalty to Israel’s God, his Law and his consideration of the widow and orphans (Isa 1:23).

3. Conclusions

It has also become clear that Thibaut is wrong in assigning the meaning “to disbelieve” to ἀπειθέω. This meaning is expressed in Greek by the verb ἀπιστεύω. Since the collocation of these two words occur in New Testament writings predominantly in Pauline Epistles and in the Gospels and Acts mainly in the narratives about Paul (14:2; 19:9; 26:19), as demonstrated convincingly by Thibaut, it seems most likely that the collocation ἀπειθέω-ἀπιστεύω may reflect the rethoric of Paul himself.

The use of this verb ἀπειθέω by the Greek translators of Hebrew Scripture reflects a well-considered theological motivation: the verb expresses disobedience in the strongest sense. The Greek translators of Genesis-Joshua employed the verb in the context of the Kadesh Barnea narrative (Num 14:43; 20:10; Deut 1:26; 9:7.23–24; Josh 5:6). The Greek translator of Isaiah employed the verb in the context of his polemic against greedy rulers in Jerusalem. The

⁶³ Josephus, *Ant.* 12.9.7 (387); James VanderKam, *From Joshua to Caiaphas. High Priests after the Exile* (Minneapolis: Fortress; Assen: Van Gorcum, 2004), 214–22.

verb evokes associations with high treason and death penalty: this kind of disobedience is far from innocent, but fatal.

Even more important to my mind is the following methodological observation: In our highly compartmentalized fields of research where Septuagint studies, New Testament studies, papyrology, Patristics, Semitics, Classics etc. coexist in splendid isolation, much can be gained by an approach that attempts to be more comprehensive than only the own area of research. Septuagint lexicography can benefit much from papyrological and epigraphical data. A new lexicon on the Septuagint should take into account especially these data as they are so close in time, space, language and cultural background as the Greek translations of Jewish scriptures. Now that all the tools are available and easily accessible, there is no reason why we should not use them.

On the other hand, we should also remain cautious not to import the meaning of one corpus into that of another corpus even when they share the same place, time and cultural background. The example of ἀπειθέω makes clear that we should not attribute the new associations for the word created by the authors of the New Testament writings by relating it to ἀπιστεύω to the meaning of the word in other documents.

A careful and balanced study of Septuagint lexemes in the light of contemporary Greek writings, both literary and documentary, Jewish and Greek, pagan and Christian, may be laborious, but in the end will prove to be fruitful, or to put it in the words of Saint Paul (Rom 2:7–8):

⁷τοῖς μὲν καθ' ὑπομονὴν ἔργου ἀγαθοῦ δόξαν καὶ τιμὴν καὶ ἀφθαρσίαν ζητοῦσιν ζωὴν αἰώνιον, ⁸τοῖς δὲ ἐξ ἐριθείας καὶ ἀπειθοῦσι τῇ ἀληθείᾳ πειθομένοις δὲ τῇ ἀδικίᾳ ὀργὴ καὶ θυμός.

⁷to those who by patiently doing good seek for glory and honor and immortality, he will give eternal life; ⁸while for those who are self-seeking and who obey not the truth but wickedness, there will be wrath and fury.

BARBARISM AND THE WORD GROUP *βάρβαρος* ETCETERA IN THE SEPTUAGINT

Jan Willem van Henten (Universiteit van Amsterdam)

1. Introduction

This contribution is devoted to the word group of *βάρβαρος κτλ.* in the Septuagint. It will offer an analysis of the various phrases in their context that belong to this group. Where relevant I will also analyze equivalent lexemes in the Hebrew Bible and endeavor a brief excursion to other Hellenistic Jewish writings. I will start my contribution with a brief discussion of the concept of barbarism, which is closely related with the word group. The verb *βαρβαρίζω* and related lexemes in Classical Greek literature form the starting point of the ongoing discourse about barbarism as a concept. Authors of fiction, literary critics, philosophers of culture and scholars belonging to still other disciplines elaborated various aspects of barbarism and the communication process implied by this concept. Language is, of course, the medium of the communication between the civilized and the barbarians and the mismatch of the language between these two groups leads to constructions of “the others” as barbarians. Barbarism highlights the power dynamics involved in communication: it illuminates particularities of the communication process between civilized and barbarians, but it also points to the ambiguous roles of both sides and potential changes of the power relations involved.

2. The Concept of Barbarism¹

Barbarism is originally a Greek concept that highlights foreignness by focusing upon the language of the foreigners.² “Barbarians” do not speak Greek, or they speak broken Greek; they are not understood because of their language. A passage in Herodotus about the origin of the Oracles of Dodona in Greece and Ammon in Libya demonstrates this core meaning (Herodotus 2.54–57). As usual, Herodotus relates several traditions when he discusses the origin of these oracles. In connection with Dodona, he mentions that the oracle was founded by an Egyptian woman from Thebes, who was carried away by the Phoenicians. But he also refers to the story about a dove conveying a divine instruction to found

¹ This part of my contribution is a condensed version of a section of my article “Martyrdom, Jesus’ Passion and Barbarism,” *Biblical Interpretation* 17 (2009), 239–64.

² Edith Hall, *Inventing the Barbarian: Greek Self-definition through Tragedy* (Oxford: Clarendon Press, 1989); Thomas Harrison (ed.), *Greeks and Barbarians* (Edinburgh Readings on the Ancient World; Edinburgh: Edinburgh University Press, 2002).

the oracle. Herodotus prefers the first explanation and he explains the tradition about the dove as follows: “The story which the people of Dodona tell about the doves came, I should say, from the fact that the women were foreigners (βάρβαροι ἦσαν), whose language sounded to them like the twittering of birds; later on the dove spoke with a human voice, because by that time the woman had stopped twittering (ἔως δὲ ἐβαρβάριζε) and learned to talk intelligibly” (Herodotus 2.57).³ This passage combines the phrases βάρβαρος (“not speaking Greek,” “non-Greek,” “barbarian”) and βαρβαρίζω “speak non-Greek,” “speak like a barbarian.”⁴ Passages in Classical Greek writings show a semantic development of the meaning of βάρβαρος from “not speaking Greek” into “non-Greek.” The phrase βάρβαρος frequently has a pejorative connotation, and “barbarism” often highlights the un-Greekness of foreigners with a negative connotation.⁵

Two famous literary works inspired scholars to further elaborate the concept of barbarism. The famous poem by the Greek poet Constantine P. Cavafy (1864–1933), entitled “Waiting for the Barbarians” (1904) in English, is set in an unidentified city in which the civilized are waiting for the arrival of the barbarians. The civilized have constructed the barbarians as the others, but the poem ends with a paradoxical non-event: the barbarians, whose arrival is awaited with great anxiety, never actually appear.⁶ Some people who have returned from the border even claim that there are no longer any barbarians. Thus, the anxiously anticipated interaction of the civilized and the barbarians never takes place. But how does this non-arrival affect the “us” in the poem, the civilized? The barbarians turn out to be a projection of the non-barbarians. There is no meeting, no communication whatsoever between barbarians and non-barbarians.⁷ And this communication—or rather non-communication—is exactly what barbarism is about, in modern times as well as in antiquity.

³ Herodotus, *The Histories*. Translated by Aubrey de Sélincourt. Revised, with an introduction and notes by A.R. Burn (Harmondsworth: Penguin, 1972), 152.

⁴ *LSJ* 306. Cf. the phrase βαρβαρόφωνος “speaking a foreign language” in Homer, *Il.* 8.267, and *Sib.Or.* 3.516, 528.

⁵ Edmond Lévy, “Naissance du concept de barbare,” *Ktema* 9 (1984), 5–14.

⁶ Maria Boletsi, “Barbaric Encounters: Rethinking Barbarism in C.P. Cavafy’s and J.M. Coetzee’s *Waiting for the Barbarians*,” *Comparative Literature Studies* 44 (2007), 67–96, argues that this ending undermines the binary opposition of the civilized and the barbarians: “Since the barbarians, who were ‘a kind of solution,’ do not exist, the other part of the opposition (civilization) is in immediate danger.” (p. 77). Cavafy’s poem (entitled *Περιμένοντας τους βαρβάρους*) was originally published in 1904 in a pamphlet along with thirteen other poems. For an English translation, see Constantine Cavafy, *The Complete Poems of Cavafy: Expanded Edition*, trans. R. Dalven (San Diego: Harcourt, Bracer & Company, 1976), 18–19.

⁷ It is tempting to write “civilized,” as many scholars do, but Cavafy never uses this word in his poem, which triggers several questions: who are the “barbarians” and the “us”

More recently, J.M. Coetzee has also elaborated the theme of barbarism, in a novel, which is also called “Waiting for the Barbarians.”⁸ Coetzee’s book builds on Cavafy’s poem not only by having the same title, but also by sharing important motifs with it. The novel’s main character is a magistrate in one of the towns of an unspecified Empire. He is confronted by the secret service because the barbarians are on the verge of rebellion. An expedition of the secret service, led by a Colonel Joll, leads to the arrest and punishment of some of the barbarians. The magistrate tries to stay away from the brutal methods of the secret service, but he is arrested and tortured because of treason. The magistrate rescues a barbarian girl and helps her to recover, but he also sleeps with her. Another expedition into the land of the barbarians fails; the barbarians remain and may even strike back. Coetzee’s novel evokes even more disturbing questions than Cavafy’s poem does: the roles of victims and perpetrators seem to overlap. It is difficult to say who the real barbarians are. The power dynamics between “civilized” and “barbarians” show multiple corruptions, but also reversals of power; and justice is nowhere to be found.⁹

Scholars, especially anthropologists and philosophers of culture, have further elaborated the concept of barbarism, while others have commented on the interactions between literary and scholarly understandings of the term. I summarize three points from these discussions, which are drawn primarily from the work of Brett Neilson and Maria Boletsi.¹⁰

(1) Problematic communication: Barbarism implies a lack of understanding between the civilized and the barbarians. The language of the other is perceived as meaningless sounds, an iterative disturbance that interrupts the usual linear flow of language. This can go hand in hand with an unwillingness to understand the other’s language and to make the encounter with the other into a communicative occasion.¹¹

(2) Change of power relations. The failing communication destabilizes the positions of both sides and can lead to a change of the power relation between

in the poem? If there are no barbarians, what are the implications for the non-barbarians? Are they identical with the barbarians?

⁸ See n. 6 and J.M. Coetzee, *Waiting for the Barbarians* (London: Secker & Warburg, 1980).

⁹ David Atwell, *J.M. Coetzee: South Africa and the Politics of Writing* (Berkeley: University of California Press, 1993); Trevor James, “Locating the Sacred: J. M. Coetzee’s *Waiting for the Barbarians*,” in Jamie S. Scott (ed.), *And the Birds Began to Sing: Religion and Literature in Post-colonial Cultures* (Amsterdam: Rodopi, 1996), 141–49; Susan Van Zanten Gallagher, “Torture and the Novel: J.M. Coetzee’s *Waiting for the Barbarians*,” *Contemporary Literature* 29 (1988), 277–85.

¹⁰ Brett Neilson, “Barbarism/Modernity: Notes on Barbarism,” *Textual Practice* 13 (1999), 75–91; Boletsi, “Barbaric Encounters.”

¹¹ Neilson, “Barbarism/Modernity,” 83; Boletsi, “Barbaric Encounters,” 68.

the civilized and the barbarians. This aspect of barbarism is articulated in various ways. According to Lyotard's concept of the *différend*, barbarism would imply a situation in which the regulation of a conflict between two parties fails because of a mismatch of language: the regulation is formulated in the idiom of one of the parties while the wrong suffered by the other cannot be expressed in that idiom.¹² This invalidates the other because he or she can never speak back and question his or her identity as constructed by the other.¹³

(3) Ambiguous roles and identities. The binary opposition between the civilized and the barbarians is disrupted by the failing communication because of barbarism. The confrontation with the barbarians affects the self-image and the roles of the civilized even if the barbarians do not communicate with the civilized.¹⁴ The barbaric qualities projected on the (barbaric) other are reflected in the identity construction of the civilized of themselves.¹⁵

3. Βάρβαρος in Classical Greek Literature

The primary meaning of βάρβαρος in Classical Greek Literature is "speaking a strange language," as the passage quoted from Herodotus 2.57–58 shows (above).¹⁶ This meaning is also expressed by related lexemes like the verb βαρβαρίζω "speak like a barbarian,"¹⁷ the adjective βαρβαρόφωνος "speaking a foreign tongue", "speak bad Greek,"¹⁸ and the related verb βαρβαροφωνέω.¹⁹ Etymologically, this meaning "speaking a strange language" derives from the reduplication of sound that is still visible in the repetition of the morpheme –bar– in these lexemes. Sanskrit *Barbara* means "stammering."²⁰ I recall

¹² Jean-François Lyotard, *Le différend* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1983), 9–55; Neilson, "Barbarism/Modernity," 84.

¹³ Neilson "Barbarism/Modernity," 86–7; Boletsi, "Barbaric Encounters," 68. See also G. Deleuze and F. Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. Translated from the French by Robert Hurley, Mark Seem and Helen R. Lane (New York: The Viking Press, 1982), 192–217.

¹⁴ Boletsi, "Barbaric Encounters," 71.

¹⁵ This is also the disturbing crux of Coetzee's novel (see n. 8): The "security officers" or the "colonialists" of the empire appear to be the "new barbarians" (78, 85, 129); Boletsi, "Barbaric Encounters," pp. 71, 77–80.

¹⁶ Hans Windisch, "βάρβαρος," *TDNT* 1.546–553 (pp. 546–7); Lévy, "Naissance du concept de barbare."

¹⁷ *LSJ* s.v. 306; Herodotus 2.57; Plato, *Alc.* 120b; Xenophon, *Hell.* 5.2.35; Aristotle, *SE* 165b; Plutarch, *Mor.* 183B; 534F; Lucianus, *Somn.* 8.12; Arrianus, *An.* 1.26.5; Athenaeus, *Deipn.* 3.94; 14.67.

¹⁸ *LSJ* s.v. 306; Homer, *Il.* 2.867; Herodotus 8.20; Strabo 8.66; 14.2.28; *Sib. Or.* 1.394; 3.516; 3.528; 8.117; 14.82.

¹⁹ Herodotus 9.43; Strabo 14.2.28.

²⁰ Windisch, "βάρβαρος," 546.

Herodotus' characterization of the speech of the two women who would have founded the oracles of Dodona and Ammon as "the twittering of doves" (above).²¹ Scholars who analyzed the concept of barbarism also emphasized the iterative aspect of the mismatch of communication that is typical for barbarism.

A second meaning that was quite common evolved out of the association of a foreign language with ethnic groups. Somebody who speaks a foreign (i.e. non-Greek) language or whose Greek is bad is constructed as a member of another group, a non-Hellene, i.e. a member of another non-Greek ethnic entity or a barbarian or both. This meaning frequently occurs in the juxtaposition of "Ἕλληνες and βάρβαροι. Both groups are presented as a binary opposition, i.e. Greeks (Hellenes) versus non-Greeks. Many times this opposition also implies a value judgment, because the Greeks are supposed to be civilized and the non-Greeks not, they are barbarians. The pair "Ἕλληνες και βάρβαροι occurs, for example, frequently in authors who report about the Persian wars.²² This motif occurs, for example, in Thucydides' rendering of Pericles' famous funeral oration in honor of Athenian soldiers (2.34–46), which promotes the democracy of Athens (2.37). Pericles highlights that Athens threw itself into the breach for the freedom of Hellas time and again, at Marathon and elsewhere. He commemorates the noble death of the Athenian soldiers and presents them as proof of the glorious Athenian performance against Athens' enemies, whether Greeks or non-Greeks ("Ἕλληνες και βάρβαροι, 2.36). The Persians were, of course, among the most important enemies and βάρβαροι.²³ This second meaning of βάρβαρος can be related to one of the points of the contemporary debate about barbarism, because as soon as there is a hierarchical relation between the "Ἕλληνες and the βάρβαροι because of the pejorative meaning of βάρβαρος, there are power dynamics involved in the interaction between the two groups.

Interestingly, the opposition Greeks versus non-Greeks or Greeks versus barbarians seems to have been reconfigured in later times in such a way that the role of the Greeks as the civilized is being attributed at least implicitly to another ethnic group. Herodotus already refers to the Egyptians who considered all those who do not speak their language βάρβαροι ("barbarians").²⁴ Hellenistic Jewish authors like Flavius Josephus have re-interpreted the opposition "Ἕλληνες και βάρβαροι by substituting the in-group of the "Ἕλληνες by the Israelites or the Jews (below). Such re-interpretations imply that the roles and identities of both

²¹ Cf. Aeschylus, *Ag.* 1003–4; Aristophanes, *Av.* 199.

²² Herodotus 4.12; 8.87; 8.142; 9.101; Thucydides 1.82.1; 2.36.4; 2.97.3; 6.1.1; 6.6.1; 6.33.5; Xenophon, *Anab.* 3.4.37; *Ath.* 2.8.5; *Vect.* 1.4–5; Windisch, "βάρβαρος," 547.

²³ Nicole Loraux, *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la 'cité classique'* (Civilisations et Sociétés 65; Paris/The Hague/New York: Mouton, 1981) 79–224. See also Herodotus 8.142.5; Mauro Mantovani, *Bellum iustum: Die Idee des gerechten Kriegen in der römischen Kaiserzeit* (Bern: Peter Lang 1990), 21–3.

²⁴ Herodotus 2.158; cf. 1.134. Harrison, *Greeks and Barbarians*, 10.

groups become ambiguous, which connects with the third issue of the barbarism debate: slippery roles and ambiguous identities (above).

A third meaning that focuses on the deeds and/or the moral character of an individual or a group (“uncivilized”, “cruel” or “savage”) is found already in a passage in Aristophanes, but it becomes rather common in Hellenistic-Greek literature.²⁵ In Aristophanes’ *Clouds*, for example, Socrates characterizes Strepsiades, an Athenian gentleman who wanted to become a Sophist in order to get rid of his creditors, as an *ἄνθρωπος ἀμαθῆς ... καὶ βάρβαρος* “an ignorant and uncivilized person” (*Nub.* 492). Another relatively early example can be found in Euripides’ *Andromache*, where Hermione calls Andromache “a barbarian creature” (ὦ βάρβαρον σὺ θρέμμα, *Andr.* 261).

4. Βάρβαρος in the Septuagint

4.1. Βάρβαρος

The phrase βάρβαρος is found in LXX Psalm 113(114), one of the Hallel Psalms, which praises God for bringing Israel miraculously to the Promised Land. LXX Psalm 113:1 reads:

Ἀλληλουϊα.

Ἐν ἐξόδῳ ἰσραηλ ἐξ Αἰγύπτου,
οἴκου ἰακωβ ἐκ λαοῦ βαρβάρου
ἐγενήθη ἰουδαία ἀγίασμα αὐτοῦ,
ἰσραηλ ἐξουσία αὐτοῦ.

When Israel went out from Egypt
The House of Jacob from a foreign people
Became Judah His sanctuary
Israel his authority. (trans. A. Pietersma 2007)

The clear parallelism in lines 1b and 1c (Israel – House of Jacob and Egypt – foreign people) implies that the λαοῦ βαρβάρου in line 1c must refer to Egypt. The equivalent of lines 1bc in the Masoretic Text is characterized by a similar parallelism and reads:

בצאת ישראל ממצרים בית יעקוב מעם לעז

²⁵ Windisch, “βάρβαρος,” 548.

The Greek phrase ἐκ λαοῦ βαρβάρου translates יַעֲלֵ. יַעֲלֵ is a participle *qal* of the verb יַעֲלֵ, which means “speak a strange language.”²⁶ The Septuagint rendering ἐκ λαοῦ βαρβάρου could express the same meaning, referring to the Egyptians who speak a strange language, which matches the first meaning of the lexeme in Classical Greek. Hans Windisch concludes that βάρβαρος in LXX Psalm 113 indicates a people that stammers or speaks a foreign language.²⁷ However, the juxtaposition Israel – Egypt and the use of מִצְרַיִם and λαός implies that the passage also has an ethnic connotation, it emphasizes that Egypt is a foreign people. Thus, LXX Psalm 113:1 may express the first and second meanings of βάρβαρος in Classical Greek simultaneously. Windisch also argues that the passage expresses the superiority of the people of Israel, because Israel is highlighted as the holy people of God. The juxtaposition of Israel and Egypt together with the emphasis on the uniqueness of Israel raises the question whether βάρβαρος in LXX Psalm 113 hints at the opposition “Ἕλληνες – βάρβαροι, which is found so often in Classical Greek literature. If so, Israel would be the equivalent of the “Ἕλληνες, but it would not be identified with them. This association would build on the opposition civilized – barbarians implied by the opposition “Ἕλληνες – βάρβαροι and add in this way to the notion of the superiority of Israel. Although explicit negative associations with βάρβαρος are absent in verse 1 of the Psalm, the binary opposition of Israel and Egypt nevertheless suggests that βάρβαρος has a pejorative connotation here. This interpretation may find further support in a passage in Josephus.

Josephus calls non-Israelites or non-Jews sometimes βάρβαροι.²⁸ In *Jewish Antiquities* 2.263 οἱ βάρβαροι refers to the Midianites.²⁹ In *The Jewish War* the phrase refers to the Parthians, clearly with a negative connotation (*War* 1.264, 268). The Parthians occupied Jerusalem for a while at the beginning of the Herodian era (ca. 40 BCE). The second passage, *War* 1.268, describes Herod the Great’s view of the Parthians and highlights their unreliability or disloyalty: “For Herod, suspecting the barbarians of disloyalty (τὴν ἀπιστίαν τῶν βαρβάρων ὑφορώμενος) for a long time, had transported to Idumea most of his precious treasures, and each of his followers had done likewise.”³⁰ In *Antiquities* 12.222, οἱ βάρβαροι refers to the non-Jewish inhabitants East of the Jordan, where the

²⁶ *KBL* 2.506. The verb occurs just once in the Hebrew Bible. Cf. Isa 33:19, where *BHS* proposes to read יַעֲלֵ instead of יַעֲלֵי (niphil part. of יַעֲלֵ).

²⁷ Windisch, “βάρβαρος,” 549.

²⁸ The combination of “Ἕλληνες καὶ βάρβαροι occurs several times in Josephus, but it usually refers to Greek and non-Greek authors (*Ant.* 1.93, 107; *Ap.* 1.58, 161), Windisch, “βάρβαρος,” 550 with n. 26. Cf., however, *Ant.* 4.12; 15.136; *Ap.* 1.201.

²⁹ See *Ant.* 2.257.

³⁰ In *Ant.* 18.328 οἱ βάρβαροι also refers to the Parthians. See also *War* 7.94, where the phrase refers to the Sarmates, a branch of the Scythians.

Tobiad Hyrcanus, Son of Joseph, settled.³¹ Some of these Josephan occurrences presuppose an Israelite or Jewish insider perspective: i.e. the Midianites or Parthians were foreigners for contemporaneous Israelites or Jews.³²

Thus, Josephus apparently presents the βάρβαροι as other ethnic groups than the Israelites or the Jews, which implies, perhaps, that the Jews are associated with the Hellenes, or by way of analogy constructed at least as the civilized as opposed to the barbarians. One elaborate passage seems to support this interpretation, and also refers to the God of Israel to underpin the difference between Jews and barbarians. It concerns a passage that is part of Herod the Great's commander speech held just before a decisive battle against the Nabateans.³³ The battle is part of the aftermath of Mark Antony's transfer of several territories to Cleopatra, including sections of the Herodian and Nabatean kingdoms. Herod says in Josephus' rendering:

I will start with the first point and thus make you [i.e. Herod's soldiers] witnesses to what I say. For I suppose you know of the lawlessness of the Arabs [i.e. the Nabateans], and how treacherously they deal with everyone else, as is the custom of a barbarous people that also lacks any notion of God. Of course, the main reason that they were hostile to us was greed and jealousy; they were waiting to make a sudden attack in our confused state. (*Ant.* 15.130)

The first point mentioned by Herod refers to his argument that the battle against "the Arabs" is just and necessary because of the treacherous behavior of the enemy.³⁴ The witnesses are Herod's soldiers, the enemy is identified as "the Arabs," but the context indicates that this phrase refers to Nabateans here.³⁵ The Nabateans are clearly constructed as a barbarian people: Herod's speech highlights their treachery and unreliability (*Ant.* 15.110, 130, 132, 134, 140) as well as their lawlessness (*παρανομία*, 15.130, 136, 140, 156). The deeds of the Nabateans, therefore, characterize them as a barbarous people ("... as is the custom of a barbarous people ..."). Herod concisely summarizes other deeds of

³¹ Hyrcanus built a fortress at Araq el-Emir, Emil Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Christ (175 B.C.-A.D. 135)*. A New English Version. Revised and edited by Geza Vermes, Fergus Millar, Martin Goodman and Matthew Black (3 vols.; Edinburgh: T & T Clark, 1973-1987), 1.149-150 n. 30.

³² Josephus, *War* 1.264, 268; *Ant.* 2.263; 12.222; also *War* 4.239; Windisch, "βάρβαρος," 550, concludes that Josephus excludes the Jews from the βάρβαροι in several passages.

³³ Detailed discussion in van Henten, "Commonplaces in Herod's Commander Speech in Josephus' A.J. 15.127-146," in G. Lembi and J. Sievers (eds), *Josephus and Jewish History in Flavian Rome and Beyond* (JSJSup 104; Leiden: Brill, 2005), 183-206.

³⁴ This *bellum iustum* argument is elaborated in *Ant.* 15.130-137.

³⁵ Josephus lists wicked deeds of the Nabateans, see also *Ant.* 15.107 concerning the Nabatean King Malichus I.

the Nabateans in this paragraph: greed (πλεονεξία, also *Ant.* 15.134, κερδαίνω), jealousy (φθόνος) and making a perfidious attack, which is probably part of the argument of fighting a just war.³⁶ The salient point that explains the treacherous deeds and character of the Nabateans is that they lack any notion of God (ἀνευνόητον θεοῦ). The knowledge of God is a principal difference between the Jews and the Nabateans. Within the context of the speech it anticipates Herod's argument, that the Jews have the support of the God of Israel and the Nabateans do not (*Ant.* 15.144–146). This passage is an important parallel to LXX Psalm 113:1, because it also constructs a binary opposition between the Israelites/Jews and a foreign people. The difference of language is not highlighted in *Ant.* 15.130, but the passage shares with LXX Psalm 113:1 a superiority of the Israelites/Jews that goes hand in hand with the support of the God of Israel. The inferiority of the Nabateans is not implicit, as in the Psalm, but highlighted by their deeds and the fact that they lack any notion of God.

A second occurrence of βάρβαρος concerns LXX Ezech 21:36(31), which is part of a brief and dark oracle against the Ammonites (LXX Ezech 21:33–36). The passage reads:

Καὶ ἐκχεῶ ἐπὶ σὲ ὀργήν μου, ἐν πυρὶ ὀργῆς μου ἐμφυσήσω ἐπὶ σὲ καὶ παραδώσω σε εἰς χεῖρας ἀνδρῶν βαρβάρων (MT מִיַּשְׁנָן בִּיד יָדְהָרָה) τεκταινόντων διαφθοράν (v. 36).

I will pour out my wrath upon you, I will infuse you with the fire of my wrath. I will deliver you into the hands of savage men, who bring about destruction.

It is difficult to determine who the “you” in this passage are (“I will pour out my wrath upon you”). They might be identical with the Ammonites mentioned in v. 33, but it is also possible that the sword, which is also mentioned in v. 33, is interpreted as a group and addressed to in v. 36.³⁷ Hans Windisch argues on the basis of the meaning of the Hebrew verb בָּעַר that βάρβαρος has a moral meaning here. He proposes to translate ἀνδρῶν βαρβάρων with “brutish men.”³⁸ Other translations are possible as well, but it is obvious that the passage focuses, in the Septuagint as well as in the Masoretic Text, not on the language or the ethnic identity of these persons, but on their deeds. They bring about destruction on behalf of God. This matches the third meaning of βάρβαρος in Classical Greek.

Several other occurrences of βάρβαρος are found in 2 Maccabees, a combination of festal letters and a history of liberation of the Jewish people from

³⁶ Van Henten, “Commonplaces.”

³⁷ Walther Zimmerli, *Ezechiel* (Biblischer Kommentar Altes Testament 13; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1969).

³⁸ Windisch, “βάρβαρος,” 549.

ca. 125 BCE.³⁹ The prologue to the historical section, 2 Macc 2:19–32, characterizes the type of history that is offered to the reader and also offers a brief summary of its content. It presents the following chapters (chapters 3–15) as a readable and useful account intended to help revive the memory of the past (2 Macc 2:25–26; cf. 15:37–39). The epitomist’s description of part of the content of the historical narrative as “the appearances that came from heaven to those who fought bravely for Judaism, so that though few in number they seized the whole land and pursued the barbarian hordes (τὰ βάρβαρα πλῆθη)” (2 Macc 2:21) adequately summarizes much of the narrative in chapters 8 and 10–15.⁴⁰ At first glance, this passage does not necessarily refer to barbarian people.⁴¹ However, when we read it in the context of the entire narrative, it becomes obvious that the phrase must refer to the troops of the Seleucid kings against whom Judah the Maccabee and his soldiers were fighting. This is confirmed by the closely related passage in 2 Macc 10:4 (below). The word βάρβαρος has a negative connotation in 2 Macc 2:21 and 10:4, because the foreign soldiers oppose those who defend the Jewish cause (ὁ Ἰουδαισμός, 2:21; 8:1; 14:38). The soldiers are also associated with their king or commander, who is mostly presented as a wicked and bloodthirsty person (below). However, this neither means that all Greeks or non-Jews are barbarians, nor does it imply that all Jews are faithful and civilized persons, as other passages in 2 Maccabees indicate.

2 Maccabees 10:4 shows that the epitomist re-interpreted the semantic field connected with βάρβαρος by re-defining the categories of the civilized and the barbarians.⁴² The brief note about the prayer by Judah the Maccabee and his companions in 2 Maccabees 10:4 hints at the severe conflicts between Jews and Greeks narrated in chapters 4–9:

When they had done this [i.e. purified the Temple], they fell prostrate and implored the Lord that they might never again fall into such misfortunes, but that, if they should ever sin, they might be disciplined by him with forbearance and not be handed over to blasphemous and barbarous nations (βλασφήμοις καὶ βαρβάρους ἔθνεσιν).

³⁹ References in van Henten, *The Maccabean Martyrs as Saviours of the Jewish People: A Study of 2 and 4 Maccabees* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 57; Leiden: Brill, 1997); Daniel R. Schwartz, *2 Maccabees* (Commentaries on Early Jewish Literature; Berlin: De Gruyter, 2008).

⁴⁰ Cf. also 2 Macc 3:24–28 and 5:2–4.

⁴¹ Windisch, “βάρβαρος,” 549 prefers the meaning “foreign” for this passage, although he notes that we “almost seem to have the formula Ἰουδαῖοι καὶ βάρβαροι in opposition to Ἕλληνες καὶ βάρβαροι.”

⁴² Eric S. Gruen, “Jewish Perspectives on Greek Culture and Ethnicity,” in J.J. Collins and G.E. Sterling (eds), *Hellenism in the Land of Israel* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 2001), 62–93 (pp. 84–5).

The prayer connects a flashback to previous misfortunes with an appeal to God to be merciful in the future. It mentions βάρβαροι “barbarians”, clearly non-Jews, in its final words. Again, at first glance readers may conclude that this passage implies that Jews (i.e. Judah and his companions, and/or the epitomist of 2 Maccabees) applied βάρβαροι to non-Jews and, ironically, even to Greeks. This interpretation would only partly be correct.⁴³ Judah’s prayer implies a partial reversal of roles: some Jews, including Judah the Maccabee and his supporters, are constructed as the civilized; the others, whether Greeks or non-Greeks, are potentially barbarians. The crucial point for the message of 2 Maccabees, not explicitly mentioned in the prayer itself, is faithfulness to God and God’s laws,⁴⁴ which are at the same time the ancestral laws of the Jewish people. The barbarians are the ones who act against this faithfulness or those who want to abide with it. Moreover, God’s help is invoked in Judah’s prayer. This reminds one of Herod’s commander speech (*Ant.* 15.130) and LXX Psalm 113(114):1, which both point to God (above). The noble death stories in 2 Maccabees exemplify the main guideline of faithfulness to the Jewish laws (2 Macc 6:18–72; 14.37–46). Judah and his fellow-soldiers as well as the martyrs follow these guidelines, albeit in very different ways. Thus, in principle Jews as well as non-Jews can behave like a barbarian according to 2 Maccabees, and non-Jews are not necessarily wicked.⁴⁵ 2 Maccabees shows, therefore, a further development of the meaning of the word group βάρβαρος: its meaning may still be related to language and/or ethnic identity, but the main issue is the behavior of the persons involved.⁴⁶

A passage about the wicked high priest Menelaus, a Jew, of course, illustrates the shift of meaning of βάρβαρος in 2 Maccabees. Deeds, not language, are decisive for a qualification as “barbarian.” The passage reads:

After receiving the king’s orders he returned, possessing no qualification for the high priesthood, but having the hot temper of a cruel tyrant (θυμὸς δὲ ὠμοῦ τυράννου) and the rage of a barbarous beast (καὶ θηρὸς βαρβάρου ὀργὰς ἔχων, 2 Macc 4:25).”

⁴³ Cf. *LSJ* 306 s.v. βάρβαρος III concerning 2 Macc 2:21: “used by Jews of Greeks”; also Christian Habicht, “2. Makkabäerbuch,” *JSHRZ* 1.3.165–285, who states that the epitomist reverses the concept developed by Greeks by associating Greeks or persons influenced by Greek culture with barbarians (p. 208). On the complex process of borrowing and integrating Greek categories into Judaism in 2 Maccabees, see Martha Himmelfarb, “Judaism and Hellenism in 2 Maccabees,” *Poetics Today* 19 (1998), 19–40.

⁴⁴ Van Henten, *Maccabean Martyrs*, 125–86.

⁴⁵ See, for example, 2 Macc 3:2–3.

⁴⁶ Cf. also 2 Macc 5:22; 15:2; *Arist.* 122; *Sib. Or.* 5.96; 5.132.

This characterization of Menelaus matches the stereotype of wicked tyrants, which is also applied to King Antiochus IV in 2 Maccabees.⁴⁷ The adverb βαρβάρως is used in a similar way in 2 Macc 5:22, a passage that introduces the governors appointed by Antiochus IV in Jerusalem and Gerizim. 2 Macc 5:22 characterizes the governor of Jerusalem, Philip the Phrygian, as “more barbarous than the man who appointed him,” i.e. Antiochus IV. Antiochus himself is already characterized as a cruel tyrant in 2 Macc 7:27, so Philip appears to have been a monster. Finally, Judah the Maccabee’s last enemy, the Seleucid commander Nicanor, is also depicted as a barbarian, after his plan to attack the Jews on the Sabbath had become known to those Jews who were forced to accompany him (2 Macc 15:1–2). These Jews warn Nicanor: “Do not destroy so savagely and barbarously (μηδαμῶς οὕτως ἀγρίως καὶ βαρβάρως ἀπολέσης), but show respect for the day that he who sees all things has honored and hallowed above other days” (15:2). Nicanor ignores this advice and provokes God (cf. 14:28–33); he is adequately punished afterwards (2 Macc 15:25–37).

There is one occurrence of βάρβαρος in 3 Maccabees, which is part of King Ptolemy’s Decree about the execution of all Jews in his kingdom.⁴⁸ The passage reads:

Therefore, fully convinced by these indications that they are ill-disposed toward us in every way, we [i.e. Ptolemy] have taken precautions so that, if a sudden disorder later arises against us, we shall not have these impious people (τοὺς δυσσεβεῖς τούτους) [i.e. the Jews] behind our backs as traitors and barbarous⁴⁹ enemies (προδότας καὶ βαρβάρους πολεμίους) (3 Macc 3:24).

Ptolemy depicts the Jews as a barbarous people in his decree for two reasons.⁵⁰ He considers the Jews who live in his kingdom a threat to peace and order (3 Macc 3:24–26). Besides, their deeds and attitude match the barbarous stereotype. The decree lists: unreliability (3:17), arrogance (3:18, 19), ill-will (δυσμένεια, 3:19; cf. 3:24), defiance of kings and benefactors (3:19), folly (ἄνοια, 3:20), malice and inclination to evil (κακοήθεια ..., 3:22; cf. 3:24), infamous way of life (ἡ ἀτίμητος πολιτεία, 3:23), impiety (δυσσέβεια) and treason (3:24).

⁴⁷ Antiochus is called a “cruel tyrant” in 2 Macc 7:27, which is unmistakably a pejorative use of the word τύραννος. The phrase does not necessarily have a negative connotation, Helmut Berve, *Die Tyrannis bei den Griechen* (2 vols.; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967). Cf. 2 Macc 5:8 concerning the Nabatean king Aretas and Josephus, *War* 5.345, about the Zealots in: they rejoiced in the destruction of their Jewish opponents as if they were barbarians.

⁴⁸ Ptolemy is usually identified with Ptolemy IV Philopator (221–204 BCE).

⁴⁹ Windisch, “βάρβαρος,” 549 proposes “fierce” as translation for βάρβαρος here, and considers “foreign” a possible translation.

⁵⁰ Such a construction is missing in the decree of Artaxerxes in the Greek Esther (Add Esth 13:1–7), which is a close parallel.

Ptolemy's argumentation is, therefore, comparable with Herod's statement about the Nabateans in *Antiquities* 15.130: the Jews appear to be a barbarous people because of their deeds. Interestingly, Ptolemy does not elaborate the counterpart of the evil barbarians in his decree. He was a Greek himself, of course, or rather a Macedonian, and most of his addressees, his generals and soldiers in Egypt (3:12), can also be conceived as Greeks,⁵¹ but the opposition Greeks versus non-Greeks/barbarians is not made explicit in Ptolemy's decree.

4.2. Βάρβαροῦν

Finally, the occurrence of one related lexeme, βάρβαροῦν (2 Macc 13:9), matches the trend that has already been observed in connection with βάρβαρος. 2 Maccabees 13 describes another round of violence, because Antiochus V takes the initiative for new wicked actions against the Jews, after he first had decided to make peace with them and allow them to live according to their ancestral practices (2 Macc 11:22–26). The epitomist writes in 2 Macc 13:9:

The king [i.e. Antiochus V] with barbarous arrogance (τοῖς δὲ φρονήμασιν ... βεβαρβαρωμένος) was coming to show the Jews things far worse than those that had been done in his father's time.

The verb βάρβαροῦν means “become barbarous” in the passive voice, which fits this passage well.⁵² Antiochus V links up with his father here, who has been characterized as a tyrant in 2 Macc 7:27 (above).⁵³ Thus, we have here another occurrence of the third meaning of βάρβαρος and related lexemes in the Septuagint.

5. Conclusion

The concept of barbarism briefly discussed in the first section of this contribution focuses upon the identity constructions of the civilized and the barbarians. It highlights the foreignness of opponents as the barbarian other and helps to analyze the interaction between the supposed civilized and the barbarians as well as the power dynamics involved in that process. The passages with βάρβαρος and βάρβαροῦν in the Septuagint reflect all meanings of the word group that occur in Classical Greek literature (e.g. speaking a foreign language, being a member of a foreign group, being a barbarian, committing barbarous deeds). Several passages show that Hellenistic-Jewish authors re-interpreted βάρβαρος by either applying the phrase to non-Jews as a category or to people

⁵¹ Cf. the reference to Alexandrian citizenship in 3 Macc 3:21.

⁵² *LSJ* sv 306.

⁵³ Philip the Phrygian is also characterized as worse than Antiochus in 2 Macc 5:22, that is, worse than a cruel tyrant (7:27).

who appear to be barbarians because of their deeds. LXX Ps 113(114):1 and Josephus, *Jewish Antiquities* 15.130, seem to hint at the conventional binary opposition Greeks versus barbarians, but this opposition is radically re-interpreted in ways that turn the Israelites or Jews into the civilized and non-Jews into a barbarian people. This interpretation not only implies a negative characterization for the non-Jews involved, but also suggests a hierarchical relationship between Jews and non-Jews, with the reference to the Jews being God's people as distinctive factor. In 2 Maccabees, which has most occurrences of the word group, βάρβαρος focuses on the deeds of the persons characterized by the phrase. In this work "Barbarians" are persons who are not faithful to God and his laws, or, even worse, who oppose God and his chosen people.

Εὐσέβεια ET « CRAINTE DE DIEU » DANS LA SEPTANTE

Madeleine Wieger (Université de Strasbourg)

Le mot εὐσέβεια figure environ soixante fois dans la Septante. Cette donnée statistique ne signifie rien en soi ; mais si on considère que l'Ancien Testament est composé de textes concernant les relations du Dieu d'Israël avec son peuple, si on se souvient par ailleurs que le mot privilégié par la langue grecque pour décrire la juste attitude des êtres humains envers les dieux est précisément le terme εὐσέβεια, on peut dire que dans la version grecque de l'Ancien Testament, les occurrences de ce terme sont sporadiques. L'adjectif et le verbe correspondants, εὐσεβής et εὐσεβείν, y sont encore moins fréquents¹.

En outre, cette famille de mots apparaît assez tardivement dans la Septante : elle est absente de la traduction du Pentateuque ; elle est rare dans les livres prophétiques – sept occurrences, dont six dans le livre d'Esaié² –, à peine plus présente dans les écrits de sagesse traduits de l'hébreu – trois ou quatre occurrences dans les Proverbes et une quinzaine dans le Siracide³. Presque toutes les autres occurrences figurent dans des textes composés directement en grec, et l'immense majorité d'entre elles se trouve en 4 Maccabées⁴. La « piété » ou « religiosité » n'a donc que peu de place dans la Septante ; elle n'y gagne ses lettres de noblesse que dans un texte du début de notre ère.

La rareté d'εὐσέβεια et des termes apparentés dans les livres traduits de l'hébreu renvoie à celle de tous les mots formés sur la racine *σεβ⁵, si on excepte

¹ On compte une quarantaine d'occurrences de l'adjectif, cinq occurrences du verbe et une occurrence de l'adverbe dans certaines leçons de 4 Maccabées 7,21.

² Es 11,2 et 33,6 pour le substantif ; Es 24,16 ; 26,7 (deux fois) ; 32,8 pour l'adjectif. Une dernière occurrence, en Michée 7,2, n'est pas attestée dans tous les manuscrits.

³ Pr 1,7 et 13,11 pour le substantif ; Pr 12,12 et 13,19 pour l'adjectif. Dans le Siracide, le substantif n'apparaît qu'une fois, en 49,3, l'adjectif 14 fois : Si 11,17.22 ; 12,2.4 ; 13,17 ; 16,13 ; 23,12 ; 27,11.29 ; 28,22 ; 33(36),14 ; 37,12 ; 39,27 ; 43,33. Dans trois versets des livres de sagesse traduits de l'hébreu, l'adjectif constitue une leçon minoritaire : Qo 3,16 ; Jb 32,3 ; Si 13,24.

⁴ Dans les textes qui ont peut-être un original sémitique, on trouve une occurrence chaque fois en 1 Esd 1,21 ; Dn (LXX) Su 64 ; Jdt 8,31 ; 2 M 1,19 ; on compte une occurrence aussi en Ps Sal 13,5. Quant aux textes composés en grec, εὐσέβεια et les mots apparentés s'y trouvent en Sg 10,12 ; 2 M 3,1 et 12,45 (deux fois) ; 3 M 1,9 et 2,31.32. En 4 Maccabées, on compte jusqu'à 65 occurrences de cette famille de mots.

⁵ Pour la clarté de l'exposé, nous donnons la racine sous sa forme grecque ; son équivalent indo-européen est sans doute *tyeg^{w-}. Voir P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1999 (nouvelle édition mise à jour), p. 993.

l'antonyme *ἀσεβής* et ses dérivés, dont le cas semble différent⁶. Le verbe simple *σέβεσθαι*⁷, l'adjectif *θεοσεβής* ou le nom *θεοσέβεια*⁸ ne suscitent guère l'intérêt des traducteurs de l'Ancien Testament⁹. Les raisons de cette désaffection chez les Septante d'une notion pourtant centrale dans la réflexion grecque sur la religion sont sans doute multiples. L'une d'elles pourrait être liée à la présence massive, dans l'Ancien Testament grec, d'une expression qui semble faire concurrence au mot *εὐσέβεια* : *φόβος θεοῦ*, la « crainte de Dieu ».

Quatorze fois, dans les livres traduits de l'hébreu, les mots formés sur la racine *σεβ rendent l'hébreu *הִתְיַבֵּן* *תִּבְּרָה* ou ses équivalents *יִבְּרָה* *תִּבְּרָה* et *תִּבְּרָה* *יִבְּרָה*. Un seul mot grec est utilisé pour rendre toute l'expression hébraïque en

⁶ *Ἀσεβής*, *ἀσέβεια* et *ἀσεβείν* apparaissent jusqu'à 350 fois dans la Septante, et ce, dès le Pentateuque. Le déséquilibre entre l'*εὐσέβεια* et l'*ἀσέβεια* quant au nombre d'occurrences est flagrant et ne correspond pas à l'usage de la langue grecque classique. Les auteurs profanes jouent de la proximité étymologique entre *ἀσεβής* et *εὐσεβής* ; dans la Septante, cependant, *ἀσεβής* est le plus souvent l'antonyme non pas d'*εὐσεβής* (4 fois seulement), mais de l'adjectif *δίκαιος* et de ses dérivés (environ 90 fois). Philon d'Alexandrie semble avoir perçu le caractère incongru de cette antithèse : il entreprend d'expliquer pourquoi les Septante, en Genèse 18,22–23, ont préféré l'adjectif *δίκαιος* à *εὐσεβής*, qui s'imposait dans la logique de la langue grecque (*Legum allegoriae*, III, 9–10). Avec *ἀμαρτωλός* et *ἄνομος*, *ἀσεβής* est en fait une des traductions les plus fréquentes de l'hébreu *רָשָׁע*. Dans ce procédé de traduction, ce n'est pas la racine *σεβ le reliant à *εὐσεβής* qui est mise en valeur, mais l'alpha privatif : *ἀσεβής* et ses dérivés sont utilisés par les traducteurs sans doute à cause de leur connotation négative évidente. Ils sont associés très souvent dans la Septante à d'autres termes ainsi connotés, au point que tous ces mots semblent parfois interchangeables (voir par exemple, dans le livre des Proverbes, Pr 4,14.17 ; 8,36 ; 11,5.18.31 ; 12,21.26 ; 13,5 ; 14,19.32 ; 17,23 ; 21,4.27 ; 24,19–20 ; 28,2 ; 29,16). Le sens d'*ἀσεβής* semble concentré dans la particule privative, tandis que le sémantisme de la racine passe au second plan.

⁷ On trouve le verbe *σέβεσθαι* un peu plus de vingt fois dans la Septante. Utilisé à trois reprises dans le livre de Josué (Jos 4,24 ; 22,25 ; 24,33), une fois en Jonas 1,9, deux fois en Esaïe (Es 29,13 ; 66,14), et une fois en Job 1,9, il est courant surtout dans les passages du livre de Daniel qui ne nous sont parvenus qu'en grec : Dn (LXX et Th) 3,33.90 ; Dn (LXX) Bel 2.3.4.22.26 ; Dn (Th) Bel 4.5.23. En dehors d'une occurrence encore en 2 Maccabées 1,3, toutes les autres se trouvent dans des textes composés en grec : Sg 15,6.18 ; 3 M 3,4 ; 4 M 5,24 et 8,14.

⁸ Dans les livres pour lesquels nous disposons d'une version hébraïque complète, *θεοσεβής* et ses dérivés apparaissent six fois, dont deux dans le Pentateuque (Gn 20,11 ; Ex 18,21) et quatre dans le livre de Job (Jb 1,1.8 ; 2,3 ; 28,28). On trouve une occurrence chaque fois en Jdt 11,17 ; Si 1,25 ; Ba 5,4. Les quatre ou cinq autres se trouvent en 4 Maccabées.

⁹ D'autres mots encore dans la Septante viennent de la racine *σεβ, et leurs occurrences sont distribuées de la même manière : *σέβασμα* ou *σέβημα*, par exemple, se trouve dans l'histoire de Bel et du dragon (Dn (Th) Bel 27) et dans le livre de la Sagesse (Sg 14,20 et 15,17) ; l'adjectif *σεμνός* et ses dérivés sont fréquents surtout en 2 et 4 Maccabées.

Genèse 20,11 (θεοσέβεια pour יהוה יראת), Exode 18,21 (θεοσεβεις pour יהוה יראת), Esaïe 11,2 (εὐσέβεια pour יהוה יראת) et dans le livre de Job (Jb 1,1.8 et 2,3 : θεοσεβής pour יהוה יראת ; Jb 28,28 : θεοσέβεια pour יהוה יראת). Ailleurs, le mot formé sur la racine *σεβ ne rend que le premier terme de l'expression hébraïque, en Esaïe 33,6 (εὐσέβεια πρὸς τὸν κύριον rend יהוה יראת) et Proverbes 1,7 (εὐσέβεια εἰς θεόν rend יהוה יראת), ou lorsque c'est le verbe hébreu ירא avec un complément d'objet renvoyant à יהוה ou à יהוה יראת qui est traduit par σέβεσθαι (Jos 4,24 ; 22,25 ; Jon 1,9 ; Es 29,13 ; Jb 1,9).

Cette façon de rendre l'hébreu יהוה יראת est une exception. Dans la grande majorité des cas, l'expression est traduite littéralement par φόβος θεοῦ ou φόβος κυρίου, par φοβεῖσθαι τὸν θεόν ou τὸν κύριον dans le cas du syntagme verbal. La transposition de l'hébreu en grec s'impose dès le Pentateuque¹⁰. Le procédé de traduction est efficace, et si la « crainte de Dieu » constitue un des lieux majeurs par où l'εὐσέβεια aurait pu s'introduire dans la Septante, on comprend pourquoi elle se fait si rare : εὐσέβεια et les termes apparentés ne sont pas nécessaires aux traducteurs pour rendre l'hébreu יהוה יראת. Ils ne s'imposent pas non plus pour d'autres mots hébreux : dans l'immense majorité des cas, le קידק de l'Ancien Testament devient un δίκαιος, et si de temps en temps il se fait « pieux », εὐσεβής, c'est un cas fort marginal¹¹. Aucun mot, aucune expression dans la Bible hébraïque ne semble évoquer immédiatement la notion grecque d'εὐσέβεια¹², et dans les quelques cas où les Septante en usent, ils contournent des automatismes de traduction bien stables, pour יהוה יראת comme pour l'adjectif צדיק¹³.

Sans doute la difficulté n'est-elle pas tant de comprendre pourquoi l'εὐσέβεια est si peu présente dans la Septante, que d'expliquer comment elle a pu séduire quelques traducteurs malgré tout : les dérivés d'εὐσεβής et de θεοσεβής ne sont pas des outils indispensables pour bien rendre la Bible hébraïque. Le rôle d'εὐσέβεια et des mots apparentés n'est pas assuré d'emblée dans un processus de traduction où

¹⁰ Voir Gn 22,12 ; 42,18, Ex 1,17.21 ; 9,30 ; 14,31 ; 20,20, Lv 19,14.32 ; 25,17.36.43 et Dt 4,10 ; 5,29 ; 6,2.13.24 ; 8,6 ; 10,12.20 ; 13,5 ; 14,23 ; 17,19 ; 25,18 ; 28,58 ; 31,12.13.

¹¹ Es 24,16 ; 26,7 (deux fois), ainsi que Pr 12,12 et Si 11,17(?).22 ; 12,5 ; 13,17 ; 16,13.

¹² Le mot צדיק au moins aurait pu être rendu quelquefois par εὐσεβής, mais les traducteurs, celui des Psaumes notamment, lui ont préféré le terme auquel εὐσεβής est coordonné si souvent dans la langue grecque classique, l'adjectif δσιος. Si la leçon originelle du Vaticanus en Michée 7,2 est exacte, cependant, on aurait ici une occurrence où צדיק est rendu par εὐσεβής (la version sahidique propose εσεβής, tous les autres témoins donnent εὐλαβής). Au grec εὐσέβεια correspond dans le manuscrit B de Siracide 49,3 le substantif hébreu צדיק. Ailleurs dans la Septante, néanmoins, ce terme est rendu à l'aide de la famille de mots liée à ελεος.

¹³ En dehors des versets où ils rendent צדיק, יהוה יראת et, peut-être, צדיק et l'adjectif apparenté, l'usage des mots formés sur la racine *σεβ, lorsqu'ils ont un équivalent hébreu connu, n'indique pas de vraie tendance des traducteurs : en Esaïe 32,8, on a οἱ εὐσεβεις pour l'hébreu צדיק, et en Esaïe 66,14, τοῖς σεβομένοις αὐτόν pour צדיק (le pronom suffixe renvoyant à יהוה יראת qui se trouve plus haut dans le verset).

ils interviennent comme « après coup ». Mais si tel est le cas, pourquoi l'εὐσέβεια remplace-t-elle quelquefois le φόβος θεοῦ ?

Plusieurs explications sont possibles, qui tiennent à la fois au sens véhiculé en grec par l'expression φόβος θεοῦ et aux connotations nombreuses dont s'est enrichi le mot εὐσέβεια.

I. Le décalage sémantique entre l'hébreu נִרְיָ et le φόβος grec

Les traducteurs ont choisi dès le Pentateuque de rendre l'expression hébraïque הִרְיָ תִרְיָ par le grec φόβος θεοῦ. Les deux termes sont bien « grecs ». Mais l'équivalence entre l'expression dans son ensemble et l'hébreu הִרְיָ תִרְיָ n'est pas aussi parfaite qu'on pourrait le penser au premier abord. Prise au pied de la lettre, l'expression grecque φόβος θεοῦ désigne la peur, l'effroi, la terreur inspirés par Dieu. Ce sens s'impose d'autant plus que le grec dispose pour signifier la crainte religieuse d'une autre série de mots formés sur la racine *σεβ – dont viennent justement le verbe σέβεσθαι et les adjectifs εὐσεβής ou θεοσεβής, ainsi que leurs dérivés¹⁴. Un détour par le corpus homérique montre qu'il n'y a pas de confusion possible entre les deux familles de mots grecs.

1. Φόβος et σέβας dans la langue homérique

Le φόβος¹⁵ ou, au sens premier du terme, la « fuite » ou la débandade se rencontre surtout dans l'*Iliade* – et pour cause : il désigne le mouvement de panique produit par les dieux ou les héros lorsqu'ils décident de courir au combat¹⁶. Φόβος est le fils d'Arès, le dieu de la guerre : la « fuite » est une entité concrète, une divinité qui, à côté d'autres telles Δεῖμος, la Terreur, ou Ἔρις, la Discorde, accompagne ou couronne les dieux ou les héros qui s'apprentent à se

¹⁴ Pour une étude globale de cette famille de mots dans la littérature profane, juive et chrétienne, voir G. Bertram, article « θεοσεβής », in : G. Kittel (éd.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (ThWNT)*, volume III, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, Kohlhammer, 1938, p. 124–128 ; W. Foerster, article « σέβομαι κτλ. », in : *ThWNT*, volume VII, 1964, p. 168–195 ; D. Kaufmann-Bühler, article « Eusebeia », in : Th. Klauser et alii (éds), *Reallexikon für Antike und Christentum*, volume VI, Stuttgart, Anton Hiersemann, 1966, col. 985–1052.

¹⁵ P. Chantraine pose la racine *bheg^w-. (*Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, p. 1184). Sur φόβος dans la langue homérique, voir J. Gruber, *Über einige abstrakte Begriffe des frühen Griechentums*, Meisenheim am Glan, Verlag Anton Hain, 1963, p. 15–25 et 38–39) ; S. Jäkel, « Φόβος und σέβας im frühen Griechischen », in : *Archiv für Begriffsgeschichte*, 16 (1972), p. 141–142.

¹⁶ De là vient l'épithète de nature μῆστωρα φόβοιο, « instigateur de fuite », ici déclivée à l'accusatif et placée à dans l'*Iliade* à la fin de l'hexamètre où elle est appliquée à Diomède (VI, 97 et 278), à Hector (XII, 39), à Patrocle (XXIII, 16) ou, au duel, aux deux chevaux que Diomède a pris à Enée (V, 272 et VIII, 108).

jeter dans la bataille¹⁷. Elle sème l'effroi autour d'elle : il suffit que Zeus secoue son égide à franges pour qu'elle soit produite¹⁸, pour la faire surgir au-dedans de quelqu'un¹⁹. Elle devient alors mouvement²⁰ et bruit²¹ ; les guerriers mis en « fuite » s'éparpillent en tous sens comme un troupeau attaqué par les fauves²². Le φόβος n'est pas une impression subjective de l'être humain, mais un phénomène qui s'en prend à lui de l'extérieur, le domine et le met en déroute²³.

Au contraire, le vieux mot τὸ σέβας²⁴ renvoie toujours en grec à un sentiment qui gagne le cœur²⁵. Dans l'*Iliade*, il est le scrupule qui fait mettre à distance un acte jugé répréhensible²⁶. Dans l'*Odyssée*, c'est l'émotion qui saisit à

¹⁷ IV, 440 et V, 739 (Athéna) ; XI, 37 (Agamemnon) ; XIII, 299–300 et XV, 119–120 (Arès). Φόβος est présenté comme une divinité également chez les tragiques et même à une date plus tardive (voir J. Gruber, *Über einige abstrakte Begriffe*, p. 32–36).

¹⁸ V, 738–739 ; XV, 229–230 et 310 ; XVII, 593–596.

¹⁹ Voir les expressions formulaires ἐν φόβον ᾤρσε (XI, 544 et XIII, 362) et ἐν φόβον ὄρησθ (XIV, 522). Le mot ἐν a ici une valeur adverbiale.

²⁰ Voir la description des effets de la peur infligée par Zeus dans les mouvements du vaillant Ajax : il s'arrête net dans son élan, frappé de stupeur (ταφών), puis se retourne (ἐντροπαλιζόμενος), recule petit à petit, pas à pas (δλίγον γόνυ γουνός ἀμείβων) (XI, 545–547) ; tantôt, se souvenant de sa vaillance (μνησάσκετο θούριδος ἀλκῆς), il revient sur ses pas (ὑποστρεφθεῖς), tantôt il se retourne à nouveau pour fuir (τρωπάσκετο φεύγειν) (XI, 566–568). Voir aussi XXII, 136–144. S. Jäkel note que le sens de φόβος chez Homère ressort des passages où il est opposé à l'ἀλκή ou aux verbes μένειν, ἔχειν ou ἀνθίστασθαι (« Φόβος und σέβας », p. 142).

²¹ XII, 144 et 470–471 ; XV, 396 ; XVI, 356–357, 366 et 373.

²² V, 136–143 ; XI, 170–178 ; XV, 323–327. Au contraire, lorsque les combattants font face à l'adversaire, ils sont ἀλλέες, « serrés en rangs compacts » (V, 498).

²³ Voir J. Gruber, *Über einige abstrakte Begriffe*, p. 17.

²⁴ Sur σέβας dans la langue homérique, voir W. Foerster, article « σέβομαι κτλ. », p. 169–170 ; S. Jäkel, « Φόβος und σέβας », p. 143–144.164 ; A. Cheyns, « La notion de *sebas* dans la poésie homérique », in : *Cahiers de l'Institut de linguistique de Louvain*, 16, 2–4 (1990), p. 115–137 ; L. Bruit-Zaidman, *Le commerce des dieux. Eusebeia, essai sur la piété en Grèce ancienne*, Paris, La Découverte, 2001, p. 99–101. Voir aussi A. Motte, « L'expression du sacré dans la religion grecque », in : J. Ries (éd.), *L'expression du sacré dans les grandes religions*, tome 3, Louvain-la-Neuve, 1986, p. 152–182.

²⁵ Homère, *Iliade*, XVIII, 178 : σέβας δέ σε θυμὸν ικέσθω. La racine indo-européenne a un sens spatial au départ, elle signifie « se retirer devant quelque chose, mettre quelque chose à distance » ; mais en grec, dès Homère, elle renvoie plutôt à un sentiment. Voir P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique*, p. 992–993 et surtout A. Cheyns, « La notion de *sebas* dans la poésie homérique », qui suggère, pour le sens de la racine en grec, « mettre à distance ou se tenir à distance pour contempler, adorer » (p. 132) : selon lui, le σέβας grec ne se manifeste pas concrètement par un « mouvement de recul » (p. 137).

²⁶ XVIII, 178. La même idée est contenue dans le verbe σεβάζομαι (VI, 167 et 417). Le verbe σέβομαι semble aller encore dans ce sens en IV, 242 où Agamemnon reproche à ses soldats leur inertie au combat.

la vue²⁷ de ce qui s'impose par son caractère extraordinaire : l'objet du *σέβας* est humain²⁸, mais il est situé hors de l'ordre normal des choses et renvoie au divin²⁹. Si le *σέβας* n'a pas ici de connotation religieuse immédiate³⁰, il est en tout cas bien éloigné du mouvement de fuite qu'est le *φόβος* : c'est une stupeur souvent émerveillée, avec une composante esthétique, plutôt qu'une peur panique. Le sens religieux devient obvie dans l'*Hymne à Déméter*³¹ : le *σέβας* est produit par le spectacle surnaturel de la déesse pénétrant dans la maison de la reine Métanire³² ; il est la puissance qui impose aux hommes le respect des lois divines³³. C'est donc *σέβας* plutôt que *φόβος* qui désigne la crainte au sens religieux du terme, l'impression produite par la majesté des dieux suscitant en l'homme fascination et soumission.

2. *Εὐσέβεια* dans les textes de l'époque classique, hellénistique et romaine

Chez Homère déjà, les deux séries de mots renvoient donc à des réalités différentes ou même contradictoires. Par la suite, *φόβος* ne désigne plus le mouvement de fuite, mais prend un sens psychologique et signifie l'émotion de peur s'emparant de l'homme même en dehors d'un contexte guerrier, non seulement devant l'irruption inattendue d'un objet terrifiant, mais aussi dans l'anticipation intellectuelle du danger³⁴. Son objet reste cependant connoté négativement³⁵ : on souhaite qu'il disparaisse.

²⁷ Dans l'*Odyssée* se trouve à cinq reprises, en fin d'hexamètre, un demi-vers formulaire *σέβας μ' ἔχει εισορόωπτα*, « (cette) vue me confond » (III, 123 ; IV, 75 et 142 ; VI, 161 ; VIII, 384).

²⁸ Ce peut être le palais de Ménélas (IV, 75), Nausicaa (VI, 161), le spectacle donné par les danseurs d'Alcinoos (VIII 384). En III, 123 et IV, 142, Nestor ou Hélène est frappé par la ressemblance extraordinaire de Télémaque avec son père Ulysse.

²⁹ Voir A. Cheyns, « La notion de *sebas* dans la poésie homérique », p. 118.

³⁰ Il y a débat sur la connotation religieuse du terme dans les épopées homériques. Les occurrences dans l'*Iliade* notamment laissent perplexes les commentateurs. L. Bruit-Zaidman y reconnaît un scrupule à connotation religieuse, au moins en XVIII, 178 et peut-être en VI, 167 et 417 (*Le commerce des dieux*, p. 99–100) ; A. Cheyns considère que ce scrupule est lié non pas à une échelle de valeurs extérieure, mais au respect qu'on se porte à soi-même (« La notion de *sebas* dans la poésie homérique », p. 119–121).

³¹ On retrouve aussi dans les hymnes le sens que revêt le mot dans l'*Odyssée*. Voir *Hymne à Athéna*, 6–7 et *Hymne à Déméter*, 10.

³² *Hymne à Déméter*, 190. A. Cheyns considère que Métanire ne sait pas que Déméter est une déesse et qu'on a encore affaire ici à un contexte qui n'est pas tout à fait religieux (« La notion de *sebas* dans la poésie homérique », p. 125).

³³ *Hymne à Déméter*, 479.

³⁴ Voir J. Gruber, *Über einige abstrakte Begriffe*, p. 37–38. L'évolution est repérable chez Homère déjà, puisqu'il utilise aussi un autre mot, *φυγή*, pour désigner la « fuite » (p. 22–25 et 38) ; elle se poursuit chez Hésiode et dans la poésie lyrique (voir S. Jäkel, « *Φόβος*

Le mot φόβος connaît une évolution analogue à celle d'autres termes qui désignent chez Homère une réaction physique et passent par la suite dans le domaine des émotions. Mais le décalage est plus grand entre le σέβας homérique et les mots de la piété à l'époque classique, comme l'indique un changement de vocabulaire : tandis que le mot σέβας tombe en désuétude, on forme, par l'ajout à ce terme d'un préfixe εὐ- ou d'un alpha privatif, un couple d'adjectifs antonymes, εὐσεβής et ἀσεβής³⁶. L'εὐσέβεια se présente d'emblée non pas comme une émotion, mais comme une attitude ou un ensemble de comportements qu'on peut qualifier de « bons » ou de « mauvais ». Le σέβας était un sentiment, l'εὐσέβεια est un devoir – un devoir éminemment politique, qui exprime le lien nécessaire entre l'expérience religieuse et la vie de l'individu dans la πόλις³⁷. L'antithèse créée à l'aide de la préfixation va s'avérer très féconde, en structurant la façon dont les Grecs envisagent non seulement la religiosité, mais aussi le lien social et la citoyenneté. A l'époque classique, l'homme grec naît citoyen, et c'est

und σέβας », p. 147–148.151–155) et semble achevée dans l'œuvre des tragiques (voir S. Jäkel, « Φόβος und σέβας, πάθος und μᾶθος im Drama des Aischylos », in : *Eirene. Studia graeca et latina*, 13 (1975), p. 43–44).

³⁵ La peur est définie comme προσδοκία κακοῦ en Aristote, *Ethique à Nicomaque*, 1115a9. Voir aussi Platon, *Laches*, 198b ; *Protagoras*, 358d ; Pseudo-Platon, *Définitions*, 415e ; Aristote, *Rhétorique*, 1382a21. Cette définition est reprise ensuite par les stoïciens (SVF III, fragments 407 et 463 – SVF = H. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, volumes I– III, Stuttgart, Teubner, 1903–1905).

³⁶ L. Bruit-Zaidman note que dans les textes parvenus jusqu'à nous, ces adjectifs et les mots de la même famille apparaissent pour la première fois chez Théognis (*Le commerce des dieux*, p. 105–112).

³⁷ Voir L. Bruit-Zaidman, *Le commerce des dieux*, p. 111. Pour une présentation générale de l'εὐσέβεια, à l'époque classique notamment, voir A. Brémond, *La piété grecque*, Paris, Bloud et Gay, 1914 ; O. Kern, *Die Religion der Griechen*, tome 1, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1926, p. 273–290 ; U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Der Glaube der Hellenen*, tome 1, Basel-Stuttgart, Benno Schwabe & Co, 1959³, p. 14–17 ; A.-J. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris, J. Gabalda et Cie, 1932, p. 21–27 ; L. Gernet et A. Boulanger, *Le génie grec dans la religion*, Paris, La Renaissance du Livre, 1932, p. 345–391 ; J. C. Bolkestein, *Όσιος εν Εὐσεβής. Bijdrage tot de godsdienstige en zedelijke terminologie van de Grieken, avec un résumé en français*, Amsterdam, H. J. Paris, 1936 (avec un index des occurrences dans la littérature et dans quelques inscriptions) ; J. Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Paris, Picard, 1992², p. 11–17 ; W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, Kohlhammer, 1977, p. 408–412 ; L. Bruit-Zaidman, *Le commerce des dieux*. Les occurrences d'εὐσέβεια et des mots apparentés dans des textes postérieurs au IV^e siècle sont étudiées dans W. J. Terstegen, *Εὐσεβής εν δσιος in het grieksch taalgebruik na de IV^e eeuw*, Utrecht, Kemink en zoon, 1941. Plusieurs occurrences dans les inscriptions et les papyri sont données par J. H. Moulton et G. Milligan, *The vocabulary of the Greek Testament illustrated from the papyri and other non-literary sources*, London, Hodder and Stoughton, 1949², p. 265.

dans le seul contexte de la cité que s'envisage sa « piété » : sa religion est celle de la cité. La cité à son tour s'organise autour de son rapport aux dieux qui garantissent sa pérennité. Aussi l'εὐσέβεια concerne-t-elle l'ensemble de la vie citoyenne : le domaine des dieux s'élargit bien au-delà du champ des sacrifices, des offrandes et des prières. L'εὐσέβεια renvoie au bon fonctionnement des relations du citoyen avec toutes les personnes et les objets pour lesquels les dieux réclament un respect religieux : les parents, les défunts, les suppliants, les lois de la cité, en matière de religion notamment³⁸. La compatibilité d'un caractère avec la vie de la cité se mesure à tout ce qui assure la visibilité de ces relations. L'εὐσέβεια se voit : elle est une pratique publique qui se concrétise en actes et en paroles³⁹. La spiritualité personnelle d'un individu n'intéresse pas la cité : elle ne prend sens qu'à travers la norme extérieure de l'εὐσέβεια⁴⁰.

A l'époque classique déjà, l'εὐσέβεια se spécialise peu à peu dans le domaine religieux : le terme est accompagné de plus en plus souvent d'un complément qui précise que les dieux en sont l'objet : ἡ πρὸς τοὺς θεοὺς εὐσέβεια⁴¹, ἡ περὶ τοὺς θεοὺς εὐσέβεια⁴², ἡ εἰς τοὺς θεοὺς εὐσέβεια⁴³. Le mot finit par être utilisé absolument, sans aucun complément, pour désigner à lui seul la fréquentation des dieux⁴⁴. A l'εὐσέβεια s'adressant aux dieux est coordonnée cette autre vertu civique, la δικαιοσύνη, qui

³⁸ Sur les objets divers de l'εὐσέβεια, voir notamment J. C. Bolkestein, *Ὀσιος ἐν Εὐσεβείᾳ*, p. 206–209.

³⁹ Voir Xénophon, *Mémorables*, I, 1, 20.

⁴⁰ Le caractère normatif et institué de l'εὐσέβεια ressort par le fait que l'ἀσέβεια est un motif puissant pour intenter un procès. Plutarque rapporte que l'ἀσέβεια aurait été officiellement constituée en délit à Athènes en 433–432 avant J.-C. Voir L. Bruit-Zaidman, *Le commerce des dieux*, p. 163–167 et les références bibliographiques données p. 163, note 1. L'existence de ce décret est parfois contestée, et les débats portent aussi sur le nombre de procès en impiété à l'époque classique ou sur l'exact intitulé des chefs d'accusation. Mais dans tous les plaidoyers à caractère judiciaire, il est d'usage d'accuser l'adversaire d'ἀσέβεια, quel que soit le crime commis, et de lui opposer soit la piété de l'orateur, soit encore celle des jurés eux-mêmes ou de la cité dont ils sont les représentants. Ces topoi se trouvent déjà dans l'exercice d'école que sont les *Tétralogies* d'Antiphon (voir Antiphon, *Tétralogies*, I, 3, 11 et 4, 11 ; II, 2, 12 et 3, 12 ; III, 2, 7). Voir aussi Antiphon, *Sur le choriste*, 3 ; Lysias, *Contre Eratosthène*, 24 ; Pseudo-Lysias, *Contre Andocide*, 12 ; Isocrate, *Sur l'échange*, 322 ; Eschine, *Contre Ctésiphon*, 125 et 129 ; Démosthène, *Contre Midias*, 12 et 114 et *Sur la couronne*, 1–8 ; Dinarque, *Contre Démosthène*, 84 ; Lycurgue, *Contre Léocrate*, 43, 94 et 146.

⁴¹ Voir Isocrate, *Eloge d'Hélène*, 31 et *Eloge de Busiris*, 15 ; Isée, *Sur la succession de Philoctémon*, 49 ; Démosthène, *Sur la couronne*, 7 ; Dinarque, *Contre Démosthène*, 84. Voir encore Polybe, *Histoires*, V, 10, 6 ; Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, VII, 4, 4 ; XI, 92,3 ; XII, 57, 4 ; XVI, 28, 4 et 30,2 ; XIX, 7, 3 ; XXXIV / XXXV, 33, 3.

⁴² Voir Isocrate, *Sur la paix*, 135 et *Panathénaïque*, 124, 204 ; Platon, *Banquet*, 193a.

⁴³ Voir Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, XVI, 1, 4.

⁴⁴ Voir par exemple, à l'époque classique déjà, Isocrate, *Panegyrique*, 184 ; *Evagoras*, 28 ; *Aréopagitique*, 30.

concerne les êtres humains⁴⁵ : l'expression εὐσέβεια καὶ δικαιοσύνη entre dans le langage courant⁴⁶ pour désigner d'un bloc l'idéal du bon citoyen. Si l'εὐσέβεια ne renvoie guère à la piété intime de l'individu, elle est pourtant reliée de près aux dispositions du citoyen dans le domaine éthique : la manière dont l'homme traite les dieux est révélatrice de son comportement vis-à-vis des hommes. Le méchant ne peut pas sacrifier aux dieux⁴⁷ : il est impossible d'être εὐσεβῆς καὶ ἄδικος⁴⁸.

La signification du mot évolue à la faveur des changements politiques survenus à l'époque hellénistique et romaine⁴⁹. La religion de la cité disparaît avec la cité, quand bien même les formes du culte traditionnel perdurent. Tandis que l'individu

⁴⁵ Voir Isocrate, *Panathénaïque*, 124 et 204 ; Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, VII, 12, 7 ; Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines*, II, 62, 5. En d'autres termes chez Dinarque, *Contre Démosthène*, 84 ; Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines*, II, 18, 1 et 62, 5 ; voir aussi Polybe, *Histoires*, IV, 20, 1–2. L. Bruit-Zaidman souligne que le lien entre piété et justice est fait déjà chez Théognis (*Le commerce des dieux*, p. 105–112) puis chez Eschyle (p. 113–118) ; selon elle, c'est même la prise de conscience ou le besoin ressenti d'un lien étroit entre piété et justice communautaire qui a poussé les Grecs à remplacer le σέβας homérique par l'εὐσέβεια (p. 109).

⁴⁶ Voir Aristophane, *Plutus*, 28 ; Lysias, *Contre Léocrate*, 1 ; Pseudo-Lysias, *Contre Andocide*, 12 ; Isocrate, *Sur la paix*, 33 et 34 et *Panathénaïque*, 183 ; Démosthène, *Troisième Philippique*, 16 et *Sur la couronne*, 7 et 126 ; Pseudo-Démosthène, *Onzième philippique*, 16 ; Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, I, 2, 2 ; IV, 18, 3 ; V, 7, 7 ; 8, 3 ; 49, 6 ; VI, 6, 1 et 8, 1 ; XII, 20, 3 ; Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines*, II, 60, 4 ; IV, 32, 1 ; VIII, 2, 2 ; 8, 1 ; 28, 3 ; 62, 3 ; IX, 44, 8 ; *Les orateurs antiques*. Isocrate, 7 ; *Examen de Thucydide*, 40. La δικαιοσύνη est remplacée par la φιλανθρωπία en Démosthène, *Contre Midias*, 12 ; Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, III, 56, 2 ; XXI, 17, 4 ; voir aussi III, 60, 2.

⁴⁷ Voir Euripide, *Ion*, 1312–1319 ; Platon, *Lois*, 716d. Les dieux condamnent l'injustice selon Sophocle, *Electre*, 111–113 ; Euripide, *Electre*, 583–584 ; *Hercule*, 772–773 ; *Héraclides*, 907–909 ; *Hélène*, 900–904 ; Aristophane, *Les Thesmophories*, 715–716 ; Platon, *Euthyphron*, 9a-e ; *République*, 352b ; Aristote, *Rhétorique*, 1399a23–25. La thèse inverse est développée par Glaucon qui veut pousser Socrate dans ses retranchements (Platon, *République*, 362b-d) : l'injuste finit par acquérir injustement les moyens qui lui permettent de faire aux dieux des sacrifices opulents par lesquels il s'attire leur faveur (voir tout le discours de Glaucon et d'Adimante dans Platon, *République*, 358a-367e ; voir aussi *Lois*, 906c-d).

⁴⁸ Au contraire, l'ἀδικία vis-à-vis des hommes est coordonnée à l'ἀσέβεια envers les dieux. Voir Xénophon, *Apologie de Socrate*, 22 et 24 ; *Cyropédie*, VIII, 8, 5 et 7 ; *Helléniques*, II, 3, 53 ; Platon, *Protagoras*, 323e ; Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, IV, 2, 6 ; XXXI, 20, 1.

⁴⁹ Sur l'évolution du religieux aux époques hellénistique et romaine, voir M. P. Nilsson, *Geschichte der Griechischen Religion*, tome 2, München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1961², notamment p. 185–200, 292–309 et 722–730 ; A. D. Nock, « Early gentile Christianity and its hellenistic background », in : Z. Stewart (éd.), *Arthur Darby Nock. Essays on Religion and the Ancient World. Selected and edited, with Introduction, Bibliography of Nock's writings, and Indexes*, tome 1, Oxford, Clarendon Press, 1986², p. 49–68.

cherche ailleurs de quoi nourrir son sens du religieux, l'εὐσέβεια, elle, voit se renforcer sa dimension politique et collective : elle était revendiquée par chaque citoyen d'Athènes ; elle devient l'apanage des successeurs d'Alexandre le Grand, puis des empereurs romains, sous le nom de *pietas*. L'εὐσέβεια n'est plus l'affaire des citoyens, mais celle de l'Etat : la religion de la πόλις devient une politique religieuse par la promotion d'une « piété » officielle qui préserve le lien social par-delà l'éclatement du religieux en pratiques de toutes sortes. « Justice et piété » deviennent des qualificatifs stéréotypés qu'on inscrit dans la pierre lorsque l'institution veut manifester sa reconnaissance aux grands hommes d'Etat ou aux notables méritants⁵⁰. L'εὐσέβεια ou *pietas* s'affiche dans la titulature des souverains⁵¹ et s'intègre dans le portrait des rois et des empereurs dont la « piété » doit servir de modèle à celle de leurs sujets⁵². Son contenu s'est modifié depuis l'εὐσέβεια des cités grecques : la *pietas* romaine, en particulier, désigne au temps d'Auguste le respect des valeurs domestiques et familiales, qui incluent le culte des dieux dans le cadre du foyer⁵³. La loyauté des sujets envers l'ordre ainsi établi se manifeste par le culte du souverain : les dieux de l'antique cité n'existent plus, mais l'hommage obligatoire rendu au roi ou à l'empereur a la même fonction unificatrice⁵⁴.

Entre Homère et l'époque où la Bible hébraïque est traduite en grec, la racine *σεβ s'est chargée, à travers le terme εὐσέβεια, de connotations précises qui restreignent le sens large de σέβας. Le σέβας homérique désignait toute

⁵⁰ D. Kaufmann-Bühler, mentionne de nombreuses inscriptions officielles où l'εὐσέβεια s'adressant aux dieux est reliée à la δικαιοσύνη, la φιλανθρωπία, la φιλοτιμία ou l'εὐνοία qui concernent les hommes (article « Eusebeia », col. 992–993). Voir aussi les références à des documents épigraphiques données par C. Spicq, *Saint Paul. Les épîtres pastorales*, tome I, Paris, J. Gabalda et Cie, 1969⁴, p. 486, note 2.

⁵¹ Le titre d'εὐσεβής a été donné à Ptolémée Philopator, à Ariarathe V, à Samos de Commagène, à la mère d'Attale Ier et à Antiochus X Eusebès (voir D. Kaufmann-Bühler, article « Eusebeia », col. 1002). Le titre de *pius*, traduit en grec par εὐσεβής, est celui d'Antonin le Pieux (86–161) et de ses successeurs (voir A. Méhat, article « Piété. I. La piété antique », in : M. Viller et alii (éds), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, volume XII, deuxième partie, Paris, Beauchesne, 1986, col. 1699).

⁵² D. Kaufmann-Bühler, article « Eusebeia », col. 1000–1002. L'εὐσέβεια est une vertu d'Antiochus de Commagène d'après le monument funéraire du Nimrud Dagh (voir A. Méhat, article « Piété. I. La piété antique », col. 1699). Le Sénat romain fait de la *pietas* une vertu « officielle » d'Auguste (*Res gestae divi Augusti*, 34).

⁵³ Sur la *pietas* officielle dans l'empire romain, voir M. R. d'Angelo, « Eusebeia : Roman Imperial Family Values and the Sexual Politics of 4 Maccabees and the Pastorals », in : *Interpretation*, 11 (2003), p. 141–145 et A. Standhartinger, « Eusebeia in den Pastoralbriefen. Ein Beitrag zum einfluss römischen Denkens auf das entstehende Christentum », in : *Novum Testamentum* 48 (2006), p. 58–68.

⁵⁴ Voir M. P. Nilsson, *Geschichte der Griechischen Religion*, volume 2, p. 135–185 et 384–395 ; J. R. Fears, article « Herrscherkult », in : E. Dassmann et alii (éds), *Reallexikon für Antike und Christentum*, volume XIV, Stuttgart, Anton Hiersemann, 1988, col. 1047–1093.

crainte religieuse ; l'εὐσέβεια est avant tout la religiosité visible et publique, élevée au rang de vertu politique dans la cité, les royaumes des diadoques ou l'empire.

3. Le sens générique de אַר en hébreu

Qu'en est-il de l'hébreu אַר ? Sur cette racine sémitique sont formés les mots hébreux les plus courants pour désigner la crainte, depuis la peur « profane » jusqu'à la « crainte de Dieu ». Le spectre est très large dans le domaine religieux lui-même. La racine אַר, lorsqu'elle a Dieu pour objet, couvre au moins deux sens assez éloignés pour être contradictoires : Moïse enjoint au peuple de ne pas « prendre peur » devant la présence de Dieu, puisque Dieu s'est rendu présent afin que son peuple le « craigne » (Ex 20,20) ; les Samaritains, par « peur » du Dieu d'Israël, l'ajoutent à leurs divinités, sans pourtant le « craindre » au point d'obéir à sa Loi qui commande de n'adorer que lui seul (2 R 17,33-34). Si les deux expressions françaises « avoir peur » et « craindre » permettent de faire ici une distinction, l'hébreu pour sa part utilise dans les deux cas la même racine אַר⁵⁵. Le sens générique de אַר recouvre à la fois l'émotion de peur inspirée par n'importe quel objet terrifiant, humain⁵⁶ ou divin, et la crainte révérente de Dieu⁵⁷. Une unique racine sémitique semble donc cumuler dans l'hébreu biblique les sens de deux racines indo-européennes, de φόβος et de σέβας, que le grec distingue soigneusement dans la formation de son vocabulaire.

Les Septante suivent l'hébreu et ne tentent pas de signaler à l'aide de mots grecs différents les occurrences où אַר désigne la peur ressentie de celles où la même racine évoque plutôt la crainte religieuse, envers Dieu notamment. Dès la traduction du Pentateuque, ils chargent φοβείσθαι seul de toutes les connotations de l'hébreu אַר, alors que la langue grecque fait une nette différence entre φόβος

⁵⁵ Le traducteur a sans doute perçu la contradiction, puisqu'il supprime la négation devant la seconde occurrence de אַר : les Samaritains craignaient le Seigneur (אַרְאִים יְהוָה וְיִירָאוּ אֵת יְהוָה, τὸν κύριον ἐφοβοῦντο) ; l'hébreu ajoute : אַרְאִים יְהוָה וְיִירָאוּ אֵת יְהוָה, « ils ne craignent pas le Seigneur », tandis que le grec souligne au contraire qu'ils le craignent effectivement, au point d'agir selon sa loi (αὐτοὶ φοβοῦνται καὶ αὐτοὶ ποιοῦσιν κατὰ τὰ δικαιώματα αὐτῶν καὶ κατὰ τὴν κρίσιν αὐτῶν καὶ κατὰ τὸν νόμον καὶ κατὰ τὴν ἐντολήν, ἣν ἐνετείλατο κύριος τοῖς υἱοῖς Ιακωβ).

⁵⁶ Voir les références données dans D. J. A. Clines, « "The Fear of the Lord is Wisdom" (Job 28:28). A Semantic and Contextual Study », in : E. van Wolde (éd.), *Job 28. Cognition in Context*, Leiden-Boston, Brill, 2003, p. 59-61.

⁵⁷ Ceci est largement reconnu par les philologues et repris dans les articles des dictionnaires ou à travers les traductions de la Bible en diverses langues. Voir P. Joüon, « Crainte et peur en hébreu biblique. Étude de lexicographie et de stylistique », in : *Biblica* 6 (1925), p. 174 ; voir aussi les remarques de M. I. Gruber, « Fear, anxiety and reverence in Akkadian, Biblical Hebrew and other North-West Semitic languages », in : *Vetus Testamentum* 40 (1990), p. 412, note 5.

et *σέβας* ou *εὐσέβεια*, entre l'émotion « profane » de peur et la crainte sacrée⁵⁸. Le terme *φόβος* qui pour les Grecs évoque des peurs si peu recommandables, la peur panique ou l'appréhension d'un danger, sert dans la Septante à désigner aussi la crainte qui honore Dieu.

Il est vrai que le grec du III^e siècle avant J.-C. n'offrait pas beaucoup d'autres solutions : le terme technique *εὐσέβεια* était lié de si près à des *realia* typiquement grecs qu'il était sans doute difficile de l'adapter au langage biblique. D'autre part, l'élément émotionnel de la crainte a ici complètement disparu : en passant de *σέβας* à *εὐσέβεια*, la racine indo-européenne **σεβ* a perdu en grec ce qui la rattachait encore à la terreur numineuse où R. Otto voit l'essence de la religion⁵⁹. Pour le sens, l'*εὐσέβεια* est donc plus éloignée encore de *φόβος* que l'antique *σέβας* : les Grecs ont « désappris » à redouter les dieux⁶⁰. S'il fallait trouver, pour traduire la racine אר, un mot sans couleur politique aucune et qui contienne encore quelque peu l'idée de crainte religieuse, c'est le vieux nom homérique *σέβας* qui aurait été le plus approprié ; mais il n'est plus usité dans le langage courant. Quant au verbe simple *σέβεσθαι*, il a suivi le même chemin sémantique qu'*εὐσέβεια* et signifie « honorer, vénérer », mais non plus « craindre » ou « redouter » les dieux.

Les Septante optent donc pour une traduction stéréotypée de אר יהוה יהוה אר par *φοβεῖσθαι τὸν θεόν*. Ce pourrait n'être qu'une sorte d'hébraïsme ordinaire, une traduction littérale entrée dans le langage des Juifs d'Alexandrie et tout juste un peu surprenante pour un lecteur ou un auditeur non averti. Mais durant les trois siècles où la Bible hébraïque est traduite en grec, la peur des dieux fait l'objet de critiques de plus en plus nettes dans le monde profane. Les philosophes grecs la réduisent à une peur mesquine du châtement divin et en font bientôt l'antithèse de l'*εὐσέβεια* véritable, dont ils décrivent les traits d'une manière nouvelle : elle n'est plus seulement la qualité qu'on exige du citoyen modèle ou de l'empereur, mais finit par désigner, à côté de la religion publique, la vertu morale de piété, l'apanage d'une élite de sages. Le terme *εὐσέβεια* devient polysémique : à côté d'une *εὐσέβεια*

⁵⁸ Le décalage entre l'hébreu et le grec est plus perceptible encore lorsque le mot *φόβος* ou le verbe *φοβεῖσθαι* s'accompagnent d'un complément autre que *θεοῦ* ou *θεόν* : transposé en grec, Lévitique 19,3 ordonne littéralement « que chacun aie peur (*φοβείσθω*) de son père et de sa mère », dans un commandement qui rappelle pourtant un des traits constitutifs de l'*εὐσέβεια* grecque. Voir aussi Jos 4,14.

⁵⁹ Voir R. Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Breslau, Trewendt und Granier, 1917.

⁶⁰ Voir B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1975⁴, p. 30–31. Voir aussi W. Burkert, *Griechische Religion*, p. 408. De fait, on chercherait en vain dans les manuels d'introduction à la religion grecque un paragraphe sur la crainte des dieux. T. Zieliński estime que « le croyant [grec] normal ne redoutait point les dieux, il les aimait » (*La religion de la Grèce antique*, traduit par Alfred Fichelle, Paris, Les Belles Lettres, 1926, p. 99 ; voir p. 99–101).

qui s'étatise de plus en plus, une autre εὐσέβεια se détache, plus discrète sans doute, en tout cas plus intérieure et plus nettement reliée au siège de la vie morale – une εὐσέβεια mieux adaptée sans doute au langage biblique : l'évolution sémantique parallèle de l'expression φόβος θεοῦ et du terme εὐσέβεια dans la littérature profane pourrait être une explication à l'intrusion de la « piété » dans la traduction grecque de l'Ancien Testament.

II. La critique philosophique de la peur des dieux dans la littérature profane

On trouve sans doute dans la Septante plus d'occurrences de φόβος θεοῦ que dans tout le reste de la littérature grecque de l'époque. L'expression même reste rare chez les auteurs profanes : la peur des dieux n'y devient pas un concept global. Toutefois, la notion s'en trouve déjà dans les œuvres de l'époque classique et fait l'objet par la suite d'une réflexion sur ses rapports avec l'εὐσέβεια. Cette réflexion menée notamment par les écoles philosophiques des époques hellénistique et romaine aboutit à une critique radicale de la crainte des dieux au profit de la vraie vertu de piété dépourvue de peur⁶¹.

1. Crainte des dieux et peur du châtement

L'εὐσέβεια n'existe pas encore à l'époque d'Homère. Aussi a-t-il recours à un autre qualificatif qu'εὐσεβής pour désigner l'homme pieux : θεουδής, « craignant dieux ». Le mot est forgé sur le grec δέος qui désigne lui aussi la peur : non pas la peur panique et soudaine, comme φόβος, mais une crainte raisonnée, fruit d'une réflexion qui anticipe la punition des dieux et empêche l'homme de mal agir⁶².

⁶¹ Pour une présentation globale de la peur chez les Grecs, y compris chez les philosophes, voir H. Balz, article « φοβέω κτλ. », in : *ThWNT*, volume IX, 1973, p. 186–194. L'auteur traite de la peur en général, et non pas spécifiquement de la peur des dieux. Sur la critique de la religion par les philosophes grecs jusqu'au début de l'époque romaine, voir P. Decharme, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs des origines au temps de Plutarque*, Paris, Alphonse Picard et Fils, 1904 ; E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer Geschichtlichen Entwicklung. Dritter Teil. Erste Abteilung. Die nacharistotelische Philosophie*, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1963⁶, p. 318–355 (sur le stoïcisme) et p. 441–452 (sur l'épicurisme) ; M. P. Nilsson, *Geschichte der Griechischen Religion*, tome 2, p. 249–268 et 395–415 ; D. Babut, *La religion des philosophes grecs*, Paris, PUF, 1974 ; H. W. Attridge, « The Philosophical Critique of Religion under the Early Empire », in : W. Haase (éd.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 16, 1, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1978, p. 45–78 ; A. Motte, « Philosophie et religion dans la Grèce antique. Aperçu thématique et perspectives méthodologiques », in : *Kernos*, 1 (1988), p. 163–176 ; L. Bruit-Zaidman, *Le commerce des dieux*, partie III : « Le discours des philosophes sur la piété », p. 173–209.

⁶² Voir J. Gruber, *Über einige abstrakte Begriffe*, p. 26–28 ; S. Jäkel, « Φόβος und σέβας », p. 154–155 et 164. Le sens de δέος va être « conquis » par φόβος après l'époque homérique.

Seul de toute la littérature grecque, Homère, en forgeant cet adjectif, érige la « crainte des dieux » en vertu morale. Cette vertu s'exerce en particulier dans l'accueil de l'étranger : Ulysse se demande si les habitants des pays qu'il traverse le traiteront avec hospitalité, selon la « crainte des dieux » qui siège dans l'intelligence, *νόος θεουδής*⁶³. Le qualificatif s'applique aussi au roi gouvernant dans le respect de la justice⁶⁴ ou à la femme qui offre à Zeus de multiples hécatombes⁶⁵. Le substantif et le verbe apparenté, *δέος* et *δείδω*, renvoient eux aussi à plusieurs reprises à la crainte religieuse du châtement divin : le Cyclope de l'*Odyssee* se moque d'Ulysse qui le presse de respecter les lois sacrées de l'hospitalité, le jugeant bien naïf de l'exhorter à craindre ou à éviter les dieux, *ὅς με θεοὺς κέλευαι ἢ δειδίμεν ἢ ἀλέασθαι*⁶⁶. De retour en Ithaque, Ulysse s'enflamme contre les prétendants qui ont tenté de prendre sa place auprès de Pénélope durant sa longue absence, « sans craindre les dieux », *οὔτε θεοὺς δείσαντες*⁶⁷. Terreur numineuse tout d'abord, associée au *σέβας* qui s'empare de l'homme devant une théophanie divine⁶⁸, le *δέος* se mue en crainte d'offenser les dieux et devient le motif d'un comportement moral et juste⁶⁹.

La poésie lyrique utilise encore le verbe *δείδω* en ce sens positif⁷⁰. A Cyros, le destinataire de son recueil d'élégies, Théognis adresse cet avertissement : *Κύρνε, θεοὺς αἰδοῦ καὶ δείδιθι· τοῦτο γὰρ ἄνδρα εἴργει μῆθ' ἔρδειν μῆτε λέγειν ἀσεβῆ*, « Cyros, révere et crains les dieux, car c'est cela qui empêche un homme de commettre ou de dire des impiétés »⁷¹. Ces vers sont tirés d'un des premiers textes qui use des mots *εὐσεβής* et *ἀσεβής*, et il est significatif que le *δέος* inspiré par les dieux soit défini d'abord à l'aide de l'antonyme : *δέος* n'est pas l'exact synonyme d'*εὐσέβεια*. Un décalage s'introduit entre « crainte des dieux » et « piété », d'autant plus que *δέος* cède la place à *φόβος* pour désigner la peur raisonnée : *φόβος* va être relégué petit à petit en-deçà de la pleine vertu d'*εὐσέβεια*⁷².

⁶³ Homère, *Odyssee*, VI, 121 ; VIII, 576 ; IX, 176 ; XIII, 202 ; XIX, 109 et 364. Les quatre premières occurrences de cet adjectif se trouvent dans un vers formulaire : *ἦε φιλόξενοι καὶ σφιν νόος ἐστὶ θεουδής*, « (sont-ils) hospitaliers et leur esprit est-il "craignant dieux" ? »

⁶⁴ XIX, 109.

⁶⁵ XIX, 364.

⁶⁶ IX, 273–274.

⁶⁷ XXII, 39.

⁶⁸ *Hymne à Déméter*, 190. Voir aussi Homère, *Iliade*, VII, 479 et VIII, 77 où c'est le tonnerre de Zeus qui suscite le *δέος* parmi les guerriers.

⁶⁹ Voir Homère *Iliade*, XIII, 624 ; *Odyssee*, II, 66 ; XIV, 389.

⁷⁰ Voir S. Jäkel, « *Φόβος und σέβας* », p. 152–155.

⁷¹ Théognis, *Élégies*, I, 1179–1180.

⁷² Voir une parole attribuée à Bias de Priène, un des « sept sages » légendaires de la Grèce : *ἔξεις (...) φόβωι εὐσέβειαν*, « tu acquerras la piété à l'aide de la crainte » (H. Diels et W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, volume 1, Berlin, Weidmann, 1951⁶, p. 65). C'est par le *φόβος* qu'on parvient à l'*εὐσέβεια*, certes ; mais la peur des dieux n'est donc que le chemin de la vraie piété.

A l'époque classique, l'absence de φόβος face aux dieux est le trait le plus caractéristique des héros tragiques ou de ceux qu'on traduit en justice, sans que pour autant la peur du châtement divin soit présentée comme le tout de l'εὐσέβεια. La démesure et l'orgueil du personnage présenté par les tragiques font de lui un ἀφόβητος, οὐδὲ δαιμόνων ἔδη σέβων, un homme qui ne craint pas les dieux ni ne révère les temples des divinités⁷³. Le chœur des Danaïdes redoute que le σέβας des dieux ne suffise pas à inspirer à leurs cousins la crainte qui les empêchera de mettre la main sur elles⁷⁴ ; Clytemnestre sait fort bien qu'elle attirera le courroux des dieux sur Agamemnon si elle le persuade de fouler « sans crainte », ἄνευ φόβου, la pourpre à eux réservée, qu'elle étale devant lui⁷⁵ ; puisque Prométhée refuse de céder sous la menace des nouveaux dieux de l'Olympe et de prendre peur devant Zeus comme ferait une femme⁷⁶, il subit sa punition. Si quelquefois le sage est encouragé à redouter le divin⁷⁷, le vocabulaire de la peur des dieux est réservé le plus souvent au révolté qui se refuse à l'éprouver : le φόβος a pour fonction première d'engager à l'observance de certains interdits. Il collabore avec le σέβας, non pour la vertu de justice, mais plus modestement pour que les hommes s'abstiennent de l'injustice, τὸ μὴ ἀδικεῖν⁷⁸. La peur des dieux n'est jamais élevée au rang de vertu : les personnages modèles posés face au héros tragique pour le détourner de sa voie ne sont plus présentés comme des « craignant dieux », mais comme des tenants de l'εὐσέβεια⁷⁹.

Le ton est assez semblable chez les orateurs. La peur des dieux est conçue comme un sentiment à cultiver parce qu'il constitue le premier frein à la tentation de transgresser les lois de la cité. Si Diogiton spolie ses neveux de leurs biens, c'est notamment parce qu'il ne craint pas les dieux, οὔτε τοὺς θεοὺς φοβεῖ⁸⁰ : dans les discours judiciaires, c'est encore l'absence de peur des dieux que dénoncent les orateurs. Cependant, Pseudo-Isocrate n'hésite pas à conjuguer l'expression au positif et à l'impératif lorsqu'il exhorte Démonique : Τοὺς μὲν θεοὺς φοβοῦ, τοὺς δὲ γονεῖς τίμα, τοὺς δὲ φίλους αἰσχύνου, τοῖς δὲ νόμοις πείθου, « crains les dieux, honore

⁷³ Sophocle, *Œdipe-Roi*, 873.885–886. La déesse plus précisément concernée ici est Δίκη, la Justice.

⁷⁴ Eschyle, *Suppliantes*, 755–756.

⁷⁵ Eschyle, *Agamemnon*, 924.

⁷⁶ Eschyle, *Prométhée enchaîné*, 959–960 et 1002–1006.

⁷⁷ Voir un fragment d'auteur tragique rapporté par Plutarque, *Quomodo adolescens poetas audire debeat*, 34a : φόβος τὰ θεῖα τοῖσι σώφροσιν βροτῶν, « ce qui est divin est un objet de crainte pour les sages parmi les mortels ». Plutarque corrige φόβος en θάρσος et souligne que la peur est le lot des insensés.

⁷⁸ Eschyle, *Euménides*, 690–691 et 699.

⁷⁹ Voir Eschyle, *Agamemnon*, 367–384 ; Sophocle, *Electre*, 245–250 ; 307–308 ; 464–465 ; *Philoctète*, 1440–1444 ; Euripide, *Hélène*, 900–902 ; *Bacchantes*, 998–1023.

⁸⁰ Lysias, *Contre Diogiton*, 17. Voir aussi Pseudo-Lysias, *Pro milite*, 17 : οὐδὲ φοβηθῆναι τοὺς θεοὺς, et Xénophon, *Anabase*, III, 2, 5 : οὔτε τοὺς θεοὺς δείσας οὔτε Κύρον τεθνηκότα αἰδεσθεῖς.

tes parents, respecte tes amis, obéis aux lois »⁸¹. La crainte des dieux a pour conséquence finale l'obéissance aux lois. Sans cette peur, la vie en commun se dérègle : décrivant l'état d'esprit des Athéniens durant la peste, Thucydide constate : *θεῶν δὲ φόβος ἢ ἀνθρώπων νόμος οὐδεὶς ἀπείργε*, « aucune crainte des dieux, aucune loi des hommes ne [les] retenait »⁸². Crainte des dieux et loi des hommes préviennent les crises et assurent ensemble le bon fonctionnement de la vie en commun.

Platon abonde en ce sens lorsqu'il décrit la tâche du législateur idéal. Dans les *Lois*⁸³, il distingue dès le départ *δύο φόβους*, « deux craintes » : la peur des souffrances et des maux, certes, mais aussi une autre peur à laquelle il donne le nom d'*αἰσχύνη* ou « honte », qui consiste à craindre « l'opinion publique, quand nous estimons qu'on nous juge méchants, lorsque nous faisons ou disons quelque chose qui n'est pas convenable »⁸⁴. A la différence de la première, l'*αἰσχύνη* est une « crainte divine », *θεῖος φόβος*⁸⁵ ; elle se double d'une véritable crainte « des dieux », dont Platon souhaite qu'elle fonde l'activité du législateur : *πρῶτον μὲν τοὺς ἄνω θεοὺς φοβείσθων*, « que [les législateurs] craignent pour commencer les dieux d'en-haut »⁸⁶. La crainte des dieux est un critère dans l'établissement des lois. Elle est aussi un motif puissant pour s'y soumettre : selon le livre X qui présente la « théocratie » platonicienne et les sanctions qui punissent l'impiété, ceux qui établissent les lois en fonction de l'existence des dieux, *νομοθετοῦντες ὡς ὄντων θεῶν*, ont pour but de tourner les impies *εἰς φόβον* en les persuadant que les dieux même défendent la justice⁸⁷, de les faire entrer dans les vues des dieux par peur du châtement. En même temps, Platon fustige ceux dont les terreurs irraisonnées les poussent à multiplier les pratiques cultuelles, dans la croyance que les dieux se laissent fléchir par les prières des hommes, alors qu'au contraire ils se caractérisent par leur bonté et leur justice inflexible⁸⁸. La peur déraisonnable des dieux est une impiété au même titre que

⁸¹ Pseudo-Isocrate, *Conseils à Démonique*, 16. Voir aussi Xénophon, *Cyropédie*, VIII, 7, 22-24 : avant de mourir, Cyrus recommande à ses descendants d'être *θεοὺς φοβούμενοι*, puis, après les dieux, de respecter les êtres humains (23), notamment leurs parents ou leurs frères (24).

⁸² Thucydide, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, II, 53, 4.

⁸³ Pour une présentation de la religion selon les *Lois* de Platon, voir O. Reverdin, *La religion de la cité platonicienne*, thèse présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Genève pour obtenir le grade de docteur ès lettres, Paris, E. de Boccard, 1945, p. 7-23 ; W. Burkert, *Griechische Religion*, p. 489-495.

⁸⁴ Platon, *Lois*, 646e-650b, ici 646e-647a. Traduction L. Brisson et J.-F. Pradeau, in : Platon, *Les Lois. Livres I à VI*, Paris, Flammarion, 2006, p. 106. Voir aussi *République*, 465a-b ; *Lois*, 646e-650b et 699c.

⁸⁵ 671d.

⁸⁶ 927a-b, à propos des dispositions à prendre en ce qui concerne les orphelins.

⁸⁷ 884b-887c, en particulier 887a. Voir aussi 873a.

⁸⁸ 909d-910b. La critique vise aussi ceux qui multiplient les pratiques cultuelles par opportunisme, en essayant de s'attribuer le monopole de la faveur des dieux.

l'absence de peur de leurs punitions. Mais si Platon circonscrit dans les *Lois* ce qu'est une « bonne » peur des dieux, son discours reste marqué par le projet législatif qu'il défend et par une approche négative de la crainte en terme d'interdits. La peur sensée n'a pas de nom véritable. Le discours positif de Platon sur la vertu de piété se trouve dans un autre dialogue : Platon n'établit pas de rapport immédiat entre la « peur » des *Lois* et la *δσιότης* de l'*Euthyphron*, cette *εὐσέβεια* intériorisée qui caractérise l'homme juste⁸⁹.

A la crainte des dieux correspond la peur du châtement ; elle joue un rôle de régulateur de la vie de la cité, et dans ce cadre, elle est très nécessaire ; toutefois, l'*εὐσέβεια* véritable est autre chose encore. Dès le IV^{ème} siècle, les textes se font l'écho d'une certaine tension entre peur des dieux et piété. Théodecte, auteur de tragédies et disciple d'Isocrate, s'interroge sur le moment où une faute reçoit sa punition : *εἰ μὲν γὰρ αὐτίκ' ἦσαν αἱ τιμωρίαι, πολλοὶ διὰ φόβον κοῦ δι' εὐσεβῆ τρόπον θεοῦς ἀν ἠῦξον*, « si en effet les châtements avaient lieu tout de suite, nombreux seraient ceux qui honorerait les dieux par peur, et non d'une façon pieuse »⁹⁰. Celui qui craint les dieux les révère et les honore, certes ; mais il vaut bien mieux encore les vénérer par *εὐσέβεια*.

2. La crainte des dieux comme excès

Aussi la crainte des dieux peine-t-elle à trouver sa place dans le vocabulaire spécifiquement religieux : c'est l'*εὐσέβεια* qui prend sa place. Dès le début des *Mémorables*, le Socrate de Xénophon renvoie dos à dos deux catégories de fous : *πάν τε γὰρ μαινομένων τούς μὲν οὐδὲ τὰ δεινὰ δεδιέναι, τούς δὲ καὶ τὰ μὴ φοβερὰ φοβεῖσθαι*, « parmi les fous, les uns ne redoutent pas même ce qui est redoutable, les autres s'effrayent même de ce qui n'est pas effrayant ». Les premiers manquent à tous les devoirs puisqu'il n'honorent ni temple, ni autel, ni quoi que ce soit de divin ; les autres révèrent même les pierres, le premier bout de bois venu et les animaux. Entre la témérité des uns et la superstition des autres, Socrate, au juste milieu, ne prône pas une « crainte des dieux » bien ordonnée, mais laisse là les spéculations sur la nature des dieux pour s'interroger sur ce qui est « pieux », *εὐσεβές*⁹¹.

« Vertu » politique, l'*εὐσέβεια* passe ici au statut de vertu morale : la réflexion de Xénophon rappelle les définitions aristotéliennes de la vertu. Dans

⁸⁹ Platon utilise rarement *εὐσεβής* et ses dérivés : il leur préfère *δσιότης* et les termes apparentés. Même dans le dialogue socratique sur la piété, il n'y a que quatre occurrences des mots de la famille d'*εὐσέβεια*, et trois fois, cette *εὐσέβεια* est coordonnée à *δσιότης* (*Euthyphron*, 12e (deux fois) et 13b). Sur cet emploi de *δσιότης* plutôt que d'*εὐσέβεια* dans l'*Euthyphron* et sur la différence entre les deux dialogues, voir L. Bruit-Zaidman, *Le commerce des dieux*, p. 152-161.

⁹⁰ Ces vers sont attribués à Théodecte par Jean Stobée, *Eclogae*, I, 3, 22.

⁹¹ Xénophon, *Mémorables*, I, 1, 11-16. Pour une présentation de la piété de Socrate selon Xénophon, voir L. Bruit-Zaidman, *Le commerce des dieux*, p. 147-152.

les textes d'Aristote qui nous sont parvenus, il ne se trouve cependant aucune définition de ce genre concernant la piété⁹². Quant à la peur des dieux, c'est dans son exposé sur le courage ou *ἀνδρεία* qu'on en trouve une mention. Comme Platon, Aristote tente ici de distinguer la « bonne » de la mauvaise crainte. Il oppose l'ἄφοβος au « lâche », ou *δειλός* : le premier est tel « qu'il ne craint pas même les dieux », ὥστε μηδὲ τοὺς θεοὺς φοβεῖσθαι ; l'autre craint tout ; la vertu de courage est au juste milieu entre l'un et l'autre⁹³.

Au contraire de Xénophon qui nomme *εὐσέβεια* la vertu socratique de piété en évitant le vocabulaire de la crainte, Aristote place au juste milieu la peur des dieux. Il le fait toutefois dans un passage où c'est le verbe *φοβεῖσθαι* qu'il commente plutôt que son complément *τοὺς θεοὺς*. Son disciple Théophraste, dans une réflexion sur la vertu d'*εὐσέβεια*, place la peur des dieux à un autre endroit, en définissant la piété comme *ἔξιν θεῶν καὶ δαιμόνων θεραπευτικὴν, μεταξὺ οὖσαν ἀθεότητος καὶ δεισιδαιμονίας*, « une disposition qui consiste à servir les dieux et les démons, au juste milieu entre l'athéisme et la superstition »⁹⁴. Le mot *δεισιδαιμονία*, souvent traduit par « superstition », va faire des émules. Théophraste le définit comme une *δειλία πρὸς τὸ δαιμόνιον*⁹⁵, une « crainte à l'égard du divin ». Il est la contraction en un seul terme d'un syntagme qui en grec est synonyme de *φοβεῖσθαι τοὺς θεοὺς : δεδιέναι τοὺς δαίμονας*⁹⁶. Le sens de *δεισιδαιμονία* est positif au départ : le terme est voisin de *εὐσέβεια* dans sa dimension spécifiquement religieuse et désigne la crainte des dieux qui accompagne le culte à eux rendu⁹⁷. Mais chez Théophraste et dans toute la

⁹² Aristote ne parle guère de religion dans les ouvrages d'éthique qui nous sont parvenus. Voir D. Babut, *La religion des philosophes grecs*, p. 105–107 et S. Broadie, « Aristotelian Piety », in : *Phronesis. A Journal for Ancient Philosophy* 48 (2003), p. 54–70, qui considère cependant qu'on peut déceler une définition aristotélicienne de la piété en *Éthique à Nicomaque*, 1179a22–32.

⁹³ Aristote, *Grande Morale*, I, 5, 4. C'est dans cette disposition que Polybe présente Philippe de Macédoine déclarant à Titus, avant la bataille de Cynocéphales, qu'il ne craint personne excepté les dieux : *φοβεῖσθαι μὲν ἔφησεν ὁ Φίλιππος οὐδένα πλὴν τοὺς θεοὺς* (*Histoire*, XVIII, 1, 7).

⁹⁴ Jean Stobée, *Eclogae*, II, 7, 25. Cette définition se trouve dans le résumé d'Arius Didyme sur l'éthique péripatéticienne ; il semble qu'on puisse l'attribuer à Théophraste, ou du moins la rapprocher de sa pensée (voir W. W. Fortenbaugh, *Quellen zur Ethik Theophrasts*, Amsterdam, B. R. Grüner, 1984, p. 291).

⁹⁵ Théophraste, *Caractères*, XVI, 1.

⁹⁶ Dans son lexique, Hésychius propose d'ailleurs, à côté de *δεισιδαιμονία*, le mot *φοβοθεΐα* (*Lexique*, lettre delta, entrée 545, in : K. Latte, *Hesychii Alexandrini lexicon*, volume 1, Copenhague, Munksgaard, 1953, p. 414).

⁹⁷ Voir Xénophon, *Cyropédie*, III, 3, 58 : Cyrus entonne le péan avant la bataille, et ses soldats le suivent : *οἱ δὲ θεοσεβῶς πάντες συνεπήχησαν μεγάλη τῇ φωνῇ· ἐν τῷ τοιοῦτῳ γὰρ δὴ οἱ δεισιδαίμονες ἤττον τοὺς ἀνθρώπους φοβοῦνται*. La crainte des dieux est rapprochée ici de la *θεοσέβεια*. Le mot est utilisé en un sens neutre également dans le

littérature postérieure, ce mot prend le plus souvent une connotation péjorative : il renvoie à une passion au sens aristotélicien du terme, à un excès⁹⁸, une affection que subit l'âme et dont Théophraste décrit en détail les manifestations extérieures dans un portrait qu'il dresse du « superstitieux »⁹⁹.

3. La crainte des dieux comme erreur théologique

Platon traçait les limites de la peur raisonnable des dieux dans le cadre d'une réflexion politique sur la cité idéale. Les péripatéticiens critiquent la peur excessive des dieux dans le domaine de l'éthique, mais en usant du mot *δεισιδαιμονία* plutôt que de *φόβος*, ils laissent place pour une crainte des dieux bien comprise et qui, dans le cas de la définition aristotélicienne du courage, peut même se trouver du côté de la vertu.

Mais lorsque les philosophes laissent de côté le terrain politique ou éthique pour concentrer leur discours sur le lien direct entre peur et religion, la crainte des dieux cesse d'être une « crainte divine ». Se concentrant non pas sur la fonction pédagogique de la peur du châtement divin, mais sur la compatibilité de la peur avec la nature des dieux, les épicuriens et leurs prédécesseurs concluent que la peur des dieux renvoie à une erreur théologique : c'est une attitude qui ne convient pas à l'homme sage familier du divin.

Démocrite d'Abdère est le premier à dénoncer la peur comme origine de la religion. Selon lui, la religion du commun des hommes et la terreur qui s'y trouve mêlée est l'effet produit par les phénomènes impressionnants de la nature

Nouveau Testament, en Actes 25,19, mais l'adjectif au comparatif utilisé en Actes 17,22 indique que la *δεισιδαιμονία* peut verser dans l'excès.

⁹⁸ Voir (Pseudo-)Andronicus de Rhodes, *De passionibus*, I, 3, 1 : *δεισιδαιμονία δὲ φόβος τοῦ δαιμονίου-ἢ ὑπερέκπτωσις τῆς πρὸς θεοῦ τιμῆς*, et Julius Pollux, *Onomasticon*, I, 21 : *ὁ δὲ ὑπερτιμῶν [τοὺς θεοῦς] δεισιδαίμων καὶ δεισίθεος*.

⁹⁹ Voir Théophraste, *Caractères*, XVI. Il semblerait aussi qu'une comédie de Ménandre ait eu pour titre le *Δεισιδαίμων*. A la caricature du *δεισιδαίμων* fait écho chez Théophraste un traité *Περὶ εὐσεβείας* décrivant la vraie piété et dénonçant une nouvelle fois la peur comme une des sources de la corruption d'une religion originelle caractérisée par l'offrande végétale (Porphyre, *De abstinentia*, II, 9, 1) (voir L. Bruit-Zaidman, *Le commerce des dieux*, p. 183–193, en particulier p. 190). Sur la *δεισιδαιμονία*, notamment chez Théophraste, voir P. J. Koets, *Δεισιδαιμονία. A contribution to the knowledge of the religious terminology in Greek*, Utrecht, Purmerend, 1929 ; H. Bolkestein, *Theophrastos' Charakter der Deisidaimonia als Religionsgeschichtliche Urkunde*, Giessen, A. Töpelmann, 1929 ; S. Eitrem, « Zur Deisidämonie », in : *Symbolae Osloenses*, 31 (1955), p. 154–169 ; D. Kaufmann-Bühler, article « Eusebeia », col. 1016–1020 ; L. Bruit-Zaidman, *Le commerce des dieux*, p. 168–170 ; P. Gray, *Godly Fear. The Epistle to the Hebrews and Greco-Roman Critiques of Superstition*, Atlanta, Society of Biblical Literature et Leiden, Brill, 2003 ; H. Bowden, « Before Superstition and After: Theophrastus and Plutarch on *Deisidaimonia* », in : *Past & Present*, supplement 3 (2008), p. 56–71.

ou par les images inquiétantes qui assaillent l'esprit¹⁰⁰. Les fragments qui nous sont parvenus ne permettent toutefois guère de déterminer avec certitude quelle était la définition des dieux opposée par Démocrite aux erreurs de jugement qu'il dénonce. Sur la « théologie » d'Epicure¹⁰¹, nous disposons de plus amples renseignements : dans leur béatitude et leur immortalité, les dieux sont des êtres fondamentalement différents des hommes et ne se préoccupent d'eux ni en bien, ni en mal. Si les croyances populaires et les mythes leur attribuent la volonté de nuire aux méchants et de favoriser les bons, il s'agit là d'une *ἀσέβεια*, parce qu'elle projette sur les dieux des préjugés humains¹⁰². A l'époque romaine, Lucrèce ira plus loin encore, par une mise en cause radicale de l'idée de « justice des dieux » si chaudement défendue par Platon : si les dieux se mêlaient de gouverner le monde, s'ils y exerçaient la justice, il n'arriverait pas si souvent que le méchant l'emporte sur l'homme bon¹⁰³. La peur des dieux, y compris la peur des châtiments, est ici compagne de l'impiété : une des tâches de la philosophie est de délivrer l'homme de cette crainte et de lui ouvrir ainsi l'accès au bonheur, défini comme l'absence de trouble¹⁰⁴. Aux dires de Diogène Laërce, Démocrite déjà prônait un état de l'âme qui ne soit troublé par aucune crainte, superstition ou toute autre passion, *ὕπὸ μηδενὸς ταραττομένη φόβου ἢ δεισιδαιμονίας ἢ ἄλλου τινὸς πάθους*¹⁰⁵. Il n'y a plus ici de « bonne » peur : la peur des dieux est réduite tout entière à la *δεισιδαιμονία*, définie comme une passion que le sage doit éviter.

4. La crainte des dieux comme passion à combattre

L'opinion des stoïciens sur les dieux est différente de celle d'Epicure : ils maintiennent pour leur part l'idée de la providence divine et soulignent l'étroite parenté entre le divin et les hommes. Mais leur critique de la crainte des dieux est tout aussi radicale. Elle est liée à l'idée stoïcienne de la bonté des dieux, à l'exclusion de toute volonté de nuire aux hommes ; elle s'ancre dans l'éthique stoïcienne, puisque le *φόβος θεῶν* est intégré dans la doctrine des vertus : tandis

¹⁰⁰ Voir D. Babut, *La religion des philosophes grecs*, p. 47–51.

¹⁰¹ Sur la religion selon Epicure, voir les références données en note 62 ; voir aussi A. J. Festugière, *Epicure et ses dieux*, Paris, PUF, 1946 ; W. Schmid, « Götter und Menschen in der Theologie Epikurs », in : *Rheinisches Museum*, 94 (1951), p. 97–156.

¹⁰² Voir Epicure, « Lettre à Ménécée », chez Diogène Laërce, *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres*, X, 123–124.

¹⁰³ Lucrèce, *De rerum natura*, VI, 387–395.

¹⁰⁴ Voir le développement de toute la théorie chez Lucrèce, *De rerum natura*, V, 1161–1240. Cette opinion semble défendue aussi dans le traité *Περὶ εὐσεβείας* de Philodème, épicurien du Ier siècle avant J.-C..

¹⁰⁵ Diogène Laërce, *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres*, IX, 45.

que l'εὐσέβεια est une partie de la vertu de justice, la crainte, quelle qu'elle soit, y compris la crainte des dieux, constitue une passion à combattre¹⁰⁶.

Croire à l'existence des dieux, pour un stoïcien, ne signifie pas qu'on les craint à cause de leur justice, mais qu'on reconnaît leur bonté. Il ne s'agit pas seulement d'une différence de vocabulaire : Chrysippe, aux dires de Plutarque, s'en prend directement à la doctrine d'une fonction pédagogique de la crainte des dieux : φησιν οὐτ' ὀρθῶς ἀποτρέπειν τῷ ἀπὸ τῶν θεῶν φόβῳ τῆς ἀδικίας τὸν Κέφαλον, « [il] prétend que Céphale a tort de vouloir user de la crainte qu'inspirent les dieux pour nous détourner de l'injustice »¹⁰⁷. Le personnage de Céphale intervient au livre I de la *République* de Platon, où il décrit la peur de l'homme à la veille de sa mort, s'inquiétant de ce qu'on raconte sur la rétribution des actes justes et injustes dans l'Hadès et procédant à son examen de conscience¹⁰⁸. Selon Chrysippe, ce discours sur les punitions infligées par le dieu, περὶ τῶν ὑπὸ τοῦ θεοῦ κολάσεων, ressemble à ceux que font les femmes aux enfants pour les détourner de τοῦ κακοσχολεῖν, « de mal employer leurs loisirs »¹⁰⁹. Si εὐσέβεια et δικαιοσύνη sont inséparables, la peur des dieux, elle, ne détourne pas toujours de l'ἀδικία, et engendre des contes où les dieux ont des traits effrayants – autrement dit, des hérésies sur le plan théologique, dont les conséquences sont difficiles à mesurer. En réalité, les dieux sont bons par leur nature même, et cela signifie que non seulement ils ne veulent pas nuire aux

¹⁰⁶ Le discours stoïcien sur le φόβος θεῶν et sur l'εὐσέβεια est ancré dans l'éthique, où peur des dieux et piété ne constituent qu'une petite partie de l'ensemble des passions et des vertus. Aussi les termes eux-mêmes ne sont-ils commentés que de manière sporadique dans les sources grecques anciennes : H. von Arnim n'a collecté que sept courts fragments sur l'aspect religieux de la sagesse (SVF III, 604–610). Sans doute est-ce dû au caractère profondément religieux de la philosophie stoïcienne dans sa globalité : le concept d'εὐσέβεια n'est qu'un élément du grand édifice qui décrit l'harmonie entre la raison divine et la sagesse humaine. Voir E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer Geschichtlichen Entwicklung. Dritter Teil. Erste Abteilung*, p. 318–319 ; D. Babut, *La religion des philosophes grecs*, p. 172 et 200–201. Le caractère religieux du stoïcisme est particulièrement net chez Posidonius, puis dans le stoïcisme de l'époque impériale représenté par Sénèque, Epictète et Marc-Aurèle, qui livrent aussi des réflexions plus longues sur la peur des dieux et la piété. Sur la piété de Posidonius et sa vision d'une harmonie originelle entre les hommes et les dieux, voir M. Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1964³, p. 233–236 et *Stoa und Stoiker. Band I : die Gründer, Panaitios, Poseidonios*, Zürich, Artemis-Verlag, 1950, p. 341–343 ; sur le lien étroit entre piété et vie morale chez les stoïciens de l'époque impériale, voir M. Pohlenz, *Die Stoa*, p. 320–324 (Sénèque), 338–341 (Epictète), 346–349 (Marc-Aurèle).

¹⁰⁷ Plutarque, *Des contradictions des Stoïciens*, 1040a-b. Traduction D. Babut, in : Plutarque, *Œuvres morales*, tome XV, 1, Paris, Les Belles Lettres, 2004, p. 44.

¹⁰⁸ Platon, *République*, 330d-331b. Le personnage de Céphale ne défend pas exactement la position de Platon.

¹⁰⁹ Plutarque, *Des contradictions des Stoïciens*, 1040b.

hommes, mais qu'ils en sont incapables¹¹⁰ : la juste relation entre les dieux et les hommes exclut la peur.

Aussi la crainte ou φόβος est-elle du côté des passions : elle est un πάθος. Elle est même, selon Zénon ou Hécaton, une des quatre passions principales, à côté de la tristesse, λύπη, du désir, ἐπιθυμία, et de la jouissance, ἡδονή¹¹¹. Chrysippe développe cette doctrine en expliquant que la passion de crainte recouvre diverses formes de peurs que sont par exemple δέϊμα, ὄκνος, αἰσχύνη, ἔκπληξις, θόρυβος, ἀγωνία¹¹², mais aussi la δεισιδαιμονία, définie comme « peur des dieux et des divinités », φόβος θεῶν ἢ δαιμόνων¹¹³, comme la forme religieuse, donc, de la passion de peur¹¹⁴.

Quelle place reste-t-il pour un φόβος θεῶν conçu plus positivement ? Dans un entretien Περὶ ἀφοβίας, Epictète oppose l'animal doué de raison, qui est εὐσεβές parce qu'il se soumet à tous les événements indépendants de sa volonté, et celui qui cherche son bonheur en dehors de lui-même et se fait l'esclave de ceux qui ont tout pouvoir sur ce qu'il admire et sur ce dont il a peur, ἃ τεθαύμακεν καὶ φοβεῖται. Selon Epictète, le second est nécessairement impie : ἀνάγκη δ' ἀσεβές εἶναι, parce qu'il croit que le dieu cherche à lui nuire¹¹⁵. L'apprenti stoïcien est celui qui porte son regard vers le ciel ὡς φίλον τοῦ θεοῦ μηδὲν φοβούμενον τῶν συμβῆναι δυναμένων, « comme un ami du dieu, ne craignant rien de ce qui peut advenir »¹¹⁶. L'ἀφοβία vis-à-vis des dieux était encore un défaut chez les tragiques ; elle devient chez les stoïciens l'expression de l'absence de passions, de l'état que le sage cherche à atteindre ; sur le plan théologique, elle seule permet à l'homme d'avoir une juste conception du dieu et d'en devenir l'ami.

5. La crainte des dieux comme un mal nécessaire

Malgré les critiques de la crainte des dieux dans le domaine théologique ou éthique, elle garde jusqu'à l'époque romaine sa fonction politique et sociale. Cependant, même chez les auteurs qui continuent de lui donner un rôle pédagogique, elle est présentée seulement comme un moindre mal : elle n'est plus,

¹¹⁰ Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 95, 36 et 49. Voir M. Pohlenz, *Die Stoa*, p. 321 et D. Babut, *La religion des philosophes grecs*, p. 177–178.

¹¹¹ Diogène Laërce, *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres*, VII, 110–111. Voir Jean Stobée, *Eclogae*, II, 7, 10, dans l'épitomé de l'éthique stoïcienne d'Arius Didyme.

¹¹² SVF III, fragment 407.

¹¹³ SVF III, fragment 408. Voir aussi fragments 409 et 411.

¹¹⁴ Sur l'éthique de Chrysippe, voir E. Bréhier, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, Paris, F. Alcan, 1910, p. 215–280 ; M. Pohlenz, *Die Stoa*, I, p. 141–153.

¹¹⁵ Epictète, *Entretiens*, IV, 7, 9–11.

¹¹⁶ II, 17, 29.

comme chez Platon, le bien commun du législateur et de ceux qui obéissent à ses lois, mais un moyen nécessaire pour l'éducation des foules par une élite de chefs politiques ou de sages seule familière de l'εὐσέβεια véritable¹¹⁷.

Isocrate déjà se faisait l'écho d'une telle conception dans son *Eloge de Busiris*. Evoquant l'activité de Busiris qui donne des lois aux Egyptiens, il souligne la religiosité de ce peuple, τὴν εὐσέβειαν αὐτῶν. Le mérite d'avoir instauré chez les hommes la piété revient à ceux qui ont su peindre la sollicitude et les châtements divins, τὰς ἐπιμελείας καὶ τὰς τιμωρίας, en donnant des détails et des précisions qui ne travestissent la réalité. Busiris poursuit l'œuvre de ceux qui ont suscité chez les hommes cette crainte des punitions divines, οἱ τὸν φόβον ἡμῖν ἐνεργασάμενοι τούτων, en multipliant les rites entourant le culte égyptien des animaux. Busiris lui-même n'est pas dupe, « n'ignorant pas le degré de puissance » des animaux, mais à travers l'observance extérieure des pratiques culturelles et des préceptes, ἐν τοῖς φανεροῖς, il compte bien mesurer la solidité de l'εὐσέβεια de chacun, qui porte en réalité sur ce qu'on ne voit pas, περὶ τῶν ἀφανῶν¹¹⁸.

L'entreprise de Busiris, selon Isocrate, favorise véritablement chez les hommes la disposition intérieure d'εὐσέβεια. Historiens et géographes de l'époque hellénistique et romaine se montrent plus pragmatiques. Le thème de l'utilisation de la religion par les chefs politiques pour entretenir les scrupules des masses devient un topos. Polybe y voit une des causes principales de l'arrivée de Rome au pouvoir. L'historien sait en quelle piètre estime est tenue la δεισιδαιμονία chez les Grecs ; il ne la considère pas moins comme un des points forts de la constitution romaine. Les Romains poussent la religiosité jusqu'à l'excès, ὑπερβολὴν – mais ce, « à cause de la foule », τοῦ πλήθους χάριν. « Il est

¹¹⁷ L'idée a déjà été émise par Critias, mais son Sisyphé dénonce le fait comme une manipulation imaginée par un homme rusé (H. Diels et W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, volume 2, Berlin, Weidmann, 1952⁶, p. 386–389). Voir D. Babut, *La religion des philosophes grecs*, p. 51–53 ; H. Dörrie, « Polybios über pietas, religio und fides (zu Buch 6, Kap. 56). Griechische Theorie und römisches Selbstverständnis », in : *Mélanges de philosophie, de littérature et d'histoire ancienne offerts à Pierre Boyancé*, Rome, École française de Rome, 1974, p. 255–257. L'utilité de la peur des dieux dans le domaine politique est reconnue plus ou moins par les stoïciens, si du moins c'est à eux – à Panétius en particulier – que remonte la théorie de la théologie « tripartite » : la « théologie politique » est la représentation des dieux qui convient pour la bonne marche de l'État. Voir M. Pohlenz, *Stoa und Stoiker. Band I*, p. 211–212 ; M. P. Nilsson, *Geschichte der Griechischen Religion*, tome 2, p. 190–192 ; D. Babut, *La religion des philosophes grecs*, p. 195–197. Mais il se pourrait que le premier promoteur de la crainte des dieux comme instrument politique ait été Pythagoras. Voir H. Dörrie, « Polybios über pietas », p. 258–259.

¹¹⁸ Isocrate, *Eloge de Busiris*, 24–27. Voir aussi Platon, *République*, 376e–377c ; Aristote, *Métaphysique*, 1074b3–8. Sur la position d'Aristote, voir H. Dörrie, « Polybios über pietas », p. 259–260.

vrai que, si l'on pouvait former une cité de sages (σοφῶν ἀνδρῶν πολιτεύμα), une telle solution ne s'imposerait sans doute en rien » ; mais la foule est remplie de désirs transgressifs, πλήρες ἐπιθυμιῶν παρανόμων, de colère irrationnelle, ὀργῆς ἀλόγου, si bien que pour la contenir, il fallut avoir recours aux peurs, τοῖς ἀδήλοις φόβοις, ainsi qu'aux fictions, τῇ τοιαύτῃ τραγωδίᾳ. Ce fut là l'œuvre des anciens, qui ce faisant se montraient bien plus avisés que les contemporains¹¹⁹. Le même réalisme se trouve encore chez Polybe quand il explique l'ascendant de Scipion sur ses troupes¹²⁰ ; Diodore de Sicile, évoquant les exactions commises lors de la révolte des esclaves en Sicile, recommande d'entretenir la δεισιδαιμονία comme le seul moyen d'obliger le plus grand nombre, τὸ πολὺ φῦλον τῶν ἀνθρώπων, à pratiquer la justice – la vertu ou ἀρετή de justice étant l'apanage des ὀλίγοι¹²¹ ; Strabon plaide lui aussi pour la μυθοποιία, l'invention de fables, et pour la δεισιδαιμονία, puisque la philosophie ou le λόγος φιλόσοφος ne suffisent pas à conduire « la foule des femmes et la multitude de tout le grand nombre » jusqu'à l'εὐσέβεια¹²². L'εὐσέβεια n'est plus une disposition collective des peuples : en entretenant la peur des dieux, les législateurs contraignent les masses à imiter l'εὐσέβεια en s'abstenant de l'injustice, mais les privent de la philosophie qui seule pousse l'individu à exercer l'εὐσέβεια comme une vertu. La raison d'Etat prend le pas sur l'impératif de sagesse : la δεισιδαιμονία s'impose faute de mieux, comme un mal nécessaire à l'ordre politique.

Plutarque prend à son compte fréquemment l'idée que la crainte des dieux profite au bon fonctionnement des institutions politiques¹²³. Il se positionne toutefois sur un autre plan également, celui du discours philosophique à propos de l'εὐσέβεια véritable : dans un pamphlet de jeunesse contre la superstition et

¹¹⁹ Polybe, *Histoires*, VI, 56, 6–12. Traduction R. Weil, in : Polybe, *Histoires*, livre VI, Paris, Les Belles Lettres, 1977, p. 139–140. Voir H. Dörrie, « Polybios über pietas », p. 260–272. Denys d'Halicarnasse considère lui aussi que si les Romains ont acquis tant de puissance, c'est grâce à leur pietas (*Antiquités romaines*, I, 4, 2 et 5, 3 ; voir aussi II, 62, 5, qui présente Numa inculquant la piété aux Romains). Cependant, cette religiosité porte chez lui le nom d'εὐσέβεια.

¹²⁰ Polybe, *Histoires*, X, 2, 9. Polybe compare Scipion au Spartiate Lycurgue : Lycurgue obtient l'adhésion du peuple à ses lois et Scipion celle des troupes à ses décisions parce qu'ils leur font croire que leurs choix s'appuient sur des oracles. Sur Lycurgue imposant ses lois en se référant à l'oracle de Delphes et en les fondant par ce moyen sur la peur des dieux, voir aussi Polyen, *Strategemata*, I, 16, 1, qui conclut : οἱ Λάκωνες φόβῳ τοῦ θεοῦ τοῖς νόμοις ὡς χρησμοῖς ὑπήκουσαν.

¹²¹ Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, XXXIV / XXXV, 2, 47.

¹²² Strabon, *Géographie*, I, 2, 8.

¹²³ Plutarque, *Vie de Lysandre*, XXV, 1–2. Voir aussi *Vie d'Eumène*, XIII, 4–8 ; *Vie de Fabius Maximus*, IV, 4 ; *Vie de Numa*, VIII, 1–6 ; *Vie de Sertorius*, XI, 3 ; *Contre Colotès*, 1125e. Voir D. Babut, *Plutarque et le stoïcisme*, Paris, PUF, 1969, p. 504–509.

dans un opuscule intitulé *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*, il la distingue à la fois de la δεισιδαιμονία et de l'athéisme, ἀθεότης¹²⁴.

Dans le *De superstitione*, Plutarque souligne que « l'athéisme n'est qu'un raisonnement faux, tandis que la superstition est une passion (πάθος) produite par un raisonnement faux »¹²⁵. L'auteur décrit alors avec une précision clinique les manifestations de cette passion : de toutes les peurs, φόβων δὲ πάντων, celle qui a les dieux pour objet paralyse le plus ; ὁ δὲ θεοὺς δεδιώς πάντα δέδιε, « celui qui a peur des dieux a peur de tout », jusque dans son sommeil où ses rêves lui représentent ce qu'on voit ἐν ἀσεβῶν χώρῳ, « au séjour des impies » dans l'Hadès¹²⁶ ; οὐδ' ἔστιν εὐρεῖν ὄν οὐ φοβήσεται θεόν, « il est impossible de trouver un dieu qu'il ne craigne pas » : devant les uns, il est φρίττων, devant les autres, τρέμων καὶ δεδοικώς – frissonnant, tremblant et peureux¹²⁷. Il se croit puni par les dieux pour son impiété¹²⁸. Et de fait, à cause de l'opinion erronée qu'il a des dieux, il faudrait effectivement le considérer comme un impie¹²⁹ : en effet, le superstitieux, malgré les pratiques cultuelles qu'il multiplie, est en réalité « l'ennemi des dieux qu'il hait et qu'il craint », μισῶν δὲ θεοὺς καὶ φοβούμενος ἑχθρός ἐστι¹³⁰. Sa conception « hérétique » de la divinité le conduit à entrer avec les dieux dans une relation faussée marquée par la peur.

Plutarque se montre plus mesuré dans un petit traité sur le véritable bonheur où il entreprend de réfuter la doctrine d'Epicure. Les « athées » épicuriens sont convaincus que le bonheur humain se définit par la négative comme l'absence de maux, et se défont aussi de la crainte des dieux. Plutarque répond que la peur des dieux et de leur punition est certes un mal, κακόν¹³¹ ; mais l'erreur d'Epicure est de supprimer en même temps la colère des dieux et les

¹²⁴ Le rapport entre les deux traités fait l'objet d'un débat, puisque le premier condamne sans appel la peur des dieux comme une « hérésie » pire que l'athéisme, tandis que le second en fait un moindre mal par rapport à la doctrine qui nie l'existence des dieux. Outre les références données note 99, voir encore H. Erbse, « Plutarchs Schrift Περὶ δεισιδαιμονίας », in : *Hermes* 80 (1952), p. 296–314 ; H. A. Moellering, *Plutarch on Superstition. Plutarch's « De superstitione », its place in the changing meaning of deisidaimonia and in the context of his theological writings*, Boston, The Christopher Publishing House, 1963 ; D. Babut, *Plutarque et le stoïcisme*, p. 523–525 ; M. Smith, « *De superstitione. Moralia* 164e-171f », in : H. D. Betz (éd.), *Plutarch's theological writings and early Christian literature*, Leiden, Brill, 1975, p. 1–35 ; P. Veyne, « Prodiges, divination et peur des dieux chez Plutarque », in : *Revue de l'histoire des religions* 216 (1999), p. 387–442.

¹²⁵ Plutarque, *De superstitione*, 165c.

¹²⁶ 165d-f.

¹²⁷ 166d-e.

¹²⁸ 168c.

¹²⁹ 169e-f.

¹³⁰ 170e.

¹³¹ Plutarque, *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*, 1091f-1092c.

faveurs qu'ils procurent, en affirmant qu'ils ne se préoccupent pas du genre humain, ni en mal, ni en bien. Pour Plutarque, le vrai bonheur de l'homme consiste à espérer et à recevoir les biens comme étant prodigués par les dieux, quand bien même il s'y mêlerait quelque *κοινὸν αἰδοῦς καὶ φόβου πάθος*, quelque « commune passion de crainte et de peur »¹³². Il serait préférable qu'on puisse supprimer la *δαισιδαμονία*, cet élément étranger qui vient s'immiscer dans la foi du commun des mortels, *οἱ πολλοί*. Mais il faut prendre garde à ne pas déraciner la foi en même temps que la peur des dieux : le peureux qui attend tout du dieu est plus heureux que l'athée, et *οἱ πλεῖστοι*, la plupart des hommes n'éprouvent pas une crainte des dieux telle qu'elle perde sa fonction positive : grâce à cette peur, *οὐκ ἀδικοῦσι*, ils s'abstiennent de commettre des injustices¹³³.

Entre la caricature du *De superstitione* et les affirmations plus mesurées sur la crainte des dieux dans le second opuscule de Plutarque sur le sujet, il n'y a peut-être que le contexte qui fasse une différence¹³⁴ : dans les deux cas, l'*εὐσέβεια* véritable, la piété du sage, constitue une troisième voie sur laquelle s'achève le traité. Qu'elle soit placée au-dessus des athées et du vulgaire¹³⁵, ou entre les deux formes d'impiété que sont l'athéisme et la superstition¹³⁶, Plutarque décrit l'*εὐσέβεια* comme l'apanage de ceux qui ont sur la divinité des « idées pures », *καθαρὰς περὶ θεοῦ δόξαις συνόντες* : le dieu est un être entièrement bon, étranger à la colère et au châtement. D'un homme tel seulement on peut dire à bon droit qu'il est le plus proche ami des dieux, *θεοφιλέστατος*, et qu'il accède au plus haut bonheur¹³⁷.

6. L'*εὐσέβεια* du sage

La position de Plutarque, avec toutes ses nuances parfois contradictoires, semble refléter l'opinion commune de la philosophie populaire de son temps : la crainte des dieux a tout au plus un rôle pédagogique à jouer ; l'*εὐσέβεια* véritable est au-delà de la peur et constitue seule la juste relation aux dieux. De fait, la crainte des dieux grecque n'a jamais cessé d'être une peur. Les textes ne font pas de différence entre une peur profane et une crainte sacrée : l'accent porte toujours sur le nom *φόβος* et sur toutes les connotations négatives qu'il véhicule, quel que

¹³² 1101b.

¹³³ 1101c-d.

¹³⁴ Plutarque renvoie volontiers dos à dos superstition et athéisme : on tombe facilement de la première dans l'athéisme. Voir *De Iside et Osiride*, 378a.

¹³⁵ Plutarque, *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*, 1102d.

¹³⁶ Plutarque, *De superstitione*, 171f : *εὐσέβειαν μὲν οὖν εἶναι ἔξιν θεῶν καὶ δαιμόνων θεραπευτικὴν, μεταξύ οὖσαν ἀθεότητος καὶ δαισιδαμονίας*.

¹³⁷ Plutarque, *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*, 1102d. Voir aussi *Vie de Périclès*, VI, 1-2.

soit son objet – si bien que l'expression φόβος θεῶν est bien rare en réalité et ne semble renvoyer à aucun concept global¹³⁸.

La critique de la crainte des dieux s'accompagne d'une redéfinition de l'εὐσέβεια. Le terme ne désigne plus la seule vertu politique du citoyen d'Athènes, des diadoques ou de l'empereur, qui se vide de son contenu religieux à mesure que la πόλις grecque perd de son importance. Dans un contexte où la vie religieuse n'est plus limitée à la cité, où la piété officielle des souverains ne masque pas la pluralité des parcours religieux, l'élément culturel, la connotation morale et la part politique de l'εὐσέβεια se détachent plus ou moins les unes des autres et forment de nouvelles alliances ; une tension surgit dans le concept lui-même et suscite un débat sur la vraie et la fausse piété, sur l'εὐσέβεια authentique. Les philosophes des époques hellénistique et romaine, poursuivant une réflexion amorcée déjà chez Platon, ne se contentent plus d'une religiosité ostentatoire, mais réclament une εὐσέβεια fondée dans une pensée et un comportement justes et droits¹³⁹. A la politique religieuse des chefs et des rois, on oppose une philosophie religieuse qui prône la moralisation ou la spiritualisation de l'εὐσέβεια ; à une δεισιδαιμονία qui se perd en actes culturels irréflechis, la « véritable » εὐσέβεια substitue le culte qui est conforme à la nature du dieu. Les philosophes esquissent les contours d'une εὐσέβεια du sage, qui devient une idée populaire d'autant plus qu'elle ne s'adresse plus au citoyen, mais à l'individu en quête d'une forme religieuse à laquelle il puisse adhérer personnellement¹⁴⁰. L'εὐσέβεια n'est plus liée nécessairement à la πόλις : si elle ne

¹³⁸ Il semble que l'ambiguïté de l'expression φόβος θεοῦ soit levée trois siècles plus tard. Deux orateurs païens du IV^e siècle, Sopater et Libanius, n'hésitent pas à présenter la crainte des dieux comme une éminente vertu. Dans un exercice d'école dont le sujet est la loi sur les cultes à mystère, Sopater écrit : φόβω γὰρ τῶν θεῶν οὐδὲν εἰς οὐδένα πταίει (*Division des questions*, in : C. Walz, *Rhetores Graeci*, volume 8, Stuttgart, Cotta, 1835, p. 120). Selon Libanius, il est bon pour celui qui élève des enfants de θεοὺς φοβεῖσθαι καὶ ἀνθρώπους αἰσχύνεσθαι (*Progymnasmata*, XIII, 1, 24) ; d'un certain Alexandre, justement, il dit : θεοὺς φοβεῖται καὶ φίλους αἰσχύνεται (*Epistulae*, lettre 1118, 3 d'attribution incertaine). Voir encore *Declamationes*, IV, 2, 9 et 29. Libanius n'hésite pas même à user de l'expression des Septante en faisant, des hommes de bien, des « craignant dieux » : Socrate est θεοὺς φοβούμενος (*Orationes*, LIV, 67). Libanius était un ami de Basile de Césarée et d'autres intellectuels chrétiens, familiers de la « crainte de Dieu » telle que la conçoit la Septante.

¹³⁹ Cet appel à une « purification » du culte et de l'εὐσέβεια est selon D. Babut un des traits constants dans la critique philosophique de la religion (*La religion des philosophes grecs*, p. 103–104 (Platon), 132 (Théophraste), 167–168 (Epicure), 197–199 (les stoïciens) ; *Plutarque et le stoïcisme*, p. 500–501). Voir aussi L. Bruit-Zaidman, *Le commerce des dieux*, p. 171–172.

¹⁴⁰ Voir A. D. Nock, « Early gentile Christianity and its hellenistic background », p. 121 et 124. M. P. Nilsson souligne que cette tendance concernait surtout les habitants des villes (*Geschichte der Griechischen Religion*, tome 2, p. 303).

prend pas congé de la cité¹⁴¹, si elle continue de se vivre comme une pratique culturelle visible, elle renvoie désormais à une attitude intérieure et s'associe à la σοφία.

III. Εὐσέβεια et φόβος θεοῦ dans la littérature juive hellénistique

L'évolution qu'on vient de décrire, l'élargissement du décalage entre l'expression φόβος θεοῦ et la notion d'εὐσέβεια et le mouvement vers une redéfinition de la piété comme vertu du sage, s'étend sur toute la période de la traduction de la Bible hébraïque en grec. Cette réflexion menée dans la littérature profane était-elle connue des traducteurs ? De fait, le judaïsme hellénistique s'est emparé du problème posé par les philosophes grecs : Philon d'Alexandrie, Flavius Josèphe et l'auteur de 4 Maccabées s'en font l'écho, et n'hésitent pas à présenter la religion des Juifs comme la seule conforme à l'εὐσέβεια véritable. Ils ne se contentent pas cependant de reprendre et de redéfinir le concept grec d'εὐσέβεια : une critique mesurée du φόβος θεοῦ affleure elle aussi par endroits, notamment chez Philon.

1. L'εὐσέβεια comme la plus haute des vertus chez Philon d'Alexandrie et Flavius Josèphe

A la fois Philon d'Alexandrie et Flavius Josèphe font une utilisation très abondante d'εὐσέβεια et des mots apparentés. Au contraire, alors que l'un et l'autre se fondent sur le texte biblique, et sans doute en grande partie sur sa traduction en grec, l'expression φόβος θεοῦ, si fréquente dans la Septante, n'apparaît qu'ici ou là sous leur plume. Il ne semble pas que ce soit un effet du hasard.

L'usage du mot εὐσέβεια chez Philon reflète sa polysémie dans le langage de son époque. Un sens toutefois domine clairement : celui que Philon emprunte aux sages profanes, chez qui la piété a sa place dans une doctrine sur les vertus. Certes, il connaît les emplois courants du terme : il signale que Joseph ou Jacob font preuve d'εὐσέβεια envers leurs parents¹⁴² ; dans les deux ouvrages d'histoire contemporaine que sont *In Flaccum* et *Legatio ad Gaium*, il évoque même la piété du peuple juif envers l'empereur de Rome¹⁴³. Mais c'est l'εὐσέβεια des

¹⁴¹ Voir L. Bruit-Zaidman, *Le commerce des dieux*, p. 199–200 et 201–209.

¹⁴² Voir Philon d'Alexandrie, *De Josepho*, 240 ; *Quaestiones in Genesim*, fragment grec IV, 202a sur Genèse 27,12–13. Voir aussi *De decalogo*, 118–120 ; *De specialibus legibus*, II, 237. Pour les fragments grecs des *Quaestiones in Genesim* et *in Exodum*, nous suivons la numérotation donnée dans *Les œuvres de Philon d'Alexandrie*, 33 : *Quaestiones in Genesim et in Exodum. Fragmenta graeca*, introduction, texte critique et notes par F. Petit, Paris, Cerf, 1978.

¹⁴³ Voir *In Flaccum*, 48, 98 et 103 ; *Legatio ad Gaium*, 279–281 et 335.

philosophes qui retient son attention, bien plus que celle prônée par l'Etat, plus même que la piété ordinaire entrée dans les tournures du langage courant : l'expression ἡ πρὸς θεὸν εὐσέβεια ne se trouve qu'une seule fois dans son œuvre¹⁴⁴ et le topos εὐσέβεια καὶ δικαιοσύνη n'apparaît que s'il est bien expliqué¹⁴⁵ ou revisité à la lumière d'une réflexion sur les deux « tables » du décalogue¹⁴⁶.

Plus nombreuses sont les occurrences d'εὐσέβεια dans des listes de vertus morales semblables à celles que donnaient déjà Platon, Aristote ou les Stoïciens¹⁴⁷. C'est dans ce contexte également que Philon innove : au contraire des sages profanes qui souvent la subordonnent à la justice dans l'énumération

¹⁴⁴ *Quod Deus sit immutabilis*, 17. Voir cependant les développements de l'expression toute faite en *De posteritate Caini*, 181 : τὴν πρὸς τὸ θεῖον ἐν λόγοις καὶ ἔργοις εὐσέβειαν ; *De specialibus legibus*, III, 127 : ὑπὲρ εὐσεβείας καὶ ὁσιότητος τῆς εἰς τὸν ὄντως ὄντα θεὸν ; *Quaestiones in Exodum*, fragment grec non identifié 14 : πρὸς τὸν ἕνα καὶ ὄντως ὄντα θεὸν εὐσέβειαν καὶ ὁσιότητα ; *Legatio ad Gaium*, 347–348 : τιμῆς καὶ εὐσεβείας τῆς εἰς τὸν ὄντως ὄντα ἀληθῆ θεόν. En dehors de ces occurrences, la construction d'εὐσέβεια avec un complément introduit par πρὸς ou εἰς est employée par Philon seulement lorsqu'il fait référence au respect dû aux parents ou à l'empereur (voir notes 142 et 143).

¹⁴⁵ Seul l'ouvrage d'histoire sur l'ambassade à Caligula donne l'expression δίκαιον καὶ εὐσεβές sans commentaire aucun, à la manière des historiens de l'époque hellénistique et romaine (*Legatio ad Gaium*, 213). L'idée qui la sous-tend est développée en *De Abrahamo*, 208, expliquée avec d'autres mots en *De mutatione nominum*, 39 et *De Abrahamo*, 114. En *Legum allegoriarum*, III, 10, Philon souligne le décalage qui sépare la justice, à laquelle l'homme peut satisfaire, et la piété que nul ne peut atteindre parce qu'elle devrait être à la mesure de Dieu. L'expression toute faite est plus fréquente lorsque ὁσιότης remplace εὐσέβεια, en *De virtutibus*, 76 ; *De specialibus legibus*, I, 304 ; *De fuga et inventione*, 63 ; *De vita Mosis*, II, 108 ; *De specialibus legibus*, II, 180 ; *De virtutibus*, 47 et 50 ; *Quaestiones in Genesim*, fragment grec II, 11a sur Genèse 7,1.

¹⁴⁶ L'idée d'une division possible du décalogue en deux « tables », l'une fixant les lois à observer envers Dieu, l'autre celles qui concernent les hommes, est développée à l'aide des mots εὐσέβεια καὶ ὁσιότης d'un côté et φιλανθρωπία καὶ δικαιοσύνη de l'autre en *De specialibus legibus*, II, 63, avec d'autres mots et plus longuement en *Quis rerum divinarum heres sit*, 168 ; *De decalogo*, 106–110 ; *De specialibus legibus*, I, 299–300. Voir aussi *De specialibus legibus*, II, 224–225 ; *De virtutibus*, 51. L'expression idiomatique εὐσέβεια καὶ δικαιοσύνη ou εὐσέβεια καὶ φιλανθρωπία apparaît dans un contexte faisant référence à la loi en *De virtutibus*, 95 et 175 ; *De praemiis et poenis*, 162.

¹⁴⁷ Le canon traditionnel des vertus platoniciennes et stoïciennes comprend la φρόνησις, la σωφροσύνη, la δικαιοσύνη et l'ἀνδρεία. Voir Platon, *République*, 427e, 433a-e et 435b ; voir aussi *Protagoras*, 361b et *Lois*, 627c-d et 631c. Le nombre et le nom des vertus sont variables cependant, d'un auteur à l'autre et à l'intérieur des œuvres d'un même auteur, de Platon notamment. Voir aussi Aristote, *Ethique à Nicomaque*, 1107a-1109a ; SVF I, fragments 190, 200, 201, 374, 376 ; III, fragments 70, 95, 255, 256, 263, 264, 265, 266, 295, 304. Philon s'appuie sur cette liste canonique en *Legum allegoriae*, I, 63–65 ou *De posteritate Caini*, 128.

des vertus¹⁴⁸, Philon élève l'εὐσέβεια au-dessus de tout le reste de la philosophie et de la vertu¹⁴⁹. L'εὐσέβεια prend son indépendance en se hissant au rang des vertus principales¹⁵⁰, soit qu'elle prenne la place de l'une des quatre vertus canoniques¹⁵¹, soit qu'elle s'y ajoute comme un cinquième élément¹⁵². Elle s'en détache lorsque Philon lui adjoint l'δσιότης et place ce duo face aux vertus

¹⁴⁸ L'apport du dialogue de Platon sur la piété est de l'avoir reliée à la justice comme une partie de la δικαιοσύνη (*Euthyphron*, 12d). Pseudo-Platon aussi en fait un aspect de la justice : εὐσέβεια δικαιοσύνη περι θεούς (*Définitions*, 412e-413a). L'εὐσέβεια, selon Aristote, est soit la partie de la justice qui concerne les dieux, soit l'acolyte de la justice (*De virtutibus et vitiis*, 1250b22-23). Dans les textes stoïciens, la piété est régulièrement présentée comme une forme de justice (voir SVF III, fragment 264 et Jean Stobée, *Eclogae*, II, 7, 25).

¹⁴⁹ Sur la doctrine des vertus chez Philon et la place qu'y occupe l'εὐσέβεια, voir W. Völker, *Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien. Eine Studie zur Geschichte der Frömmigkeit*, Leipzig, Hinrichs, 1938, p. 222-227 (224-226 sur l'εὐσέβεια) ; H. A. Wolfson, *Philo. Foundations of religious philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*, tome 2, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1948², p. 208-225 (213-215 sur l'εὐσέβεια) ; W. Foerster, article « σέβραι κτλ. », p. 179-180 ; D. Kaufmann-Bühler, article « Eusebeia », col. 1020-1023 ; B. Lohse, *Askese und Mönchtum in der Antike und in der alten Kirche*, München, R. Oldenbourg, 1969, p. 102-110 ; S. Ch. Mott, « Greek ethics and christian conversion : the philonic background of Titus II 10-14 and III 3-7 », in : *Novum Testamentum* 20 (1978), p. 22-48 ; N. G. Cohen, « The Greek Virtues and the Mosaic Laws in Philo : en Elucidation of *De specialibus legibus* IV 133-135 », in : *The Studia Philonica Annual*, 5 (1993), p. 9-23 ; G. E. Sterling, « "The queen of the virtues" : piety in Philo of Alexandria », in : *The Studia Philonica annual* 18 (2006), p. 103-123.

¹⁵⁰ La place de la piété dans un canon de vertus à date ancienne fait débat. L'δσιότης occupe la place de la φρόνησις dans Platon, *Gorgias*, 507c et *Lachès*, 199d. Dans le *Protagoras*, elle s'ajoute aux quatre autres vertus (349b ; voir aussi 330b). Voir les autres références à des canons « instables » chez Platon dans S. Ch. Mott, « Greek ethics and christian conversion », p. 27-28. Voir aussi Eschyle, *Sept contre Thèbes*, 610 ; Xénophon, *Mémoires*, IV, 6 et 8, 11 ; Isocrate, *Sur la paix*, 63 et *Panathénaique*, 217. La *pietas* est en tout cas la première des vertus pour les Romains, comme l'indique la liste proposée par Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines*, I, 5, 3. Voir encore D. Loenen, *Eusebeia en de cardinale deugden. Een studie over de functie van Eusebeia in het leven der Grieken en haar verhouding tot de ethiek*, Amsterdam, Noord-Hollandsche Uitgeverij Mij, 1960.

¹⁵¹ *Quod deterius potiori insidiari soleat*, 18, 24, 72, 73, 143 ; *Quod Deus sit immutabilis*, 164 ; *De sobrietate*, 40 ; *De specialibus legibus*, IV, 170. Voir encore *De cherubim*, 96 ; *Quod deterius potiori insidiari soleat*, 72 et *De specialibus legibus*, IV, 170. Quelquefois l'εὐσέβεια ne côtoie que deux des vertus principales, dans des listes raccourcies, par exemple en *Quod deterius potiori insidiari soleat*, 114 ou *De specialibus legibus*, IV, 134.

¹⁵² *De vita Mosis*, II, 216 ; *De praemiis et poenis*, 160. Voir aussi *De mutatione nominum*, 153 et 197.

cardinales¹⁵³. Philon va jusqu'à la présenter comme le plus beau des gains que l'homme peut se procurer¹⁵⁴, la plus haute de toutes les vertus¹⁵⁵, la tête dans le chœur des vertus¹⁵⁶, la reine des vertus¹⁵⁷, la source de toutes les vertus¹⁵⁸. La tendance à déceler une vertu « générique » dans le concert des vertus se trouve aussi chez les auteurs profanes, mais si Platon distingue la φρόνησις¹⁵⁹ et qu'Aristote considère la δικαιοσύνη comme le tout de la vertu¹⁶⁰, aucun philosophe n'a encore donné ce statut à l'εὐσέβεια¹⁶¹.

Ce que Philon entend par εὐσέβεια est complexe et varie quelque peu selon les passages. Il semble en tout cas que sa « piété » ne soit pas identique à la *pietas* impériale et qu'elle renvoie au contraire, dans la majorité des cas, à celle des sages. C'est l'εὐσέβεια philosophe qui change ici de place et de fonction, en se rapprochant du cœur même de la sagesse comme la science et la vertu par excellence.

Piété et science ou connaissance vont de pair¹⁶² : ἐπιστήμη καὶ εὐσέβεια¹⁶³, tel est le but des études que mène le sage philonien. L'εὐσέβεια était chez les stoïciens une forme de connaissance vertueuse parmi d'autres ; elle devient ici celle des sciences qui porte tout l'édifice. Son objet n'est autre que Dieu : si Philon reprend volontiers la définition stoïcienne de l'εὐσέβεια comme ἐπιστήμη

¹⁵³ *De sacrificiis Abelis et Caini*, 37 ; *De specialibus legibus*, IV, 135.

¹⁵⁴ *De fuga et inventione*, 150 ; *De mutatione nominum*, 76. Voir aussi *De vita Mosis*, I, 146.

¹⁵⁵ *De opificio mundi*, 154. Voir aussi *De Abrahamo*, 60 et 114 ; *De specialibus legibus*, IV, 97.

¹⁵⁶ *De praemiis et poenis*, 53. Voir aussi *De vita Mosis*, I, 189. L'εὐσέβεια est en tête d'une longue énumération de plusieurs dizaines d'ἀρετῶν ὀνόματα en *De sacrificiis Abelis et Caini*, 27–28. Voir aussi *Quod omnis probus liber sit*, 83. On la trouve encore à une autre place dans des listes de vertus moins « canoniques » en *De Abrahamo*, 24 et *De Josepho*, 143.

¹⁵⁷ *De specialibus legibus*, IV, 147. Voir aussi *De Decalogo*, 119 ; *De specialibus legibus*, IV, 135, où l'εὐσέβεια et la δσιότης constituent ensemble αἱ ἀρετῶν ἡγεμονίδες.

¹⁵⁸ *De decalogo*, 52.

¹⁵⁹ Platon, *Lois*, 631c et 688b. Philon fait de même en *Legum allegoriae*, I, 66

¹⁶⁰ Aristote, *Ethique à Nicomaque*, 1129b25–1130a10. Philon donne le premier rôle à la justice en *De Abrahamo*, 27.

¹⁶¹ La même remarque s'applique à la πίστις telle que Philon la présente en *De Abrahamo*, 270. Une exception est l'*Epinomis* du Pseudo-Platon, qui présente la piété comme la plus haute de toutes les vertus (989b).

¹⁶² Sur le caractère intellectuel de l'εὐσέβεια chez Philon, voir H. Windisch, *Die Frömmigkeit Philos und ihre Bedeutung für das Christentum. Eine religionsgeschichtliche Studie*, Leipzig, Hinrichs, 1909, p. 79–80 ; W. Völker, *Fortschritt und Vollendung*, p. 226–227 ; H. A. Wolfson, *Philo*, p. 211–212.

¹⁶³ *De vita contemplativa*, 25. Voir l'expression γνῶσις εὐσεβείας en *De Abrahamo*, 268. Inversement, Philon dénonce l'ἀλογία et l'ἀφροσύνη des impies. Voir *De ebrietate*, 110 ; *De specialibus legibus*, I, 62.

θεραπείας θεοῦ¹⁶⁴, cette science du service dû à Dieu vient au sage de la connaissance qu'il a du Créateur lui-même, τὴν τοῦ πεποικηκότος ἐπιστήμην¹⁶⁵. L'εὐσέβεια de Philon est théologique plus que philosophe : le « service de Dieu » est le but d'une sagesse proprement théologique. En tant que but de la théologie, d'ailleurs, elle ne se laisse pas réduire à une connaissance intellectuelle : au-delà de la science du service de Dieu, l'εὐσέβεια philonienne est elle-même ce « servir Dieu »¹⁶⁶ et touche au domaine de la spiritualité.

C'est ainsi qu'elle accompagne et suscite la vie morale et les vertus¹⁶⁷ : la θεοσέβεια est la première d'entre elles et entraîne dans son sillage la « communion de toutes les autres vertus » avec la même nécessité qui fait que l'ombre suit le soleil¹⁶⁸. De même que Dieu est au commencement de la création, la piété théologique est finalement au principe de toutes les vertus : ἀρχὴ δ' ἀρίστη πάντων μὲν τῶν ὄντων θεός, ἀρετῶν δ' εὐσέβεια¹⁶⁹.

¹⁶⁴ *De specialibus legibus*, IV, 147. Cette définition stoïcienne de l'εὐσέβεια est donnée en SVF II, fragment 1017 ; III, fragments 264, 273, 604 et 608 : elle signifie que seul le sage est pieux, saint, prêtre : lui seul connaît les règles du culte à cause de son intimité avec la nature divine (fragments 604 et 608). Plutarque reprend cette définition et la présente comme celle des « philosophes » (*Vie de Paul-Emile*, III, 4). Une définition analogue se trouve déjà chez le Pseudo-Platon : εὐσέβεια (...) ἐπιστήμη τῆς περὶ θεῶν τιμῆς (*Définitions*, 412e-413a ; voir aussi 414b). La piété était définie comme θεραπεία θεῶν, tout court, par Euthyphron (Platon, *Euthyphron*, 12e-13e). Philon utilise une seconde fois l'expression stoïcienne en *De vita Mosis*, II, 5, mais ici, elle n'est pas reliée à la piété et sert uniquement à distinguer la tâche du prêtre de celle du roi et du législateur.

¹⁶⁵ *De mutatione nominum*, 76. Voir aussi *De vita contemplativa*, 25.

¹⁶⁶ L'expression θεραπεία θεοῦ se trouve chez Philon bien plus fréquemment qu'ἐπιστήμη θεραπείας θεοῦ. Selon *De sacrificiis Abelis et Caini*, 37, l'εὐσέβεια s'acquiert par un service assidu de Dieu ; ceux qui sont remplis d'un désir d'εὐσέβεια s'adonnent à la θεραπεία θεοῦ (*De decalogo*, 108–109) ; l'ἀσέβεια revient à abandonner la θεραπεία θεοῦ (*De praemiis et poenis*, 142) ; ayant choisi l'εὐσέβεια, Tamar se voue au « service de Dieu » (*De virtutibus*, 221). L'εὐσέβεια est mise en lien avec le « service de Dieu » aussi en *De cherubim*, 95 ; *De Abrahamo*, 129–130 ; *De specialibus legibus*, I, 57 ; *De virtutibus*, 40–42. L'expression θεοῦ θεραπεία ou son équivalent verbal ont les mêmes emplois qu'εὐσέβεια en *De fuga et inventione*, 40 ; *De specialibus legibus*, II, 167 et 258 ; *De praemiis et poenis*, 81 ; *Quod omnis probus liber sit*, 43. Voir encore *De somniis*, I, 162 ; *De virtutibus*, 185. Dans les trois autres passages où elle apparaît, l'expression sert simplement à distinguer la tâche du prêtre de celle du roi : *De vita Mosis*, II, 67 ; *De virtutibus*, 54 ; *Legatio ad Gaium*, 278.

¹⁶⁷ Le terme associé à l'εὐσέβεια renvoie à la sagesse pratique coordonnée à la piété comme science de Dieu en *De opificio mundi*, 154 (φρόνησις) ; *De vita Mosis*, II, 66 (φιλοσοφία) ; *De decalogo*, 58 (φιλοσοφεῖν) ; *De specialibus legibus*, I, 299 (φιλοσόφους). En *Legatio ad Gaium*, 245, il est question de τῆς Ἰουδαϊκῆς φιλοσοφίας ἅμα καὶ εὐσεβείας : ici, les deux termes ont sans doute un sens plus proche de l'usage profane courant.

¹⁶⁸ *De virtutibus*, 180–186, où l'expression τῆ τοῦ ὄντος θεοῦ τιμῆ (182) est l'équivalent de θεοσεβεία (186).

¹⁶⁹ *De decalogo*, 52.

Cette εὐσέβεια, science de Dieu et source de toute la vie morale, est aussi le cœur de la Torah, et c'est lorsqu'il la présente ainsi que Philon l'élève le plus haut. Moïse est présenté lui-même comme un ascète de l'εὐσέβεια¹⁷⁰ ; toute son activité de législateur consiste à « établir les lois en vue de la piété par des injonctions et des interdictions », πρὸς εὐσέβειαν νομοθετεῖται κατὰ προστάξεις καὶ ἀπαγορεύσεις¹⁷¹. L'εὐσέβεια est le but, le τέλος de la loi¹⁷², lointain, difficile à atteindre, au point que Moïse lui-même, « le plus saint », n'a fait que la « goûter brièvement »¹⁷³.

D'un énoncé philonien à l'autre, la place de l'εὐσέβεια change, et il est difficile de fixer son rôle et son contenu : elle n'est pas connaissance seulement, mais but de la connaissance ; elle n'est pas simple vertu « religieuse » coordonnée à la philanthropie, mais source de toutes les vertus ; elle ne se réduit pas aux préceptes de la Torah, mais en constitue la fin. Située au-delà de la science, au principe des vertus, au terme de la Loi, l'εὐσέβεια théologienne de Philon fait éclater les cadres que proposent les sages profanes : tandis que chez eux la religion est ordonnée à la philosophie, Philon lui rend son horizon théologique¹⁷⁴.

Le discours de Flavius Josèphe sur l'εὐσέβεια semble plus conformiste que celui de Philon. Le philosophe souligne le lien intime entre piété et sagesse ; l'historien la présente sous son aspect visible, qu'elle se concrétise dans des pratiques culturelles ou à travers les qualités personnelles de ses héros. De l'extérieur, l'εὐσέβεια de Josèphe n'a rien d'original. Elle se manifeste dans les relations aux parents, aux proches, aux supérieurs ou à l'empereur¹⁷⁵ ; elle s'immisce dans l'éloge des grands hommes¹⁷⁶ ; lorsqu'elle concerne spécifiquement le domaine religieux, Josèphe l'appelle régulièrement εὐσέβεια

¹⁷⁰ *De vita Mosis*, II, 66.

¹⁷¹ *De specialibus legibus*, I, 300. Voir aussi *De specialibus legibus*, IV, 133–135 et le commentaire de ce passage chez N. G. Cohen, « The Greek Virtues and the Mosaic Laws in Philo », p. 18. Philon parle quelquefois des « dogmes » de la piété : δόγμασιν εὐσεβείας καὶ ὁσιότητος (*De officio mundi*, 172), τὰ ὑπὲρ εὐσεβείας δόγματα (*De virtutibus*, 42).

¹⁷² *De vita contemplativa*, 88.

¹⁷³ *De vita Mosis*, II, 193.

¹⁷⁴ Sur le rapport entre la sagesse grecque et la pensée de Philon, voir les formules d'E. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, Librairie Alphonse Picard & Fils, 1907, p. 226.

¹⁷⁵ *Guerre juive*, I, 630 et 633 ; *Antiquités juives*, II, 152 ; V, 327 ; VII, 269 ; XX, 13.

¹⁷⁶ Voir L. H. Feldman, *Josephus's interpretation of the Bible*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1998, p. 126–129. Feldman consacre un paragraphe à la piété dans chacun des portraits de héros bibliques selon Josèphe, ceux d'Abraham (p. 247–249), d'Isaac (p. 298–299), de Jacob (p. 310), de Joseph (p. 359–361), de Moïse (p. 421–425), de Josué (p. 452–453), de Samuel (p. 501), de Saül (p. 526–533), de David (p. 556–561), de Salomon (p. 592–602), Daniel (p. 634–635).

πρὸς τὸν θεόν¹⁷⁷, selon l'expression usuelle ; le syntagme εὐσέβεια καὶ δικαιοσύνη se glisse tel quel sous sa plume en toute occasion¹⁷⁸. Un trait pourtant le distingue des historiographes contemporains : à la justice, il substitue quelquefois l'observance des lois¹⁷⁹, ou bien l'ajoute à εὐσέβεια et à δικαιοσύνη comme un troisième terme¹⁸⁰.

De fait, en deux passages centraux de son œuvre où il s'explique sur ce qu'est pour lui l'εὐσέβεια, il la relie étroitement à la Torah. Dès l'introduction programmatique aux *Antiquités juives*, décrivant les objectifs de son travail d'historien, il déclare qu'il souhaite montrer notamment, à propos des Juifs, ὕφ' οἷω τε παιδευθέντες νομοθέτη τὰ πρὸς εὐσέβειαν καὶ τὴν ἄλλην ἄσκησιν ἀρετῆς, « sous l'action de quel législateur ils ont appris ce qui concerne la piété et le reste de l'exercice de la vertu »¹⁸¹. Comme chez Philon, l'εὐσέβεια est ici détachée du concert des autres vertus. Dans l'apologie de la Loi que Josèphe propose dans le *Contre Apion*¹⁸², elle est même présentée comme la vertu générique qui comprend toutes les autres : οὐ γὰρ μέρος ἀρετῆς ἐποίησεν τὴν εὐσέβειαν, ἀλλὰ ταύτης μέρος τᾶλλα, « [Moïse] n'a pas fait de la piété une partie d'une vertu, mais des autres [vertus] des parties de celle-ci »¹⁸³. Aussi la piété est-elle le τέλος des actes de ceux qui se soumettent à la Loi juive¹⁸⁴.

L'εὐσέβεια est une vertu suréminente – mais une vertu qui s'apprend par l'obéissance aux préceptes d'une constitution politique. Moïse est parvenu à lier l'εὐσέβεια à la Loi, ce qui est présenté à l'époque de Josèphe comme un coup de génie : les autres législateurs peinent à contraindre les peuples à l'obéissance parce qu'ils s'appuient sur les fictions de la mythologie ; les philosophes imaginent des lois plus conformes à la nature de Dieu, mais qui restent à l'état de

¹⁷⁷ Voir Flavius Josèphe, *Guerre juive*, II, 128 ; VII, 265 et 267 ; *Antiquités juives*, III, 49 ; VII, 267 et 269 ; VIII, 13, 196, 280 ; IX, 3, 17, 222, 276 ; XI, 120 et 132 ; XII, 53, 150 et 290 ; XIII, 242 ; XV, 375 ; XVI, 172 ; XVIII, 117 et 128 ; XX, 75 et 100 ; *Contre Apion*, I, 212. Voir aussi la construction εὐσέβεια περὶ τὸν θεόν en *Antiquités juives*, IV, 181 ; VIII, 124 ; XIV, 65 ; *Contre Apion*, I, 162 ou εὐσέβεια εἰς τὸ θεῖον en *Vie*, 14.

¹⁷⁸ *Antiquités juives*, VI, 265 ; VII, 341, 356 ; VIII, 121, 280, 314, 394 ; IX, 17 ; X, 50 ; XII, 56, 284 ; XIV, 283, 315 ; XV, 182, 375, 376 ; XVIII, 117. Voir aussi XVI, 43 : τῆς εὐσεβείας καὶ τῶν ἀνθρωπίνων ἐπιτηδεύματων. Voir L. H. Feldman, *Judaism and Hellenism Reconsidered*, Leiden-Boston, Brill, 2006, p. 413–443.

¹⁷⁹ *Antiquités juives*, VIII, 290 ; *Contre Apion*, I, 60, 212.

¹⁸⁰ *Antiquités juives*, VII, 130, 374, 384

¹⁸¹ *Antiquités juives*, I, 6.

¹⁸² Sur la place qu'occupe l'εὐσέβεια dans cette apologie, voir E. Kamlah, « Frömmigkeit und Tugend. Die Gesetzesapologie des Josephus in c Ap 2, 145–295 », in : O. Betz, K. Haacker et M. Hengel (éds), *Josephus-Studien. Untersuchungen zu Josephus, dem antiken Judentum und dem Neuen Testament, Otto Michel zum 70. Geburtstag gewidmet*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1974, p. 220–232.

¹⁸³ *Contre Apion*, II, 170–171.

¹⁸⁴ II, 181.

texte confidentiels ; Moïse, lui, réussit un tour de force en inscrivant l'εὐσέβεια dans le cœur du plus grand nombre, si bien qu'il fait accepter ses lois par tout le peuple. C'est que Moïse exerce son activité de législateur avec sagesse, σοφία : il expose au peuple la vertu et l'εὐσέβεια de Dieu lui-même¹⁸⁵, et suscite ce faisant son adhésion intime et spontanée à la piété et par là-même aux lois de Dieu¹⁸⁶.

La perspective de Josèphe dans ces deux passages n'est pas tout à fait celle de Philon. Le seul « théologien » ici est Moïse, un des personnages de l'œuvre historique : l'εὐσέβεια du peuple reste une piété morale, constitutionnelle et collective – une piété, par conséquent, qui a certains traits de la *pietas* romaine. La reprise habituelle des emplois profanes du mot εὐσέβεια dans le reste de l'œuvre accentue la difficulté de circonscrire exactement la part de nouveauté dans le contenu que Josèphe lui donne¹⁸⁷. Il demeure que les occurrences du terme sont plus nombreuses chez lui que dans d'autres « histoires » écrites en son temps¹⁸⁸ : l'εὐσέβεια, si grecque et romaine soit-elle, a pris ici aussi une importance toute juive.

2. La critique du φόβος θεοῦ chez Philon d'Alexandrie

Il ne reste que peu de place dans un tel exposé pour le φόβος θεοῦ. L'expression φόβος θεοῦ ou son équivalent verbal ne figurent pas même chez Josèphe¹⁸⁹ ;

¹⁸⁵ Voir notamment *Antiquités juives*, I, 24 et 100.

¹⁸⁶ Pour l'ensemble du raisonnement, voir Flavius Josèphe, *Antiquités juives*, I, 18–26 et *Contre Apion*, II, 164–169. Philon mène une réflexion analogue en *De officio mundi*, 1–3 et *De vita Mosis*, II, 45–52. Dans les deux cas, la démonstration sert aussi à expliquer pourquoi dans la Bible hébraïque le récit de la création précède l'exposé des lois.

¹⁸⁷ Sur le problème de l'εὐσέβεια selon Josèphe et de sa part de « grécité », voir notamment W. Foerster, article « *σέβομαι* κτλ. », p. 179 ; E. Kamlah, « Frömmigkeit und Tugend », p. 231–232 ; H. W. Attridge, *The Interpretation of Biblical History in the Antiquitates Judaicae of Flavius Josephus*, Missoula (Montana), Scholars Press, 1976, p. 67–70 et 115–118. Voir aussi le long résumé en anglais, sur <http://cat.inist.fr>, de l'article rédigé en russe par L. V. Semenchenko, « The Conception of Piety in the "Jewish Antiquities" of Flavius Josephus », in : *Vestnik Drevnej Istorii* 246 (2003), p. 36–45. M. R. d'Angelo (« Eusebeia », p. 145–146) et A. Standhartinger (« Eusebeia in den Pastoralbriefen », p. 72–74) reconnaissent chez Josèphe une *pietas* à la romaine.

¹⁸⁸ D'après le TLG, on compte 102 occurrences d'εὐσέβεια dans l'œuvre de Josèphe, contre 48 chez Diodore de Sicile et 17 chez Denys d'Halicarnasse, et pour l'adjectif εὐσεβής, 34 chez Josèphe, 19 chez Diodore et 26 chez Denys.

¹⁸⁹ Flavius Josèphe privilégie partout le vocabulaire formé sur la racine *σεβ pour décrire les relations des hommes avec Dieu. Donnant un bref résumé du décalogue, il paraphrase le premier commandement comme suit : *Διδάσκει μὲν οὖν ἡμῶς ὁ πρῶτος λόγος, ὅτι θεὸς ἐστὶν εἷς καὶ τοῦτον δεῖ σέβειν μόνον* (*Antiquités juives*, III, 91). Dieu est celui qu'on vénère, et non celui qu'on craint. Une seule fois on trouve chez Josèphe le

paraphrasant les écritures, il opère un choix dans le vocabulaire qu'il emprunte aux textes bibliques et contourne le φόβος θεοῦ. Mais Philon s'efforce malgré tout d'en rendre compte, en adoptant une position proche de celle dont Plutarque se fera le porte-parole.

La peur est en soi une passion, incompatible avec le Dieu qui préside aux vertus. En Genèse 28,13, Dieu dit à Jacob : μή φοβοῦ. Philon développe : πῶς γὰρ ἔτι φοβηθῆσόμεθα, τὸ φόβου καὶ παντὸς πάθους λυτήριον σὲ τὸν ὑπερασπιστὴν ὄπλον ἔχοντες ; « Comment en effet aurions-nous encore peur, alors que nous t'avons, toi, l'armure et le bouclier, pour nous délivrer de la peur et de toute passion ? »¹⁹⁰ La crainte est avant tout un πάθος, une épreuve, certes, mais sans doute aussi une passion au sens philosophique du terme¹⁹¹. La parole : « ne crains pas ! », si fréquente dans l'Ancien Testament, place Dieu du côté des vertus¹⁹², du côté d'Abel, par exemple, le représentent de l'ἀρετή face à un Caïn aux prises avec τὸν ζέοντα φλογμὸν τῶν παθῶν, « la flamme brûlante des passions », au nombre desquelles Philon compte la peur : ἀφροσύνη, ἀκολασία, ἀδικία, φόβος et δειλία finissent par chasser l'εὐσέβεια en instaurant la δεισδαιμονία qui est « comme une sœur de l'impiété », πρᾶγμα ἀδελφὸν ἀσεβείᾳ¹⁹³. Comme Théophraste avant lui, Philon donne une définition de facture aristotélicienne en plaçant l'εὐσέβεια entre deux excès, l'impiété d'un côté et la δεισδαιμονία de l'autre¹⁹⁴ – tout en soulignant, à la manière de Plutarque,

groupe nominal τοῦ φόβου τοῦ παρὰ τοῦ θεοῦ, au génitif désignant ce dont Nemrôd voudrait débarrasser le genre humain en l'impressionnant par sa propre puissance (I, 114). Faisant du complément de φόβος un groupe prépositionnel, Josèphe utilise ici une expression qui ne se trouve pas dans la Septante et qui ne laisse pas de place au doute : il s'agit bien de la crainte qui vient de Dieu, et non de l'honneur rendu à Dieu. Ces mots ne renvoient à aucun terme du texte massorétique ou de la Septante en Genèse 10,8–11.

¹⁹⁰ Philon d'Alexandrie, *De somniis*, I, 173.

¹⁹¹ Voir la définition théorique de la passion de peur en *De decalogo*, 145.

¹⁹² Voir *De Abrahamo*, 202 : Dieu est ἄφοβος, dépourvu de peur comme de toute autre passion.

¹⁹³ *De sacrificiis Abelis et Caini*, 15. Traduction A. Méasson, in : *Les œuvres de Philon d'Alexandrie*, 4 : *De sacrificiis Abelis et Caini*, Paris, Cerf, 1966, p. 77. D'autres listes de passions incluant la peur se trouvent en *Legum allegoriae*, III, 250 ; *Quod Deus sit immutabilis*, 71 ; *De confusione linguarum*, 90 ; *De migratione Abrahami*, 60 et 219 ; *De congressu eruditionis gratia*, 172 ; *De mutatione nominum*, 72 ; *De somniis*, II, 266 ; *De Abrahamo*, 236 et 238 ; *De Josepho*, 79 ; *De specialibus legibus*, II, 30 et 157 ; *Quod omnis probus liber sit*, 18, 22 et 159 ; *De vita contemplativa*, 2. En *Legum allegoriae*, III, 54, Philon, commentant Genèse 3,10, transpose la passion de peur du domaine éthique au plan proprement théologique, puisque la peur empêche Adam de voir et d'entendre Dieu. Sur la doctrine des passions chez Philon, voir W. Völker, *Fortschritt und Vollendung*, p. 126–137.

¹⁹⁴ *Quod Deus sit immutabilis*, 164–165. Voir aussi *De specialibus legibus*, IV, 147. Sur la définition aristotélicienne de la vertu chez Philon, voir H. A. Wolfson, *Philo*, p.

que la superstition craintive, au bout du compte, ne vaut pas mieux que l'impiété¹⁹⁵.

Si Genèse 28,13 et son injonction à ne pas prendre peur inspire à Philon un commentaire plein d'allant, la crainte de Dieu entendue en un sens positif lui pose plus de difficultés¹⁹⁶. La passion de peur est hors du champ de la piété. Pour donner à la crainte un visage vertueux¹⁹⁷ sans la rapprocher trop de Dieu pour autant, Philon l'intègre parmi les manières de « servir Dieu »¹⁹⁸, tout en la présentant comme la plus inférieure d'entre elles. Chaque forme de service divin est une disposition globale, qui comprend à la fois un éthos et un degré de science théologique. Sur le plan moral, la crainte de Dieu est la peur des punitions divines : le bénéfice qu'en retire le craignant Dieu est qu'il s'abstient de commettre l'injustice et se laisse éduquer et admonester¹⁹⁹. Mais celui qui

268–279. Josèphe, ne menant aucune réflexion sur la « peur de Dieu », utilise fréquemment le terme *δεισδαιμονία* en un sens neutre, non connoté négativement, celui de « piété » ou de « religion ». Voir *Guerre juive*, I, 113 et II, 174 et 230 ; *Antiquités juives*, X, 41 et XII, 259. Cette utilisation du mot *δεισδαιμονία* se trouve surtout dans les documents officiels, lettres ou décrets, que Josèphe reproduit (XIV, 228, 232, 234, 237 et 240 et XIX, 287–291).

¹⁹⁵ *Quod deterius potiori insidiari soleat*, 18. C'est une idée fréquente chez Philon. On la retrouve en *De cherubim*, 42 ; *Quod deterius potiori insidiari soleat*, 24–25 ; *Quod Deus sit immutabilis*, 102–103 ; *De plantatione*, 107 ; *De specialibus legibus*, IV, 147 ; *De praemiis et poenis*, 40.

¹⁹⁶ Philon commente rarement l'expression φόβος θεοῦ ou ses équivalents à propos d'un verset biblique où ils figurent. Il le fait seulement dans le cas de Genèse 42,18 (*De migratione Abrahami*, 21), Exode 1,21 (*De migratione Abrahami*, 215), Exode 9,30 (*De mutatione nominum*, 21) et Exode 23,27 (*Quaestiones in Exodum*, fragment grec II, 21). La plupart du temps, sa réflexion sur la crainte de Dieu s'adosse à des passages où se pose la question du nom de Dieu.

¹⁹⁷ Le φόβος θεοῦ est quelquefois « anobli » en εὐλάβεια θεοῦ lorsqu'il s'agit de le désigner positivement comme une ἀρετή en *De Cherubim*, 29. Voir aussi *De gigantibus*, 47 ; *De mutatione nominum*, 24 ; *De somniis*, I, 163 (en 165, le mot φόβος est remplacé aussi par ὄκνος). De fait, l'εὐλάβεια est chez les stoïciens l'εὐπάθεια qui répond au πάθος de la peur (voir SVF III, fragments 431, 432 et 439), mais elle ne s'y rapporte pas au dieu.

¹⁹⁸ Voir *De Abrahamo*, 128–129 : cette manière de servir Dieu « ne s'en déroule pas moins à l'intérieur des enceintes divines et ne s'égare pas aux alentours », οὐδὲν ἤτρον ἐντὸς εἰλείται θείων περιβόλων καὶ οὐκ ἔξω πλάζεται (traduction J. Goretz, in : *Les œuvres de Philon d'Alexandrie*, 20 : *De Abrahamo*, Paris, Cerf, 1966, p. 77). C'est aussi en *De Abrahamo*, 119–132 que sont utilisés à plusieurs reprises les mots *θεραπεία* et *θεραπεύειν* pour décrire les diverses dispositions de l'homme vis-à-vis de Dieu.

¹⁹⁹ Même raisonnement à propos de la « crainte » des parents en *De specialibus legibus*, II, 3 et 239–241. Philon commente Lévitique 19,3 : ἕκαστος πατέρα τε ἑαυτοῦ καὶ μητέρα φοβείσθω. Dans les deux cas, il utilise εὐλαβεῖσθαι pour « corriger » ce que le verbe du texte biblique a de trop direct. Voir aussi *Quod Deus sit immutabilis*, 63–69, comparaison de l'activité de Moïse avec l'éducation des parents ou avec l'attitude du

éprouve le φόβος θεοῦ ne connaît de Dieu que sa « puissance royale » et gouvernante, τὴν βασιλικὴν δύναμιν ; des noms de Dieu, seul celui de κύριος ou de « maître » lui est familier²⁰⁰. Sur l'échelle du progrès spirituel, c'est clairement le degré le plus bas²⁰¹. Philon est plus indécis lorsqu'il s'agit de fixer le nombre et de décrire la nature des degrés supérieurs. Souvent il se contente de préciser que le φόβος est un pis-aller par rapport à l'ἀγάπη²⁰². Mais dans les développements plus longs²⁰³, il distingue trois dispositions de l'homme²⁰⁴. La première est la crainte. Le progressant, lui, perçoit la « puissance créatrice (ποιητική) » de Dieu et le nomme θεός : il éprouve de la reconnaissance pour les bienfaits de Dieu²⁰⁵ et le sert dans l'attente d'autres signes de sa bonté. Seul le parfait sert Dieu pour lui-

maître vis-à-vis de ses serviteurs qu'il châtie : Philon donne à la Loi la fonction d'éduquer par la crainte (*De specialibus legibus*, II, 164 ; III, 175 ; IV, 150 et 199).

²⁰⁰ *De gigantibus*, 45–47 ; *De plantatione*, 85–92 ; *De fuga et inventione*, 98 ; *De mutatione nominum*, 15–17.19.21–22.24 ; *De somniis*, I, 162–163 ; *De Abrahamo*, 121.123.128–129. Selon Y. Amir, en *Quis rerum divinarum heres sit*, 22–25, où Philon établit un lien étymologique entre le titre de δεσπότης donné à Dieu en Genèse 15,2 et le mot δέος, en l'absence de référence à la peur des châtiments, on aurait affaire à une forme supérieure de crainte de Dieu dont Philon aurait repris l'idée à un prédicateur venu de Palestine et reliant crainte et amour (« Philons Erörterungen über Gottesfurcht und Gottesliebe in ihrem Verhältnis zum palästinischen Midrasch », in : *id.*, *Die hellenistische Gestalt des Judentums bei Philon von Alexandrien*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1983, p. 177–183).

²⁰¹ L'unique interprétation réellement positive du φόβος θεοῦ se trouve dans le *De migratione Abrahami*. Philon reproduit la Septante d'Exode 1,21 : ἐπειδὴ ἐφοβοῦντο αἱ μαῖαι τὸν θεόν, ἐποίησαν ἑαυταῖς οἰκίας, « puis que les sages-femmes craignaient Dieu, elles se firent des maisons ». Le commentateur déduit que le θεοῦ φόβος est le meilleur rempart pour les âmes qui aiment la vertu, φιλαρέτοις ψυχαῖς, et qui font justement de Dieu leur forteresse et leur rempart : τὸ δὲ εὐεργέστατον οἰκοδόμημα ἦν ὁ θεοῦ φόβος τοῖς φρουρὰν καὶ τεῖχος αὐτὸν ἀκαθαίρετον πεποιημένοις (*De migratione Abrahami*, 215). Le même verset est cité encore en *Legum allegoriae*, III, 3, mais cette fois sans aucun commentaire de l'expression φοβεῖσθαι τὸν θεόν.

²⁰² *Quod Deus sit immutabilis*, 69 ; *De migratione Abrahami*, 21 ; *Quaestiones in Exodum*, fragment grec II, 21 sur Exode 23,27.

²⁰³ *De fuga et inventione*, 94–99 ; *De mutatione nominum*, 15–27 ; *De Abrahamo*, 119–132. Voir aussi *De plantatione*, 85–92 et *De somniis*, I, 159–165, qui utilisent un vocabulaire et des concepts analogues, mais ne distinguent que deux dispositions.

²⁰⁴ Six dispositions en *De fuga et inventione*, 94–99, mais c'est parce que Philon commente Nombres 35,9–14 qui compte six villes de refuge pour ceux qui ont commis un meurtre involontairement. Les trois dispositions supplémentaires semblent être des sous-ensembles présentés rapidement à la fin du passage.

²⁰⁵ Lorsqu'on passe à l'éthique, cette puissance est appelée « bienfaitrice », εὐεργέτις, dans le *De Abrahamo*. Voir aussi *De plantatione*, 85–92 où le vocabulaire de la « bienfaisance » est privilégié. En *De somniis*, I, 162–163, cette puissance est appelée encore χαριστική.

même et le connaît tel qu'il est en lui-même au-delà de ses puissances, κύριος et θεός à la fois, ou, plus simplement, ὁ ὢν²⁰⁶. Philon hésite à donner un nom à ces deux dernières dispositions²⁰⁷ : il arrive qu'il associe la seconde à un amour d'ἔρωσ²⁰⁸ ; ailleurs il appelle φίλια la récompense des parfaits²⁰⁹. La terminologie est imprécise et fluctuante, mais un mot revient plusieurs fois : φόβος et ἀγάπη sont des formes d'εὐσέβεια, puisqu'en établissant ses lois en vue de l'εὐσέβεια, Moïse ordonne certains préceptes à la crainte et d'autres à l'amour²¹⁰. Dans son traité sur les « lois spéciales », cependant, Philon place ensemble l'amour et la crainte du côté de la seconde table des lois : l'εὐσέβεια seule est du domaine de Dieu lui-même²¹¹. Serait-ce là le nom de la disposition des parfaits ? Philon note en tout cas qu'en persévérant dans leur θεραπεία de Dieu, les « craignant Dieu » et les progressants parviendront jusqu'à la pure εὐσέβεια²¹².

Josèphe passe sous silence le φόβος θεοῦ sans aucun état d'âme ; Philon s'y confronte et tente d'expliquer cette incongruité qu'est la rencontre de la peur et de Dieu. S'il est difficile de donner au φόβος θεοῦ biblique un contenu positif²¹³,

²⁰⁶ Les mots κύριος ὁ θεός sur lesquels se fonde la démonstration du *De mutatione nominum* correspondent à l'hébreu **יְהוָה אֱלֹהֵינוּ**. Le *De Abrahamo* reprend la traduction que les Septante font d'Exode 3,14, où Dieu donne son nom. En *De fuga et inventione*, la disposition des parfaits se rapporte à la Parole divine, ὁ θεῖος λόγος.

²⁰⁷ C'est particulièrement frappant dans le *De mutatione nominum*, où la disposition des parfaits est présentée comme un « à la fois... à la fois » de la soumission au maître et de l'accueil des bienfaits du Dieu, de même que Dieu peut être appelé en même temps κύριος et θεός. Voir aussi *De cherubim*, 29 qui décrit comment amour et crainte, φιλοφροσύνη et εὐλάβεια, renvoient l'un à l'autre et se limitent l'un l'autre. En *De somniis*, I, 159–165, la double dénomination de Dieu κύριος ὁ θεός donne lieu à un raisonnement inverse : la disposition d'Abraham qui nomme Dieu κύριος ὁ θεός est inférieure à celle d'Isaac qui l'appelle θεός.

²⁰⁸ *De fuga et inventione*, 97.

²⁰⁹ *De Abrahamo*, 129. Voir *De somniis*, I, 231–232. Les noms sont plus variés dans les textes qui ne distinguent que deux dispositions : la relation au Dieu bienfaiteur est nommée φίλια en *De plantatione*, 90–91 ; en *De somniis*, I, 163, Philon recommande d'honorer le bienfaiteur ἀγαπητικῶς ; en 165, il mentionne les âmes qui ont goûté aux amours divines, θείων ἐρώτων.

²¹⁰ *Quod Deus sit immutabilis*, 69.

²¹¹ *De specialibus legibus*, I, 299–300.

²¹² *De Abrahamo*, 130. Selon Y. Amir, les hésitations dans la terminologie viendraient d'une tentative confuse de Philon pour dépasser l'opposition bipolaire entre crainte et amour (« Philons Erörterungen », p. 175–177). Il nous semble que l'εὐσέβεια joue ici un rôle également, comme un troisième terme qui semble quelquefois dépasser encore les deux autres.

²¹³ Les Pères de l'Église rencontrent eux aussi cette difficulté. Clément d'Alexandrie consacre deux chapitres des *Stromates* à justifier la « crainte de Dieu » contre les stoïciens (II, 7) et contre les gnostiques Basilide et Valentin (II, 8). Son propos est parfois malaisé à suivre, par exemple lorsqu'il commente à la fin de ce développement Proverbes 1,33, un

Philon s'en acquitte en annonçant déjà les réflexions d'un Plutarque. Mais ses efforts pour promouvoir la « crainte de Dieu » ne font que mieux ressortir la place suréminente qu'il donne à l'εὐσέβεια.

3. L'εὐσέβεια comme puissance agissante en 4 Maccabées

Le quatrième livre des Maccabées²¹⁴, qui a sans doute été composé entre le 1^{er} et le 2^{ème} siècle après J.-C.²¹⁵, s'inscrit dans cette évolution en présentant le conflit interne²¹⁶ où s'affrontent en l'homme juif φόβος et εὐσέβεια, et en célébrant la victoire de la piété²¹⁷ sur la peur.

verset promettant à celui qui écoute Dieu qu'il se reposera sans crainte d'aucun mal, ἡσυχάσει ἀφόβως ἀπὸ παντὸς κακοῦ. Clément se sert de ce verset pour montrer les bienfaits de la loi : la crainte de Dieu, qui est crainte de transgresser la loi, est une bonne crainte, parce qu'elle produit l'absence de crainte en écartant tout mal. Ce n'est donc pas une passion : φόβω δὲ ἀφοβίαν εἰσάγων οὐ πάθει ἀπάθειαν, παιδεία δὲ μετριπάθειαν ἐμποιεῖ, « lorsqu'elle conduit par la crainte à l'absence de crainte, [la loi] ne produit pas l'absence de passion par la passion, mais la maîtrise des passions par l'éducation ». A ceux qui font de la peur une passion, il faut donc répondre : οὐχ ὁ πᾶς φόβος πάθος, « la peur n'est pas toujours une passion ». Clément poursuit en distinguant deux sortes de peurs, la vraie crainte de Dieu et la δεισιδαιμονία : ἡ γοῦν δεισιδαιμονία πάθος, φόβος δαιμόνων οὐσα ἐπαθῶν τε καὶ ἐμπαθῶν. De la définition profane de la superstition, Clément ôte le génitif θεοῦ et ne laisse que δαιμόνων : la superstition est la crainte non pas de Dieu, mais des démons seulement, qui eux-mêmes produisent et subissent les passions. Inversement, ὁ τοῦ ἀπαθοῦς θεοῦ φόβος ἀπαθής, « la crainte du Dieu sans passions est elle-même sans passion » (Clément d'Alexandrie, *Stromates*, II, 8, 39–40). Mais cette crainte n'est que « le premier échelon du salut », avant l'espérance et l'amour (*Stromates*, IV, 7, 53, 1). Sur la « crainte de Dieu » chez les Pères, voir E. Boularand, article « Crainte », in : M. Viller et alii (éds), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, tome II, Paris, Beauchesne, 1953, col. 2475–2478 et 2480–2481.

²¹⁴ Les traductions données ici sont tirées de l'ouvrage intitulé *Le quatrième livre des Machabées*, introduction, traduction et notes par A. Dupont-Sommer, Paris, Champion, 1939. Pour une présentation générale du livre, voir H. Anderson, « 4 Maccabees (First Century A. D.). A new translation and introduction », in : J. H. Charlesworth (éd.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, tome 2, London, Darton, Longman & Todd, 1985, p. 531–543 ; H.-J. Klauck, « 4. Makkabäerbuch », in : H. Lichtenberger et alii (éds), *Unterweisung in Lehrhafter Form (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit. Band III, Lieferungen 1–7)*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1974–2001, p. 645–685.

²¹⁵ Sur la datation de 4 Maccabées, voir la présentation des diverses positions donnée par J. W. van Henten, *The Maccabean Martyrs as Saviours of the Jewish People. A study of 2 & 4 Maccabees*, Leiden, Brill, 1997, p. 73–78.

²¹⁶ 4 M 15,29 : τοῦ διὰ σπλάγγων ἀγῶνος.

²¹⁷ 4 M 17,15 : θεοσέβεια δὲ ἐνίκα.

Le héros de 4 Maccabées, en réalité, n'est pas l'εὐσέβεια tout court, mais plutôt ὁ εὐσεβῆς λογισμός, la « raison unie à la piété »²¹⁸, dont l'auteur entend démontrer qu'elle est souveraine des passions, αὐτοδέσποτός ἐστιν τῶν παθῶν²¹⁹. Le thème est stoïcien, mais la raison, en devenant « pieuse », a pris des traits qui l'éloignent considérablement du λόγος des sages grecs. La mise en scène dramatique pose aussi les termes du débat d'une manière nouvelle : la piété est ici toute du côté des martyrs Juifs et de leur Loi²²⁰, face au roi grec Antiochus.

L'auteur de 4 Maccabées présente les quatre vertus habituellement distinguées, mais ne songe guère à ajouter la piété à cette liste²²¹ : il la place d'emblée à un autre niveau, celui de la raison ou de la sagesse même. L'εὐσέβεια en est le cœur : la raison est pieuse, la science est pieuse (4 M 11,21), la philosophie même est pieuse (4 M 8,1) : à vrai dire, l'εὐσέβεια se confond avec le λόγος philosophique au point qu'à certains égards, elle semble prendre sa place de puissance organisatrice du monde. Les martyrs meurent « pour

²¹⁸ Traduction proposée par A. Dupont-Sommer, in : *Le quatrième livre des Machabées*, p. 36. Sur la « raison pieuse » et l'εὐσέβεια dans 4 Maccabées, voir A. Dupont-Sommer, *Le quatrième livre des Machabées*, p. 33–38 ; U. Breitenstein, *Beobachtungen zu Sprache, Stil und Gedankengut des Vierten Makkabäerbuchs*, Basel-Stuttgart, Schwabe & Co, 1976, p. 168–171 ; R. Weber, « Eusebeia und Logismos. Zum philosophischen Hintergrund von 4. Makkabäer », in : *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period* 22 (1991), p. 212–234 ; J. W. van Henten, *The Maccabean Martyrs*, p. 281–284. Voir aussi les remarques de J. D. Quinn, *The Letter to Titus. A new translation with notes and commentary and an introduction to Titus, I and II Timothy, the Pastoral Epistles*, New-York-London-Toronto-Sydney-Auckland, Doubleday, 1990, p. 286–287. Selon M. R. d'Angelo, qui adopte une perspective différente, l'usage du terme en 4 Maccabées indique une influence de l'idéologie impériale d'Auguste et de la *pietas* romaine (« Eusebeia », p. 147–157).

²¹⁹ Cette expression revient comme un refrain en 4 Maccabées 1,1 et 13,1, avec des variantes en 1,7 ; 6,31 ; 16,1 ; 18,2. Le lien entre l'εὐσέβεια et le λογισμός est fait encore en 4 M 5,31.38 (τῶν δὲ ἐμῶν ὑπὲρ τῆς εὐσεβείας λογισμῶν) ; 7,1.4 (διὰ τὸν ὑπερασπίζοντα τῆς εὐσεβείας λογισμὸν) ; 8,1 (τῷ τῆς εὐσεβείας λογισμῷ) ; 15,1.23 (ὁ εὐσεβῆς λογισμός) ; 16,4 (τῷ λογισμῷ τῆς εὐσεβείας). En 4 Maccabées 11,21 se trouve l'expression ἡ εὐσεβῆς ἐπιστήμη.

²²⁰ L'εὐσέβεια de 4 Maccabées, comme chez Philon ou Josèphe, est intimement associée à la Torah : c'est à cause de leur obéissance à la loi juive que les martyrs sont condamnés. La philosophie juive enseigne la piété (4 M 5,24), parce qu'elle est une loi « divine » (4 M 5,16.18), conforme à la nature que Dieu a créée (4 M 5,25). Piété ou observance de la loi, c'est tout un : l'une et l'autre sont évoquées tour à tour dans les phrases brèves par lesquelles Eléazar clôt son discours devant le tyran (4 M 5,29–38) ; un simple καί coordonne des syntagmes synonymes où figurent les mots εὐσέβεια et νόμος (4 M 11,5 ; 15,29 ; 18,1).

²²¹ En 4 Maccabées 5,22–24, cependant, dans la réponse d'Eléazar à Antiochus, l'εὐσέβεια remplace une des quatre vertus.

l'εὐσέβεια »²²² : tout, en 4 Maccabées, est fait διὰ τὴν εὐσέβειαν²²³, περὶ τῆς εὐσεβείας οὐ περὶ τὴν εὐσέβειαν²²⁴, ὑπὲρ τῆς εὐσεβείας²²⁵, σὺν τῇ εὐσεβείᾳ²²⁶. Rien ne semble advenir sans elle. Elle est comparée à un navire (4 M 7,1), à un gouvernail (4 M 7,3), à un fort (4 M 13,7). Elle est entourée du chœur de ceux qui la servent (4 M 13,8 et 14,8). Elle est située hors de l'intériorité humaine : quatre fois seulement, ses servants eux-mêmes sont appelés « pieux », εὐσεβεῖς ou θεοσεβεῖς²²⁷ ; seule la mère a « sa » propre piété, selon 4 Maccabées 17,7 : excepté cette seule occurrence, εὐσέβεια n'admet guère de complément du nom²²⁸. Le personnage féminin de la mère, d'ailleurs, n'est plus seulement un modèle d'εὐσέβεια, mais sa personnification : « l'âme immortelle de la piété » (4 M 14,6) vit en cette femme, « la seule qui ait mis au monde la piété parfaite » (4 M 15,17), la « protectrice de la piété » (4 M 15,29), qui vit une apothéose, devenue la lune entourée de ses fils comme d'autant d'étoiles, recevant « de Dieu les honneurs dus à la piété » (4 M 17,5). Le terme est utilisé absolument, sans référence explicite à Dieu non plus : une fois seulement, la « piété » est appelée τὴν εἰς τὸν θεὸν εὐσέβειαν (4 M 12,14) ; partout ailleurs, elle est reliée sans doute à Dieu, mais comme une puissance œuvrant à ses côtés²²⁹.

Face à elle, la « peur » fait bien pâle figure. Le premier chapitre, plus théorique, la place d'emblée dans le camp des passions (4 M 1,21–23). A six reprises ensuite est évoquée par les termes φόβος et φοβεῖσθαι la peur qu'Antiochus et ses bourreaux comptent bien susciter. Le tyran qui gouverne par la peur, διὰ τοῦ φόβου (4 M 8,12), intime aux martyrs l'ordre de craindre, φοβήθητε (4 M 8,14). Les lâches qu'ils auraient pu être évoqueraient à titre d'excuse leur peur du roi et des tortures (4 M 8,22.25). Mais à la fois Eléazar (4 M 5,37) et les sept frères (4 M 8,15) repoussent la peur : le verbe φοβεῖσθαι est associé dans leurs cas à une négation. L'homme pieux ici n'est pas un φοβούμενος, mais un μὴ φοβηθέντα (4 M 5,37), et la victoire qu'il remporte est une victoire sur la peur : le martyr qui accède à la vie éternelle dans le chœur entourant la piété a laissé loin

²²² 4 M 6,22 ; 14,6 ; 16,12. Voir aussi 4 M 7,16 ; 9,6–7.29 ; 17,7.

²²³ 4 M 5,31 ; 7,16.22 ; 9,6.7.29.30 ; 11,20 ; 13,12.27 ; 15,14 ; 16,14.17 ; 17,7 ; 18,1.

²²⁴ 4 M 9,24 ; 14,3 et 4 M 14,7.

²²⁵ 4 M 6,22 ; 15,32 ; 16,13.

²²⁶ 4 M 13,26.

²²⁷ 4 M 10,15 ; 15,28 ; 16,12 ; 17,22.

²²⁸ Une seule fois, l'auteur utilise l'expression διὰ τὴν πάτριον ἡμῶν εὐσέβειαν (4 M 9,29). Le sens est sans doute un peu différent ici, l'εὐσέβεια désignant la « religion » ancestrale des Juifs plutôt que la vertu de piété.

²²⁹ Les occurrences de son antonyme sont assez rares, ce qui montre encore que l'εὐσέβεια devient ici une entité à part, détachée des antithèses usuelles : ἀσεβεία se trouve en 4 M 6,19 ; 9,32 ; 10,11 ; le verbe ἀσεβεῖν est utilisé en 4 M 9,15 ; deux fois, l'adjectif est utilisé, pour opposer non pas un ἀσεβής à un εὐσεβής, mais un individu impie à l'εὐσέβεια tout entière (4 M 5,38 ; 12,11).

derrière lui « la crainte des tourments », τὸν τῶν βασάνων φόβον (4 M 14,8), tandis que demeure l'εὐσέβεια²³⁰.

4 Maccabées est la célébration de l'εὐσέβεια juive quasi personnifiée. Le φόβος θεοῦ est laissé de côté dans un éloge où la piété n'est plus seulement une vertu à la mesure de l'homme qui craint Dieu, mais une puissance au nom de laquelle le croyant s'oppose à l'impie et fait face à la peur. Les premiers traducteurs de la Bible hébraïque, faisant de יהוה יראתי, littéralement, un φόβος θεοῦ, n'avaient pas recours spontanément au terme d'εὐσέβεια. En 4 Maccabées, c'est l'expression « crainte de Dieu » qui serait incongrue²³¹, alors que l'auteur dispose à travers l'εὐσέβεια des sages profanes d'un concept qui sert puissamment son apologie de la philosophie juive.

IV. Εὐσέβεια, une interprétation possible de יהוה יראתי dans la Septante

Est-ce la critique philosophique de la « peur des dieux » qui a poussé certains auteurs juifs à n'user du φόβος θεοῦ qu'avec méfiance ?

Il est difficile de mesurer jusqu'à quel point les Juifs de langue grecque percevaient l'incongruité de l'expression φοβείσθαι τὸν θεόν. Le syntagme trouve chez eux son origine, et la fréquentation assidue de la Septante a pu inscrire plus nettement encore la « crainte de Dieu » dans leurs habitudes de langage comme un concept global, sans un détour par le sens littéral de l'expression en grec. Peut-être aussi la définition grecque du φόβος θεοῦ comme peur raisonnée qui oblige l'homme à se détourner de l'injustice par crainte du châtement divin leur convenait-elle dans bien des cas : les injonctions de l'Ancien Testament à « craindre Dieu » n'évoquaient sans doute pas toujours une « peur » d'autre sorte. Mais cela reviendrait à dire que la richesse sémantique de l'hébreu יראתי היהוה était pour eux perdue.

²³⁰ Une seule fois le mot φόβος est utilisé en un sens positif, dans l'éloge de la mère des sept jeunes gens : διὰ τὸν πρὸς τὸν θεὸν φόβον ὑπερείδεν τὴν τῶν τέκνων πρόσκαιρον σωτηρίαν, « pour la crainte de Dieu, elle dédaigna le salut de ses enfants, salut qui n'eût été que de peu de durée » (4 M 15,8). L'expression n'est pas identique à celle des Septante ; pourtant, c'est bien d'une crainte au sens biblique du terme qu'il s'agit. L'auteur connaissait-il le φόβος θεοῦ de l'Ancien Testament grec et a-t-il ajouté la préposition πρὸς pour éviter tout contresens ? La crainte πρὸς τὸν θεόν n'est pas « peur causée par Dieu », mais « crainte à l'égard de Dieu » : la mère qui l'éprouve ne subit aucune passion, mais est toute orientée activement vers Dieu par sa piété.

²³¹ L'unique passage du livre de la Sagesse où figure le mot εὐσέβεια va dans un sens analogue : la Sagesse gardait et protégeait Jacob, καὶ ἀγῶνα ἰσχυρὸν ἐβράβευσεν αὐτῷ, ἵνα γινῶ ὅτι παντὸς δυνατωτέρα ἐστὶν εὐσέβεια, « elle arbitra même un dur combat en sa faveur pour qu'il sache que la piété est plus puissante que tout » (Sg 10,12, traduction TOB). Dans l'ensemble du livre, cependant, c'est la Sagesse procédant de Dieu qui tient le rôle joué par la piété dans 4 Maccabées.

La crainte biblique de Dieu s'est-elle vidée d'une partie de son sens en revêtant les habits grecs du φόβος θεοῦ? Il semble en tout cas que certains auteurs juifs hellénistiques ont conclu qu'un φόβος θεοῦ se réduisant au mieux à la peur des punitions divines n'était pas à la hauteur de leur entreprise. Or, en se faisant les défenseurs d'une εὐσέβεια vertueuse et intériorisée, en privilégiant l'aspect éthique de l'εὐσέβεια, en suscitant un débat sur la nature de l'εὐσέβεια véritable, les sages profanes ont fourni une notion capable de remplacer ou de compléter celle de « crainte de Dieu ». Flavius Josèphe et l'auteur de 4 Maccabées reprennent le concept grec à leur compte avec une facilité déconcertante, au point qu'on ne peut percevoir si le parti pris pour l'εὐσέβεια s'ancre effectivement dans la conscience d'une insuffisance de φόβος θεοῦ. Philon pour sa part semble avoir perçu l'inadéquation de la « peur de Dieu » avec son projet théologique et spirituel, beaucoup plus vaste qu'une simple dénonciation des injustices que Dieu punit ; il ne supprime pas la « peur de Dieu », mais répugne à donner trop de place au φόβος θεοῦ et recourt au mot εὐσέβεια pour décrire les degrés supérieurs de la vie spirituelle.

L'intrusion de l'εὐσέβεια dans la Septante pourrait-elle s'expliquer elle aussi par une telle prise de conscience ? La conception qu'avaient les sages profanes de l'εὐσέβεια et la critique de la « peur des dieux » à elle associée n'était pas confinée dans quelques cercles proches de leurs écoles : historiens et géographes y font allusion par leurs remarques sur la superstition, la philosophie populaire les véhicule et sans doute sont-elle familières à plus d'un Grec ou d'un Romain de l'époque. La tendance est à la moralisation de la religion et à une intériorisation qui s'accommode mal de la « peur des dieux ». Ces idées nouvelles ont pu alimenter la réflexion de quelques traducteurs juifs également – et ce, d'autant plus qu'ils sont aux prises parfois avec des textes dont la théologie s'accommode difficilement de l'expression φόβος θεοῦ prise à la lettre : la substitution d'εὐσέβεια à φόβος θεοῦ est peut-être liée à certains contextes où il est particulièrement clair que la « crainte de Dieu » ne se laisse pas réduire à la peur des châtements divins.

Quel est exactement le sens de יהוה יראת²³² que ne recouvre pas bien le grec φόβος θεοῦ? Selon J. Becker et H. F. Fuhs²³², la majorité des occurrences du

²³² J. Becker, *Gottesfurcht im Alten Testament*, Rome, Institut biblique pontifical, 1965, largement suivi par H. F. Fuhs, article « יָרֵא, yārē' », in : G. J. Botterweck et H. Ringgren (éds), *Theological Dictionary of the Old Testament*, volume VI, traduit par D. E. Green, Grand Rapids (Michigan), Eerdmans, 1990, p. 290–315. D'autres présentations systématiques récentes insistent elles aussi sur la largeur du champ sémantique de la « crainte de Dieu » et le présentent sous la forme d'un progrès logique ou chronologique de la terreur numineuse jusqu'à la crainte « morale » ou à l'amour de Dieu. Voir G. Nagel, « Crainte et amour de Dieu dans l'Ancien Testament », in : *Revue de théologie et de philosophie*, 33 (1945), p. 175–186 ; B. Olivier, *La crainte de Dieu comme valeur religieuse dans l'Ancien Testament*, Bruxelles, La Pensée catholique et Paris, Office général du livre,

syntagme « craindre Dieu » dans la Bible hébraïque se trouvent dans trois grands ensembles de textes utilisant chacun **יָרָא** dans un sens qui leur est propre : le Deutéronome et la littérature deutéronomiste, les Psaumes, les livres de sagesse. Les autres occurrences plus éparpillées se laissent rattacher à l'un de ces trois ensembles ou bien en forment d'autres plus transversaux. Du point de vue du sens, un premier groupe de versets dispersés font référence à la terreur numineuse ressentie en présence de Dieu. Les textes rattachés au Deutéronome donnent à la « crainte de Dieu » un second sens, « cultuel » cette fois : l'homme est invité à vénérer et adorer Dieu dans la fidélité à son alliance, qui s'exprime concrètement par l'observance des lois. Le même « concept cultuel » se retrouve sous une forme un peu différente dans les Psaumes : les « craignant Dieu » des parties les plus anciennes du psautier représentent la communauté cultuelle²³³. Quant au « concept éthique », on le trouve selon Becker et Fuhs dans les fragments « élohistes » du Pentateuque, dans le « Code de sainteté » du Lévitique et dans la littérature de sagesse : la « crainte de Dieu » se rapporte à la vie morale menée par l'individu en réponse à Dieu.

Déjà dans le « concept cultuel » de crainte de Dieu, et dans le « concept éthique » en tout cas, l'élément émotionnel de la crainte a entièrement disparu²³⁴ : la crainte de Dieu n'a plus rien de la « peur » ou du φόβος. Or les quatorze versets où dans la Septante des mots grecs formés sur la racine *σεβ rendent l'hébreu **יָרָא** **אֶת־יְהוָה** se laissent tous rattacher au concept « cultuel » ou « éthique » de crainte de Dieu, selon Becker et Fuhs. En Josué 4,24 et 22,25, Jonas 1,9 et Esaïe 29,13, c'est au sens cultuel qu'on aurait affaire – et dans les

1960 ; L. Deroousseaux, *La crainte de Dieu dans l'Ancien Testament. Royauté, Alliance, Sagesse dans les royaumes d'Israël et de Juda. Recherches d'exégèse et d'histoire sur la racine yârē*, Paris, Cerf, 1970, et l'état de la question présenté p. 5–10 ; G. Wanke, article « φοβέω κτλ. », in : *ThWNT*, volume IX, 1973, p. 194–199. M. I. Gruber montre que les divers sens de **יָרָא** (« avoir peur, révéler, adorer, se comporter vertueusement ») existent aussi dans d'autres langues sémitiques pour les mots signifiant « craindre » (« Fear, anxiety and reverence », p. 411–422 ; voir L. Deroousseaux, *La crainte de Dieu*, p. 42–64). Mais voir aussi D. J. A. Clines, « “The Fear of the Lord is Wisdom” (Job 28:28) », p. 57–92, pour qui le sens religieux du mot n'a jamais vraiment existé : c'est toujours l'émotion de peur qui domine, même si elle pousse à bien agir sur le plan éthique ou cultuel.

²³³ Dans les psaumes plus tardifs, l'expression désigne les « pieux » qui mènent une vie de dévotion à Dieu (J. Becker, *Gottesfurcht*, p. 142–155 ; H. F. Fuhs, article « **יָרָא**, *yārē'* », p. 308–309). Becker et Fuhs repèrent encore dans certains psaumes de sagesse un sens « nomiste » de la « crainte de Dieu » comme métonymie désignant la Loi elle-même (J. Becker, *Gottesfurcht*, p. 262–276 ; H. F. Fuhs, article « **יָרָא**, *yārē'* », p. 313–314).

²³⁴ Voir L. Deroousseaux, *La crainte de Dieu*, p. 82 ; G. Wanke, article « φοβέω κτλ. », p. 198. Voir aussi G. von Rad, *Weisheit in Israel*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1970, p. 92.

mêmes versets, c'est justement le verbe *σέβεσθαι* qui rend le verbe *אָרַא*²³⁵. Les dix autres occurrences renverraient au concept éthique de crainte de Dieu ; or c'est là que les traducteurs rendent quelquefois par *εὐσέβεια* ou *εὐσεβής*, *θεοσέβεια* ou *θεοσεβής* le nom ou l'adjectif hébreu, *יְהוָה יָרָא* et *אֱלֹהִים יָרָא*, en Genèse 20,11, Exode 18,21, Esaïe 11,2 et 33,6, Proverbes 1,7 et Job 1,1.3, 2,8 et 28,28 ; à ces versets il faut ajouter Job 1,9, où le verbe *σέβεσθαι* est utilisé²³⁶.

Les Septante auraient-ils interprété la « crainte de Dieu » d'une manière parfois analogue à celle des lexicographes d'aujourd'hui ? Le choix de la racine *σεβ à la place de φοβεῖσθαι dans ces quatorze versets irait dans ce sens. Si les traducteurs percevaient qu'ici ou là, *אָרַא* implique plus que le *φόβος* grec, il est possible qu'ils aient eu recours parfois au mots de la famille d'*εὐσέβεια* pour combler ce qui manque au *φόβος θεοῦ*, et ce sont les deux expressions grecques ensemble qui restitueraient dans toute son ampleur le champ sémantique de l'unique syntagme *אֱלֹהִים יָרָא* en hébreu.

1. Le verbe *σέβεσθαι* et l'interprétation de *אֱלֹהִים יָרָא* en un sens culturel

Il semble qu'à quatre reprises, les Septante aient adopté une interprétation de la « crainte de Dieu » analogue à celle de Becker et de Fuhs lorsqu'ils font ressortir un « concept culturel » de crainte de Dieu. Le verbe *σέβεσθαι* est utilisé en Josué 4,24 et 22,25, Jonas 1,9 et Esaïe 29,13 pour rendre le verbe hébreu *אָרַא* suivi d'un complément d'objet direct renvoyant à Dieu. Or, dans les textes profanes, ce verbe s'est spécialisé dans le domaine du culte et ne désigne plus guère la « peur » des dieux : il sert aux historiens ou au géographes grecs à décrire les religions diverses des peuples qu'ils connaissent²³⁷. *Σέβεσθαι* évoque de manière générale les honneurs rendus aux dieux, la pratique du culte, et reçoit les objets religieux les plus divers. S'il est vrai que *אָרַא* signifie fréquemment « rendre un culte, adorer, vénérer », il eût été possible pour les Septante d'utiliser en grec tantôt *φοβεῖσθαι*, tantôt *σέβεσθαι* pour distinguer entre la « terreur devant Dieu » et le « culte rendu à Dieu ». Mais les traducteurs ont opté presque unilatéralement pour *φοβεῖσθαι τὸν θεόν*. Deux exceptions notables sont les livres de Josué et de Jonas.

²³⁵ Voir J. Becker, *Gottesfurcht*, p. 112–113, 163, 175–177 ; H. F. Fuhs, article « *אָרַא*, *yārē'* », p. 309. M. I. Gruber présente justement Jonas 1,9 et Esaïe 29,12 comme des versets « typiques » pour le sens culturel de *אָרַא* (« Fear, anxiety and reverence », p. 415–416 ; voir aussi p. 413, note 7).

²³⁶ Voir J. Becker, *Gottesfurcht*, p. 194, 197, 214–222, 242–247, 257–260 ; H. F. Fuhs, article « *אָרַא*, *yārē'* », p. 310–312.

²³⁷ Voir par exemple les occurrences de *σέβεσθαι* chez les historiens décrivant des cultes étrangers : Hérodote, *Histoires*, I, 138 et 216 ; II, 41, 42, 46 ; Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, I, 21, 10 ; 35, 6 ; 89,5 ; II, 59, 2.

La Septante du livre de Josué utilise σέβεσθαι de manière assez systématique²³⁸ : c'est σέβεσθαι qui rend le verbe ירַי suivi d'un complément d'objet יהיה ou יהיה אֱלֹהֵיכֶם en Josué 4,24 et 22,25, dans l'encouragement à « craindre Dieu » au quotidien et dans le discours des tribus transjordaniennes justifiant l'érection d'un autel dédié à YHWH sur leur territoire. Le verbe σέβεσθαι s'intègre fort bien dans ce contexte cultuel. Il est repris une troisième fois dans la petite addition au livre de Josué qui n'existe qu'en grec, en Josué 24,33b ; cette fois, il s'agit de dénoncer le culte rendu par les fils d'Israël aux dieux des nations qui les entourent²³⁹. Seule une occurrence de ירַי avec un complément divin est traduite selon l'usage à l'aide de φοβεῖσθαι (Jos 24,14), et l'impératif φοβήθητε κύριον est coordonné ici à λατρεύσατε αὐτῷ qui en ramène le sens au domaine du culte.

Quant au traducteur du livre de Jonas, il semble distinguer effectivement le sens premier de ירַי et son sens cultuel, en proposant deux traductions différentes. Dans le texte massorétique du premier chapitre se concentrent les six occurrences de mots formés sur la racine ירַי dans ce livre. Au verset 5, les matelots prennent peur (וַיִּירָאוּ) à cause de la tempête. Le sort désigne Jonas comme le responsable de ce malheur. Sommé de se présenter, Jonas décline au verset 9 sa « religion » : « c'est le Seigneur Dieu des cieus que je crains (יִרְאֶה), pour ma part ». A cet aveu, « les hommes craignirent d'une grande crainte » (v. 10), וַיִּירָאוּ הָאֲנָשִׁים יְרָאָה גְדוֹלָה. Après quelques tergiversations, ils jettent Jonas à la mer – qui s'apaise aussitôt, si bien que les matelots, ici encore, « craignirent Dieu d'une grande crainte » (v. 16), וַיִּירָאוּ הָאֲנָשִׁים יְרָאָה גְדוֹלָה אֶת־יְהוָה. Dans la version grecque de ce passage, à cinq reprises, ירַי est traduit par φόβος ou φοβεῖσθαι ; mais au verset 9, ירַי devient σέβομαι. C'est que Jonas ici ne confesse pas sa peur, mais dévoile le culte auquel il est affilié ; il se présente comme « craignant-Dieu », au sens dénominationnel de cette expression, et non comme « terrifié par Dieu ». Dans un contexte où ירַי désigne par ailleurs l'effroi des matelots, le traducteur a choisi de lever toute ambiguïté et de le rendre tantôt par

²³⁸ C'est une innovation du traducteur de ce livre par rapport à la Septante du Pentateuque (voir *La Bible d'Alexandrie. 6. Jésus (Josué)*, traduction du texte grec de la Septante, introduction et notes par J. Moatti-Fine, Paris, Cerf, 1996, p. 47).

²³⁹ C'est le cas aussi dans la Septante du livre de Daniel : le verbe σέβεσθαι a le Dieu d'Israël pour objet en Dn (LXX et Th) 3,33.90 et en Dn (LXX et Th) Bel 5, mais il concerne l'idole Bel en Dn (LXX) Bel 3 et en Dn (LXX et Th) Bel 4, et le grand dragon en Dn (LXX et Th) Bel 23 et Dn (LXX) Bel 27. Dans le livre de la Sagesse, le même verbe n'est utilisé que pour dénoncer le culte des idoles : Sg 15,6.18. Dans les livres des Maccabées, ce verbe désigne les honneurs rendus au Dieu unique : 2 M 1,3 ; 3 M 3,4 ; 4 M 5,24.

φοβεῖσθαι, tantôt par σέβεσθαι, en faisant ressortir la distinction nette opérée par la langue grecque classique²⁴⁰.

En Esaïe 29,13 aussi, יִתְּיָאֵת אֶתְּיָאֵת, « leur crainte à mon égard », devient en grec μάτην σέβονται με : comme Becker, Fuhs ou d'autres auteurs contemporains, le traducteur interprète אֶתְּיָאֵת dans un sens cultuel, dans un verset qui dénonce la vacuité d'un culte qui n'est que rite extérieur, doctrine des hommes²⁴¹.

2. Le nom εὐσέβεια et l'interprétation de יְהוָה יִרְאַתָּה en un sens éthique

Les occurrences où σέβεσθαι est préféré à φοβεῖσθαι pour désigner le culte rendu à Dieu sont rares. L'interprétation de אֶתְּיָאֵת en un sens cultuel n'est pas fréquente, ou du moins n'est pas souvent explicitée au moyen du choix de σέβεσθαι pour traduire אֶתְּיָאֵת. Les cas où le nom εὐσέβεια et l'adjectif εὐσεβής rendent יְהוָה יִרְאַתָּה ou אֱלֹהִים יִרְאַתָּה compris en un sens moral sont moins sporadiques, si on s'en tient à l'analyse proposée par Becker et Fuhs. Selon eux, c'est l'usage du nom ou de l'adjectif verbal hébreu qui caractériserait le « concept éthique » de crainte de Dieu²⁴². Or le groupe nominal יְהוָה יִרְאַתָּה est rendu jusqu'à cinq fois sur vingt-six à l'aide des mots εὐσέβεια ou θεοσέβεια²⁴³. Dans le cas de l'adjectif verbal à l'état construit, אֶתְּיָאֵת ou אֱלֹהִים יִרְאַתָּה, les rapports sont du même ordre²⁴⁴. Pour les traducteurs aussi, il y a donc une différence sémantique entre le verbe et le substantif : au lieu

²⁴⁰ Sur le sens de אֶתְּיָאֵת en Jonas 1,9, voir aussi M. I. Gruber, « Fear, anxiety and reverence », p. 415, note 21.

²⁴¹ En Esaïe 66,14, c'est le mot אֶתְּיָאֵת qui est interprété en un sens cultuel et traduit par τοῖς σεβομένοις αὐτόν.

²⁴² Voir J. Becker, *Gottesfurcht*, p. 187–191 et 285–286 ; H. F. Fuhs, article « אֶתְּיָאֵת, yārē' », p. 311.

²⁴³ Gn 20,11 ; Es 11,2 et 33,6 ; Pr 1,7 ; Jb 28,28. Le compte des occurrences a été fait à partir des données que livrent L. Derousseaux, *La crainte de Dieu*, p. 68–73 et H. F. Fuhs, article « אֶתְּיָאֵת, yārē' », p. 296. Sur les vingt-six occurrences recensées, la plupart sont rendues par φόβος θεοῦ ou κυρίου. On a πρόσταγμα κυρίου en Pr 14,27, aucun équivalent grec en Pr 16,6, ἐπισκοπή κυρίου en Job 6,14. Il faudrait ajouter cinq occurrences où אֶתְּיָאֵת est suivi d'un pronom suffixe renvoyant à Dieu : Ex 20,20 ; Ps 5,8 et 90,11 ; Es 63,17 ; Jr 32,40 (en grec φόβος ou φοβεῖσθαι). On compte encore huit occurrences dans les fragments hébreux du Siracide.

²⁴⁴ Ex 18,12 et Jb 1,1.3 et 2,8. Ce sont quatre occurrences sur vingt-et-une, ou sur douze seulement si on excepte les Psaumes et l'usage particulier qu'ils font de l'expression יְהוָה יִרְאַתָּה. On trouve encore dans les Psaumes seize occurrences de l'adjectif verbal avec un pronom suffixe renvoyant à Dieu. Le syntagme est rendu par φοβούμενος τὸν θεόν ou τὸν κύριον dans la majorité des cas, mais aussi à l'aide du verbe conjugué (Gn 22,12 et Pr 14,2) ou du substantif φόβος (Pr 31,30). Le texte hébreu du Siracide livre neuf occurrences de l'adjectif verbal suivi d'un mot ou d'un pronom désignant Dieu.

de φόβος et φοβούμενος, ils choisissent assez fréquemment d'utiliser εὐσέβεια et εὐσεβής lorsqu'ils ont affaire au nom ou à l'adjectif verbal hébreux.

Reste à se demander si l'εὐσέβεια grecque se rapproche assez de ce que l'hébreu entend par « crainte de Dieu » dans les passages concernés. Le problème de la « grécité » du terme a fait couler beaucoup d'encre²⁴⁵. La rareté d'εὐσέβεια dans la Septante, alors que le mot est si courant en grec profane, serait liée à un refus délibéré des traducteurs de s'en servir, parce que le terme serait « trop » grec et trop connoté²⁴⁶. De fait, aux endroits où la Septante utilise εὐσέβεια, les révisions juives suppriment le terme²⁴⁷. L'εὐσέβεια serait inadaptée dans tout discours sur le Dieu de la Bible, parce qu'au contraire de l'expression « crainte de Dieu » qui marque par la construction génitive son centre théologique, l'εὐσέβεια est anthropocentrique : elle reflèterait une conception éthique de la religion comme respect d'un ordre divin, et non la dimension relationnelle de la rencontre avec un Dieu personnel. Tandis que la « crainte de Dieu » peut signifier la crainte que Dieu, par grâce, insuffle en l'homme, au sens d'un génitif subjectif²⁴⁸, l'εὐσέβεια renverrait toujours à l'effort religieux de l'homme. Lorsque les Septante l'utilisent malgré tout, ils « hellénisent » la révélation de l'Ancien Testament et la réduisent à une religion humaine²⁴⁹.

²⁴⁵ Le débat concerne surtout le sens d'εὐσέβεια dans les épîtres pastorales du Nouveau Testament. Pour une présentation des diverses positions, voir notamment W. Foerster, « Εὐσέβεια in den Pastoralbriefen », in : *New Testament Studies* 5 (1958–1959), p. 213–214 ; M. Reiser, « Bürgerliches Christentum in den Pastoralbriefen ? », in : *Biblica* 74 (1993), p. 29–33 ; J. J. Wainwright, « Eusebeia : syncretism or conservative contextualisation ? », in : *The Evangelical Quarterly* 65 (1993), p. 211–224 ; I. H. Marshall, en collaboration avec Ph. H. Towner, *The Pastoral Epistles. A Critical and Exegetical Commentary*, Londres-New York, T&T Clark, 2004², p. 136–138 ; A. Standhartinger, « Eusebeia in den Pastoralbriefen », p. 52–58.

²⁴⁶ Voir A. Méhat, article « Piété. I. La piété antique », col. 1709.

²⁴⁷ En Exode 18,21, les réviseurs remplacent θεοσεβείς par φοβουμένους τὸν θεόν. En Esaïe 11,2, εὐσεβείας redevient φόβου, et en Esaïe 33,6, φόβος κυρίου. En Job 1,8 où se trouve l'adjectif θεοσεβής, un réviseur met le participe φοβούμενος τὸν θεόν, et au verset suivant, Aquila remplace σέβεται par φοβεῖται. Il en va de même, donc, pour le verbe σέβεσθαι : en Esaïe 29,13, τὸ φοβεῖσθαι αὐτοὺς ἐμέ remplace σέβονται με ; en Josué 22,25, ἵνα μὴ σέβωνται κύριον devient ἵνα μὴ λατρεύσωσι.

²⁴⁸ Voir I. Zatelli, « Yir'at JHWH nella Bibbia, in Ben Sira e nei rotoli di Qumran : considerazioni sintattico-semantiche », in : *Rivista biblica* 36 (1988), p. 229–237.

²⁴⁹ Voir surtout G. Bertram, « Der Begriff "Religion" in der Septuaginta », in : *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 87 (1934), p. 1–5 et l'article « θεοσεβής », p. 128 ; W. Foerster, « Εὐσέβεια in den Pastoralbriefen », p. 216 et l'article « σέβομαι κτλ. », p. 181.

Ces considérations sont sans doute en partie exactes²⁵⁰ et se vérifient dans la manière dont φόβος et εὐσέβεια sont construits sur le plan syntaxique. Φόβος est un nom d'action, un déverbal, se rapportant de manière immédiate à son objet. L'expression φόβος θεοῦ est construite à l'aide d'un substantif et de son complément du nom au génitif ; son équivalent verbal, φοβεῖσθαι τὸν θεόν, relie un verbe à son complément d'objet direct. L'objet de l'εὐσέβεια est introduit différemment. Le terme est construit à partir d'un adjectif, et non directement sur une racine verbale : l'εὐσέβεια est « le fait d'être εὐσεβής », et non « l'action de σέβεσθαι »²⁵¹. Est-ce un trait particulier de la pensée grecque que d'avoir laissé tomber en désuétude le nom d'action originel pour privilégier un terme désignant plutôt un état ? Alors que le verbe simple σέβεσθαι prend un complément d'objet direct et que le nom ancien σέβας se construit directement avec un génitif, l'εὐσέβεια, lorsqu'elle se donne un objet, l'introduit à l'aide des prépositions πρὸς, εἰς ou περὶ. Lorsqu'εὐσέβεια est construit avec un génitif, ce génitif est toujours subjectif et désigne la personne ou parfois l'acte qualifié de « pieux ». La relation entre la disposition de l'homme et son objet est distendue : l'εὐσέβεια se suffit à elle-même, si bien que le terme peut être utilisé absolument, sans complément aucun.

Les Septante auraient pu infléchir le sens du terme en modifiant sa construction. Mais ils n'ont pas inventé une εὐσέβεια θεοῦ²⁵². En Esaïe 33,6, נִשְׁתַּחֲוֶיִתִּי הַיְהוָה devient εὐσέβεια πρὸς τὸν κύριον ; en Proverbes 1,7, c'est la préposition εἰς qui est utilisée pour rendre le même groupe de mots hébreu : εὐσέβεια εἰς θεόν. Dans les sept autres cas où εὐσέβεια, θεοσέβεια et les mots apparentés servent à

²⁵⁰ Elles sont exactes de l'aveu même des spécialistes de la religion grecque qui expriment le même avis en dehors de tout débat entre biblistes : « (...) que signifie la notion de piété dans une religion polythéiste où elle ne peut se définir comme une rencontre intime avec un dieu unique et personnel ? » (L. Bruit-Zaidman, *Le commerce des dieux*, p. 9 ; voir aussi p. 11–12).

²⁵¹ La relative rareté du verbe εὐσεβεῖν dans la littérature profane est une autre indication qui va en ce sens. La Septante reflète ici l'usage profane : on y compte cinq occurrences du verbe seulement, une en Dn (LXX) Su 63 et quatre seulement en 4 Maccabées (4 M 9,6 ; 11,5.23 ; 18,1).

²⁵² L'expression εὐσέβεια θεῶν ou θεοῦ, avec un génitif objectif, est rare dans la littérature grecque profane. Nous en avons compté quatre occurrences seulement avant le début de notre ère : Sophocle, *Electre*, 1097 (τῆ Ζηνός εὐσεβείᾳ) ; Platon, *Euthyphron*, 13b (ἢ ὁσιότης τε καὶ εὐσέβεια θεῶν) ; Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, XXXIII, 5, 2–3. Les quelques autres occurrences issues de la littérature profane sont toutes postérieures au II^e siècle après J.-C. Mais Josèphe ou les Pères de l'Église usent ici ou là de l'expression εὐσέβεια θεοῦ, peut-être en imitant le groupe nominal φόβος θεοῦ. Voir Flavius Josèphe, *Antiquités juives*, II, 196 et IX, 265 ; Clément d'Alexandrie, *Stromates*, I, 24, 159, 4 ; Grégoire de Nysse, *Contre Eunome*, II, 1, 301 ; Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique*, I, 5, 1 et VII, 10, 9 et *Démonstration évangélique*, I, 6, 64 et 9, 1, II, 1, 3 et VI, 24, 8.

rendre יהוה יראת ou יראת אלהים (Gn 20,11 ; Ex 18,21 ; Es 11,2 ; Jb 1,1.8 ; 2,3 ; 28,28), ces mots grecs sont utilisés absolument pour rendre tout le groupe nominal ou adjectival²⁵³. Le concept n'est pas utilisé par les Septante dans un sens relationnel qu'il n'a pas au départ. Lorsqu'ils emploient εὐσέβεια ou εὐσεβής, les traducteurs interprètent le nom ou l'adjectif hébreux comme référence à une conduite, un mode de vie ou même une qualité ou vertu de l'homme, plutôt qu'à une action verbale encore sous-jacente dans le participe φοβούμενος ou dans le nom d'action déverbal φόβος. C'est bien un « concept moral » de la crainte de Dieu qu'ils ont à l'esprit, et qu'ils rendent en introduisant dans le texte biblique la vertu grecque d'εὐσέβεια.

Le terme reste-t-il grevé de « grécité » au point que les Septante ne l'emploieraient que pour des non-Juifs ? En Genèse 20,11, Abraham s'interroge sur la θεοσέβεια (יהוה יראת) des Egyptiens ; en Exode 18,21, l'adjectif θεοσεβείς (יהוה יראת) est placé dans la bouche du beau-père de Moïse, qui ne fait pas partie du peuple hébreu²⁵⁴. Job le « pieux » (Jb 1,1.8 et 2,3 : יהוה יראת) n'est pas hébreu non plus. Cependant, c'est aussi le type de « crainte de Dieu » concerné qui pourrait expliquer le recours à ces termes : dans chaque cas, c'est à un idéal éthique et vertueux qu'ils font référence. En Genèse 20,11, Abraham redoute que l'absence de θεοσέβεια dans le royaume d'Abimélek pousse ses habitants à commettre un meurtre. Exode 18,21 place le mot θεοσεβείς dans une liste de vertus : Moïse doit chercher pour l'aider à juger le peuple des ἀνδρας δυνατους θεοσεβεις, ἀνδρας δικαίους μισούντας ὑπερηφανίαν, « des hommes capables et pieux, des hommes justes qui haïssent l'orgueil ». Il en va de même dans l'énumération des qualités de Job : l'adjectif θεοσεβής γ figure aux côtés des

²⁵³ Les autres usages de ces termes dans la Septante vont dans le même sens. L'εὐσέβεια désigne la piété de quelqu'un en 1 Esd 1,21 (piété du roi Josias) ; 2 M 3,1 (piété du grand prêtre Onias) et 12,45 (piété des soldats morts au combat) ; 3 M 1,9 (A) (piété du sanctuaire). Le mot est utilisé absolument en Siracide 49,3 et en Sagesse 10,12.

²⁵⁴ Voir les notes sur ces versets dans J. W. Wevers, *Notes on the Greek Text of Genesis*, Atlanta, Scholars Press, 1993, p. 294 ; *La Bible d'Alexandrie. 1. La Genèse*, traduction, introduction et notes par M. Harl, avec la collaboration de M. Alexandre, C. Dogniez, G. Dorival, A. Le Boulluec, O. Munnich, P. Sandevor et F. Vinel, Paris, Cerf, 1986, p. 186 ; *La Bible d'Alexandrie. 2. L'Exode*, traduction, introduction et notes par A. Le Boulluec et P. Sandevor, Paris, Cerf, 1989, p. 197. Selon ces commentaires, les mots θεοσέβεια et θεοσεβείς ont été employés dans ces deux versets parce que le contexte fait intervenir un personnage qui ne fait pas partie du peuple hébreu. Cette hypothèse pourrait expliquer peut-être le choix de θεοσέβεια en Genèse 20,11, mais le cas d'Exode 18,21 demeure plus problématique, puisque les hommes désignés par Iothor comme θεοσεβείς seront bel et bien choisis parmi les Hébreux ; Iothor lui-même vient de confesser que le Dieu d'Israël est plus grand que tous les dieux à cause de ce qu'il a fait pour son peuple en Egypte (Ex 18,10-11). J. W. Wevers considère simplement θεοσεβείς, en Exode 18,21, comme « a good translation » et n'ajoute aucun autre commentaire (*Notes on the Greek Text of Exodus*, Atlanta, Scholars Press, 1990, p. 287).

adjectifs *ἄκακος, ἀλγθινός, ἄμεμπτος, δίκαιος*. La traduction de *הָיָה יָרֵא* par *θεοσέβεια* se justifie sans doute à cause du type de « crainte de Dieu » évoqué dans ces versets, autant, voire plus que par la nationalité des personnages ou des locuteurs concernés²⁵⁵.

3. *Εὐσέβεια* et *הָיָה יָרֵא* dans la littérature de sagesse

L'usage d'*εὐσέβεια* ou *θεοσέβεια* pour rendre *הָיָה יָרֵא* permet aux traducteurs de préciser le type de « crainte de Dieu » dont il s'agit. Mais les Septante choisissent aussi pour ce faire un type bien précis d'*εὐσέβεια*. Il est sans doute impossible de déterminer le degré de « grécité » ou de « biblicisation » du terme à partir de ses quelques occurrences dans les livres traduits de l'hébreu. Mais on peut tracer les limites dans lesquelles s'inscrit l'*εὐσέβεια* des Septante en s'interrogeant sur le sens profane d'*εὐσέβεια* qu'ils privilégient. Lorsqu'ils utilisent *εὐσέβεια* pour traduire *הָיָה יָרֵא*, ils ne convoquent pas toute la religion grecque avec sa dimension étatique et publique. Ils usent de ce procédé de traduction avant tout dans les textes de sagesse²⁵⁶ et indiquent ce faisant, parmi tous les sens disponibles dans le grec profane, celui qui a leur préférence : non pas l'*εὐσέβεια* politique, l'*εὐσέβεια* ostentatoire des notables – mais une *εὐσέβεια* « connaissante » et consciente, intériorisée et reliée à la sagesse en son intimité, l'*εὐσέβεια* des philosophes. *Εὐσέβεια* s'impose comme une traduction possible de

²⁵⁵ Dans ces trois livres, d'ailleurs, plutôt qu'*εὐσέβεια*, c'est le mot *θεοσέβεια* qui est utilisé, un terme où est concentré le sens de toute la locution *הָיָה יָרֵא* sans que la référence à Dieu passe au second plan. Dans le grec profane, la référence au *θεός* qui s'y trouve sert simplement à préciser qu'il s'agit de la partie religieuse de l'*εὐσέβεια*, celle qui s'adresse aux dieux (voir notamment Hérodote, *Histoires*, I, 86 et II, 37 ; Euripide, *Iphigénie en Tauride*, 268 ; Aristophane, *Les oiseaux*, 897–898 ; Xénophon, *Mémoires*, I, 4, 16 et *Cyropédie*, III, 3, 56 ; Platon, *République*, 383c et *Lois*, 902b ; Pseudo-Platon, *Epinomis*, 977e, 985c et 990a). Mais ce premier élément du terme a pu faciliter sa réinterprétation pour désigner le comportement moral dû au Dieu unique d'Israël – et ce, d'autant plus que le mot est relativement rare dans la littérature profane : d'après les données du TLG, la Septante de Genèse 20,11 est un des premiers textes de langue grecque où le substantif est attesté. Avant le III^e siècle avant J.-C., on compte une occurrence de *θεοσέβεια* dans Xénophon, *Anabase*, II, 6, 26, et deux dans Pseudo-Platon, *Epinomis*, 985c et 990a ; quant à l'adjectif *θεοσεβής*, il n'apparaît guère plus de vingt fois. Ces mots connaîtront une certaine fortune plus tard, lorsqu'ils serviront à désigner le culte des Juifs ou des chrétiens (voir J. H. Moulton et G. Milligan, *The vocabulary of the Greek Testament*, p. 288 ; J.-M. Lieu, « The race of the God-fearers », in : *Journal of Theological Studies* 46 (1995), p. 483–501).

²⁵⁶ Le seul livre de sagesse dont la version grecque laisse de côté *εὐσεβής* et ses dérivés est l'Ecclésiaste. En Qohéleth 3,16, cependant, les manuscrits principaux donnent *εὐσεβής* au lieu de son antonyme *ἀσεβής*, qui correspondrait pourtant mieux à l'hébreu *עֲשֵׂה יָרֵא*.

הִיָּה תִּאֲרָה lorsque cette « crainte de Dieu » est liée directement à la σοφία, à l'ἐπιστήμη, à la γνώσις, à la σύνεσις.

C'est le cas en Esaïe 11,2, où le rameau sorti de la racine de Jessé reçoit un πνεῦμα τοῦ θεοῦ, πνεῦμα σοφίας καὶ συνέσεως, πνεῦμα βουλῆς καὶ ἰσχύος, πνεῦμα γνώσεως καὶ εὐσεβείας, redéfini au verset suivant comme πνεῦμα φόβου θεοῦ. Dans le texte massorétique, le groupe nominal הִיָּה תִּאֲרָה est répété deux fois ; dans la version grecque, il est traduit d'abord par un unique mot, εὐσέβεια, puis par φόβος θεοῦ. Le traducteur établit clairement une équivalence sémantique entre les deux. L'εὐσέβεια est une interprétation possible de la « crainte de Dieu » lorsque cette dernière est associée à la sagesse : εὐσέβεια et φόβος θεοῦ s'insèrent ici dans une liste où ils côtoient σοφία (הַחָכְמָה), σύνεσις (הַבִּינָה) et γνώσις (תְּבִינָה). Chacun de ces termes est introduit par le mot πνεῦμα, dont l'anaphore indique que c'est bien au-delà des pratiques extérieures ou des bonnes mœurs qu'εὐσέβεια et σοφία se rencontrent : l'εὐσέβεια dont il s'agit est aussi intérieure que la sagesse à laquelle elle se trouve associée ou que le type de « crainte de Dieu » dont il est question ici²⁵⁷. Le même lien intime entre εὐσέβεια et sagesse semble sous-tendre le choix qui est fait en Esaïe 33,6 de traduire הִיָּה תִּאֲרָה par εὐσέβεια πρὸς τὸν κύριον, dans un verset où la « crainte du Seigneur » s'associe à la σοφία et à l'ἐπιστήμη pour former des « trésors de justice » en vue du salut²⁵⁸.

Il semble bien que ce soit le lien entre la « crainte de Dieu » et la sagesse qui appelle l'usage d'εὐσέβεια en Proverbes 1,7 également. Si dans tout le reste du livre, la « crainte de Dieu » associée à la sagesse est un φόβος θεοῦ (Pr 1,29 ; 2,5 ; 9,10 ; 15,33), l'endroit où le mot εὐσέβεια prend la place est soigneusement choisi : le verset est programmatique, séparé du reste du livre plus nettement encore dans la Septante que dans le texte massorétique²⁵⁹. Il constitue un

²⁵⁷ Voir J. D. Quinn, *The Letter to Titus*, p. 287. 4 Maccabées 14,6 parle de « l'âme immortelle de la piété », ψυχῆς ἀθανάτου τῆς εὐσεβείας. Comparer aussi Dn (LXX) Su 63 : εὐσεβήσουσι γὰρ νεώτεροι, καὶ ἔσται ἐν αὐτοῖς πνεῦμα ἐπιστήμης καὶ συνέσεως.

²⁵⁸ Dans le contexte de ce verset, en Esaïe 33,3–7, le mot φόβος et ses dérivés apparaissent six fois avec leur sens premier de « peur », sans qu'aucune des occurrences n'ait d'équivalent strict en hébreu. Le seul verset de tout ce passage où intervienne en hébreu la racine תִּאֲרָה est le verset 6 – celui, précisément, où הִיָּה תִּאֲרָה est traduit par εὐσέβεια πρὸς τὸν κύριον. Le traducteur fait une nette différence entre le φόβος profane et la crainte biblique de Dieu qu'il interprète comme une εὐσέβεια. Sur le choix d'εὐσέβεια pour rendre הִיָּה תִּאֲרָה dans le livre d'Esaïe, voir I. L. Seeligmann, *The Septuagint version of Isaiah. A discussion of its problems*, Leiden, Brill, 1948, p. 103; réimpression *The Septuagint Version of Isaiah and Cognate Studies* (FAT 40; Tübingen, Mohr Siebeck, 2005, p. 269).

²⁵⁹ Dans le texte massorétique déjà, ce verset est mis en valeur comme la conclusion du prologue des Proverbes ; dans l'édition de la BHS, il est suivi du sigle \mathfrak{D} et précédé d'un espace qui le sépare des six premiers versets. « Dans la LXX, le v. 7 est redoublé, et isolé par rapport aux six premiers versets, alors qu'il clôt le petit prologue dans le TM. Dans le Vaticanus, une lettre en marge le sépare aussi de la monition qui suit ; ce redoublement et

« doublet ». Le texte massorétique comprend deux stiques, la Septante donne un texte plus long :

Ἀρχὴ σοφίας φόβος θεοῦ,
 σύνεσις δὲ ἀγαθὴ πᾶσι τοῖς ποιοῦσιν αὐτήν·
 εὐσέβεια δὲ εἰς θεὸν ἀρχὴ αἰσθήσεως,
 σοφίαν δὲ καὶ παιδείαν ἀσεβεῖς ἐξουθενήσουσιν.

« Le commencement de la sagesse est la crainte de Dieu,
 une bonne intelligence appartient à tous ceux qui la pratiquent :
 la piété envers Dieu est le commencement du discernement,
 la sagesse et l’instruction, les impies les tiendront pour rien²⁶⁰. »

Que la double traduction soit l’œuvre de deux mains différentes ou qu’un unique traducteur ait voulu citer Psaume 110(111),¹⁰ en entête avant de rendre le texte hébreu de Proverbes 1,7²⁶¹, l’εὐσέβεια apparaît à un endroit stratégique du texte comme l’équivalent du φόβος θεοῦ, הַיְהִי תַאֲרִי, principe de la sagesse, entourée de σοφία, αἴσθησις, παιδεία. Au quatrième stique est introduit l’antonyme d’εὐσέβεια, dans la traduction de l’hébreu מִלִּינָה par ἀσεβεῖς. Dans la majorité des cas, ἀσεβής est utilisé par le traducteur de ce livre pour rendre l’hébreu נַשְׁרָה. On a affaire ici au seul verset dans toute la Septante où לִינָה devient ἀσεβής. Ce n’est pas une traduction innocente : si l’εὐσέβεια est le commencement de la sagesse, sans aucun doute l’ἀσέβεια, elle, est proche de la sottise²⁶².

Le Siracide fait un usage d’εὐσέβεια assez semblable à celui du traducteur des Proverbes. Comme dans la Septante des Proverbes, φόβος θεοῦ est bien plus fréquent qu’εὐσέβεια, et c’est dans « crainte de Dieu » que la sagesse trouve son origine, plutôt que dans la « piété » (Si 1,14.16.18.20.27 ; 19,20 ; 21,11 ; 25,11). Mais à la σοφία et à l’ἐπιστήμη du premier stique de Siracide 1,25 répond au

cette disposition le mettent donc particulièrement en valeur » (*La Bible d’Alexandrie. 17. Les Proverbes*, traduction, introduction et notes par D.-M. d’Hamonville, Paris, Cerf, 2000, p. 160).

²⁶⁰ Traduction D.-M. d’Hamonville, in : *La Bible d’Alexandrie. 17. Les Proverbes*, p. 160.

²⁶¹ Voir l’état de la question chez J. Cook, *The Septuagint of Proverbs. Jewish and/or hellenistic Proverbs? Concerning the hellenistic colouring of LXX Proverbs*, Leiden-New York-Köln, Brill, 1997, p. 57–62. Voir aussi l’analyse proposée par D.-M. d’Hamonville dans *La Bible d’Alexandrie. 17. Les Proverbes*, p. 49–51.

²⁶² Voir aussi Proverbes 1,22 (מִצְרָה / ἄφρονες et מִלִּינָה / ἀσεβεῖς) ; 18,22 (ἄφρων καὶ ἀσεβής) ; 19,28 (לִינָה / ἄφρων et מִינָה / ἀσεβεῖς). מִלִּינָה n’est jamais traduit par ἄφρων dans les Proverbes, alors que c’est pourtant son équivalent le plus fréquent : quatre fois, le traducteur des Proverbes le rend par ἀσεβής (Pr 1,22.32 ; 3,35 ; 13,19). Voir G. Gerleman, *Studies in the Septuagint. III. Proverbs*, Lund, Gleerup, 1956, p. 39 et 54.

second la θεοσέβεια, dans un verset qui rappelle les termes d'Esaië 33,6²⁶³ : Ἐν θησαυροῖς σοφίας παραβολαὶ ἐπιστήμης, βδέλυγμα δὲ ἀμαρτωλῶν θεοσέβεια, « parmi les trésors de la sagesse sont les proverbes du savoir, mais la piété est un objet d'horreur pour le pécheur » (Si 1,25)²⁶⁴. Sagesse et θεοσέβεια sont opposées ensemble au pécheur. C'est aux « pieux » qu'est réservée la sagesse : τοῖς εὐσεβέσιν ἔδωκεν σοφίαν, le Seigneur a donné la sagesse aux « pieux » (Si 43,33 ; voir aussi Si 27,11).

En Job 28,28, le mot θεοσέβεια rend יְהִיָּה קִיָּה dans un verset qui identifie la « crainte de Dieu » à la sagesse même : Ἴδου ἡ θεοσέβειά ἐστιν σοφία, τὸ δὲ ἀπέχεσθαι ἀπὸ κακῶν ἐστιν ἐπιστήμη, « Voici, la piété, c'est la sagesse, s'abstenir d'actions mauvaises, c'est la connaissance » (Job 28,28)²⁶⁵.

La Septante d'Esaië met « l'esprit d'εὐσέβεια » au même niveau que l'esprit de sagesse ou de crainte de Dieu, l'εὐσέβεια γ figure au même titre que la sagesse parmi les trésors de salut ; un traducteur des Proverbes fait de l'εὐσέβεια l'origine de l'intelligence ; celui du livre de Job considère que la θεοσέβεια définit la sagesse²⁶⁶. C'est comme vertu du sage que l'εὐσέβεια fait son entrée dans le texte biblique. Mais en choisissant de l'insérer précisément en Esaië 11,2 et 33,6, en Proverbes 1,7 et surtout en Job 28,28, les traducteurs ne la présentent pas seulement comme un des nombreux aspects de la sagesse, mais comme sa compagne privilégiée ou son principe. De toutes les vertus du sage grec, l'εὐσέβεια est ici mise en valeur particulièrement. Elle n'avait aucune autonomie dans le système des philosophes profanes : dans la sagesse grecque, la religion est absorbée dans la morale²⁶⁷. Mais la sagesse biblique fait de la religion le principe de l'éthique.

²⁶³ Voir A. A. Di Lella, « Fear of the Lord as Wisdom : Ben Sira 1,11–30 », in : P. C. Beentjes (éd.), *The Book of Ben Sira in Modern Research. Proceedings of the First International Ben Sira Conference (28–31 July 1996, Soesterberg, Netherlands)*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1997, p. 128.

²⁶⁴ Traduction TOB. Selon J. Becker, l'original hébreu doit être יהיה יראת ou יראת יי (Gottesfurcht, p. 278) ; mais J. Haspecker compare le grec θεοσέβεια avec le latin qui donne *sapientia* à cet endroit, et se montre plus circonspect (*Gottesfurcht bei Jesus Sirach. Ihre religiöse Struktur und ihre literarische und doktrinaire Bedeutung*, Rome, Institut biblique pontifical, 1967, p. 53–54 ; voir aussi p. 78, note 75).

²⁶⁵ Pour un examen parallèle du vocabulaire de la « piété » et de la « crainte » dans la Septante de Job et dans celle des Proverbes, voir J. G. Gammie, « The Septuagint of Job : its poetic style and relationship to the Septuagint of Proverbs », in : *The Catholic Biblical Quarterly* 49 (1987), p. 22–23.

²⁶⁶ Le mot εὐσέβεια est encore rapproché de la sagesse dans d'autres textes de la Septante dont l'original sémitique est perdu ou qui ont été rédigés en grec. Voir Dn (LXX) Su 63 ; Jdt 8,28–31 ; Sg 10,12.

²⁶⁷ Voir D. Babut, *La religion des philosophes grecs*, p. 98–99 et 104 (Platon), 131 (Aristote), 171 (Epicure), 201 (les stoïciens), 208 (conclusion de l'ouvrage). Voir aussi J. D. Quinn, *The Letter to Titus*, p. 287.

Etait-il besoin du mot *εὐσέβεια* pour signifier cela ? Le *φόβος θεοῦ* n'y suffisait-il pas ? Dans les quatorze versets où les mots formés sur la racine *σεβ rendent יהוה ירא, les traducteurs ont compris le syntagme hébreu comme les scientifiques d'aujourd'hui : la « crainte de Dieu » a pour eux des nuances que le grec *φόβος θεοῦ* n'exprime pas avec assez de netteté, ou même qu'il contredit : la « crainte de Dieu » dont parlent les sages bibliques, en particulier, n'est pas l'émotion de peur ni l'appréhension raisonnée du châtement, mais une vertu ou même un mode de vie dus à Dieu. Pour récupérer toute la richesse de sens de יהוה ירא, les traducteurs ont eu recours au grec *εὐσέβεια*. Le mot peut être adapté au contexte juif parce qu'il a évolué du côté grec dans un sens nouveau : peut-être les réflexions nouvelles des auteurs profanes ont-elles rejoint ici ou là des questions internes à la théologie juive. Quelques traducteurs ont entrepris de redéfinir discrètement un *φόβος θεοῦ* devenu trop ambigu, grâce à la notion d'*εὐσέβεια* qui a gagné à leurs yeux ses lettres de noblesse, dans le contexte d'un débat où la « piété » sort du domaine politique pour entrer dans l'intimité du sage.

Cette invention par les Septante d'un lieu où la « piété » grecque puisse s'ancrer dans la théologie juive anticipe de quelque manière ce que feront Philon, Josèphe ou l'auteur de 4 Maccabées, chez qui l'*εὐσέβεια* évince la « crainte de Dieu ». En renonçant à l'hébraïsme *φόβος θεοῦ* au profit du mot bien grec qu'est *εὐσέβεια*, ils entrent dans le débat des philosophes profanes en montrant que l'*εὐσέβεια* juive ou biblique est la seule véritable ; ils bouleversent la structure de la sagesse grecque et font de l'*εὐσέβεια*, non pas un aspect parmi d'autres de la *σοφία*, mais son principe même. Les quelques versets où la Septante des livres de sagesse utilise *εὐσέβεια* pour rendre l'hébreu יהוה ירא portent peut-être en germe toute l'entreprise apologétique ultérieure²⁶⁸.

²⁶⁸ En dehors des textes sapientiaux, les Septante convoquent aussi une autre *εὐσέβεια* que celle des sages : dans les livres historiques des Maccabées notamment, le mot semble renvoyer à la religion juive instituée ou à la religiosité des chefs, des prêtres ou des soldats juifs dans le cadre de leurs fonctions (2 M 1,19 ; 3,1 ; 12,45 ; 3 M 1,9 et 2,31-32).

READING A NEW TESTAMENT HAPAX
WITHIN A BROADER CONTEXT
THE CASE OF ΑΠΟ(P)ΡΙΠΤΩ (ACTS 27:43)

Joseph Verheyden (University of Leuven)

The verb I have chosen to deal with may be a rather common word with at first sight no particular theologically significant meaning. Yet one should do well not to take it too lightly and not to be misled by its modest outlook. Morphologically it is of course a compound consisting of the verb *ρίπτω* and the preposition *ἀπό*. As a matter of fact, according to a search in TLG it is one of seventeen compounds with this preposition (often also in combination with another one) built on the verb *ρίπτω* or verbs and nouns derived from it that are found in Greek literature. The others are: *ἀναπορρίπτω*, *ἀνταπορρίπτω*, *ἀπορριπτάζω*, *ἀπορριπτέω*, *ἀπορριπτίζομαι*, *ἀπορριπτικός*, *ἀπόρριπτος*, *ἀπορριπτέον*, *ἀπορρίψιμος*, *ἀπόρριψις*, *διαπορρίπτω*, *ἐναπορρίπτω*, *παραπορρίπτω*, *προαπορρίπτω*, *προσαπορρίπτω*, and *συναπορρίπτω*. None of these is attested as frequently as *ἀπορρίπτω* (sometimes, esp. in poetical works, also with single *rho*). The TLG yields 3106 instances of the verb (as usual, there are a few doublets), the greater part of them from Christian authors. The verb is attested since Homer and in various literary genres. It is found 46 times in the LXX and 17 times in the other Greek versions (Hatch-Redpath). In the New Testament it is found once, in Acts 27:43:

ὁ δὲ ἑκατοντάρχης βουλόμενος διασῶσαι τὸν Παῦλον ἐκώλυσεν αὐτοὺς τοῦ βουλήματος, ἐκέλευσέν τε τοὺς δυναμένους κολυμβᾶν ἀπορίψαντας πρῶτους ἐπὶ τὴν γῆν ἐξιέναι ...

but the centurion, wishing to save Paul, kept them from carrying out their purpose. He ordered those who could swim to throw themselves overboard first and make to the land ...

Once also it is cited as a variant reading in the apparatus of Nestle-Aland²⁷. At 1 Peter 5:7, P⁷² reads

πάσαν τὴν μέριμναν ὑμῶν ἀπορίψαντες ἐπ' αὐτόν, ὅτι αὐτῷ μέλει περὶ ὑμῶν,

cast all your anxieties on him, for he cares about you

(v.l. for ἐπιρίψαντες).

1. Evidence from the Lexica

Semantically the verb expresses all sorts of connotations of “throwing away.” Lexica and dictionaries seem to have some problems mastering and dividing up the material. LSJ divides the evidence into four sections. First a general one that is not further specified and includes instances of both a literal and a figurative meaning, from putting away one’s wrath (*Iliad* 9.517 μῆνιν; 16.282 μνηθμόν) to casting a net (Hesiod, *Scutum Herculis* 215 ἀμφίβληστρον, “cast a net”), spitting (Theophrast, *Characteres* 19.4 ἀπὸ τοῦ στόματος) and vomiting (Asclepiades Junior, ap. Galen, 13.162 τῆν τροφήν), or a river casting up the bodies of those who were drawn in it (Julianus Apostata, *Orationes* 2.60c τοὺς νεκροὺς τῶν ρευμάτων).

The second group includes instances of (a) expelling and banishing somebody (Aeschylus, *Choephoroi* 914; Sophocles, *Ajax* 1019 ἀπωστὸς γῆς ἀπορριφθήσομαι; Demosthenes 18.48 ἀπερριμμένοι, “outcasts”; Dionysius Halicarnassensis 9.10) or rejecting things (PBaden 19.12; Herodianus 4.12.2 τὰ φαῦλα καὶ ἀπερριμμένα τῶν ἐδεσμάτων καὶ ποτῶν οἷς ... ἔχαιρε), (b) disowning (Pindar, *Olympian Odes* 9.38), and (c) throwing something aside, again both literally and figuratively (Herodotus 1.32 ἡ ἡμετέρη εὐδαιμονία οὕτω τοὶ ἀπέριπται ἐς τὸ μηδέν; Aeschylus, *Eumenides* 215; Demosthenes 25.75 ὅταν ... τὰ χρηστὰ ἀπορρίπτηται).

A specific category is made of instances of “throwing away” a word, either, it would seem, with the meaning of dropping a word (Pindar, *Pythian Odes* 6.37 χαμαιπετές ἔπος ἄ.; Antoninus Liberalis 11.3 λόγον ἀχρεῖον; Aeschylus, *Supplices* 484 μηδ’ ἀπορριφθῆ λόγος) or of speaking in despair (Herodotus 1.153; 4.142, *passim*; 8.92).

The last category is that of the intransitive use (“to throw oneself down, leap off”), which is rather less frequently attested, the two passages that are always cited being Acts 27:43 and Chariton 3.5.6.

In Bauer’s *Wörterbuch* the evidence is reduced to three categories: 1. Transitive, with (a) a literal and (b) a figurative meaning; and 2. Intransitive. For the first category Bauer cites Jonah 2:4 and three instances from the Shepherd of Hermas (110.3 and 13.5; 14.1, all of “falling from a tower”); for the second he cites 1 Clement 18:11 for the meaning “expel, send away” (μὴ ἀπορίψῃς με ἀπὸ τοῦ προσώπου σου) and further also refers to Aeschylus; Himerius, *or. Eclogae* 36; Psalm 50:3; Josephus, *Bellum Iudaicum* 1.624; Celsus 3.71; and Procopius Soph. (*ep.* 77 and 94) and 1 Clement 35:5 for “putting aside injustice” (ἄ. ἀφ’ ἐαντῶν πᾶσαν ἀδικίαν, with further references to cf. Ezekiel 18:31; 20:7, 8; *Oracula Sibyllina* 1.338). For the intransitive meaning Bauer adds a passage from Lucian, *ver. hist.* 1.30 to the two instances mentioned above.

The *Diccionario griego-español* (vol. 3) has much the same division as Bauer. For the literal use it further distinguishes between

– (a) the general meaning of the verb + the acc. of the object: Hesiod, *Scutum Herculis* 215, also in LSJ, and then also Pi. P 4.232 εἶμα; Aristoteles, *De*

Audibilibus 800b9 τῆ χειρὶ ... ἀπορρίψαι πόρρω τὸ πληγέν, “tirar lejos con la mano el objeto lanzado”; PCair. *Zenon Papyri* 736.34 ἐν τῆ ὁδοῦ τὰ φυτά, cf. Philostratus, *Vitae Sophistarum* 574; Dio Cassius 74.1.2 ὄπλα; Aristides Quintilianus (musicus, III ad) 91.9 τοὺς ἀλούς; Lucian, *Timocr.* 12 τὸ πῦρ ἐκ τῶν χειρῶν; PSI 298.10 σκεύη ... ἐπὶ γῆς, of a boat, cf. PMagn. 4.59; Colluthus (epicus V/VI ad) 127 γαῦλον, cf. 326; Herodianus 4.12.2 (cf. LSJ); Theophrastes, *Characteres* 19.4 (cf. LSJ);

or + the acc. of the person: Aeschylus, *Choephoroi* 914 and Sophocles, *Ajax* 1019 (both LSJ), and also Polybius 1.40.15 θηρίων τοὺς Ἴνδούς ἀπερριφότων, “habiendo derribado los elefantes a sus conductores indios”; Philostratus, *Heroicus* 36.26 τοῦ Ἑλληνικοῦ; Hermas, *sim.* 9.23.3; PEnteux 66.11; and the two instances of “exiles” listed in LSJ;

– (b) instances of “throwing away” a word, most of which are also already found in LSJ (Pi. P. 6.37; Herodotus 4.142, passim; 6.59; 7.13; 8.92; Plutarch 2.367a λόγον; Antoninus Liberalis 11.3; Herodianus 4.9.2 πολλὰ χαρίεντα; A. Supp. 484);

– and (c) instances of “casting up”: Julianus Apostata, *Orationes* 2.60c and PBaden 19.12 (as in LSJ), but also PBouriant 14.18, with dat. of person τῷ Σαραπιῶνι.

The second category groups instances of the figurative or abstract sense, with on the one hand the two instances from the Iliad mentioned in LSJ, and on the other, Pi. O. 9.36 λόγον; Gorg.B 11a.20 πόνους ἐπ’ ἀρετῆ ... ἀπορρίψαντα; S. El. 1018 LSJ; Plutarch 2.752e δόξας ... καὶ πλούτους; S. Fr. 828c ἀπ’ ὀφθαλμῶν ἀπορρίψαι; 1 Clement 18.11 and 35.5 (see Bauer); Aeschylus, *Eumenides*. 215 and Herodotus 1.32 (LSJ); and Demosthenes 25.75.

The third group is the intransitive one (Acts and Chariton).

Three things can be concluded from this preliminary and incomplete survey, put together on the basis of only a couple of dictionaries and lexica. First, while these works are citing pretty much the same evidence from ancient Greek literature, a comparison with TLG shows that the selection is indeed quite representative. Not counting the evidence that may be found in the papyri and in inscriptions, which have not yet as thoroughly been searched, they do not seem to have missed any really important instance. Second, it appears that the verb is used with a great variety of objects, both things and persons, which can be subdivided according to various formats. Third, in not a few of these instances the verb has a more or less outspoken dramatic tone, though it is hard to say that the compound was specifically chosen for that particular reason, as several other synonyms could also have been used to the same effect.

2. Evidence from the Septuagint

Of the two recent LXX lexica, Lust–Eynikel–Hauspie (LEH) as usual has a limited list and gives a number of translations thereby distinguishing between the Active

(Exod 22:30 “to throw away, to put away”; Jer 9:18 “to reject”; and Judg 2:19 “to abandon”) and the Passive meaning (2 Sam 22:46 “to be cast forth/out”).

T. Muraoka gives a more complete list and divides the evidence between the meaning “to throw away” and “to remove by force, i.e., banish, expel.”¹ For the latter he cites four instances from Jeremiah (16:13; 22:26; 28:6; 29:5); for the first one he lists a good number of instances with a wide range of objects or connotations, which he classifies as follows: verb with εἰς + acc. (Jon 2:4 εἰς βάθη καρδίας θαλάσσης, “into the depth of the midst of the sea”; Amos 4:3 εἰς τὸ ὄρος; Jer 22:26 εἰς γῆν, both with the qualification “as useless”; PsSol 2:4 μακρὰν ἀπ’ ἐμοῦ “far from me”); verb + object in the acc.; here Muraoka first lists cases in which the object is “sbd or sth contemptible, objectionable, burdensome” (Ezek 20:8 βδελύγματα; Ps 2:3 ζύγον), and then somewhat indiscriminately, Exod 22:31 (with dat. τῷ κυνί); Zech 11:10, 14 (a staff); Obad 5 (“thrown out of a house by thieves and robbers”); two instances in which the object is a king or leaders of the people (Hos 10:17 βασιλέα ὡς φρύγανον, “throw out a king as firewood” and Micha 2:9 ἡγούμενοι λαοῦ μου ἀπορριφήσονται ἐκ τῶν οἰκιῶν τρυφῆς αὐτῶν); one in which it is God himself (Ezek 23:35 με ὀπίσω τοῦ σώματός σου; the passage is mentioned once more right after as a separate category); a number of instances with God as subject (Jer 7:15; Mi 7:19; Isa 38:17, in the latter it is king Hezekiah addressing God in the second person) or the one who is speaking (Ezek 18:31); one with the people as its subject (Judg 2:19); and finally one case of verb with ἀπό + gen. (PsSol 9:1 ἀπὸ κληρονομίας). Muraoka ends with a cross reference to the lemmata βάλλω and ῥίπτω. As a matter of fact, the compound is dealt with under this last lemma in *TWNT*² and in C. Spicq’s *Notes*,³ who cites a number of interesting cases from ancient Greek literature.

In the LXX ἀπορρίπτω occurs as the equivalent for no less than thirteen different Hebrew words and sixteen different forms. By far the most common are the instances where it renders Hebrew *shalak*, 19× hiph. and 2× hoph. (Jer 7:29; Ezek 16:5), which itself is rendered in Greek in many different ways. All the others lag far behind, with *damah* (ni.) as a distant second (5×, all in the prophets, of which 3× Hos; see also 3× *damam*, in three different forms). As the first meaning of these two verbs respectively is “to be silenced, to be dumb” and “to keep silence, to be motionless, stupefied, to stand still,” it has since long been observed that LXX in these instances instead erroneously may have read *ramah*, ni., “to trample, to trample down” (so already Johannes Drusius in the 16th c., cf. also Schleussner) or *rwm*, hi. (so LEH, for the second instance in Jer 8:14).

While recognizing that “the equation – *ramah* ‘to throw’ equals *shalak* hi. ‘to reject’ – is quite convincing,” David Weissert has recently proposed a

¹ *A Greek-English Lexicon of the Septuagint* (Leuven: Peeters, 2009).

² W. Bieder, art. ῥίπτω, in *TWNT*, VI, c. 991–993.

³ *Notes de lexicographie néo-testamentaire* (OBO 22/1–3; Fribourg: Éditions universitaires, 1978), 2: 780–783.

different or alternative explanation.⁴ LXX of Jeremiah and the Minor Prophets knew that *damah/damam* means “to stand still, keep silent” (Jer 14:17; 25:37 (LXX 32:23); 48(LXX31):2; Amos 5:13). Weissert finds the solution in Pindar and Dio Chrysostom. In his *Olympian Odes* 13.91 Pindar says he will pass over in silence (διασιωπᾶν) a certain myth because it glorifies *hybris*. In *Ode* 9.35–36 he had said he rejects a myth (see above: ἀπορρίπτειν τὸν λόγον). For Pindar the two phrases seem to be very close to each other. Dio Chrysostom (“the most instructive example,” so Weissert) tells the story of how a certain Theophilus kept silent about the people of Alexandria and thereby passed judgement on them and their city. In Greek: κατασιωπήσας ὑμῶν τὴν πόλιν, τοῦτ’ ἔστι καταδικάσας αὐτήν. Here the two verbs are regarded as synonyms (or almost so). Weissert finds further evidence in Prov 12:2, which in a sense reflects the opposite reasoning when translating *w’ysh mzmwt yrshy’* (“He will condemn a man of wicked devices”) as ἀνὴρ παράνομος παρασιωπηθήσεται (“a transgressor shall be passed over in silence”). At the end of his article he also cites as a kind of supportive argument the LXX rendering *damam* in Ps 37:7 and 62:6 with ὑποτάσσω, which in Ps 144:2 translates *radad*. Muraoka thinks that in Ps 37 and 62 the translator incorrectly read *radad* for *damam*.⁵ Weissert concludes that the explanation he offers works rather well for seven out of the eight instances. He has a bit more difficulties with Obad 5. LXX renders MT *’m gnbym b’w lek ’m ...* (Weissert: “if thieves came to you if plunderers by night, how you have been destroyed!”; NEB: “... though your loss be heavy”) as εἰ κλέπται εἰσῆλθον πρὸς σὲ ἢ λησται νυκτός, ποῦ ἂν ἀπερρίφης; (NETS: “if thieves came to you, or robbers by night, where would you be cast aside”). Different from this NETS translation, Weissert takes ποῦ (*aik*) not as an interrogative, but as introducing an exclamatory clause. He can cite for this evidence from Plato and Euripides. In this instance, Weissert thinks the jump from *damah* (“keep or be silent”: in his translation of v. 5, “how would you have been passed over in silence?” – a question rather than an exclamation) to ἀπορρίπτω was less fortunate. It would be the well-familiar instance of “one too much” or “once too often,” as he calls it.⁶ In this instance the transition may be a bit strained, but it would not be absolutely wrong, and even if this case drops out, it obviously does not invalidate the suggestion as such. In sum then, LXX may in a number of instances well have read *damah/damam*, but decided that it needed the kind of clarification that Dio Chrysostom brought to his κατασιωπάω. The explanation is not impossible, but one should be aware of the obvious difference that Dio kept the latter verb, even when explaining it, and did not resolutely replace it with another one as would have happened in LXX on the hypothesis of Weissert. For

⁴ “Aporriptein ‘To pass over in silence’: *damah/damam* versus *ramah* in LXX of Jeremiah and Minor Prophets,” in *Textus* 22 (2005): 77–86.

⁵ *Lexicon*, 86.

⁶ *Aporriptein*, 85.

most of the other verbs in MT ἀπορρίπτω is one of several translations. When put together one may observe how plain words that are more or less synonymous can easily become multi-functional and poly-semantic and have the potential for creating larger patterns of semantic fields that can greatly overlap.

When turning to the contents, I have picked out a couple of comments that may be of special interest. In not a few cases the verb is used for referring to God's rejection of Israel, either in a descriptive way or as the very word of God warning Israel that He will cast it away from before His face. The first such instance is found in 3 Kings 9:7, when God makes His daunting promise to Solomon after he had built the Temple that He will not hesitate to throw His people out of the land and cast away (*shalak*, pi.) its Temple that He himself has consecrated in His own name if they fail to keep His commandments:

καὶ ἐξαρῶ τὸν Ἰσραὴλ ἀπὸ τῆς γῆς, ἧς ἔδωκα αὐτοῖς, καὶ τὸν οἶκον τοῦτον, ὃν ἠγάπησα τῷ ὀνόματί μου, ἀπορρίψω ἐκ προσώπου μου, καὶ ἔσται Ἰσραὴλ εἰς ἀφανισμόν καὶ εἰς λάλημα εἰς πάντας τοὺς λαοὺς.

In reflecting upon the fate of Samaria, the author of 4 Kings in 17:20 recalls how Israel had rejected (ἀπέωσαντο, *wayyim'as*) the Lord who in turn "shook them and gave them into the hand of those who plundered them until he had banished them from his presence" (NETS).⁷ "Banishment," as it is translated by NETS, is made the ultimate (ἕως οὗ) punishment of an already highly dramatic event. The additional variant reading *καὶ ἀπερριψαν τοὺς ἀκριβασμοὺς αὐτοῦ ...* in v. 15, with the rather unusual ἀκριβασμός for God's commandments (see 3 Kings 11:34 and a couple of other instances), creates a nice double use of the verb, which would then first have been used for referring to Israel's disobedience and once more again right after for God's punitive action. The verb and the same phrase occurs a last time in 4 Kings 24:20 as an equally daunting as laconic formula for introducing the final stage in Judah's history as a kingdom and the fall of Jerusalem: ὅτι ἐπὶ τὸν θυμὸν κυρίου ἦν ἐπὶ Ἱερουσαλὴμ καὶ ἐν τῷ Ἰουδα, ἕως ἀπέρριψεν αὐτοὺς ἀπὸ προσώπου αὐτοῦ. καὶ ἠθέτησεν Σεδεκίας ἐν τῷ βασιλεῖ Βαβυλῶνος. One does not need to read further to understand how this will end.

Exceptionally God is also presented as promising *not* to do this, as in 4 Kings 13:23, where it is said three times that He shows mercy and compassion "because of the covenant He had made": καὶ ἠλέησεν κύριος αὐτοὺς καὶ οἰκτιρήσεν αὐτοὺς καὶ ἐπέβλεψεν πρὸς αὐτοὺς διὰ τὴν διαθήκην αὐτοῦ τὴν μετὰ Ἀβραάμ καὶ Ἰσαακ καὶ Ἰακώβ, καὶ οὐκ ἠθέλησεν κύριος διαφθεῖραι αὐτοὺς καὶ οὐκ ἀπέρριψεν αὐτοὺς ἀπὸ τοῦ προσώπου αὐτοῦ. The combination with διαφθεῖραι demonstrates the connotation of devastation that almost naturally goes with

⁷ καὶ ἀπέωσαντο τὸν κύριον ἐν παντὶ σπέρματι Ἰσραὴλ, καὶ ἐσαλευσεν αὐτοὺς καὶ ἔδωκεν αὐτοὺς ἐν χειρὶ διαρπαζόντων αὐτοὺς, ἕως οὗ ἀπέρριψεν αὐτοὺς ἀπὸ προσώπου αὐτοῦ.

ἀπορρίπτω. One should perhaps also note the use of the simplex in the short but quite extraordinary revivification story in v. 21 (καὶ ἔρριψαν τὸν ἄνδρα ἐν τῷ τάφῳ Ελισαιε). In 2 Kings 22:46 David praises the Lord who will cast away the “foreign sons” and drive them out from their fortresses:

υἱοὶ ἀλλότριοι ἀπορριφήσονται καὶ σφαλοῦσιν ἐκ τῶν συγκλεισμῶν αὐτῶν.

In the same vein the Psalmist repeatedly expresses fear that he would be cast away from the Lord’s face or thanks Him that this has not happened. In Ps 30:22 (LXX) it is the ultimate fear of the besieged thanking God for His mercy: ἐγὼ δὲ εἶπα ἐν τῇ ἐκστάσει μου Ἀπέρριμμαί ἄρα ἀπὸ προσώπου τῶν ὀφθαλμῶν σου. διὰ τοῦτο εἰσήκουσας τῆς φωνῆς τῆς δεήσεώς μου ἐν τῷ κεκραγένοι με πρὸς σέ. The supplicant’s despair is forcefully brought out by using the perfect tense, in addition to such words as κράζω and ἔκστασις. In Ps 50:13 (LXX) the supplicant prays to the Lord not to cast him away from His face or take away from him His Spirit: μὴ ἀπορρίψῃς με ἀπὸ τοῦ προσώπου σου καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιόν σου μὴ ἀντανέλῃς ἀπ’ ἐμοῦ. The verse has its counterpart, with the same kind of parallelism, in v. 11, when God is asked to turn away His face from the supplicant’s sins and blot out his lawlessness (ἀπόστρεψον τὸ πρόσωπόν σου ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν μου καὶ πάσας τὰς ἀνομίας μου ἐξάλειψον). Fear that God would “cast away” and “forsake” his faithful in his old age and deliver him into the hands of his enemies is expressed in Ps 70:9, in yet another parallel construction: μὴ ἀπορρίψῃς με εἰς καιρὸν γήρους, ἐν τῷ ἐκλείπειν τὴν ἰσχύν μου μὴ ἐγκαταλίπῃς με. In Ps 37(38):21b finally, which is not in MT, the Psalmist laments because of his enemies who cast him off, the beloved, like a corpse: καὶ ἀπέριψάν με τὸν ἀγαπητὸν ὥσει νεκρὸν ἐβδελυγμένον.

The first occurrence of the verb in the Prophets recalls the end of Samaria (Hos 10:7). In a strange rephrasing of MT’s “Samaria and her king are swept away,” LXX has the city throw out its own king, “like firewood upon the face of the water”:

ἀπέριψεν Σαμάρεια βασιλέα αὐτῆς ὡς φρύγανον ἐπὶ προσώπου ὕδατος.

But the change is to no avail as God makes clear through his prophet in verses 9 and 10: ἤμαρτεν Ἰσραὴλ ... ἤλθεν παιδεῦσαι αὐτούς. This is one of a number of instances in which *ἀπορρίπτω* is linked to water or the sea (see below). The threats of destruction continue till verse 15 (LXX 11:1) which repeats the fate of the king, and now combines it with that of the people as a whole, by twice using the same verb *ἀπορρίπτω* once again: ὄρθρου ἀπερρίφθησαν, ἀπερρίφη βασιλεὺς Ἰσραὴλ. In between is a whole series of verbs of destruction, and twice also the verb *charash* qal. is used, which LXX translates here as elsewhere with *παρσιωπάω* (vv. 11 and 13, and see above on Weissert). Pretty much the same topic, and in part also similar imagery, is used by Amos in 4:1–3. Ephraim “the heifer” (Hos 10:11) has become a general insult for Amos when addressing all of the women indiscriminately and fulminating against “the heifers of Bashan.”

The injustice Hosea refers to in rather general wording (vv. 12–13) is made more concrete in the series of accusations in Amos 4:1. Likewise the fate is described in some more detail: they will be carried out naked and thrown into Mount Remman (cf. the mountains of sacrifice in Hos 10:8). In Micah 2:9, in a verse and context that differs considerably from MT, the wealthy leaders of the people are thrown out of their luxury houses because of their evil practices:

διὰ τοῦτο ἡγούμενοι λαοῦ μου ἀπορριφήσονται ἐκ τῶν οἰκιῶν τρυφῆς αὐτῶν, διὰ τὰ πονηρὰ ἐπιτηδεύματα αὐτῶν ἐξώσθησαν.

The reason for the punishment recalls the passage from Amos just mentioned. The word ἐπιτηδεύμα itself was used already in v. 7 and is the object of ἀπορρίπτω in Judg 2:19. The combination with ἐξωθεῖν (*laqah*, qal.; expel) explicates their fate in a most acute way. In Zech 11, in another most dramatic passage, full of powerful images that made it into the gospels (see the citation of Zach 11:13 in Matt 27:9; note also ῥίπτω, not βάλλω, τὰ ἀγύρια in 27:5), the Lord Himself twice is said “to cast away” the rod that symbolises the Covenant He had made with “His” Judah and Israel (so 11:14) and indeed with all humankind (so 11:10): καὶ λήμψομαι τὴν ῥάβδον μου τὴν καλὴν καὶ ἀπορρίψω αὐτὴν τοῦ διασκεδάσαι τὴν διαθήκην μου, ἣν διεθέμην πρὸς πάτας τοὺς λαούς (11:10, cf. v. 14). The variant reading ἀπερριμμένους in Mal 2:9, which is well attested and figures under the lemma ἀπορρίπτω in Hatch-Redpath, but for which Rahlfs and Ziegler read παρειμένους (παριέναι) offers a nice example of the use of the verb with the connotation of being disregarded / looked upon with despise.

The first instance of the verb in Jeremiah (7:15: the verb is used twice) shows all the drama that results from Israel’s idolatry. Judah stands condemned, as once Ephraim was, together with its Temple, as formerly happened to the cult place at Selo, and the prophet is formally forbidden by the Lord anymore to intervene for his people (v. 16): καὶ ἀπορρίψω ὑμᾶς ἀπὸ προσώπου μου, καθὼς ἀπόρριψα τοὺς ἀδελφούς ὑμῶν πᾶν τὸ σπέρμα Εφραιμ. The verb occurs again shortly after in v. 29, now to add drama to the act of shaving the head as a sign of mourning (κεῖραι τὴν κεφαλὴν σου καὶ ἀπόρριπτε ...), while the very act of being cast out is this time resumed in the double expression ἀπεδοκίμασεν ὁ κύριος καὶ ἀπάσαστο τὴν γενεάν τὴν ποιούσαν ταῦτα (for the combination with the latter see also 4 Kings 17:19–20). Judah’s fate is echoed once more, and again with double ἀπορρίπτω, in the prophecy that follows right after in Jer 8:14ff, whereby the prophet now takes up the very words of the people that seems to have resigned before God and its enemies, calling upon each other to assemble in its cities only to wait for its downfall, for God has forsaken them:

ἐπὶ τί ἡμεῖς καθήμεθα; συνάχθητε καὶ εἰσέλθωμεν εἰς τὰ πόλεις τὰς ὄχυράς καὶ ἀπορριφώμεν, ὅτι ὁ θεὸς ἀπέρριψεν ἡμᾶς καὶ ἐπότισεν ἡμᾶς ὕδωρ χολῆς, ὅτι ἡμάρτομεν ἐναντίον αὐτοῦ.

Mourning is also what speaks from 9:19(18): *φωνή οἴκτου ἠκούσθη ἐν Σιων ...* And there is no end to it. In 16:13, in the final verse of the first part of the prophecy Jeremiah is bringing to the people, the exile is described in terms of being cast out of the land and into a land where Judah will be serving merciless gods. If in 9:19 Zion was still mourning its abandoning the land, now it is the Lord expelling them from it altogether. The threat and fate are repeated in 22:26 and drama is added to it for now it is addressed to the king in person, who is likened to a ring on God's finger (v. 24) and who will go into exile with his mother, to die in a foreign country. The tone and the imagery is not different in Ezekiel. Jerusalem is threatened with annihilation in 16:5, and so is the whole of the land in 38:11. A most remarkable, because singular, instance is found in 23:35, where Israel is being accused of having forgotten and cast away God Himself:

ἀνθ' ὧν ἐπελάθου μου καὶ ἀπέρριψάς με ὀπίσω τοῦ σώματος σου, καὶ σὺ λαβὲ τὴν ἀσέβειαν σου καὶ τὴν πορνείαν σου.

But yet also another voice can be heard also in the Prophets. In sharp contrast to this endless series of utterly negative phrases and imagery stand a few instances where the verb has a positive, but therefore no less dramatic, connotation. This is the case in Hezekiah's prayer in Isa 38:17, where the king thanks God because He has "cast away" his sins: *εἴλου γάρ μου τὴν ψυχὴν, ἵνα μὴ ἀπόληται, καὶ ἀπέρριψας ὀπίσω μου πάσας τὰς ἁμαρτίας μου.* Note the phrase *ἵνα μὴ ἀπόληται* to express the result of God's intervention. The passage occurs also in OdSal 11:17. The same idea occurs at the end of Micah, in 7:19, here in combination with a whole series of verbs expressing God's mercy and as part of an image ("our sins being cast in the depths of the sea"; *αὐτὸς ἐπιστρέψει καὶ οἰκτιρήσει ἡμᾶς, καταδύσει τὰς ἀδικίας ἡμῶν καὶ ἀπορριφήσονται εἰς τὰ βάθη τῆς θαλάσσης, πάσας τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν*) that occurs in a rather more ominous form in Jon 2:4, this time in the prophet's prayer in the whale, though here too finally all will end well. Note the combination with *ἐξωθεῖν* in v. 5 and comp. Micah 2:9. The passage is repeated almost verbally in OdSal 6:4. Quite remarkably, the two last instances of the verb in Jeremiah are in verses condemning, not Judah, but the other peoples, Ascalon in 29(47):5 and Babylon in 28(51):6. Likewise the negative instances in Ezekiel are somehow balanced by those in which the verb is used to express Israel's wish to repent and "cast away" its sins (so Ezek 18:31 and 20:7, with its negative counterpart in v. 8).

One word finally about the remaining instances. Exod 22:31 concludes the rulings on food laws with a word of praise for those who keep to the law and an apodictically formulated commandment to throw to the dogs such meat that was touched by animals (*καὶ ἄνδρες ἅγιοι ἔσεσθέ μοι. καὶ κρέας θηριάλωτον οὐκ ἔδεσθε, τῷ κυνὶ ἀπορρίψατε αὐτό*). The plain meaning of the verb here still gets a dramatic touch not only because of the combination with "dogs": this meat is not only formally declared impure but it is utterly destroyed by giving it to the animals.

In Judg 2:19 Israel is threatened with most severe punishment because time and again it relapses in its old ways and does not want to give up its old practices (οὐκ ἀπέρριψαν τὰ ἐπιτηδεύματα αὐτῶν καὶ οὐκ ἀπέστησαν ἀπὸ τῆς ὁδοῦ αὐτῶν τῆς σκληρᾶς). This is paraphrased in the next verse in terms of giving up on the Covenant: Note also the double occurrence of ἐξῆραι (“take away,” NETS “remove”) in vv. 21 and 23. Lament and mourning is the context in which the verb is used in Job 30:22b* ἔταξας δέ με ἐν ὀδύναις καὶ ἀπέρριψάς με ἀπὸ σωτηρίας (also v.l. for ἐπι- in 27:22a*). In Sir 6:21 the fool is said to cast away wisdom as a burdening stone:

ὡς λίθος δοκιμασίας ἰσχυρὸς ἔσται ἐπ’ αὐτῷ, καὶ οὐ χρονιεῖ ἀπορρίψαι αὐτήν.

PsSal 2:4, 21 twice uses the verb to describe Jerusalem’s downfall, first using the image of a woman that is being rejected by the husband, then that of a woman being dishonoured by the enemy: ἔνεκεν τοῦτο εἶπεν, ἀπορρίψατε αὐτὰ μακρὰν ἀπ’ ἐμοῦ, οὐκ εὐδοκῶ ἐν αὐτοῖς (v. 4) and ἐν ἀτιμίᾳ τὸ κάλλος αὐτῆς, ἀπερρίφη ἐπὶ τὴν γῆν (v. 21). Much more straightforward is PsSal 9:1: Israel is “expelled from the inheritance,” and exile will be its fate:

ἐν τῷ ἀπαχθῆναι Ἰσραὴλ ἐν ἀποικεσία εἰς γῆν ἄλλοτριαν, ἐν τῷ ἀποστῆναι αὐτοὺς ἀπὸ κυρίου τοῦ λυτρωσαμένου αὐτοὺς ἀπερρίφησαν ἀπὸ κληρονομίας, ἧς ἔδωκεν αὐτοῖς κύριος.

3. Intransitive ἀπορρίπτω

There is no instance of the intransitive use of the verb in LXX, and this particular use stands out as a rather exceptional one amidst the wealth of occurrences of ἀπορρίπτω in ancient literature. Three cases are cited in the lexica (and so far I could not find another one).

In his inimitable *True Stories* Lucian, both parodying and lampooning Homer’s *Odyssey* and any other fantasy travel narrative of ancient literature and anticipating on about anything else that can be found in the genre later on, from the adventures of Baron Munchhausen to the *Lord of the Ring*, tells the story of a sea voyage he made that brought him to distant and most amazing islands, but also to the sun, the moon, and the whole of the zodiac.⁸ After a short stay at Lamptown,

⁸ On Lucian as an author and on the *True Stories* in particular see, e.g., G. Anderson, *Studies in Lucian’s Comic Fiction* (Mnemosyne. Supplements 43; Leiden: Brill, 1976); R. B. Branham, *Unruly Eloquence: Lucian and the Comedy of Traditions* (Revealing Antiquity 2; Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989); A. Georgiadou and D. H. J. Larmour, *Lucian’s Science Fiction Novel True Histories: Interpretation and Commentary* (Mnemosyne. Supplements 179; Leiden: Brill, 1998); *Lucian of Samosata vivus et redivivus* (ed. C. Ligota and L. Panizza; Warburg Institute. Colloquia 10; Turin:

situated somewhere between the Pleiades and the Hyades, and after passing by Cloudcuckootown, the famous capital of Birdland in Aristophanes' play, the company finally touches water again somewhere in the ocean (1.30). Glad to be back on earth, they all decide to jump overboard and take a swim in the calm waters: ὡς δὲ τοῦ ὕδατος ἐψάύσαμεν, θαυμασίως ὑπερηρόμεθα καὶ ὑπερεχαίρομεν καὶ πᾶσαν ἐκ τῶν παρόντων εὐφροσύνην ἐποιούμεθα καὶ ἀποβάντες ἐνηρόμεθα· καὶ γὰρ ἔτυχε γαλήνη οὖσα καὶ εὐσταθοῦν τὸ πέλαγος.⁹ Happiness is short-lived, however, as Lucian does not fail to note ("It would seem that a change for the better often proves a prelude to greater ills"), for two days later the boat is swallowed by a whale. But no panic, it is just the start of a new series of adventures.

The text cited is that of A. M. Harmon for the Loeb edition, following the manuscripts of the so-called Γ group. M. D. MacLeod¹⁰ prefers the reading of the B tradition and instead has καὶ ἀπορρίψαντες ἐνηρόμεθα, as attested in codex Vindobonensis 123 (B) of the 10–11th century and also in codex Vaticanus gr. 90 (Γ), which in fact belongs to the gamma group but was corrected around 912 by the διορθωτής Alexander, later bishop of Nicaea, on the basis of a manuscript of the beta group.

Lucian's light tone, which barely allows for only a pinch of drama, is missing from Chariton's *Adventures of Chaereas and Callirhoe*. If in Lucian even drama can be suffered lightly, in Chariton it is drama and tragedy all over. The author identifies himself as a native of Aphrodisias, but the precise date of his activities remains a matter of dispute. He has been dated in the first half of the first century AD but also been made an early Byzantine author. Truth is probably somewhere in between.¹¹

Upon hearing through the villain Theron of the kidnapping of his beloved wife Chariton, Chaereas is one of a company of five that is sent out to try to find

Aragno, 2007). On the often small borderline between "pure fiction" and "true story," see now *Writing "True Stories": Historians and Hagiographers in the Late Antique and Medieval Near East* (ed. A. Papaconstantinou and M. Debié; Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages 9; Turnhout: Brepols, 2009).

⁹ "When we touched the water we were marvellously pleased and happy, and went over the side for a swim, for by good luck it was calm and the sea was smooth."

¹⁰ *Luciani Opera* (Oxford: Clarendon, 1972), 1: 96.

¹¹ The work has been edited several times in recent years: see the editions of K. Plepeltis for the *Bibliothek der griechische Literatur* (1976); G. P. Goold for *Loeb* (1995; this edition and translation is cited here); B. P. Reardon for *Teubner* (2004). On the Callirhoe and Chariton's talents as a novelist see, e.g., R. Petri, *Über den Roman des Chariton* (Beiträge zur klassischen Philologie 11; Meisenheim am Glan, Hain, 1963); J. Helms, *Character Portrayal in the Romance of Chariton* (Studies in Classical Literature 2; The Hague: Mouton, 1966); A. D. Papanikolaou, *Chariton-Studien: Untersuchungen zur Sprache und Chronologie der griechischen Romans* (Hypomnemata 37; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973); and most recently, S. D. Smith, *Greek Identity and the Athenian Past in Chariton: The Romance of Empire* (Ancient Narrative. Supplements 9; Groningen: Barkhuis, 2007).

and rescue her. Torn between this duty and the pitying laments of his old parents – his mother urges him to take her with them, arguing that if the cargo is too heavy they can throw her overboard¹² –, Chaereas tries to commit suicide when leaving the harbour in Syracuse by throwing himself from the ship:

κατεκλάσθη Χαιρέας πρὸς τὰς τῶν γονέων ικεσίας καὶ ἔρριψεν ἑαυτὸν ἀπὸ τῆς νεῶς εἰς τὴν θάλασσαν, ἀποθανεῖν θέλων, ἵνα φύγη δυοῖν θάτερον, ἢ τὸ μὴ ζητεῖν Καλλιρόην ἢ τὸ ληπῆσαι τοὺς γομεῖς (3.5.6).

He is barely saved by the sailors who have jumped after him and struggle to get him out of the water again: *τάχως δὲ ἀπορρίψαντες οἱ ναῦται μόλις αὐτὸν ἀνεκούφισαν*. They set out, even though the sailing season had not yet begun, and after a save journey which sees Chaereas praying to Poseidon to grant him a safe return with his wife, or no homecoming at all (3.5.9), they reach the Ionian coast. Here Chaereas is informed that his wife, far from being sold into slavery as he had feared, has married the local chieftain Dionysius, an opportunity for Chaereas to question the sea itself asking why it allowed him to stay alive.¹³ Alarmed by these strangers inquiring about the lady, the ever-loyal estate manager burns the ship by night and sells the whole crew, including Chaereas and his friend Polycharmus, into slavery in Caria. Callirhoe in a dream sees Chaereas in fetters and calls his name aloud in her sleep. Upon hearing this her husband informs about the identity of the person whose name she is shouting and is told the full truth. Callirhoe, convinced that Chaereas is dead, even adds she hopes she soon can be united with him again (3.7.6 *ἀποθανόντες ἀλλήλους ἔξομεν*), leaving her current husband in distress and conflict. Three times then in one of the many dramatic scenes somebody is thrown, or throws himself, overboard: the mother, the hero himself, these two acting in complete despair, and part of the crew, trying to save the latter.

The story of Paul's shipwreck in Acts 23:39–44 is well known and has left its marks in the landscape of Malta till this day. The boat on which Paul travels to Rome as a captive of the imperial justice system is caught in a storm. The sailors do all what can be done in such a situation, trying to bring the ship ashore (vv. 39–41). But when they run aground, causing great damage, the ship is about to go down. In panic the soldiers decide to kill the prisoners, for which they stood responsible with their own life, but thanks to the centurion, who wanted to save Paul, those who had learned to swim are ordered to throw themselves overboard and make for the land, while the others are to do so on planks or whatever they can lie their hands on. Fortunately all are saved. Luke does not tell us in which way Paul rescued himself. With Lucian and Chariton as good witnesses to this

¹² ὦ τέκνον, μὴ με ἐνταῦθα καταλίπης ἔρημον, ἀλλ' ἐμβαιμοῦ τρήρει φορτίον κοῦφον· ἂν δὲ ὧ βαρεῖα καὶ περιττή, ῥίψατέ με εἰς τὴν θάλασσαν ἢν σὺ πλεῖς (3.5.5).

¹³ ὦ θάλασσα φιλάνθρωπε, τί με διέσωσας (3.6.6).

particular use of the verb ἀπορρίπτω, one has reason to conclude that all is said and done, and the verb hardly draws the attention of commentators. W. Bieder, in the one line he spends on the verb states it laconically: “Das Verb wird Ag 27:43 intransitiv gebraucht *sich hinabstürzen* ohne besondere theologische Bedeutung.”¹⁴ True as this may be, though one can imagine Paul and his companions might have had quite a different opinion on this very unexpected chance for getting away alive, maybe something more can be said about it.

I will make three brief comments:

1. The verb is a hapax in the New Testament. Now hapaxes are a funny thing, as we all know, and not a few of them cause us troubles of various kinds. I will not try here even to survey the endless battles on definitions on this matter.¹⁵ In some instances the problem is purely one of semantics: we do not know for sure the precise meaning of the word for lack of parallels, but that is not the issue here. The interesting thing in this case is that a rather plain verb, that covers a wide range of meanings, from the context or by the sheer combination with another word, becomes almost something like a technical term.

2. In this instance, however, ἀπορρίπτω was not the only possible choice Luke had. He could have used the singular with a reflexive pronoun, as this is found in Chariton to describe Chaereas' act of despair. In John 21:7 Peter jumps out of the boat and into the sea: καὶ ἔβαλεν ἑαυτὸν εἰς τὴν θάλασσαν. The same construction is used by Luke in the third temptation in 4:9 when Satan challenges Jesus to throw himself down from the pinnacle of the Temple: βάλε σεαυτὸν ἐντεῦθεν κάτω (par. Matt 4:6, without ἐντεῦθεν). And in Matt 14:29 Peter simply is said to get off the boat and walk on the water: καὶ καταβάς ἀπὸ τοῦ πλοίου ὁ Πέτρος περιεπάτησεν ἐπὶ τὰ ὕδατα ...¹⁶ So maybe there is more to Luke's choice for ἀπορρίπτω in Acts 27:43.

3. Two elements might suggest this. First the whole sea voyage is described by Luke with much attention to technical aspects.¹⁷ As one illustration among

¹⁴ TWNT, VI, c. 993.

¹⁵ To mention just three titles, from various fields, out of a plethora of publications: F. E. Greenspahn, *Hapax Legomena in Biblical Hebrew. A Study of the Phenomenon and Its Treatment since Antiquity, with Special Reference to Verbal Forms* (SBL Dissertation Series 74; Chico CA: Scholars Press, 1984). T. Muraoka, “Hebrew Hapax Legomena and Septuagint Lexicography,” *VIIIth Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies. Leuven 1989* (ed. C. Cox; SBL SCS 31; Atlanta GA: Scholars Press, 1991), 205–222. P. Kyriakou, *Homeric Hapax legomena in the Argonautica of Apollonius Rhodius: A Literary Study* (Palingenesia. Monographien und Texte zur klassischen Altertumswissenschaft 54; Stuttgart: F. Steiner, 1995).

¹⁶ In Luke 17:2 the passive is used: ἔρριπται εἰς τὴν θάλασσαν, parr. Mark 9:42 βέβληται εἰς τὴν θάλασσαν, Matt 18:6 καταποντισθῆ ἕν τῷ πελάγει τῆς θαλάσσης; cf. also Luke 4:29 ὥστε κατακρημνίσαι αὐτόν.

¹⁷ On this, see E. Haenchen, “Acta 27,” *Zeit und Geschichte. Dankesgabe an Rudolf Bultmann* (ed. E. Dinkler; Tübingen: Mohr Siebeck, 1964), 235–254, esp. 240–250.

many others, one can refer to the phrase ἄραντες ἄσσον, “to weigh anchor,” in 27:13: “als term.tech. “abfahren” = ancoras tollere (seit Thukyd.).”¹⁸ This is not different for the shipwreck which is told with full detail, including a good number of technical terms, several of which are almost inevitably also hapaxes in the New Testament. Of course, one does not need to be a sailor to know what it means “to cast off the anchors” (τὰς ἀγκύρας περιελόντες),¹⁹ or “to loose the ropes that tie the rudders and hoist the foresail to the wind” (ἀνέντες τὰς ζευκτηρίας τῶν πηδαλίων καὶ ἐπάραντες τὸν ἀρτέμωνα τῇ πνεούσῃ),²⁰ or to write that “they stroke a shoal and ran aground” (περιπεσόντες δὲ εἰς τόπον διθάλασσον ἐπέκειλαν τὴν ναῦν; – τόπος διθάλασσος and ἐπικέλλω are hapaxes), that “the bow stuck and remained immovable” (ἢ μὲν πρῶρα ἐρείσασα ἔμεινεν ἀσάλευτος),²¹ or that “the stern was broken up by the surf” (ἢ δὲ πρύμνα ἐλύετο ὑπὸ τῆς βίας [τῶν κυμάτων]),²² but many of these definitely are technical terms. Though strictly speaking not a technical term and though not the only possible choice, ἀπορρίπτω certainly was the right and appropriate word to use in this context replete with technical description.

Second, unlike in Lucian and Chariton, in Luke the setting is that of a storm. Not one individual, but the whole crew is in danger of going down. On top of the technical aspect there is also the drama of seeing the hero die in so un-heroic a way. Sea voyages and shipwreck went hand in hand, both in real life and in literature, where this combination had developed into a subgenre of itself and a strong ingredient of the novel in particular.²³ Aspects of the relation between the

¹⁸ So the grammar of Blass – Debrunner – Rehkopf – Funk (BDF), §308.4.

¹⁹ For ἄγκυρα see Acts 27:29, 30, 40; Heb 6:9 metaph. “the anchor of the soul;” περιαιρέω Acts 27:40; 28:13; metaph. in Acts 27:20 “hope;” Heb 10:11 “sins;” then also 2 Cor 3:16 “the veil while reading from Scripture.”

²⁰ For ἀνίημι see Acts 16:26 “the fetters of prisoners;” Eph 6:9; Heb 13:5; ζευκτηρία and ἀρτέμων are hapaxes in the New Testament; πηδάλιον Acts 27:40 and Jas 3:4; ἐπαίρω, like ἀπορρίπτω a word with a general meaning that can be narrowed down to a more technical use; πνέω as a participle only here and Luke 12:55, John 6:18.

²¹ For πρῶρα see Acts 27:30, 41; ἐρείδω hapax; ἀσάλευτος Acts 27:41 and metaph. Heb 12:28 “kingdom.”

²² Cf. Acts 27:29, 41 and also Mark 4:38.

²³ On the practice (and dangers) of sea-faring in Antiquity, see, e.g., J. Breusing, *Die Nautik der Alten* (Bremen, 1886). J. Rougé, *Recherches sur l'organisation du commerce maritime en Méditerranée sous l'empire romain* (Paris, 1966). L. Casson, *Ships and Seamanship in the Ancient World* (Princeton NJ: University Press, 1971). — More specifically on Paul's journey, see H. Balmer, *Die Romfahrt des Paulus und die Seefahrtkunde im römischen Kaiserzeitalter* (Bern, 1905). F. Brannigan, “Nautisches über die Romfahrt des heiligen Paulus,” *Theologie und Glaube* 25 (1933): 170–186. S. M. Praeder, *The Narrative Voyage: An Analysis and Interpretation of Acts 27–28* (diss. Berkeley, 1980) and Id., “Acts 27:1–28:16: Sea Voyages in Ancient Literature and the Theology of Luke-Acts,” *CBQ* 46 (1984): 683–706. H. Warnecke, *Die tatsächliche*

latter and Luke's story have been studied by a number of authors.²⁴ Of these authors, Robbins is above all interested in the fact that authors liked to write about sea voyages (and shipwrecks) in the first person plural. While all of these stories are full of drama, they do not generally mention the particular detail that travellers had to throw themselves off the ship. Among the more interesting ones from several such stories that could be cited is a passage from Josephus' autobiography:

ἀφικόμεν ἐν τῇ Ῥώμῃ πολλὰ κινδυνεύσας κατὰ θάλασσαν. βαπτισθέντος γὰρ ἡμῶν τοῦ πλοίου κατὰ μέσον τὸν Ἀδρίαν, περὶ ἑξακοσίους τὸν ἀριθμὸν ὄντες δι' ὅλης τῆς νυκτὸς ἐνηξάμεθα, καὶ περὶ ἀρχομένην ἡμέραν ἐπιφανέντος ἡμῖν κατὰ θεοῦ πρόνοιαν Κυρηναίου πλοίου, φθάσαντες τοὺς ἄλλους ἐγὼ τε καὶ τινες περὶ ὀγδοήκοντα σύμπαντες ἀνελήφθημεν εἰς τὸ πλοῖον (*Life* 14–16).²⁵

Josephus does not say that they jumped from board, but they had to swim and some made it to a ship that took them on board. Shipwreck in a storm obviously is the kind of situation of “jeder für sich und Gott mit Allen.”²⁶

In Acts fortunately they all make it to the land, but there is no less drama and tension, and the specific mention of people throwing themselves from the ship, using a compound verb, adds to the drama. The ‘intensive’ or ‘perfective’

Romfahrt des Apostels Paulus (SBS, 127; Stuttgart: KBW, 1987), and the replies by J. Wehnert, “Gestrandet: Zu einer neuen These über den Schiffbruch des Apostels Paulus auf dem Wege nach Rom,” *ZTK* 87 (1990): 67–89 and 88 (1991): 169–180 and A. Suhl, “Gestrandet: Bemerkungen zum Streit über die Romfahrt des Paulus,” *ZTK* 88 (1991): 1–28.

²⁴ See, e.g., P. Pokorny, “Die Romfahrt des Paulus und der antike Roman,” *ZNW* 64 (1973): 233–244. V. K. Robbins, “The We-Passages in Acts and Ancient Sea-Voyages,” *Biblical Research* 20 (1975): 5–18; Id., “By Land and by Sea: The We-Passages and Ancient Sea Voyages,” *Perspectives on Luke-Acts* (ed. C. H. Talbert, Edinburgh: T&T Clark, 1978), 215–242; and the replies to Robbins by C. K. Barrett, “Paul Shipwrecked,” *Scripture: Meaning and Method. Essays Presented to Anthony Tyrrell Hanson* (ed. B. P. Thompson; Hull: University Press, 1987), 51–64 and by C. J. Hemer, “First Person Narrative in Acts 27–28,” *Tyndale Bulletin* 36 (1985) 79–109.

²⁵ “I reached Rome after being in great jeopardy at sea. For our ship foundered in the midst of the sea of Adria, and our company of some six hundred souls had to swim all that night. About daybreak, through God's good providence, we sighted a ship of Cyrene, and I and certain others, about eighty in all, outstripped the others and were taken on board” (ed. H.St.J. Thackeray for Loeb).

²⁶ On a ‘theological’ reading or understanding of such disasters in ancient times, see G. B. Miles and G. Tromp, “Luke and Antiphon: The Theology of Acts 27–28 in the Light of Pagan Belief about Divine Retribution, Pollution, and Shipwreck,” *HTR* 69 (1976): 259–267; reply by D. Ladouceur, “Hellenistic Preconceptions of Shipwreck and Pollution as a Context for Acts 27–28,” *HTR* 73 (1980): 435–449.

use and meaning of compound verbs is commonly noted in grammars.²⁷ There are of course compounds in which the preposition *ἀπό*-, which in the New Testament is often repeated with the object (but in none of the three instances of intransitive use it is added that they jump “from the boat,” diff. Matt 14:29), has only a weak meaning, especially then in such cases in which the compound has come to replace the simplex (as in *ἀποκρίνομαι* or *ἀποθνήσκω*²⁸). But in other instances the preposition has kept its force. That may also be the case with *ἀπορρίπτω*, the simplex of which was still in use. One does not just jump from the boat, one throws oneself off it and down into the water. Moulton has illustrated this extra dimension of the compound from the verbs *ἀπόλλυμι* and *ἀποκτείνω*, in which the sense and implication of “the completion of the process” is very much a reality. The prodigal son starving to death in Luke 15:17 (*λιμῶ ἀπόλλυμαι*) and the apostles crying for help in Matt 8:25 (*σῶσον, ἀπολλύμεθα*) bring out “the sense of inevitable doom, under the visible conditions, even though the subsequent story tells us it was averted.”²⁹ In the same way, *ἀποκτείνω* is probably better rendered as “killing off, finishing off” than as mere “killing.” The degree of drama involved may not always be the same for each and every verb, but there certainly is drama in Acts 27:43 as well,³⁰ and there surely is no coming back when throwing oneself off a boat in the midst of a storm. Paul and his companions leaped into their destiny.

I conclude. As I said at the beginning, there is more in a plain verb than one might suspect. Many things can be “thrown away” or “cast aside,” and not all are of the same importance. The evidence shows, however, that LXX definitely uses *ἀπορρίπτω*, along with other verbs and sometimes in combination with them, above all in such cases in which the act is important. It seems the verb somehow helps to bring out its dramatic effect, in particular its irreversibility. That is the case also in Acts 27:43. Luke knows how to create drama.

²⁷ See, e.g., J. H. Moulton, *A Grammar of New Testament Greek, I. Prolegomena* (Edinburgh: T&T Clark, 31908), 111ff; A. T. Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research* (London: Hodder & Stoughton, 1914), 557–565 and 826–828; BDF §318,5; 308,4.

²⁸ See Robertson, *Grammar*, 563: “in *ἀποκρίνομαι* the force of *ἀπό* has largely faded and in *ἀποθνήσκω* it is quite obscure.”

²⁹ Moulton, *Prolegomena*, 114.

³⁰ Note also the double *διασώζω* in vv. 43–44 and C. K. Barrett’s comment in *The Acts of the Apostles*, II (ICC; Edinburgh: T&T Clark, 1998), 1214: “If *διασῶσαι* is anything more than a strengthened form of the simple verb it will mean that Julius wished to bring Paul *safely through* the present danger; v. 44; 28.1, 4. There may be a special application (as these verses suggest) to coming safely *through water*; cf. Josephus, *Apion* 1.130, *Νῶχος* *διεσώθη*. There may also have been a desire to distinguish rescue from shipwreck from being saved in a Christian, religious sense.”

A SAMPLE ARTICLE:
ΚΤΙΖΩ – ΚΤΙΣΙΣ – ΚΤΙΣΜΑ – ΚΤΙΣΤΗΣ

Eberhard Bons (University of Strasbourg)
*Anna Passoni Dell'Acqua (Catholic University of Milan)**

κτιζω

1. Greek Literature

Probably originating in the field of agriculture, the root κτιζ- may have referred to actions like the clearing of an area in order to cultivate it, the preparation of soil or the sowing itself (cf. CASEVITZ, *Vocabulaire*, 15). In Greek literature, this meaning undergoes a development. Herodotus mentions several historical acts of colonization of, or settling in, deserted islands or regions (I, 149; II, 44; IV, 144 etc.). As early as Homer's epics (*Il.* XX, 216; *Od.* XII, 263), however, there is evidence for a slightly different use of κτιζω that prevails in later Greek literature: the mythical foundation of a city usually attributed to a divinity or to a hero (cf. LESCHHORN, "Gründer"; HANGES, "Foundation Legend"), the so-called κτίστης. In this sense, Herodotus employs the verb about twenty times when dealing with the origin and history of Greek or foreign cities (e.g. I, 168bis.170; II, 99). Thucydides too appears to be familiar with the range of meanings of κτιζω, the foundation of a city sometimes coinciding with the colonization of the surrounding territory (e.g. II, 68, 3). Some authors of classical and post-classical times illustrate the reports of the foundation of a city by reflections and debates on the general utility of the project and the choice of the place. In this context, arguments of economic, social, political or military nature play an important role (see e.g. Herodotus, V, 23; Xenophon, *An.*, VI, 6, 3–4; Plutarch, *Alex.* 26, 9–10). Since financial resources, craftsmen, technical equipment as well as an efficient organization were all indispensable, the foundation of a city obviously constitutes an enterprise to be planned well ahead and to be realized with care and circumspection. In addition to these usages, and especially in inscriptions (→ κτιζω 2.), an extension of the meaning of κτιζω can be observed in so far as the verb sometimes governs objects referring to public buildings and structures, such as city walls and temples, as well as streets, canals or tombs (examples listed by CASEVITZ, *Vocabulaire*, 38–39). Compared with this widespread usage of

* The paragraphs dealing with papyri and inscriptions have been written by Anna Passoni Dell'Acqua whereas Eberhard Bons is the author of the remaining sections. We are indebted to several colleagues who have commented upon earlier drafts of this article: Jennifer Dines (Cambridge), Christoph Kugelmeier (Saarbrücken), Jan Joosten (Strasbourg), Emanuela Prinziavalli (Rome), Tobias Nicklas (Regensburg), and James Aitken (Cambridge).

κτίζω, fragment 23 of Empedocles may be exceptional: Just as painters fashion (κτίζοντε), e.g., trees, men and women, mixing different colours, so the elements are the common spring of all mortal things. Finally, κτίζω may occur in various contexts (e.g. invention of the horse bridle: Sophocles, *OC* 715; institution of feasts and ceremonies: Pindar, *O.*, VI, 69; founding of philosophical schools: Diodorus Siculus 2, 29, 6).

2. Papyri and Inscriptions

The lexical field of κτίζω is extensively attested both in papyri and in inscriptions. The objective of the latter consisted especially in “publishing” a document of official or commemorative character. Graving a text into stone in memory of a famous “founder / builder” was a usual practice in Antiquity. It served to record for posterity that the public building had been “founded” by, or built on the order of, divine or human authorities (e.g. gods, sovereigns, emperors and leading citizens, → κτίζω 1.). This might be the reason why in inscriptions the number of occurrences of κτίζω and cognate words is equivalent to or even higher than that of the occurrences in papyri since dedicatory inscriptions are common.

In Ptolemaic times, the verb κτίζω is employed, in the middle or passive, e.g. for denoting the foundation of a fortress (PZill 1, 83; 2, 4, 156/5 BCE, Herakleopolis), of a city (e.g. Elephantine, see OGI I, 168 = SB V, 8883, 12, September 20th 116 BCE), and of a temple (ἱερόν: U. WILCKEN, “Archiv” 2, 1902, 555, n° 38 = OGI I, 736 = SB I, 5219, 2, 69–68 BCE, Euhemeria, Fayûm). In the active voice, the verb occurs in an inscription that attributes to Persephone the foundation of a μνημα “monument” (GV I, 2585, 7, 2nd–1st century BCE). In papyri and inscriptions, the oldest evidence of the lexical group so far is a fragment of a letter in Zenon’s archive (PCairoZen II, 59169, 7–8): Apollonius asks Zenon to show an important visitor the major points of interest of a settlement and to give him to understand that its foundation had begun only shortly before (ὅτι νεωστὶ ἤ[ρ]γμεθα τὴν κώμην] κτίζειν).

In the Roman epoch the verb κτίζω means “to build” (PLaur III, 79,5, 2nd–3rd century, Oxyrhynchus), e.g. a mausoleum (OGI II, 630, 2nd century CE; 642, 3rd century CE, Palmyra), a town (*Sylloge* II, 880, 5, 202 CE, with reference to Pizos, today Sofia; *Sylloge* II, 883, 213–217), a wall (OGI II, 614, Gallienus’s kingdom), temples (IG-LS, 2118. 2616. 2653. 2986, 1st–3rd century; SB I, 5098, 3rd century). In a 1st century CE inscription of Abila (Iturea), the verb denotes the construction of a road (τὴν ὁδὸν κτίσας), here mentioned in the context of the building of a temple and the starting of a plantation (CIG III, 4521 = OGI II, 606; see also BOFFO, *Iscrizioni greche e latine*, no. 21).

In a metaphorical sense, κτίζω governs various objects (→ κτίζω 1.): in an Alexandrian erotic fragment from the 2nd century BCE, the object is friendship: “Love the establisher [perfect participle ἐκτικώς] of friendship [φιλίαν]” (PGrenf

I, I, 4, Thebaidēs). Another text speaks of the “foundation” of a religious association (σύνδοξ, see *Sylloge* III, 1104, 10.40 [= IG II², 1343], Dypilon, 37/6 BCE, a decree of the association of the priests of Artemis).

As for the use of the root κτίζω in the sense of “create” (→ κτίζω 3.–6.), there is only slight evidence in pre-Christian times. In the Roman epoch, however, and probably under Jewish and Christian influence, magical texts allude to the biblical traditions about God as creator of the universe or of particular creations, e.g. A.F. 4,1 (3rd century CE), an imprecatory tablet containing an oath to the “god who created [κτίσας] the earth and the sky”.

3. Septuagint

a) Statistical observations: The verb κτίζω has about 60 occurrences of which more than one third appear in Ben Sira. Less characteristic concentrations are in the Psalms and, for the non-translated books, in the Book of Wisdom. With some scattered attestations, the word is marginally present in the Pentateuch, in the Wisdom literature, and in the prophets (chiefly Deutero-Isaiah and the Twelve prophets). The two occurrences in Hos 13:4 have no counterpart in the MT whereas 4QXII^c seems to know this addition. However, the corresponding Hebrew words are part of a lacuna in 4QXII^c. Finally, it should be underlined that κτίζω is completely absent from the Creation stories in Gen 1–3 as well as in the translated historical books (namely Joshua, Judges, 1–4 Kingdoms, 1–2 Chronicles, Ezra, Nehemiah).

b) Hebrew equivalents: In most of the translated books, κτίζω serves to translate *br*’ “create” (especially in the Psalms and in Wisdom literature; see also Sir 40:10^B) and its synonym *qnh* “create, acquire” (Gen 14:19.22; Prov 8:22 [confusion of the aorist forms of the roots κτάομαι and κτίζω? see WALTERS, *Text of the Septuagint*, 221–225; Jer 39:15^B / 32:15^{MT}]). In the extant Ben Sira manuscripts from the Cairo Geniza the Hebrew equivalents of κτίζω are *n’wh* “comely” (Sir 10:18^A) and *hḏq*, probably in the meaning “to create” (qal: Sir 31:13^B; 38:1^B; 39:25^B; 40:1^B) or “to be created” (ni.: Sir 7:15^A; 31:27^A); see O’CONNOR, “The Language of Creation in Ben Sira”. Occasionally, κτίζω corresponds to *ysd* ni. “be founded” (Exod 9:18), *yṣr* “fashion” (Isa 45:8), to *kwn* polel “establish” (Deut 32:6), *ʿmd* “stand” (Ps 33:9), and *škn* “settle down, dwell” (Lev 16:16). All of these latter equivalences are isolated cases.

c) LXX use of κτίζω: Only in a few passages does the verb keep the classical Greek meaning “found” or “institute”: in Exod 9:18, God refers to the day of Egypt’s foundation (MT: *hwsdh* “when it has been founded”). One should not exclude the possibility that in this text the origin of Egypt is considered to be that of a colony. Lev 16:16 deals with the Tent of Meeting that dwells (MT: *hškn*) among the Israelites. The translator probably thinks of the establishment of the tent

when he renders the text by τῆ σκητῆ τοῦ μαρτυρίου τῆ ἐκτισμένη ἐν αὐτοῖς. Following classical Greek usage, 1Esdras 4:53 mentions the foundation of the city, Jerusalem, by the population returning from the Exile. In Hag 2:9, the LXX has an addition concerning the foundation of the Temple. In contrast to these quotations, the majority of the LXX occurrences of κτίζω appear to have no direct counterpart either in classical and Hellenistic Greek or in the papyri and inscriptions (→ κτίζω 2.). Two paramount differences may be highlighted:

1. The explicit or implicit subject of κτίζω is never a mythical hero or a historical founder, but always God himself (Deut 4:32; 32:6, etc.) who is denoted several times simply by the aorist participle ὁ κτίσας, i.e. without a corresponding noun like θεός (Isa 22:10; 3Macc 2:3; Qoh 12:1). In the non-canonical literature as well as in Christian texts this word becomes more and more a divine attribute (→ κτίζω 4.–5.).

2. The object of κτίζω may be all of creation: “heaven and earth” (Gen 14:19.22; Dan 4:37^{LXX}; Bel and Draco 1:5; 1Ezra 6:12; Jdt 13:18), “all things” (τὰ πάντα: 2Macc 2:3; Sir 18:1; 23:20; 39:21; Wis 1:14), the “cosmos” (Wis 11:17), and “the earth and the host of the heaven” (Hos 13:4). In other passages, one can observe the tendency of emphasizing specific categories of creatures: stars (Pss. Sol. 18:11–12), animate creatures in general (Ps 103:27^{LXX}), “humankind”, “man” or “Adam” (Ps 32:9; 88:48; 148:5^{LXX}; Sir 17:1; 33:10; Wis 2:23), and the individual person (Qoh 12:1). Moreover, as Wisdom literature underscores, the first created being is Wisdom (Prov 8:22; Sir 1:4.9; 24:8–9).

Since God creates everything, the creation of evil is assigned to him as well (Isa 45:7). This idea is developed by Ben Sira (Sir 39:29; 40:10; see REITERER, “Telos”). Some passages in the Greek translation of this book are striking in that the origin of activities, professions and products is explained by the use of κτίζω: agriculture (Sir 7:15), wine (Sir 31:27), labour (Sir 40:1), the physician (Sir 38:1), and medicine (Sir 38:4.12; cf. FASCE, *La lode del medico*, 43–46). This usage of κτίζω is not too different from classical Greek passages dealing with inventions (→ κτίζω 1.) However, Ben Sira is the only author to systematize an idea alluded to by some other biblical texts: namely, that God has created everything for a specific use (Sir 39:21: πάντα γὰρ εἰς χρείας αὐτῶν ἐκτίσται). So wine serves to rejoice humans (Sir 31:27), medicine is for their healing (Sir 38:7–8). On the other hand, fire, hail, famine and death have been created for vengeance (Sir 39:29). The idea that stars serve a certain purpose results from Hos 13:4 (addition in the LXX), albeit in a negative way: God has not created them for humans to “follow after them” (i.e. to adore them; for the opposite idea, see Deut 4:19). Rather than mistake them for divinities, people should realize that they have been created in order to enable them to measure time (Pss. Sol. 18:12). The Book of Wisdom underlines a general idea: God has created all things that they might exist (Wis 1:14). This applies to humankind, too, since God creates man for incorruption (Wis 2:23). Ps 88:48b^{LXX} underlines an analogous idea: God did not create humans for no reason. These latter ideas are similar to the Greek

version of Isa 54:16–17 that diverges widely from the MT: God creates Jerusalem for salvation, not for ruin. In this respect, he does not adopt the attitude of a blacksmith who may destroy a spoiled object (for further details, see E. BONS, “Le verbe κτίζω,” 8–10).

Why did the translators choose the verb κτίζω as their standard Greek equivalent for *br* “create”? According to FOERSTER (*ThWNT* III, 1025), κτίζω appeared to be more appropriate than δημιουργέω. Whereas the latter rather denotes the aspects of handicraft and technique, the former underlines the intellectual and purposive dimension of creating. However, one has to bear in mind that in Greek literature κτίζω has other connotations as well: 1. The object to be founded or created is new, unique and permanent (cf. CASEVITZ, *Vocabulaire*, 39–40). 2. It is useful not only for an individual, but for society. 3. The project requires both detailed planning and a well organized realization. – Any or all of these connotations may stand at the back of the translators’ preference for κτίζω (see BONS, “Le verbe κτίζω,” 7–8). The word δημιουργέω may have been avoided because the translators were reluctant to depict God as a craftsman. The verb κτίζω, however, enabled them to present God’s works as far more important. Like the founders of old nations and cities, God acts with authority and in a deliberate manner, realizing his large-scale plans with circumspection and assigning each creature a specific function.

4. Jewish Literature in Greek

The verb κτίζω is attested about 35x in the OT Pseudepigrapha, 14x in the works of Philo, and about 50x in Josephus. Some of these occurrences undoubtedly reflect the LXX use of the verb. Among others, one finds the following objects of creation: “all things” (*Sib. Or.* 3:20; *Jos. Asen.* 12:1 οὐκίσις τὰ πάντα), “heaven and earth” (*Eup* 31:1; 32:1; 33:1; *Sib. Or.* 3:35.543.786), “blessings” (*Let. Aris.* 182:2: ἀγαθά), “man” (*T. Naph.* 2:5), “physician” (*T. Job* 38:8). However, following classical Greek usage, the verb can denote acts of construction or reconstruction attributed to human beings, e.g. cities (*Artap.* 27:9; *Let. Aris.* 115:4: the city of Ptolemais; *Sib. Or.* 3:57), garrisons (*Let. Aris.* 36:3: φρούρια), and the temple (*Liv. Pro.* 3:16). As for Philo, God is the creator of the “cosmos” (*Decal.* 97) as well as of “heaven and earth” (*Ebr.* 105 [quotation of Gen 14:22]). Nevertheless, Philo also uses the verb for the construction of cities attributed to humans (*Opif.* 17; 19; *Post.* 49; *Conf.* 122). The attestations of κτίζω in the works of Josephus show various uses of this verb: God, who can be called ὁ κτίσις (*B.J.* 3, 370, 1; 5, 377, 1), creates “heaven and earth” (*A.J.* 1, 27, 1) and humankind (*B.J.* 3, 370, 1). He is said to have “founded” the Israelites (*A.J.* 4, 314, 2), whereas other nations are “founded” by humans (*A.J.* 1, 121, 2; 2, 206, 1). However, most of the occurrences deal with the foundations of cities (*A.J.* 1, 138, 1; 4, 161, 6; 4, 170, 3; 5, 178, 7; 8, 153, 4, etc.; *C. Ap.* I, 108, 3; I, 315, 3; *B.J.* 1, 64, 2; 2, 168, 6) or with the building of the Jerusalem temple by Solomon (*B.J.* 5, 137, 4; 5, 185, 1).

5. New Testament

The verb has 15 occurrences all of which refer to God’s creating initiative. God, ὁ κτίσας (Matt 19:4; Rom 1:25; see also Col 3:10), is the creator of all things (τὰ πάντα: Eph 3:9; Rev 4:11; Col 1:16: “all things in heaven and on earth”), of heaven, earth, sea (Rev 10:6) or of the κτίσις (Mark 13:19). The verb appears as well in the context of the new creation (Eph 2:15; 4:24). As for the theological ideas associated with the LXX passages dealing with creation, NT authors take over the theory that creation is not devoid of purpose. On the contrary, God’s plans are accessible to humans and are to be respected. According to 1 Tim 4:3, God has created foods to be received with thanksgiving. Furthermore, marriage as an institution is based on the authority of God, ὁ κτίσας (Matt 19:4; see ZIMMERMANN, *Die Namen des Vaters*, 373). So the indissoluble union between male and female has been “founded” by God. In 1 Cor 11:9, Paul argues in an analogous manner in order to define the relationship between man and woman. It should be stressed that neither the LXX nor the NT employ κτίζω when alluding to the idea of God’s creating out of non-existing things (2 Macc 7:28; Rom 4:17; Heb 11:3; → κτίζω 6., → κτίστης 4.).

6. Early Christian Literature

Most of the uses of κτίζω appear to be influenced by Jewish and/or Christian ideas. God is the creator of all things (*Did.* 10:3: τὰ πάντα), of the οἰκουμένη (*1Clem.* 60:1), of heaven (*Diogn.* 7:2), and of the elements (8:2). *Diogn* 4:2 reports a debate concerning the distinction between useful and useless elements of God’s creation. The verb refers also to the new creation of man obtained by the forgiveness of sins (*Barn.* 16:8). Unlike the LXX and the NT that do not develop a clear-cut idea of creation *ex nihilo*, the *Shepherd of Hermas* explicitly teaches that God has created out of non-existing things (*Herm. Vis.* 1:6: κτίσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος τὰ ὄντα; see also *Herm. Mand.* 1:1). In this work we find the verb associated also with the idea of *dominium terrae*: God has created the world so that man may have dominion over its creatures (*Herm. Mand.* XII:4).

κτίσις

1. Greek Literature

Though attested as early as the poems of Pindar (*O.*, XIII, 83), the word appears predominantly in the historians from Thucydides onwards (*CASEVITZ, Vocabulaire*, 54). It usually denotes the foundation of the city, less in the sense of a technical process (→ κτίσμα 1.) than as an act understood as being accomplished. The following genitive might refer to the population having settled the city in question (*Thucydides*, I, 18, 1: Dorians) or the name of the city

itself (*ibid.*, VI, 5, 3: Syracuse). Later historians are obviously familiar with this sense (i.e. the foundation of a city as an historical, mythical or legendary event, → κτίζω 1.), as quotations of Polybius (e.g. X, 21, 3: foundations of cities in a general sense as subject of historiography), Strabo (e. g. I, 3, 15: Cyrene; III, 5, 5: Gades) and Plutarch (*Rom.* 12,1; 14,1: Rome) would suggest.

2. Inscriptions

The noun κτίσις appears twice in inscriptions of the Roman epoch, referring to the foundation of the Panhellenium in Athens (*Sylloge* II, 842, 133/134 CE, Epidaurus; cf. Dio Cassius, 69,16) as well as to the foundation / creation of Poseidon's priesthood in Halicarnassus (*Sylloge* III, 1020, 4, 1st cent. CE).

3. Septuagint

The word is restricted to the Deuterocanonical literature where it occurs 15x, especially in the books of Ben Sira, 3 Maccabees and Wisdom of Solomon. As can be seen from the three occurrences in Ben Sira, κτίσις is a relatively free translation of different Hebrew expressions none of which appears to mean "creation": in Sir 16:17^A *bqswt rwhwt kl bny 'dm* "in the totality of spirits of men" is the equivalent of ἐν ἀμετρήτῳ κτίσει "in an immense creation", in Sir 43:25^B *gbwrwt rbh* "numerous monsters [?]" corresponds to κτίσις κητῶν "creature / race of sea monsters", and in Sir 49:16^B *l kl hy tp'rt 'dm* "above every living being the splendor of Adam" is translated by ὑπὲρ πάντων ζῴων ἐν τῇ κτίσει Ἀδάμ. Admittedly, we do not know if the translator had a similar or a different Hebrew source text. However, it is beyond any doubt that the translator and his community obviously were familiar with the specific theological sense of κτίσις, i.e. the whole of creation or a particular category of creatures. This is all the more remarkable because the noun occurs nowhere in the books of the Septuagint that were probably translated previously, namely in the Pentateuch, the Prophets, and the Psalms.

As in Ben Sira, in the other Deuterocanonical books (ἀπάση (ἡ) κτίσις is apparently a common expression that does not seem to require any explanation. Created by its Lord and governor, God (Jdt 9:12; 3 Macc 2:2.7; 6:2), the creation is invited to praise or to serve him (Jdt 16:14; Tob 8:5^S; see also Wis 16:24). The plural πᾶσαι αἱ κτίσεις refers to the universe of creatures (Tob 8:5^{BA}). In the Book of Wisdom, the wicked encourage themselves to make the most of creation (Wis 2:6). By contrast, God makes use of his creation in order to punish his enemies (Wis 5:17). This idea is developed in Wis 19:16: as ruler of creation God is able to fashion it anew, preserving the Israelites from the danger of getting drowned (Wis 19:16).

4. Jewish Literature in Greek

In the wake of the LXX, the other Jewish writings in Greek employ the term *κτίσις* as follows: (*ἡ*) *κτίσις* or *πάση* (*ἡ*) *κτίσις* means the “creation” (i.e. the universe as created) in general (e.g. *T. Levi* 4:1; *T. Naph.* 2:3; *L.A.E.* 32:2; *T. Ab.* 16:2^A; 12:12^B; *4 Bar.* 9:6; *Gk. Apoc. Ezra* 7:5; *Sib. Or.* 3:86; 5:152) or each “creature” (*T. Ab.* 13:6^A). Elsewhere, the context requires identifying *κτίσις* with humankind (e.g. *T. Ab.* 13:3^A) or with inanimate nature (e.g. *Let. Aris.* 136:2). In the literature of the Roman epoch, *κτίσις* acquires a further connotation, above all in the expression *ἀπὸ κτίσεως* (followed by, e.g., *κόσμου*), where the word is used in a temporal sense: “from the creation onwards”. So *κτίσις* is employed to emphasize the creation as an act that happened at the beginning of history (*Pss. Sol.* 8:7; *T. Reu.* 2:3:9; *Apoc. Sedr.* 8:9; → *κτίσις* 5.-6.).

Philo and Josephus are less influenced by the characteristic LXX use of *κτίσις*. Philo uses the noun only once in the sense of “foundation” (i.e. of a city, cf. *Mos* 2:51). The noun is attested about 8x in Josephus, generally in the sense of “foundation”, i.e. of a city, e.g. Jerusalem (*B.J.* 6, 408, 2; 6, 437, 2), Karchedon (= Carthage, *C. Ap.* I, 126, 2; II, 18,3) or cities in general (*C. Ap.* I, 7, 3). The plural *καινὰ κτίσεις* refers to the removal of the Jewish population from Babylonia because of a disease and their consequent settlement in Seleucia (*A.J.* 18, 373, 4). In one occurrence a similarity to the above mentioned use of *κτίσις* as “time of creation” can be noted: the large terebinth tree near Hebron is said to exist *ἀπὸ τῆς κτίσεως μέχρι νῦν* (*B.J.* 4, 534, 1).

5. New Testament

Of the 19 NT occurrences of *κτίσις* nine appear in the letters of Paul. New Testament writers basically do not employ *κτίσις* in its classical Greek sense. Not without bringing in new theological aspects, they display a familiarity with the typical reinterpretations the word has undergone in Jewish literature. An exception possibly occurs in 1 Pet 2:13 (*ὑποτάγητε πάσῃ ἀνθρωπίνῃ κτίσει*). The translation “be subject do every human creature” (see ELLIOT, *1 Peter*, 489) can be defended. However, some authors plead for another one: “be subject to every human institution (see e.g. BROX, *Petrusbrief*, 119). Even though exact parallels of this latter use of *κτίσις* are lacking in Biblical and extra-biblical literature, the epigraphical witnesses (→ *κτίσις* 2.) show that this use is not a completely isolated case.

Like some of the above mentioned quotations (→ *κτίσις* 4.), several NT occurrences of *κτίσις* do not allow straightforward solutions concerning the kinds of creatures meant with this noun – this can only be implied: men often have worshipped the created object – i.e. an idol – rather than the *κτίσας*, the Creator (Rom 1:25; see for an analogous argument Wis 13:5 where *κτίσματα* is used, as well as *Let. Arist.* 139:7). Heb 4:13 states that no *κτίσις* – perhaps a

circumlocution for “man” – is hidden before the word of God. In Mark 16:15, the order to preach the Gospel *πάσῃ τῇ κτίσει* probably refers to the mission directed to all humankind (→ *κτίσις* 6.). A similar use of *ἐν πάσῃ κτίσει* is to be found in Col 1:23. In Rom 8:39, Paul affirms that no *κτίσις ἐτέρα* – does he think of demonic powers? – can separate the faithful from the love of God. More controversial is the fourfold use of *κτίσις* in Rom 8:19–21 that has given rise to diverging interpretations. Contemporary research tends to identify the groaning *κτίσις* expecting the freedom of the children of God with the visible non-human creation (THEOBALD, *Römerbrief*, 153). However, Paul completely abandons the pattern of the LXX use of *κτίσις* by introducing the concept of *καινῆ κτίσις*. This “new creation” is associated with the idea of “being in Christ” (2 Cor 5:17), and “in Christ” neither circumcision nor the absence of circumcision is decisive (Gal 6:15).

A less specific sense of *κτίσις* is present in some other quotations, e.g. Rev 3:14 (Christ as *ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ*), Col 1:15 (Christ as the firstborn of all creation), and Heb 9:11 (the greater and perfect tent that is not made with hands, thus it not of this *κτίσις*).

As for the temporal sense of the expression *ἀπὸ κτίσεως* (→ *κτίσις* 4.), “ever since the creation of the world”, God’s eternal power and deity can be perceived in the things he has made (Rom 1:20). The temporal sense is sometimes highlighted by means of the insertion of *ἀρχή: ἀπ’ ἀρχῆς / ἀπὸ δὲ ἀρχῆς κτίσεως*: from the beginning of creation, God created humans male and female (Mark 10:6). The same phrase can serve to underline two closely connected ideas: an event is really new in history from its very beginning (Mark 13:19) or nothing has changed since then, as is affirmed by the opponents of *parousia* (2 Pet 3:4).

6. Early Christian Literature

As can be expected, the use of *κτίσις* in early Christian writers is deeply influenced by the previous Jewish and Christian literature. In a non-specific way, i.e. in the sense of “creation” in general, *ἡ κτίσις, πάσῃ (ἡ) κτίσις* or *ἡ κτίσις πάσῃ* occur in *1 Clem.* 19:3; 34:6; 59:3; *Mart. Pol.* 14:1; *Herm. Vis.* 3:4; 12:1; *Sim.* 59:5; 89:2 (Christ as firstborn before the creation); 91:5 (Christ supports the creation); 100:4. However, *πάσῃ (ἡ) κτίσις* means “each creature” in *Herm. Mand.* 37:5; 47:2; *Sim.* 102:1 (*dominium terrae*), like *πᾶν γένος τῆς κτίσεως* in *Herm. Sim.* 78:8. The plural is attested in *Herm. Vis.* 1:3 (“creatures of God”). Furthermore, the singular *κτίσις* explicitly refers to humankind (*Did.* 16:5: *ἡ κτίσις τῶν ἀνθρώπων*; → *κτίσις* 4.-5.). The temporal sense (→ *κτίσις* 4.-5.) only recurs in *Barn* 15:3.

κτίσμα

1. Greek Literature

The earliest occurrences are Hellenistic writers (see CASEVITZ, *Vocabulaire*, 58), including Callimachus, *Aet.*, II, fr. 43 Pf., 69 (3rd century BCE), where κτίσμα refers to the foundation of the city of Zankle in Sicily. In the Roman epoch, κτίσμα might denote the founding of a city (e.g. Dionysius of Halicarnassus, *Ant. Rom.*, I, 88, 1). In Polybius (e.g. IV, 70, 3) and Strabo, however, the noun frequently occurs describing not this process, but an existing city as a result of foundation in more or less ancient times. Sometimes, a following genitive indicates a hero or a people supposed to have founded the city (e.g. Strabo, *Geogr.*, III, 1, 7: Heracles; 4, 6: Zakynthians).

2. Papyri and Inscriptions

The noun κτίσμα occurs in the sense of “public building”, modified by the attribute “ancient” both in a versified sepulchral epigraph (GGG 196, 2, Aliphera, Arcadia, 3rd–2nd cent. BCE) and in the decree about Cyzicus’s forum (*Sylloge* II, 799, 5, 38 BCE). Furthermore, it refers to a “building” in two church inscriptions (SEG 31, 1472, Madaba; 34, 327, Thyrsos).

3. Septuagint

The noun occurs 6x, without exception in the Deuterocanonical Literature: Sir 36:14; 38:34; 3 Macc 5:11; Wis 9:2; 13:5; 14:11. Whereas no Hebrew equivalent of Sir 38:34 is available in the extant Ben Sira fragments, κτίσμασίν σου in Sir 36:14 corresponds to *m* ἴγκ “your works” (ms. B; for a detailed analysis of the textual witnesses of the verse, see PALMISANO, 275–276). As a rule, the LXX occurrences of κτίσμα can be explained against the backdrop of the LXX usages of κτίζω. In a non-specific manner, the plural κτίσματα can denote creatures: God has entrusted humans with ruling over his creatures (Wis 9:2). On the other hand, the greatness and beauty of the κτίσματα enables man to come to a perception of their creator (Wis 13:5). The plural appears as well in Sir 36:14 whose sense is not completely clear: God is besought for bearing witness to his “creatures in the beginning” (δὸς μαρτύριον τοῖς ἐν ἀρχῇ κτίσμασίν σου). In the light of the preceding verses, it is maintained that these creatures might be identified with Israel, God’s creature in (or from) the beginning. However, this interpretation is not certain (see PALMISANO, “*Salvaci*”, 282–283, for more details). The singular κτίσμα twice refers to the creation as a whole: thanks to their specific ability, craftsmen strengthen the κτίσμα αἰῶνος (Sir 38:34), i.e. the creation as an eternal reality or the world in so far as it is created. Wis 14:11 announces the judgment of the idols of the nations because they have become, as a part of God’s creation

(ἐν κτίσματι θεοῦ), a temptation to men. In a quite different sense κτίσμα is employed in 3 Macc 5:11: in order to prevent the king Ptolemy IV Philopator from exterminating the local Jewish population, God sends him a portion of sleep, sleep being a κτίσμα existing from the beginning.

4. Jewish Literature in Greek

Specific LXX influence is recognizable when the singular τὸ κτίσμα denotes all of creation (*T. Ab.* 13:9) or a particular category of creature (e.g. humankind, cf. *Let. Aris.* 17). The plural (πάντα) τὰ κτίσματα refers to the creatures (*Jub.* 2:2; *Jos. Asen.* 9:5; *T. Job* 47:11) that God creates by means of his word (*Jos. Asen.* 12:2; some lines earlier, the text alludes to the idea of creation *ex nihilo*). By contrast, Josephus develops the usage of κτίσμα characteristic of Greek literature. E.g., the city of Sebaste, founded by Herod, is referred to as a κτίσμα (*B.J.* 1, 403, 6; cf. also *B.J.* 1, 414, 8 [Caesarea]). The same applies to the temple of Apollo on the Palatine hill of Rome (*B.J.* 2, 81, 3). The noun κτίσμα is absent from Philo's works.

5. New Testament and Early Christian Literature

In New Testament and Early Christian literature, τὸ κτίσμα does not seem to preserve its original sense of “foundation”. In the wake of its LXX usage, the NT authors employ πᾶν κτίσμα when speaking of creatures in their entirety. So, 1 Tim 4:4 highlights the idea that every creature is good (→ κτίζω 5.). In Rev 5:13, all creatures praise the one who sits upon the throne and the Lamb. The plural τὰ κτίσματα denotes specific creatures (Rev 8:9: living creatures of the sea) or, in a non-specific sense, God's creatures in general (Jam 1:18; *Diogn.* 8:3; *Herm. Vis.* 9:2; *Herm. Mand.* 8:1; 47:2; Justin, *Dial.* 61:1; 129:4).

κτίστης

1. Greek Literature

The noun is not attested before the 4th century BCE, the literary occurrences being rare (examples are listed by CASEVITZ, *Vocabulaire*, 69f). The sense of κτίστης is analogous to the Classical usage of the verb κτίζω (→ κτίζω 1.). The latter denotes the act of founding a city, a colony, etc., the former the historical or mythic founder (e.g. Diodorus Siculus, 3, 60, 4; Plutarch, *Cam.*, 1,1). Although gods might be involved in the foundation of a city or a colony, particularly in acting as founders themselves or more indirectly by means of oracles (see e.g. Plutarch, *De Pythiae oraculis*, 407f; however, according to Diodorus Siculus, 12, 35, 3, Apollo claims to be recognized as founder of the city of Thurii), the noun κτίστης has no further theological connotations or

implications. Sometimes the activities of a κτίστης are illustrated by mentioning different building operations (see e.g. Callimachus, *Aet.*, II, fr. 43 Pf., 75; Diodorus Siculus, 2, 39, 3).

In the Roman epoch the noun κτίστης becomes more frequent and undergoes an extension of meaning. Conserving the sense of the initiator of the construction of a city in past times, the κτίστης can nonetheless be a person of recent or even present times. Celebrated for the great service they have rendered to a city or to a country, political leaders and high officers are awarded the titles of “founder” and “benefactor” (εὐεργέτης, see e.g. Plutarch, *Luc.*, 29,5) or “savior” (σωτήρ, see e.g. Plutarch, *Cic.*, 22,5; for other examples, see CASEVITZ, *Vocabulaire*, 72, note 20). Compared with this “political” sense of κτίστης, the noun is to a lesser extent used in other contexts like founding institutions, schools, associations etc. (cf. CASEVITZ, *Vocabulaire*, 70).

2. Papyri and Inscriptions

In the Ptolemaic age a κτίστης might have different functions: “founder” of a city (OGI I, 111, 9, before 163 BCE), of a gymnasium (U. WILCKEN, “Archiv” 5, 1913, 410–416, 416,9, 136/5 BCE, Ombo), or of a holy place and a precinct (τὸ ἱερόν καὶ τὸν περιβόλον, see U. WILCKEN, “Archiv” 1, 1901, 207–208, n° 21 = OGI I, 182 = SB V, 8066 = I.Herm 5,3, 80/79 BCE). In Caesar’s times the form κτίστα appears with reference to Apollo, the founder of Cyrene (OGI II, 767). In the imperial epoch the title of “city founder” often refers to gods or heroes (SEG 31, 1765, oracle response, 2nd century CE: Apollo as founder of Cyrene; SEG 35, 842, Marcianopolis, Media, 2nd–3rd century CE: Heracles; SEG 31, 1287, 249–250 A.D., Side: Apollo), to famous persons (SEG 31, 910, 3rd century CE: “founder of Asia and of his native country” [Aphrodisias, Caria]; POxy I, 41, 6.10, Oxyrhynchus, where the πρύτανις of Oxyrhynchus is called “the founder of the town”), to emperors (BGU IV, 1022, 9, Oxyrhynchus: the divinised Hadrian as founder of Antinoopolis; CIG II, 2572: Domitian, creator of the οἰκουμένη) and to sovereigns (PFamTebt 20, 2.5, 120–121 CE; POxy L, 3537, 125/6 CE: Alexander). Κτίστης is often employed as an honorary title together with one or two of the following titles (→ κτίστης 1.): σωτήρ (*Sylloge* II, 751, 2; 752/4,5, Mytilene: for Pompey, “saviour and founder” of Mytilene, II, 839, 5; SEG 33, 943, Ephesus: with reference to Hadrian; SEG 9, 99, Italian Africa, Nero’s reign: with reference to Apollo) and εὐεργέτης (*Sylloge* II, 752/4, 5: Pompey “benefactor, saviour and founder” of Mytilene). The original sense of “builder” of a structure (→ κτίστης 1.) only survives in a few cases (PMich VIII, 497, 10, Karanis, a letter dating from Hadrian’s reign; POxy XVII, 2144, 8, late 3rd CE, payment list). Finally, the noun κτίστης is referred to Tiberius Claudius Quirinas Menecrates, one of the emperor’s doctors, “founder of a medical doctrine” (ἰδίας λογικῆς ἐναργοῦς ἰατρικῆς κτίστη) and author of 156 *volumina* (*Sylloge* II, 803, 2, Rome).

3. Septuagint

The noun is attested 8x in the LXX. Unlike the majority of the literary and epigraphic documents, *κτίστης* nowhere refers either to a divine or human founder or restorer of a city, colony or building, or to any kind of benefactor, but exclusively to God in so far as he is the creator of the universe (→ *κτίζω* 3.c). With the exception of 2 Kgdms 22:32, all of the occurrences appear in the Deuterocanonical literature, especially in the Books of Maccabees (2 Macc 1:24; 7:23; 13:14; 4 Macc 5:25; 11:5). The remaining quotations are to be found in Jdt 9:12 and Sir 24:8. No Hebrew equivalents are available, apart from 2 Kgdms 22:32 where *κτίστης* corresponds to the noun *šwr* “rock”. It must be underscored that in this quotation *κτίστης* is neither used with a genitive (“founder / creator of something”) nor followed by any explanation. Obviously, the translator of the Book of Kings takes for granted that the readers of the Greek text know that *κτίστης* has become, by an expansion of meaning, a specific divine attribute (→ *κτίζω* 3.c). This unique translation is in line with the translation technique of the Greek Psalter (see also Sir 4:6^A and its LXX equivalent): When referring to God, *šwr* “rock” is frequently replaced by a different noun, e.g. *θεός* (for further details, see PASSONI DELL’ACQUA, “Metafora”, 421f; BONS, “Rede”, 132). In fact, in the parallel text Ps 18:32, the Hebrew noun *šwr* “rock” is translated by *θεός* which leads, in the LXX text, to the rhetorical question: “who is a god besides our God?”

Unlike 2 Kgdms 22:32, the attribute *κτίστης* elsewhere is followed by a genitive: God is the creator of “all things” (*πάντων / ἀπάντων*: 2 Macc 1:24; 4Macc 11:5; Sir 24:8), “waters” (Jdt 9:12; see ZIMMERMANN, *Die Namen des Vaters*, 349f), and the “kosmos” (2 Macc 7:23; 13:14; 4 Macc 5:25). As for the specific contexts, the address of God as *κτίστης* forms an element of supplications where God is invoked for saving Israel (Jdt 9:12; 2 Macc 1:24). Similarly, before going out to battle, Judas Maccabeus commits the outcome to the creator of the cosmos (2 Macc 13:14). On the individual level, the *κτίστης* knows the secrets of man’s coming into being. So God is able to restore the life and the breath of his faithful who are on the point of dying a martyr’s death (2 Macc 7:23; unlike 2 Macc 7:28, this text does not yet allude to the idea of creation *ex nihilo*). Finally, an idea underlying 4 Macc is that God has created human nature as well as the law. Since law is not *a priori* against nature, humans are invited to adjust their lives to the law (4 Macc 5:25). As a result, worship of God implies living according to the law (4 Macc 11:25).

4. Jewish Literature in Greek

According to Aristeas, Jews worship God as an overseer (*ἐπόπτης*) and a creator of all things (*Let. Arist.* 16:2). In Philo’s works, *κτίστης* is used in the sense of “founder”: To the pleasure of their founders, Jewish immigrants settled in

numerous colonies founded shortly before (Flac. 46). On the other hand, he more often makes use of the typical LXX concept of κτίστης. In various contexts God is called the creator of all things (τῶν ὅλων). This title is combined with others: ἡγεμῶν (Som. I:93), ποιητής (Spec. I:30), and πατήρ (Virt. 179). In a more specific sense, God, who calls into being what had never existed before, acts not only as a maker (δημιουργός), but as a founder / creator (Som. I:76). In the works of Josephus, however, a κτίστης always has a human character: Ishmael is called the “founder” of the Arabs (A.J. 1, 214, 3). Furthermore, Josephus reports disagreements about the founder of certain cities and rights resulting from these issues (A.J. 20, 173, 3; B.J. 2, 266, 2: Caesarea; Vita 37, 4: Tiberias; see also C. Ap. II, 39, 2).

5. New Testament

The only occurrence of κτίστης appears in 1 Pet 4:19: The author encourages those who are suffering according to God’s will to entrust themselves to a “faithful creator” (πιστῶ κτίστη). Although this expression is not explained, it is legitimate to understand it against the semantic background of the root κτίζω in the LXX and other Jewish literature in Greek: As a κτίστης God is able to intervene in the history of his people and of individuals. Whatever the future will bring, God’s faithful can count on his fidelity, his capacity to save having no limit.

6. Early Christian Literature

On the whole, the use of κτίστης does not differ fundamentally from the LXX concept of κτίστης. God is father and creator (1 Clem 62:2), the creator of the entire cosmos (1 Clem 19:2: τοῦ σύμπαντος κόσμου), the creator of, and watcher over, every spirit (1 Clem 59:3: τὸν πάντος πνεύματος κτίστην καὶ ἐπίσκοπον). Finally, Diogn 7:2 juxtaposes παντοκράτωρ and παντοκτίστης.

Bibliography:

R. BEEKES, *Etymological Dictionary of Greek*, vol. I, Leiden / Boston: Brill, 2010, 791–792; TH. J. CORNILL, “Gründer”, RAC 12, 1983, 1107–1191; W. FOERSTER, κτίζω κτλ., ThWNT III, 1938, 999–1034; T. MURAOKA, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Leuven: Peeters, 2009, 416–417; G. PETZKE, κτίζω κτλ., EWNT II, 1992, 803–807. L. BOFFO, *Iscrizioni greche e latine per lo studio della Bibbia*, Brescia: Paideia, 1994. E. BONS, “Le verbe κτίζω comme terme technique de la création dans la Septante et dans le Nouveau Testament”, J. JOOSTEN / P.J. TOMSON (eds.), *Voces biblicae. Septuagint Greek and the Significance for the New Testament* (CBET 49), Louvain: Peeters, 2007, 1–15. ID., “Die Rede von Gott in den Psalmen^{LXX}”, D. BÖHLER / H.-J. FABRY (eds.), *Im Brennpunkt: Die*

Septuaginta, vol. 3 (BWANT 174), Stuttgart: Kohlhammer, 2007, 182–202 N. BROX, *Der Erste Petrusbrief* (EKK XXI), Zürich / Neukirchen-Vluyn: Benziger / Neukirchener Verlag, 1979 M. CASEVITZ, *Le vocabulaire de la colonisation en grec ancien. Étude lexicologique: les familles de κτίζω et de οἰκέω – οἰκίζω*, Paris: Klincksieck, 1985, 13–72 J.H. ELLIOT, *1 Peter. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB), New York: Doubleday, 2000 S. FASCE, *La lode del medico nel libro biblico del Siracide*, Genoa: ECIG, 2009 J.C. HANGES, “The Greek Foundation Legend: Its Form and Relation to History”, *Society of Biblical Literature Seminar Papers* 131 (Atlanta, Ga. 1995), 494–520 W. LESCHHORN, “Gründer der Stadt”. *Studien zu einem politisch-religiösen Phänomen der griechischen Geschichte* (Palingenesia 20), Wiesbaden: Steiner, 1984 M. O’CONNOR, “The Language of Creation in Ben Sira: *ἡλq* = κτίζω”, J. CORLEY / V. SKEMP (eds.), *Studies in the Greek Bible (FS F.T. Gignac)* (CBQ.MS 44), Washington DC: The Catholic Biblical Society of America, 2008, 217–228 M.C. PALMISANO, “*Salvaci, Dio dell’universo!*” *Studio dell’euologia di Sir 36H, 1–17* (AnBib 163), Rome: Pontificio Istituto Biblico, 2006 A. PASSONI DELL’ACQUA, “La metafora biblica di Dio come roccia e la sua soppressione nelle antiche versioni”, *EL* 91 (1977), 417–453 F.V. REITERER, “‘Alles hat nämlich der Herr gemacht’: Das Telos der Schöpfung bei Ben Sira”, T. NICKLAS / K. ZAMFIR (eds.), *Theologies of Creation in Early Jewish and Ancient Christian Literature* (DCL.Studies 6), Berlin / New York: De Gruyter, 2010, 91–134 M. THEOBALD, *Der Römerbrief* (EdF), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2000 P. WALTERS (formerly P. KATZ) – D.W. GOODING, *The Text of the Septuagint. Its Corruptions and their Emendations*, Cambridge: University Press 1973, 219–225.

C. ZIMMERMANN, *Die Namen des Vaters. Studien zu ausgewählten neutestamentlichen Gottesbezeichnungen vor ihrem frühjüdischen und paganen Sprachhorizont* (AJEC 69), Leiden: Brill, 2007.

„ZWISCHEN HEBRÄISCHER BIBEL UND NEUEM TESTAMENT“: DIMENSIONEN DER BEDEUTUNG DER SEPTUAGINTA FÜR DIE EXEGESE DES NEUEN TESTAMENTS¹

Tobias Nicklas (Universität Regensburg)

Das in den vergangenen Jahren aufgrund einer ganzen Reihe von Projekten² neu erwachte Interesse an der Septuaginta führte sicherlich zu einem der bedeutendsten Paradigmenwechsel, den die Exegese in den vergangenen Jahren erlebt hat. Zumindest im deutschsprachigen Raum wurde und wird dieser Paradigmenwechsel, soweit ich es beurteilen kann, nicht nur von Alttestamentlern und Judaisten, sondern auch ganz klar von (v.a. evangelischen) Neutestamentlern getragen, die sich mehr und mehr der Bedeutung der LXX für ihr Fach bewusst geworden sind.³ Für die weitere Entwicklung der neutestamentlichen Exegese (gerade auch im deutschsprachigen Raum) ist dies – wie auch das allgemein zunehmende Interesse an frühjüdischer Literatur⁴ –

¹ Der vorliegende Beitrag, dessen Titel sich natürlich an F. Siegerts Einleitung *Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament: Eine Einführung in die Septuaginta* (Münsteraner Judaistische Studien 9; Münster et al.: LIT; 2001) anlehnt, entstand aus der Überarbeitung eines Vortrags im Zusammenhang mit einem Vorbereitungstreffen zur Erarbeitung eines Theologischen Lexikons zur LXX, eine Initiative von J. Joosten und E. Bons. Für den vorliegenden Band wurde der Text, der ursprünglich Gedanken zur Bedeutung eines solchen Lexikons für die neutestamentliche Exegese behandelte, auf eine etwas breitere Basis gestellt. Ich danke allen Teilnehmern des Kolloquiums für ihre fruchtbaren Rückfragen und die anregende Diskussion.

² Es ist sicherlich kaum möglich, in diesem Zusammenhang Vollständigkeit zu erzielen: Zu nennen sind etwa „Septuaginta deutsch“, die „Bible d’Alexandrie“, „NETS“ (die „New English Translation of the Septuagint“), die neue „LXX Commentary Series“ und – z.T. damit verbunden – viele andere. Weiterführend hierzu vgl. u.a. B.G. Wright, „The Septuagint and its Modern Translators“, *Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 20.-23. Juli 2006* (ed. M. Karrer & W. Kraus; WUNT 219; Tübingen: Mohr, 2008) 103–14 sowie die entsprechenden Beiträge in H. Ausloos et al. (Hg.), *Translating a Translation: The LXX and its Modern Translations in the Context of Early Judaism* (BETL 213; Leuven: Peeters, 2008), wo auch auf entsprechende Projekte in Spanien und Südafrika verwiesen wird.

³ Dies zeigt bereits ein Blick in den Mitarbeiterkatalog der deutschen Neuübersetzung *Septuaginta deutsch: Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung* (ed. W. Kraus – M. Karrer; Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2009).

⁴ Hierzu ist z.B. die – ebenfalls mit LXX-Texten befasste – *International Society for Deuterocanonical and Cognate Literature* (mit Hauptsitz in Salzburg) paradigmatisch zu nennen.

sicherlich von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Vor diesem Hintergrund mag es angebracht sein, einige Bedeutungsdimensionen dieser Neuorientierung für das Fach der „Exegese des Neuen Testaments“ in den Blick zu nehmen – und gleichzeitig Desiderate zukünftiger Forschung aufzudecken:

Auf welchen Ebenen ist die Septuaginta für die Exegese des Neuen Testaments (und damit sicherlich auch für das Verständnis weiterer altkirchlicher Literatur) von Bedeutung? Wie hängen das Verständnis neutestamentlicher (bzw. frühchristlicher) Texte und die Septuaginta miteinander zusammen?

Daraus folgend ergibt sich eine zweite Fragerichtung:

Wo zeigen sich Desiderate der Forschung, wo Möglichkeiten der Zusammenarbeit zwischen LXX-Experten und Exegeten des Neuen Testaments, damit neutestamentliche Exegese den in den vergangenen Jahren mehr und mehr beschrittenen Weg weiter verfolgen kann, neutestamentliche (und auch weitere frühchristliche) Literaturen stärker als bisher in eine lebendige Welt frühen Judentums gerade auch der Diaspora (bzw. in Auseinandersetzung mit verschiedensten Diasporasituationen) einzuschreiben?

Beide Fragekomplexe hängen eng miteinander zusammen – ich werde versuchen, sie deswegen auch in engem Zusammenhang zueinander zu beantworten. Vor allem der erste ist natürlich keineswegs neu und wurde schon verschiedentlich beantwortet. Es ist deswegen sicherlich nicht notwendig, ihn nun vollkommen neu anzugehen. Sinnvoller ist vielleicht, anhand einiger Linien aufzuzeigen, welche Aussagen über das Verhältnis zwischen LXX und Neuem Testament in neuerer Standardliteratur gesehen werden.⁵ Dabei konzentriere ich mich (zumindest im Haupttext) auf einige zentrale Referenzwerke, um entscheidende Linien herauszuarbeiten. Vor dem Hintergrund der in der Fachliteratur angesprochenen Verbindungslinien wie auch einiger Punkte, die ich darüber hinaus als bedeutsam ansehe, möchte ich anhand einiger möglichst konkreter Beispiele direkt auf die Frage nach den exegetischen Desideraten eingehen. Als Grundvoraussetzung der folgenden Überlegungen sei zudem die von Robert Hanhart vertretene These vorausgeschickt, „daß sie [= die LXX; TN] vom Judentum übergeben, von den urchristlichen Zeugen in unveränderter Gestalt übernommen ist: das bedeutet: beiden Gemeinschaften in der einen und gleichen Gestalt gemeinsam war.“⁶

⁵ Ich konzentriere mich im Haupttext auf wenige Referenzarbeiten, verweise auf andere aber wenigstens in Fußnoten.

⁶ R. Hanhart, „Die Bedeutung der Septuaginta in neutestamentlicher Zeit,“ *Studien zur Septuaginta und zum hellenistischen Judentum* (FAT 24; Tübingen: Mohr Siebeck, 1999), 194–213, hier 209. Damit ist natürlich nicht die Möglichkeit der bewussten wie

1. Aspekte der Bedeutung der LXX für das Verständnis des Neuen Testaments

Sicherlich kann die ursprünglich spanische, dann ins Englische übersetzte Einleitung zur Septuaginta aus der Feder von Natalio Fernández Marcos⁷ als absolutes Standardwerk gelten und deswegen auch als Ausgangspunkt unserer weiteren Überlegungen dienen. Dieses Buch enthält natürlich auch ein kurzes Kapitel „The Septuagint and the New Testament“:⁸ Aus der Sicht der Entstehungszeit des Bandes (spanisch im Jahr 1998 / englisch 2000) sicherlich mit Recht, fordert der Autor, der Bedeutung der LXX für das Verständnis des frühen Christentums ein ähnliches Interesse entgegen zu bringen, wie das im Zusammenhang etwa mit den großen Textfunden aus Qumran und Nag Hammadi geschieht⁹ – einiges von seinen Forderungen wurde sicherlich während des seither vergangenen Jahrzehnts eingelöst.

Fernández Marcos beschreibt den Einfluss der LXX auf das Neue Testament auf drei verschiedenen Ebenen:¹⁰

1. in the shape of the language by means of which many lexical and syntactic Semitisms entered New Testament Greek;
2. inasmuch as it comprises the main source for quotations from the Old Testament in the New Testament writings;
3. inasmuch as it is a source of inspiration for the redaction of many New Testament passages.

Die in seinen weiteren Ausführungen gebotenen Beispiele und Gedanken fokussieren jedoch in hohem Maße auf Punkt 2, den „LXX-Zitaten“ im Neuen Testament.¹¹

1.1 Septuagintazitate im Neuen Testament

Immer wieder zeigt sich in diesem Abschnitt die Perspektive des Septuaginta-

unbewussten Abänderung und Entwicklung einzelner Varianten im frühchristlichen Kontext ausgeschlossen.

⁷ Ich zitiere im Folgenden die englische Ausgabe N. Fernández Marcos, *The Septuagint in Context: Introduction to the Greek Versions of the Bible* (Leiden – Boston – Köln: Brill; 2000). Titel der Originalausgabe: *Introducción a las versiones griegas de la Biblia* (Textos y Estudios « Cardenal Cisneros » 64; Madrid: Instituto de Filología del CSIC; 1998).

⁸ N. Fernández Marcos, *Septuagint*, 320–32.

⁹ Vgl. N. Fernández Marcos, *Septuagint*, 320–22.

¹⁰ N. Fernández Marcos, *Septuagint*, 323.

¹¹ Ähnlich auch M. Harl, „La Septante aux abords de l'ère chrétienne: Sa place dans le Nouveau Testament, *La Bible Grecque des Septante: Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien* (hg. von M. Harl, G. Dorival & O. Munnich; Initiations au Christianisme ancien; Paris: Cerf, 1994) 269–88, hier 274–82.

Experten, den an LXX-Zitaten im Neuen Testament vor allem die Frage nach darin bezeugten Textformen des *Old Greek* interessiert,¹² aus denen sich textgeschichtliche Rückschlüsse ziehen ließen. In seinen Aussagen zu Problemen der konkreten Beziehung verschiedener neutestamentlicher Texte zu LXX-Textformen kann Fernandez Marcos schon auf eine ansehnliche Anzahl von Untersuchungen zurückgreifen¹³ – die Zahl dieser Untersuchungen ist im vergangenen Jahrzehnt noch einmal deutlich angestiegen, wobei neben rein an Textformen und Textgeschichte interessierten Studien immer mehr Arbeiten entstehen, die diese Probleme in umfangreiche hermeneutische und theologische Fragestellungen einbetten.¹⁴ Gerade aufgrund des wachsenden

¹² Ich versuche im Folgenden soweit wie möglich in der Rede zwischen „Old Greek“ (Bezug auf konkrete Textformen der griechischen Übersetzungen der hebräischen Bibel) und LXX (Bezug auf die spätere Schriftensammlung, bereits aus christlicher Sicht formuliert) zu differenzieren.

¹³ Vgl. z.B. G.L. Archer & G. Chirichigno, *Old Testament Quotations in the New Testament: A Complete Survey* (Chicago: Moody; 1983); J.A. Fitzmyer, „The Use of Explicit Old Testament Quotations in Qumran Literature and the New Testament,“ *NTS* 7 (1960/61) 297–333; E.D. Freed, *Old Testament Quotations in the Gospel of John* (NovT.S 11; Leiden: Brill, 1965); R.H. Gundry, *The Use of the Old Testament in Matthew's Gospel* (Leiden: Brill, 1967); T. Holtz, *Untersuchungen über die alttestamentlichen Zitate bei Lukas* (TU 104; Berlin: Akademie, 1968); H. Hübner, *Vetus Testamentum in Novo Corpus Paulinum* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997); D.-A. Koch, *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums: Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus* (BHT 69; Tübingen: Mohr Siebeck, 1986); M.J.J. Menken, *Old Testament Quotations in the Fourth Gospel* (Kampen: Kok, 1996); B.G. Schuchard, *Scripture within Scripture: The Interrelationship of Form and Funktion in the Explicit Old Testament Citations in the Gospel of John* (Atlanta: Scholars Press, 1992); C.D. Stanley, *Paul and the Language of Scripture: Citation Technique in the Pauline Epistles and Contemporary Literature* (SNTS.MS 74; Cambridge: CUP; 1992) und C.M. Tuckett (ed.), *The Scriptures in the Gospels* (BETL 131; Leuven: Peeters, 1997), um nur einige zu nennen.

¹⁴ Das Interesse an der Thematik scheint ungebrochen, wie etwa Arbeiten von A. Obermann, *Die christologische Erfüllung der Schrift im Johannesevangelium: Eine Untersuchung zur johanneischen Hermeneutik anhand der Schriftzitate* (WUNT II 83; Tübingen: Mohr, 1996); G. Häfner, *Nützlich zur Belehrung (2 Tim 3,16): die Rolle der Schrift in den Pastoralbriefen im Rahmen der Paulusrezeption* (HBS 25; Freiburg et al.: Herder, 200); H. Hübner / M. und A. Labahn, *Vetus Testamentum in Novo: Evangelium secundum Iohannem* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003); M.J.J. Menken, *Matthew's Bible: The Old Testament Text of the Evangelist* (BETL 173; Leuven: Peeters, 2004); S. Moyise & M.J.J. Menken (Hg.), *The Psalms in the New Testament* (London – New York: Continuum, 2004); B. Kowalski, *Die Rezeption des Propheten Ezechiel in der Offenbarung des Johannes* (SBB 52; Stuttgart: Bibelwerk, 2004); U. Rösen-Weinhold, *Der Septuaginta-Psalter im Neuen Testament: Ein textgeschichtliche Untersuchung* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2004); S. Moyise & M.J.J. Menken (Hg.), *Isaiah in the New Testament* (London – New York: Continuum, 2005); S. Moyise & S. Alkier (Hg.), *Die Bibel im Dialog der Schriften: Konzepte*

methodologischen Bewusstseins aber wird die Frage, wann die Textform bestimmter Zitate aufgrund bewusster redaktioneller Änderung durch den neutestamentlichen Autor, aufgrund von Zitation alleine aus dem Gedächtnis oder dem Vorliegen tatsächlich uns heute nicht mehr bekannter alter Textformen des *Old Greek* zu erklären ist, die Forschung in diesem Bereich sicherlich noch über lange Zeit beschäftigen. Aus der Sicht des Neutestamentlers sind solche Zitate allerdings nicht nur aus textgeschichtlichen Erwägungen heraus interessant: Wer diese Texte als Teil des Neuen Testaments auszulegen hat, ist vielmehr mit der Frage konfrontiert, welche Auswirkungen für die Bedeutung des auszulegenden Textes es hat, dass ein Zitat gerade in der vorliegenden Textform – etwa aus der LXX und nicht aus einer anderen Textform des Alten Testaments – vorliegt.

Die enorme *exegetische* wie damit einhergehend *theologische* Bedeutung dieses Blicks auf die konkrete Textform alttestamentlicher Zitate im Neuen Testament wird weder in der Einleitungsliteratur zur Septuaginta, noch der zum Neuen Testament regelmäßig formuliert:

Eine Ausnahme – gleichzeitig an einem theologisch besonders bedeutsamen Beispiel – findet sich z.B. in der kurzen *Einführung in die Septuaginta* von Michael Tilly:¹⁵ „[D]ie paulinische Argumentation in Röm 11,26f. baute nicht auf den hebräischen Text von Jes 59,20 auf, der eine ethisch konditionierte Verheißung an die Bußfertigen bot und innerhalb des erwählten Gottesvolkes differenzierte („Doch für Zion kommt er als Erlöser und für alle in Jakob, die umkehren von ihrer Sünde“; im literarischen Kontext des Tritojesajabuches waren wohl bestimmte Gruppen in Israel gemeint [vgl. 65,13–15; 66,5]). Sie basierte vielmehr auf der Septuaginta, die Gott zum Subjekt des „Abwendens“ und damit den Satz zu einer unbedingten Zusage an ganz Israel machte (καὶ ἔξει ἔνεκεν Σιων ὁ ῥυόμενος καὶ ἀποστρέψει ἀσεβείας ἀπὸ Ἰακωβ [„Und um Zions willen wird der Retter kommen und er wird Gottlosigkeit von Jakob abwenden“]). Hierdurch erfuhr Gottes rettendes Eingreifen zugunsten des gesamten Volkes eine deutliche Akzentuierung.“

intertextueller Bibellektüre (Tübingen: Narr, 2005); M. Karrer, „Von der Apokalypse zu Ezechiel: Der Ezechieltext der Apokalypse,“ *Das Ezechielbuch in der Johannesoffenbarung* (Hg. von D. Sänger; BThS 76; Neukirchener-Verlag, 2006) 84–120, T.L. Brodie, D.R. MacDonald & S.E. Porter (Hg.), *The Intertextuality of the Epistles* (New Testament Monographs 16; Sheffield: Phoenix, 2006) oder S. Moyise, *The Old Testament in the New* (London: T & T Clark, 2008).

¹⁵ M. Tilly, *Einführung in die Septuaginta* (Einführungen Theologie; Darmstadt: WBG, 2005), 102–3. Zur exegetischen Diskussion im Detail vgl. u.a. F. Wilk, *Die Bedeutung des Jesajabuches für Paulus* (FRLANT 179; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998), 39–40; B. Schaller, ΠΕΠΙ ΕΚ ΖΙΩΝ Ο ΠΥΟΜΕΝΟΣ. Zur Textgestalt von Jes 59:20f. in Röm 11:26f., in: *Fundamenta Iudaica: Studien zum antiken Judentum und zum Neuen Testament* (StUNT 25; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001), 162–66.

Es braucht nicht eigens betont zu werden, welch bedeutsame Stellung Röm 11,26–27 im heutigen christlich-jüdischen Dialog einnimmt.¹⁶ Mit der Diskussion um die Frage, wie sich Paulus die Rettung „ganz Israels“ vorstellt – ob aufgrund einer endzeitlichen Massenbekehrung zu Christus oder alleine aufgrund des bleibend rettenden Bundes mit seinem Gott –, oder wer denn in Röm 11,26 unter dem „Retter“ aus Zion zu verstehen sei – Gott selbst oder der Parusiechristus –, könnte man inzwischen sicherlich Bände füllen.¹⁷ Interessant und meines Wissens bisher kaum beachtet aber ist die Tatsache, dass Paulus seine Vorstellung der Rettung ganz Israels mit einem Zitat aus Jes 59,20 in einer Textform begründet, die vom Judentum später nicht mehr anerkannt wurde. Ist nicht auch dies exegetisch (und eventuell für den christlich-jüdischen Dialog) auch theologisch bedeutsam? Gerade in der Frage paulinischer Israeltheologie in Röm 9–11 zeigen sich aber auch bereits interessante Anknüpfungspunkte, die zum Teil bereits über die Verbindung zwischen Neuem Testament und LXX auf der Ebene reiner Zitate hinausweisen: Ich möchte nur einige Fragen erwähnen, für deren Beantwortung

¹⁶ Hierzu vgl. z.B. den Umfang, den die Diskussion um Röm 9–11 in den für eine christliche Theologie Israels so bedeutenden Werken von F. Mußner einnimmt: Vgl. F. Mußner, *Traktat über die Juden* (München: Kösel, 1979 [Ndr. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009]), 52–67; sowie ders., *Die Kraft der Wurzel: Judentum – Jesus – Kirche* (Freiburg – Basel – Wien: Herder, 1987), 27–54. Programmatisch auch T. Nicklas, *„Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich“ (Röm 11,18): Neues Testament, Biblische Theologie und Antisemitismus* (Nijmegen: Niese, 2006).

¹⁷ Einen forschungsgeschichtlichen Überblick bietet M. Theobald, *Der Römerbrief* (EdF 294; Darmstadt: WBG, 2000), 276–82. Die Diskussion ist seitdem aber keineswegs zu einem Schlusspunkt gekommen: An neueren (durchaus kontrovers argumentierenden) Publikationen seien genannt R.H. Bell, *The Irrevocable Call of God: An Inquiry into Paul's Theology of Israel* (WUNT 184; Tübingen: Mohr, 2005), 271–91; K. Müller, „Von der Last kanonischer Erinnerungen. Das Dilemma des Paulus angesichts der Frage nach Israels Rettung in Röm 9–11, „Für alle Zeiten zur Erinnerung“: Beiträge zu einer biblischen Gedächtniskultur. FS Franz Mußner (hg. von M. Theobald & R. Hoppe; SBS 209; Stuttgart: Bibelwerk, 2006), 203–53; D. Sängler, „Verwerfung und Annahme: Das Geschick Israels nach Röm 9–11,“ *Johannes und Paulus* (hg. von D. Sängler & U. Mell; WUNT 198; Tübingen: Mohr, 2006), 381–410; H. Frankemölle, „Bund/Bünde im Römerbrief: Traditionsgeschichtlich begründete Erwägungen zur Logik von Röm 9–11,“ *Für immer verbunden: Studien zur Bundestheologie der Bibel. FS F.-L. Hossfeld* (hg. von C. Dohmen & C. Frevel; SBS 211; Stuttgart: Bibelwerk, 2007), 69–84; A.L.A. Hogeterp, „The Mystery of God's Salvation: A Re-Reading of Romans 11:25–32 in Light of the Dead Sea Scrolls, *Flores Florentino: Dead Sea Scrolls and Other Early Christian Studies in Honour of Florentino García Martínez* (hg. von A. Hilhorst; É. Puéch & E. Tigchelaar; JSJ.S 122; Leiden et al.: Brill, 2007), 653–66, und C. Niemand, „Jesus und die Rettung ganz Israels (Röm 11,26): Die Universalität der christlichen Heilsverkündigung und das Judentum,“ *Im Geist und in der Wahrheit: Studien zum Johannesevangelium und zur Offenbarung des Johannes sowie andere Beiträge. FS Martin Hasitschka* (hg. von K. Huber & B. Repschinski, SJ; NTA.NF 52; Münster: Aschendorff, 2008), 425–47.

sicherlich auch Fortschritte in Fragen der LXX-Lexikographie oder gar eine „Theologie der LXX“ hilfreich wären: Worin etwa besteht die konkrete Differenz zwischen dem hier genannten *ῥυόμενος* und dem *σωτήρ*?¹⁸ Kann Paulus, wenn er in seiner Zitation auf Jes 59,20 LXX zurückgreift, bereits auf eigene Formen einer – im Vergleich zum hebräischen Text der Bibel – veränderte LXX-Soteriologie aufbauen? Zumindest in Jes 59,20 LXX scheint dies ja der Fall zu sein. Worin besteht in diesem Zusammenhang die Rolle des Zion? Und was bedeutet die – gerade für die gesamte paulinische Theologie wichtige – Übersetzung des hebräischen *B'rit* mit dem griechischen *διαθήκη* für das Verständnis des „Bundes“ Israels mit seinem Gott?¹⁹ Anders gesagt: Welche (womöglich unterschiedlichen) Assoziationen etwa im Zusammenhang mit ihrer juridischen Bedeutung verbinden sich mit beiden Begriffen? Wenn es neutestamentlicher Exegese gelingen soll, Paulus mehr als früher als Diasporajuden seiner Zeit – trotz mindestens eines großen Bruchs in seinem Leben²⁰ – zu verstehen, benötigt sie ein verbessertes Verständnis seines theologischen Denkens, das sich *auch* mit LXX-Texten wie auch den mit ihnen verbundenen bzw. aus ihnen entwickelten Vorstellungen und Ideen verbindet bzw. auf ihnen aufbaut.

Auch ein zweites, theologisch vielleicht weniger gewichtiges Beispiel kann das Problem illustrieren: Ähnlich wie im Falle von Röm 11,26f. lässt sich mit recht guten Gründen argumentieren, dass Joh 1,23 eine LXX-Lesart von Jes 40,3 voraussetzt. Dies lässt sich nicht nur technisch durch genaue Vergleiche zwischen hebräischem Text und erhaltenen Textformen des *Old Greek* aufweisen,²¹ dies hat auch für das Verständnis des johanneischen Textes, um das

¹⁸ Soweit ich sehe, bietet selbst ein solch umfangreicher und fundierter neuerer Kommentar wie R. Jewett, *Romans: A Commentary* (Hermeneia; Minneapolis: Fortress, 2007) 702–6 auf den über vier Seiten, in denen er sich mit dem Vers beschäftigt, keine Antwort auf diese Frage.

¹⁹ Darüber hinaus wäre natürlich auch an das in der Literatur immer wieder behandelte Problem des Verhältnisses von *Tora* und *νόμος* zu denken. Zur Problem- anzeige vgl. z.B. M. Rösel, „Nomothese: Zum Gesetzesverständnis der Septuaginta,“ *Im Brennpunkt: Die Septuaginta 3: Studien zur Theologie, Anthropologie, Ekklesiologie, Eschatologie und Liturgie der Griechischen Bibel* (hg. von H.-J. Fabry & D. Böhler; BWANT 174; Stuttgart: Kohlhammer, 2007), 132–50, hier 146–7. Wichtige Beiträge finden sich auch in: H. Lichtenberger & F. Avemarie (Hg.), *Bund und Tora: Beiträge zur theologischen Begriffsgeschichte im frühen Judentum und im Neuen Testament* (WUNT 92; Tübingen: Mohr, 1996).

²⁰ Zu den womöglich mehreren Brüchen im Leben des Paulus vgl. zuletzt die gerade auf dem Weg, Paulus als christlichen Juden einzuordnen, wichtige Monographie von M. Tiwald, *Hebräer von Hebräern: Paulus auf dem Hintergrund frühjüdischer Argumentation und biblischer Interpretation* (HBS 52; Freiburg et al.: Herder, 2008).

²¹ Die entscheidenden Argumente lauten folgendermaßen: „1. Der Begriff *βοάω* (Jes 40,3 LXX ist innerhalb des johEv Hapaxlegomenon. Der joh Sprachgebrauch würde bei einer Übersetzung aus dem Hebräischen eher eine Übersetzung mit den Verben *κράζω* oder

es dem Exegeten des Neuen Testaments ja gehen muss, konkrete Bedeutung: Deuterjesaja beschreibt ja laut hebräischem Text die Erwartung eines neuen Exodus, der sich der Treue Gottes zu seinem Volk verdankt.²² Der hebräische Text von Jes 40,3 stellt die Verbindung mit dem Exodusgeschehen durch die Vorstellung einer Straße durch die Wüste her und möchte sagen, dass Gott sich mit seinem Volk auf den Weg heim nach Jerusalem macht.²³ Indem der griechische Text den im Hebräischen vorliegenden *Parallelismus membrorum* durchbricht, verändert er das Motiv um eine Nuance: Verbindend mit dem Exodusgedanken bleibt nur der Weg. Das Exodusgeschehen wird transzendiert und das Kommen Gottes selbst als das neu anzusagende Heilsgeschehen angesehen. Erst so ist es möglich, diesen Text auf Johannes den Täufer hin zu übertragen: Nur aufgrund des LXX-Textes kann er als „Stimme dessen, der *in der Wüste* ruft“, verstanden werden. Die Aufnahme des Zitats in den neutestamentlichen Kontext wiederum führt nun zu einer weiteren Brechung: Mit dem *κύριος* ist im Johannesevangelium sicherlich nicht der Gott Israels, sondern Jesus von Nazaret gemeint. Der zitierte Text durchläuft auf seinem Weg zum Neuen Testament also verschiedene Stadien, die wiederum unterschiedlichen Bedeutungen (bzw. Bedeutungsnuancen) entsprechen. Die Textform der Septuaginta stellt hier also, wie sicherlich in einer Vielzahl weiterer Fälle,²⁴ auch auf theologischer Ebene eine entscheidende *Brücke* zwischen

κραυγάζω erwarten lassen. 2. Während der hebräische Text zwischen קורא קול במדבר und קול קורא eine Zäsur setzt, löst die LXX den im Hebräischen gegebenen Parallelismus membrorum auf. Die Wendung ἐν τῇ ἐρήμῳ wird erst in der LXX auf φωνή, bezogen. 3. Auch das Verb εὐθύνω lässt sich nicht als Übersetzung des hebräischen פָּנּוּ erklären ... Allerdings muss hier die Möglichkeit eingeräumt werden, dass der Evangelist das ישרו der folgenden Zeile mit εὐθύνετε übersetzt und in seine zweite Zeile eingesetzt hat. 4. Schließlich ist die hebräische Wendung קול קורא קול mehrdeutig. So lässt sich קורא prädikativ, aber auch im Sinne einer Konstruktusverbindung verstehen. Dass Joh 1,23 sich wie die LXX für die zweite Lösung entscheidet, dürfte gerade vor dem Hintergrund der anderen Argumente kaum zufällig sein.“ (T. Nicklas, *Ablösung und Verstrickung: ‚Juden‘ und Jünger gestalten als Charaktere der erzählten Welt des Johannesevangeliums und ihre Wirkung auf den impliziten Leser* [RStTh 60; Frankfurt am Main: Peter Lang, 2001], 119).

²² Weiterführend z.B. K. Baltzer, *Deutero-Jesaja* (KAT 10.2; Gütersloh: Gütersloher, 1999), 85.

²³ So etwa auch W. Grimm & K. Dittert, *Deuterjesaja: Deutung – Wirkung – Gegenwart* (Calwer Bibelkommentare; Stuttgart: Calwer, 1990), 53.

²⁴ Das sicherlich berühmteste (und auch wirkungsgeschichtlich vielleicht interessanteste) Beispiel ist sicherlich die Zitation von Jes 7,14 LXX in Mt 1,23. Zur Problematik vgl. u.a. M. Ebner, „Vom Versuch, einen hellenistischen Topos zu rejudaisieren: Zwei verschiedene Lesarten der ‚Jungfrauengeburt‘ in Mt 1,18–25,“ *„Dies ist das Buch ...“ Das Matthäusevangelium: Interpretation – Rezeption – Rezeptionsgeschichte. FS H. Frankemölle* (Paderborn et al.: Schöningh, 2004), 177–202, bes. 193f.: „In der LXX-Forschung wird derzeit ernsthaft diskutiert, ob nicht bereits für die Entstehungszeit und –

hebräischem Text und neutestamentlichem Zitat dar.²⁵ Andererseits zeigt sich auch hier gerade in der Verschiebung im Zusammenhang mit der für das Zitat so zentralen Rede vom κύριος die radikale Veränderung der Perspektive, aus der heraus nun Jes 40,3 LXX gelesen wird. Wo von einer Brücke zwischen Hebräischer Bibel und Neuem Testament gesprochen wird, darf diese also nicht zu schnell als bruchlose traditionsgeschichtliche Linie missverstanden werden. Umgekehrt aber wäre es sicherlich falsch, gerade auch im vorliegenden Falle eine Brückenfunktion der LXX ganz abzuleugnen.

1.2 Weitere Formen der Intertextualität

Ein zu starker Fokus auf LXX-Zitaten im Neuen Testament steht sicherlich in der Gefahr, sehr kurz zu greifen: Konkrete Zitate machen ja nur einen ganz begrenzten Bereich der Intertextualität zwischen Neuem Testament und LXX aus. Sie haben sicherlich den Vorteil, klar abgegrenzt zu sein, und sie ermöglichen in vielen Fällen weitgehende Hypothesen zur Rekonstruktion textlicher Vorlagen. Mindestens genauso bedeutsam für viele Texte des Neuen Testaments sind jedoch Anspielungen auf alttestamentliche Texte, Echos, die Verwendung von Bildern, Gedanken und (theologischen) Konzepten – ein Bereich, den Fernández Marcos vor allem im Rahmen seiner Ausführungen zur Offenbarung des Johannes andeutet.²⁶ Gerade im Zusammenhang mit diesem Text greift ja die Suche nach LXX-Zitaten nicht – und doch, obwohl die Apokalypse aufgrund ihres Selbstkonzepts, von Gott selbst (und Christus her) kommende prophetische Schrift zu sein,²⁷ keine wörtlichen Zitate aus dem Alten

situation in Alexandria im 2. Jh. v. Chr. mit Jes 7,14 auf die Vorstellungen von einer wunderbaren göttlichen Zeugung, wie sie in der hellenistischen Kultur verankert ist, bewusst angespielt werden soll. Die außergewöhnliche Wiedergabe von עלמה durch παρθένος könnte dann sogar gezielt gewählt sein, um einen Konnex herzustellen zu den rituellen Feiern einer jungfräulichen Geburt, wie sie für Alexandria bezeugt werden (leider nur in späten Quellen).“

²⁵ Zur Septuaginta als „Brücke“ zwischen Altem und Neuem Testament vgl. auch sehr ähnliche Formulierungen bei M. Müller, „Die Septuaginta als Teil des christlichen Kanons,“ *Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 20.-23. Juli 2006* (ed. M. Karrer & W. Kraus; WUNT 219; Tübingen: Mohr, 2008), 708–27, hier 727.

²⁶ Vgl. N. Fernández Marcos, *Septuagint*, 330. Anders aber als Fernández Marcos würde ich in der Apokalypse in keinem Falle von Zitaten biblischer Texte sprechen, da keine der (z.T. ja sehr weit gehenden) Parallelen ja tatsächlich als solches markiert ist.

²⁷ Hierzu vgl. weiterführend die z.T. provozierenden Gedanken bei E. Schüssler Fiorenza, „Die Worte der Prophetie. Die Apokalypse theologisch lesen,“ *JBTh* 14 (1999): 71–94. – Allgemeiner zum Autoritätsanspruch des Textes vgl. T. Nicklas, „The Words of the Prophecy of This Book’: Playing with Scriptural Authority in the Book of Revelation,“ *The Authoritativeness of Scriptures in Ancient Judaism: The Contribution of the Dead Sea*

Testament bietet, sind die in ihr beschriebenen Visionen so sehr in den Farben ganz konkreter alttestamentlicher Subtexte wie Ezechiel, Daniel, Sacharja, Jesaja und vieler anderer gezeichnet, dass ein angemessenes Verständnis der Offenbarung ohne konkrete Aktualisierung dieser Subtexte kaum möglich erscheint. Die besondere Form der Rezeption alttestamentlicher Texte, Motive, Konzepte und Erwartungen in der Offenbarung des Johannes wiederum macht die Frage nach den konkreten Textvorlagen des Sehers – konkret: LXX, Targumim oder Hebräische Vorlagen in einer Art pro-masoretischer Textform – überaus komplex. Dies ist sicherlich ein Grund, warum die Antworten auf diese Frage noch immer zwischen allen möglichen Extremen schwanken.

Die Probleme – und gleichzeitig die exegetische wie theologische Bedeutsamkeit ihrer Lösung – seien an einem Beispiel der Ezechielrezeption des Textes angedeutet. Um auch die theologische Tragweite des Problems einzuholen, sei etwas ausgeholt: Immer wieder wird in Lehrbüchern zur Entwicklung des biblischen Auferstehungsglaubens auf die kleine Jesaja-Apokalypse (Jes 24,1–27,13), aber auch auf Ez 37,1–14 als erste alttestamentliche Ausgangspunkte biblischen Auferstehungsglaubens verwiesen.²⁸ Dabei wird sicherlich mit Recht immer wieder betont, dass etwa Ez 37 sicherlich noch keine individuelle Hoffnung auf Auferstehung bezeugen wollte. Um aber religionsgeschichtlich wenigstens im Ansatz die Bedeutung von Ezechiel 37 für neutestamentliche Aussagen zur Auferstehung – gerade auch in der Offenbarung des Johannes (vgl. z.B. Offb 20,4) – erfassen zu können, ist es notwendig, die Vision von der Wiederbelebung der Totengebeine in Ez 37 nicht einfach als einen statischen Text aufzufassen, dessen ursprüngliche Bedeutung für die Restitution des im Exil befindlichen Gottesvolkes ein für alle Mal feststand. Erst der Blick in die LXX-Überlieferung des Textes zeugt ja nicht nur von zwei Fassungen des Ezechielbuches,²⁹ sondern (wohl) auch von einer Offenheit zumindest des in P⁹⁶⁷ bezeugten Textes auf eine individuelle Auferstehung der Toten hin, wie sie dann in der in 4Q-Ps-Ezechiel bezeugten

Scrolls and Related Literature (hg. von M. Popovic; JSJ.S; Leiden – Boston: Brill, 2010) [im Druck].

²⁸ Vgl. hierzu z.B. den neuen Band von F. Zeilinger, *Der biblische Auferstehungsglaube – Religionsgeschichtliche Entstehung – heilsgeschichtliche Entfaltung* (Stuttgart: Kohlhammer, 2008), 28–30.

²⁹ Die in P⁹⁶⁷ bezeugte Textfassung des Ezechiel mag in ihrer Umordnung der Ereignisse des Kampfes gegen Gog und Magog und der Vision von den wiederbelebten Totengebeinen darüber hinaus von Interesse für Fragen der Grundstruktur der Ezechielrezeption in der Apokalypse sein, die ja ebenfalls in 19,11–21 in Rezeption von Ez 38f. den Kampf gegen die Gottesfeinde beschreibt, um erst dann wohl in Rezeption von Ez 37 von der Auferstehung der Toten zu sprechen (Offb 20,4). Weiterführend vgl. auch T. Nicklas, „The Eschatological Battle according to the Book of Revelation: Some Thoughts on Rev 19:11–21,“ in: *Violence in the New Testament* (ed. P. de Villiers; Leiden – Boston: Brill, 2010) [im Druck].

Neufassung des Ezechielbuches deutlich zum Ausdruck kommt.³⁰ Wo Intertextualität nicht allein im synchron-vergleichenden Sinne aufgefasst wird,³¹ sondern es auch darum geht, Entwicklungen nachzuvollziehen, sind die genannten Textformen des Ezechielbuches (wie auch ihre Interpretation in Qumran) erneut als *Brücken* zwischen dem hebräischen Text Ez 37,1–14 und den in der Offenbarung des Johannes verarbeiteten Vorstellungen von höchstem Interesse.

Noch ein weiteres Beispiel für die Bedeutung selbst vom kritischen Text der wissenschaftlichen Editionen der LXX abweichender Textformen für das Verständnis des Neuen Testaments findet sich an einer anderen Stelle der Offenbarung des Johannes:³² Offb 1,12–16 beschreibt den erhöhten Christus als „einer, der wie ein Mensch aussah“ (1,13), also als Menschensohn. Dass im Hintergrund dieser Beschreibung die Vision des Menschensohns in Dan 7,13 – eventuell in einer der beiden griechischen Fassungen LXX oder Theod. – liegt, ist in der Forschung zur Offenbarung des Johannes seit langer Zeit anerkannt.³³ Klar ist auch, dass die gesamte Vision eine Vielzahl von Intertexten – u.a. auch aus dem Ezechielbuch – zu einem einzigen Bild verarbeitet. Interessanterweise wird der erscheinende Menschensohn in Offb 1,14 mit Attributen versehen, die

³⁰ Die Frage, ob die in P⁹⁶⁷ bezeugte Textform des Ez bereits aufgrund der Anordnung der Texte von einer individuellen Totenaufweckung spricht, ist weiterhin umstritten. So kommt etwa J. Lust, „Ezekiel’s Utopian Expectations,“ *Flores Florentino: Dead Sea Scrolls and Other Early Christian Studies in Honour of Florentino García Martínez* (ed. A. Hilhorst; É. Puech & E. Tigchelaar; JSJ 122; Leiden et al.: Brill, 2007), 403–19, hier 418, auch in Auseinandersetzung mit der neuesten Sekundärliteratur zu dem Schluss, auch die Kapitelfolge in P⁹⁶⁷ zeuge noch nicht von der Idee einer individuellen Totenaufweckung. – Zu der in 4Q-Ps-Ezechiel zum Ausdruck kommenden Auferstehungshoffnung vgl. v.a. F. García Martínez, „The Apocalyptic Interpretation of Ezekiel in the Dead Sea Scrolls,“ *Interpreting Translation: Studies on the LXX and Ezekiel in Honour of Johan Lust* (ed. F. García Martínez & M. Vervenne; BETL 192; Leuven – Paris – Dudley: Peeters, 2005), 163–76.

³¹ Auch dieses Paradigma ist natürlich wertvoll – etwa im Zusammenhang einer kanonisch-intertextuellen Lektüre. Als Beispiel für eine Auslegung der Offenbarung des Johannes unter einem derartigen Paradigma vgl. T. Hieke & T. Nicklas, „Die Worte der Prophetie dieses Buches“: *Offenbarung 22,6–21 als Schlussstein der christlichen Bibel Alten und Neuen Testaments gelesen* (BThSt 62; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2003).

³² Ich übernehme in Zusammenhang mit diesem Beispiel weitgehend die Argumentation von S. Kreuzer, „Papyrus 967 – Bemerkungen zu seiner buchtechnischen, textgeschichtlichen und kanongeschichtlichen Bedeutung,“ *Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 20.-23. Juli 2006* (ed. M. Karrer & W. Kraus; WUNT 219; Tübingen: Mohr, 2008), 64–82, hier 77–8.

³³ Vgl. hierzu z.B. die Aussagen von E. Lupieri, *A Commentary on the Apocalypse of John* (Grand Rapids: Eerdmans, 2006), 109: „The probable direct source of the scene is Dan 7:13, which reads *ὡς υἱὸς ἀνθρώπου* (LXX and theod.).“

eigentlich dem in Dan 7,9 beschriebenen „Alten der Tage“ zukommen.³⁴ Eine solche Kombination ist nicht in den griechischen Textausgaben des Danielbuches zu finden – interessanterweise aber sehr wohl in dem bereits erwähnten P⁹⁶⁷, wo die folgende Textform von Dan 7,13 geboten wird: „*ἦρχετο ως υἱὸς ἀνθρώπου καὶ ως παλαιὸς ἡμερῶ(ν) παρῆν*“ („... es kam einer wie ein Menschensohn und wie ein Alter der Tage war er da.“). Damit ist es zumindest denkbar, dass die Kombination der Gestalten von „Menschensohn“ und „Altem der Tage“ nicht erst auf die Offenbarung des Johannes zurückgeht, sondern bereits in der dem Seher vorliegenden Textform des Danielbuches bezeugt war.

Die Apokalypse mag einen Extremfall darstellen, sie ist aber sicherlich kein Einzelfall – gerade die Evangelien des Neuen Testaments leben oft neben Zitaten und Anspielungen geradezu selbstverständlich aus der „literarischen Welt“ mit ihren Figuren, Motiven, Konzepten und Ideen, die durch die Hebräische Bibel kreierte und oftmals durch ihre griechischen Übersetzungen ins frühe Christentum hinein vermittelt wird. So kann die LXX, wie bereits am Beispiel der in der Offb verarbeiteten Textformen des Ez und den sich damit verbindenden Auferstehungshoffnungen³⁵ deutlich wurde, in vielen Fällen als religionsgeschichtlich in höchstem Maße bedeutsam angesehen werden.³⁶

³⁴ Vgl. hierzu z.B. H. Giesen, *Offenbarung des Johannes* (RNT; Regensburg: Pustet, 1997), 88, der daraus folgert: „Damit ist dem Menschensohn gleichen ein göttliches Attribut zugesprochen.“

³⁵ Im Hinblick auf die Funktion der LXX für den entstehenden Auferstehungsglauben sei auch an die Beispiele aus dem LXX-Psalter erinnert, die von H. Gzella, *Lebenszeit und Ewigkeit: Studien zur Eschatologie und Anthropologie des Septuaginta-Psalters* (BBB 134; Berlin – Wien: Philo, 2002), 225–9, erinnert.

³⁶ Das vielleicht am nächsten liegende Beispiel in diesem Zusammenhang ist die Rede vom „Christus,“ deren religionsgeschichtliche Entwicklung in den vergangenen Jahren ausführlich untersucht wurde. In diesem Zusammenhang ist z.B. an die Habilitationsschrift von S. Schreiber, *Gesalbter und König: Titel und Konzeptionen der königlichen Gesalbtererwartung in frühjüdischen und urchristlichen Schriften* (BZNW 105; Berlin – New York: de Gruyter, 2000), an W. Horbury, *Messianism among Jews and Christians. Biblical and Historical Studies* (London – New York: T & T Clark, 2003) oder an A. Chester, *Messiah and Exaltation: Jewish Messianic and Visionary Traditions and New Testament Christology* (WUNT 207; Tübingen: Mohr, 2007) zu denken. Beindruckend an Schreibers Arbeit ist sicherlich die Fülle des bearbeiteten Quellenmaterials wie auch der Sekundärliteratur. Die LXX allerdings als theologische Größe eigenen Ranges kommt hier allerdings nur im Zusammenhang mit den Kapiteln zum Alten Testament, kaum dagegen als eigene theologische Größe im frühen Judentum in den Blick. – Zur Bedeutung der LXX für die Entwicklung des Messiasglaubens vgl. u.a. M. Harl, „Septante aux abords,“ 282–7. sowie v.a. die überaus differenzierten Beiträge von J.L. Lust, *Messianism and the Septuagint: Collected Essays* (BETL 178; Leuven: Peeters, 2004) oder die entsprechenden Aufsätze in dem Band *The Septuagint and Messianism* (hg. von M.A. Knibb; BETL 195; Leuven: Peeters, 2006).

Als Übersetzung überträgt die LXX also die Texte der hebräischen Bibel in die neue Sprachwelt des Griechischen – und verbindet mit ihnen somit neue Assoziationswelten. Um das Neue Testament, das eben in dieser Sprachwelt entsteht, angemessen interpretieren zu können, erscheint somit die Frage entscheidend, wie sich die Bilder und Vorstellungen, die mit bestimmten alttestamentlichen Begriffen, Motiven, Texten und Ideen verbunden sind, ändern bzw. verschieben, wenn sie zunächst durch die Übersetzung ins Griechische und dann durch ihre intertextuelle Aufnahme in neutestamentlichen Schriften z.T. mehrfach gebrochen in neue Sprach- und Denkwelten hinein versetzt werden.

1.3 Sprachliche Einflüsse

Doch zurück zu Fernández Marcos: Auch wenn dieser ganz offensichtlich auf den eben genannten Punkt besonderen Wert legt, bleibt er natürlich nicht dabei stehen und verweist in einem weiteren Abschnitt wenigstens kurz auf „Other Areas of Influence“³⁷ – sein Hauptinteresse in diesem Zusammenhang gilt der „linguistic inspiration“³⁸ neutestamentlicher Autoren durch die LXX. Gerade in diesem Zusammenhang scheint mir als bleibend die Erkenntnis festzuhalten, dass so manche Stelle in den Evangelien, in der man einst Semitismen zu erkennen meinte, und – wenn irgend möglich – angebliche aramäische Vorformen der Texte (oder gar *ipsissima verba* des historischen Jesus zu rekonstruieren suchte), viel mehr mit Hilfe der Nachahmung von Sprachformen der Septuaginta erklärbar ist.³⁹ Es ist sicherlich nicht nötig, die durch Fernández Marcos in diesem Kontext angesprochenen linguistischen Phänomene wie z.B. die Verwendung pleonastischer Partizipien im Lukasevangelium oder die regelmäßige Verwendung der Einleitungsformel καὶ εὐθὺς im Markusevangelium hier noch einmal zu wiederholen – gerade im Zusammenhang mit dem Lukasevangelium hat sich die entsprechende Erkenntnis z.T. unter Aufzählung von einer Vielzahl von Detailbeobachtungen bis hinein in die Einleitungen wichtiger Kommentare, ja gar in die Standardwerke zur Einleitung in das Neue Testament entfaltet.⁴⁰ Ausführliche neuere Untersuchungen zu Sprache und Stil neutestamentlicher Schriften (oder wenigstens Aspekten derselben), die mit neueren und neuesten Paradigmen der

³⁷ Vgl. N. Fernández Marcos, *Septuagint*, 332–5.

³⁸ N. Fernández Marcos, *Septuagint*, 332.

³⁹ Vgl. hierzu schon D. Tabachovitz, *Die Septuaginta und das Neue Testament: Stilstudien* (Lund: Almqvist & Wiksell, 1956). Vgl. auch die knappen Bemerkungen bei M. Tilly, *Einleitung*, 101–2.

⁴⁰ Nur als Beispiel in diesem Zusammenhang sei die ausführliche Liste von Beobachtungen bei H. Klein, *Das Lukasevangelium* (KeK I/3; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht), 48–50, genannt.

Stiluntersuchung arbeiten, sind aber, zumindest soweit ich sehe, gerade im Vergleich zu der ungeheuren Produktion von Fachliteratur zu neutestamentlichen Themen eher als Mangelware einzustufen.⁴¹ Zumindest erwähnt sei in diesem Zusammenhang schließlich auch die semantische Beeinflussung griechischer Vokabeln des LXX-Übersetzungsgriechisch aufgrund ihrer hebräischen Vorlage, wie von Timothy McLay in seinem 2003 erschienenen Band „The Use of the Septuagint in New Testament Research“ beschrieben:⁴² bereits die wenigen dort angeführten Beispiele wie ἄγγελος, τὰ ἔθνη, διαθήκη, δόξα, κύριος oder εὐαγγέλιον machen deutlich, wie bedeutsam gerade dieser Punkt sein könnte.

1.4 Ein weiterer Gedanke: Deuterokanonische / Apokryphe Schriften der LXX und das Neue Testament

Auch ein Blick in den eben erwähnten Band von R. Timothy McLay verweist in ähnliche Richtungen: Der allergrößte Teil dieses Buches konzentriert sich neben einleitenden Einführungen zur Entstehung der LXX auf die Frage nach der Bestimmung konkreter, hinter neutestamentlichen Zitaten liegender Textformen der LXX und entsprechenden Methoden ihrer Bestimmung.⁴³ Erst in seinem fünften Kapitel entwickelt McLay weiter führende Perspektiven:

Hier geht er zunächst auf die Frage nach dem „Kanon“ jüdischer Texte, die von verschiedenen frühchristlichen Autoren als „Schrift“ anerkannt waren, ein und kommt zu dem sicherlich korrekten Ergebnis, dass in der Zeit der Entstehung des frühen Christentums noch nicht von einem fixierten Kanon

⁴¹ Ausnahmen sind etwa zum Johannesevangelium, zu dem z.T. immer noch mit E.A. Abbott, *Johannine Grammar* (London: Black, 1906) gearbeitet wird, die Studien von Gilbert Van Belle, z.B. sein „Style Criticism and the Fourth Gospel,“ *One Text, A Thousand Methods: Studies in Memory of Sjev Van Tilborg* (ed. P. Chatelion Counet & U. Berges, BIS 71; Leiden – Boston: Brill, 2005), 291–316 oder zu 2Petr die Studie von T.J. Kraus, *Sprache, Stil und historischer Ort des zweiten Petrusbriefes* (WUNT II 136; Tübingen: Mohr Siebeck, 2001).

Sicherlich ein Zeichen für den Mangel an neuesten Arbeiten ist auch die (berechtigte) Wiederauflage der inzwischen klassischen Beiträge von A. Wifstrand, *Epochs and Styles. Selected Writings on the New Testament, Greek Language and Greek Culture in the Post-Classical Era* (WUNT 179; Tübingen: Mohr Siebeck, 2005). Eine der ganz wenigen neueren Einführungen zur exegetischen Methodik, die sich ausführlich mit der Sprache des Neuen Testaments (gerade auch im Zusammenhang mit der LXX) beschäftigt, ist die ursprünglich spanische Einleitung von A. Pinero & J. Peláez, *The Study of the New Testament: A Comprehensive Introduction* (Leiden: Deo, 2003), hier 137–204.

⁴² R.T. McLay, *The Use of the Septuagint in New Testament Research* (Grand Rapids – Cambridge, UK: Eerdmans, 2003), 146–8. Beispiele auch bei M. Harl, „Septante aux abords,“ 282.

⁴³ Vgl. R.T. McLay, *Use*, 17–99.

eines „Alten Testaments“ gesprochen werden kann.⁴⁴ McLay bleibt hier mehr oder weniger stehen – ich möchte auch hier einen Schritt weitergehen und auf das exegetische Potential des „Überschusses“ an Text, das die LXX gegenüber dem TaNaK zu bieten hat, eingehen: Auch wenn natürlich nicht davon ausgegangen werden kann, dass frühchristliche Autoren, die sich nachweislich auf griechische Versionen ihrer heiligen Schriften berufen, einen wie auch immer gearteten „alexandrinischen Kanon“ voraussetzten,⁴⁵ so kann gerade auch die Kenntnis (aus heutiger katholischer Sicht formuliert) deuterokanonischer Schriften der LXX helfen, Texte und Themen des Neuen Testaments besser als bisher in ihre frühjüdischen Kontexte einzuordnen: So verstärkt sich durch solch umfangreiche Texte wie Sirach und das Buch der Weisheit das weisheitliche Profil des (aus christlicher Sicht gesprochen) „Alten Testaments“. Auf verschiedenen Ebenen ermöglicht dies eine Wiederentdeckung auch des weisheitlichen Profils manch neutestamentlicher Texte: Ich denke dabei nicht nur an die im Rahmen der „Third Quest“ geführte Debatte, ob der historische Jesus mehr als „eschatologischer Prophet“ oder als „Weisheitslehrer“ zu sehen ist,⁴⁶ sondern auch an die Bedeutung weisheitlicher Traditionen etwa des Sirachbuches für den Jakobusbrief⁴⁷ oder des Buches Tobit für neutestamentliche Gebete und möchte an eine kürzlich abgeschlossene Leuener Dissertation erinnern, in der die in 2Kor 2,14–17 zum Tragen kommende Duftmetaphorik mit Hilfe geradezu einer auf das frühe Judentum und Christentum konzentrierter „Kultur“- oder besser „Religionsgeschichte“ im Kultus begegnender Düfte eingebettet werden konnte;⁴⁸ als ein zentraler Fokus stellten sich dabei Passagen des Sirach-Buches heraus – die Beispiele ließen sich in beliebiger Zahl fortsetzen.

⁴⁴ Vgl. R.T. McLay, *Use*, 144. Zur Bedeutung und Rezeption dieser apokryphen (bzw. aus katholischer Sicht: deuterokanonischen) Schriften des Alten Testaments für das frühe Christentum vgl. auch die Ansätze von J. Trebelle, „Canonical Reception of the Deuterocanonical and Apocryphal Books in Christianity“, *Flores Florentino: Dead Sea Scrolls and Other Early Jewish Studies in Honour of Florentino García Martínez* (JSJ.S 122; Leiden – Boston: Brill, 2007) 587–603.

⁴⁵ Zur Forschungsgeschichte vgl. G. Dorival, „L'achèvement de la Septante dans le judaïsme. De la faveur au rejet“, *La Bible Grecque des Septante: Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien* (ed. G. Dorival et al.; ICA; Paris: Cerf, 1988); 83–125, hier 112–9.

⁴⁶ Einführend zur Third Quest vgl. G. Theißen & A. Merz, *Der historische Jesus* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996), 28–9 [mit umfangreicher Literaturliste].

⁴⁷ Hierzu immerhin im Ansatz E. Baasland, „Der Jakobusbrief als neutestamentliche Weisheitsschrift“, *StTh* 36 (1982): 119–39, sowie die Überlegungen bei M. Konradt, *Christliche Existenz nach dem Jakobusbrief: Studien zu seiner soteriologischen und ethischen Konzeption* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998) 249–67.

⁴⁸ D. Kurek-Chomyz, *Making Scents of Revelation: The Significance of Cultic Scents in Ancient Judaism as the Backdrop of Saint Paul's Olfactory Metaphor in 2Cor 2:14–17* (Diss. Leuven, 2008).

2. Fazit und Ausblick

Die Brückenfunktion der Septuaginta zum Neuen Testament liegt also auf mehreren Ebenen, sie umfasst sprachgeschichtliche, kultur- wie auch traditions- und religionsgeschichtliche Dimensionen. So kann die LXX mit Sicherheit wirklich als *praeparatio evangelica*,⁴⁹ bzw. – um den Titel von Folker Siegerts Einleitung in die LXX etwas abzuwandeln – als „Zwischen Hebräischer Bibel und Neuem Testament“ stehend betrachtet werden. So positiv dieses Fazit klingt, so wenig darf es natürlich dazu verleiten, diese Brückenfunktion als mehr oder weniger bruchlos verlaufend zu beschreiben⁵⁰ – so sehr wohl (nahezu) alle Autoren der neutestamentlichen Schriften als *Juden* zu beschreiben sind, so sehr lesen sie die (ihnen wohl in den allermeisten Fällen griechisch vorliegenden) Texte der Schriften Israels aus der Sicht *christlicher* Juden. Die dabei eingenommene Perspektive, die sich nicht nur temporal, sondern auch qualitativ als „nachösterlich“ beschreiben lässt,⁵¹ beeinflusst ihre Lektüre der Texte, aber auch ihre Interpretation von Vorstellungen und Ideen, die sich in der LXX finden, enorm – wie sehr dabei in manchen Fällen nicht mehr von Interpretation, sondern vom „Gebrauch“⁵² der Texte gesprochen werden kann, muss die kritische Exegese der Einzelbeispiele erbringen.

Und trotzdem ist von einer Vielzahl – sicherlich kaum einmal bruchlos und ohne Umwege verlaufenden – Verbindungslinien zwischen LXX und Neuem Testament auszugehen, von denen viele auch aufgrund der Tatsache, dass die LXX noch zu wenig als eigene theologische wie religionsgeschichtliche Größe

⁴⁹ N. Fernandez Marcos, *Septuagint*, 323.

⁵⁰ Hierzu vgl. die berechtigten Warnungen von W. Kraus, „Die Septuaginta als Brückenschlag zwischen Altem und Neuem Testament? Dtn 32 (Odae 2) als Fallbeispiel,“ *Im Brennpunkt: Die Septuaginta 3: Studien zur Theologie, Anthropologie, Ekklesiologie, Eschatologie und Liturgie der griechischen Bibel* (hg. von H.-J. Fabry & D. Böhler; BWANT 174; Stuttgart: Kohlhammer, 2007), 266–90, besonders das Fazit auf S. 287: „Ist die Septuaginta ... ein Brückenschlag zwischen AT und NT? Die Frage lässt sich nicht pauschal mit Ja oder Nein beantworten. Jedenfalls ist es nicht so, dass sie im Sinn einer traditionsgeschichtlichen Entwicklung zwischen MT und NT das notwendige Zwischenglied darstellt.“

⁵¹ M. Tilly, *Einleitung*, 103, beschreibt dies – mit etwas anderen Worten – folgendermaßen: „Bereits die ersten Christen ... deuteten die Septuaginta ... aus der Perspektive der Christusoffenbarung bzw. „auf Christus hin“, d.h. als Schlüssel für das Verstehen der Person Jesu und für das in Jesus geschehene Handeln Gottes.“

⁵² Zum Verhältnis zwischen „Interpretation“ und „Gebrauch“ (bzw. „Missbrauch“) von Texten vgl. etwa die entsprechenden Überlegungen von U. Eco, *Grenzen der Interpretation* (München – Wien: dtv, 1992).

wahrgenommen wird,⁵³ noch nicht in angemessener Weise wahrgenommen oder gar untersucht sind.

Vielleicht aber kann die gesamte Problematik noch einmal auf andere, sehr grundlegende Weise in den Blick genommen werden: Die Schriften der LXX formen ja nicht nur wichtige Intertexte für die Texte des Neuen Testaments und beeinflussen auf verschiedensten Ebenen dessen Sprache wie auch das Denken ihrer Hörer, Leser und Ausleger – je nach Herkunft bieten sie auch einen entscheidenden Hintergrund für die „Enzyklopädie“ der Autoren wie auch vieler frühchristlicher Leser bzw. Hörer der neutestamentlichen Schriften. Dieser Begriff, der von Umberto Eco in die Diskussion eingebracht wurde,⁵⁴ wurde in den vergangenen Jahren vor allem von Silvia Pellegrini für die Interpretation des Neuen Testaments fruchtbar gemacht. Pellegrini versteht unter der „Enzyklopädie“ „den Ausdruck (das Signifikans) mit allen seinen möglichen Interpretationen, seinen situationellen Vorkommen und dem mit ihm verbundenen Weltwissen, welche zusammen als sein Interpretant gelten können. ... Die Enzyklopädie sagt nicht ‚was etwas bedeutet‘, sondern ‚was man tut und wonach man schauen soll, um zu klären, was gemeint ist.“⁵⁵

Zu verstehen, was neutestamentliche Texte in einer bestimmten Zeit in eine konkrete Situation hinein sagen wollten, bedeutet dann aber mehr oder weniger, soweit dies heute noch möglich ist, die hinter dem Text stehende „Enzyklopädie“ seiner Autoren wie auch möglicher Leserinnen und Leser zu rekonstruieren. Ich will hier nicht auf die vielen sich gerade im Zusammenhang mit dieser stark vereinfachenden Formulierung ergebenden hermeneutischen Fragestellungen eingehen – wichtig erscheint mir, dass die Septuaginta zwar nicht die in den Texten des Neuen Testaments aktualisierte Enzyklopädie ausmacht, aber auf den verschiedensten Ebenen für sie von entscheidender

⁵³ Es gibt – sicherlich auch aufgrund der vielen methodologischen Schwierigkeiten, die sich damit verbinden – m.W. noch keine „Biblische Theologie der Septuaginta“. Zur Frage allgemein vgl. auch die Gedanken bei R. Hanhart, „Die Septuaginta als Problem der Textgeschichte, der Forschungsgeschichte und der Theologie,“ *Studien zur Septuaginta und zum hellenistischen Judentum* (FAT 24; Tübingen: Mohr, 1999), 217–30, hier 227–30, oder auch A. Aejmelaeus, „Von Sprache zu Theologie: Methodologische Überlegungen zur Theologie der Septuaginta,“ *The Septuagint and Messianism* (Hg. von M.A. Knibb; BETL 195; Leuven: Peeters, 2006), 21–48.

⁵⁴ Vgl. v.a. U. Eco, *Semiotik und Philosophie der Sprache* (München: Kösel, 1985), 107–32, sowie ders., *Lector in Fabula: Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten* (München – Wien: dtv, ³1998), 94–106.

⁵⁵ S. Pellegrini, *Elija – Wegbereiter des Gottessohnes. Eine textsemiotische Untersuchung zum Markusevangelium* (HBS 26; Freiburg et al.: Herder, 2000), 98. Vgl. auch die entsprechenden Bemerkungen bei T. Nicklas, „Leitfragen leserorientierter Exegese: Methodische Gedanken zu einer „Biblichen Auslegung“,“ *Der Bibelkanon in der Bibelauslegung. Methodenreflexionen und Beispielexegesen* (Hg. von E. Ballhorn & G. Steins; Stuttgart: Kohlhammer, 2007), 45–61, hier 50–53.

Bedeutung ist – und umgekehrt, dass wir als Interpreten des Neuen Testaments noch regelmäßiger, als wir es heute tun, nach der Septuaginta schauen sollten, „um zu klären, was gemeint ist,“ da die LXX als eine entscheidende, zudem verschriftete (und uns damit auch heute noch zugängliche) Quelle des religiösen „Weltwissens“ der Autoren wie auch der ursprünglichen Leser / Hörer der Texte des Neuen Testaments gelten kann. Dass ihre Bedeutung dabei von Buch zu Buch unterschiedlich ausfallen kann, sei im Moment dahingestellt. Wichtig erscheint mir: Wenn die LXX religiöse Kultur wie religiöses Weltwissen zumindest vieler Autoren neutestamentlicher Texte beeinflusst hat und damit gleichzeitig für die „Enzyklopädie“ dieser Texte entscheidend ist, so ist es notwendig, entsprechende exegetische Hilfsmittel zu entwickeln, um als Interpreten des Neuen Testaments, die wir – trotz unserer Expertisen – nicht in der gleichen Weise in und von der literarischen Welt der LXX leben und denken, wie dies antike Autoren wie auch Rezipienten des Neuen Testaments taten, bei unserer Deutung der Texte entscheidende Elemente dieser Enzyklopädie aktualisieren zu können.

INDEX OF REFERENCES

Old Testament

		3 Kgdms 11:34	162
		4 Kgdms 13:23	162
Gen 1:22	20	4 Kgdms in 17:2	162
Gen 20:11	150	4 Kgdms 17:19-20	164
Gen 27:33	14, 16	4 Kgdms 24:20	162
Gen 28:13	136f	2 Kings 17:33-34	111ff
Exod 4:17	13	2 Kings 22:46	162
Exod 9:18	175	Isa 1:23	81f, 84
Exod 15:11	54f	Isa 1:25	81
Exod 18:21	150	Isa 3:8	82
Exod 20:20	111	Isa 7:14-16	84
Exod 22:31	165f	Isa 8:11-16	83
Exod 23:21	79	Isa 11:2	152
Lev 16:16	175	Isa 13:11	81
Lev 19:3	137	Isa 29:13	145, 147
Lev 26:14-15	76	Isa 30:12	83
Num 14	71	Isa 33:2-6	82f
Num 14:43	80	Isa 33:6	145, 150
Num 20:10	72, 80	Isa 36:5	83
Num 27:20	54	Isa 38:17	165
Deut 1:26	71	Isa 40:3	195f
Deut 9:7	71	Isa 42:8	54f
Deut 9:23-24	71	Isa 42:12	54f
Deut 21:18-21	79f	Isa 43:21	54f
Deut 32:51	80	Isa 50:5	83
Josh 1:18	80	Isa 54:16-17	176
Josh 5:6	70f, 73-76, 80	Isa 59:13	83
Judg 2:19	166	Isa 59,20	193
Judg 2:21	166	Isa 63:7	54, 56
Judg 2:23	166	Isa 63:10	83
Judg 16	54	Isa 65:2	83
1 Sam 2:20	14	Isa 66:14	82
1 Sam 9:13	14	Jer 7:15-16	165
2 Kgdms 22:32	185	Jer 7:29	165
3 Kgdms 9:7	162	Jer 8:14ff	165f

Jer 9:19(18)	165	Ps 119:12	19
Jer 16:13	165	Ps 144:21	65
Jer 17:7	17	Ps 145:2	18
Jer 22:26	165	Ps 145:10	18
Jer 28(51):6	165	Job 1:1.8	153
Jer 29(47):5	165	Job 1:10	14, 15
Ezek 16:5	165	Job 28:28	154
Ezek 18:31	165	Job 30:22b	166
Ezek 20:7-8	165	Prov 1:7	58
Ezek 21:33-36	95	Prov 1:7	153, 155
Ezek 23:35	165	Prov 1:33	141
Ezek 37:1-14	198	Prov 12:2	161
Ezek 38:11	165	Prov 24:21	77f
Hos 10:7	163	Prov 31:30	21
Hos 13:4	175f	Esther 4:17	58
Amos 4:1	164	Dan 7:13	199
Obad 5	161	1 Chr 29:10	19
Jonah 1:9	145f	1 Esdras 4:53	176
Jonah 2:4	165	Jdt 15,9	21
Jonah 2:5	165	2 Macc 2:19-32	95f
Micah 2:9	164	2 Macc 3	83
Micah 7:19	165	2 Macc 4:25	97
Hab 3:3	54f	2 Macc 5:22	97
Hag 2:9	176	2 Macc 7:23	185
Zech 6:13	54f	2 Macc 7:28	178
Zech 11:10	164	2 Macc 10:4	96f
Zech 11:14	164	2 Macc 13:9	98f
Mal 2:9	164	3 Macc 3:24	97
Ps 1:1	17	3 Macc 5:11	187
Ps 16:7	19	4 Macc 5:25	185
Ps 19(20):7	13	4 Macc 8:1	141
Ps 30:22 LXX	163	4 Macc 11:21	141
Ps 34:2	14	4 Macc 17:7	142
Ps 37(38):21b	163	Sir 1:25	154
Ps 37:7	161	Sir 6:21	166
Ps 62:6	161	Sir 16:17a	179
Ps 50:13	163	Sir 27:11	154
Ps 70:9	163	Sir 30:15	16
Ps 88:48b ^{LXX}	176	Sir 36:14	182
Ps 99:4	21	Sir 38:34	182
Ps 100:4	21	Sir 43:25b	179
Ps 110(111):10	153	Sir 43,33	154
Ps 113(114):1	92-95, 97, 99	Sir 49:16b	179

Wis 1:2	72
Wis 1:14	176
Wis 2:23	38, 176
Wis 7:26	41
Wis 9:15	40
Wis 14:11	182
Wis 18,9	28
Wis 19:16	180

New Testament

Matt 8:25	172
Mark 10:6	177
Matt 14:29	169
Mark 13:19	181
Mark 16:15	181
Luke 4:9	169
Luke 27:13	169
Luke 15:17	172
John 3:36	73
John 21:7	173
John 1:23	195ff
Acts 14:2	84f
Acts 19:9	84f
Acts 23:39-44	168ff
Acts 26:19	84f
Acts 27:43	157, 170, 172f
Rom 1:20	181
Rom 8:19-21	181
Rom 8:39	181
Rom 11:26-27	193f
1 Cor 11:9	178
1 Cor 15:52	38
2 Cor 2:14-17	203
2 Cor 5:17	181
Phil 1:27	62
Phil 1:30	62
Phil 3:14	62
Phil 4:1	62
Phil 4:8	61
1 Tim 4:3	178
1 Tim 4:4	183

Heb 4:13	181
Heb 7:7	20
1 Pet 1:21	60
1 Pet 2:13	180
1 Pet 2:9	59-60
1 Pet 4:19	186
1 Pet 5:7	157
2 Pet 1:3	60
2 Pet 1:5	61
2 Pet 1:16-17	60
Rev 1:12-16	199f
Rev 5:13	183

Intertestamental Literature

1QSa 2:19-21	14
PsSal 2:4, 21	166
PsSal 9:1	166
Let. Arist. 16:2	186
Let. Arist. 25	77

Philo of Alexandria

De Cherubim, 29	137
De Decalogo, 118-120	128ff
De Josepho, 240	128ff
De Somniis, I, 159-165	138f
De Spec. legibus, II, 3	137
De Spec. legibus, II, 237	128ff
De Spec. legibus, II, 239-241	137
In Flaccum, 46	190
In Flaccum, 48	128ff
In Flaccum, 98	128ff
In Flaccum, 103	128ff
Legatio ad Gaium, 279-281	128ff
Legatio ad Gaium, 335	128ff
Legum Allegoriarum, III, 10	129
Quaest. in Gen. IV, 202a	128ff

Josephus

Contra Apionem 2. 170-171	134
Contra Apionem 2. 181	134
Bellum Judaicum 1. 264, 268	93
Bellum Judaicum.J. 4. 534, 1	180
Antiquitates 2. 263	93
Antiquitates 12. 222	93
Antiquitates 15. 110	94
Antiquitates 15. 130	94, 97-99
Antiquitates 15. 132	94
Antiquitates 15. 134	94
Antiquitates 15. 136	94
Antiquitates 15. 140	94
Antiquitates 15. 144-146	94
Antiquitates 15. 156	94
Antiquitates 18. 373, 4	180
Vita 14-16	171f

Papyri and Inscriptions

Athens, IG, 2, 2 4326	56
Cos (I.Cos 367)	74
Delos, 45 IG 11, 4, 1299	56
Genova II 54â^	76
Germanicus Edict	34
P.Babatha 24	78
Philodem Pap.Herc. 1077	42
Philodem Pap.Herc. 1098	42
P.Rev.2 (= C.Ord.Ptol. 17-18)	76
P.Strasb. VI 564	78
P.Tebt I 6	77
P967	182f

The Fathers of the Church

Hermas, Vis. I:6	178
Hermas, Mand. I:1	178
Hermas, Mand. XII:4	178
Diogn 4:2	178
Athanasios, De incar., 45,6	36
Athanasios, Contra Arianos, 85,7	36

Origenes, Selecta in Psalmos	36
------------------------------	----

Greek and Latin literature

Albinos, Διδασκαλικός, 10,3	35
Aristotle, Eth. Nic., I, 5, 4.	118
Aristophanes, Nub. 492	92
Asclepiades Junior	158
Chariton, Chaereas, 3.5.6	168
Chariton, Chaereas, 3.5.9	168
Chrysippus, fragment 408	122
Chrysippus, fragment 409	122
Chrysippus, fragment 411	122
Chrysippus fragment 407	122
Cicero, Att. 16,14,3	26f
Cicero, Fam. 13,9,3	30
Diodorus Sic., 34 / 35, 2, 47	125
Epictetus, Discourses, 4, 7, 9-11	122f
Epictetus, Discourses, 2, 17, 29	122f
Empedocles, fragment 23	174
Epicurus, Nature, 12. 229	42
Epicurus, Nature, 12. 262-265	42, 43
Euripides, Andromache, 261	92
Euripides, Ion, 137	18
Euripides, Suppliants, 927	15
Euripides, Iphigenia at Aulis, 1404	17
Herodotus 2.54-57	87f
Herodotus 2.57-58	90f
Homer, Od. 6, 188-189	16
Homer, Od. 9, 273-274	114
Homer, Od. 12, 39	114
Homer, Od. 18, 178	105
Homer, Hymn to Athena, 6-7	105
Homer, Hymn to Demeter, 10	106
Isocrates, Busiris 11,26	29
Isocrates, Busiris, 24-27	123f
Pseudo-Isocrates, Ad Dem., 16	116
Livius I, 15,6	31
Lucian, Icaromenippus, 9	35
Lucretius, De rer. nat., 6, 387-395	120
Philodem, Peri Eusebias, 519-533	42
Pindar, Olympian Odes, 9.35-36	158

Pindar, Olympian Odes, 13.91	158	Plutarch, Non posse, 1091f-1092c	126
Plato, Apol. 30	30	Plutarch, Non posse, 1101b-c	126
Plato, Tim. 37 d	39	Polybius, Histories, 10, 2, 9	124
Plato, Tim. 41 a f	39	Polybius, Histories, 6, 56, 6-12	124
Plato, Leges, 646e-650b	116f	Porphyrios, Contra Christianos	36f.
Plato, Leges, 909d-910b	116f	Proclus	37
Plato, Euthyphro, 12e	117	Sophocles, Ajax, 1019	162
Plato, Euthyphro, 13b	117	Strabon, Geographica, 15, 1,59	38
Plato, Republic, 330d-331b	121	Strabon, Geographica, 1, 2, 8.	124f
Pliny the Younger, Panegyric 2,7	32	Suetonius, Aug. 97,1	32
Pliny the Younger, Panegyric 2,3	33	Theophrastus, Characters, 16	118f
Plutarch, Cicero, 40,2 p. 881	26	Theophrastus, Characters, 19.4	158
Plutarch, Rom. 28,7	34	Thucydides, 2.34-46	91
Plutarch, de Is. 351 E	34	Thucydides, Pelop. War, 2, 53, 4	116
Plutarch, Lysander, 15, 1-2.	126	Valerius Maximus, 1, 7,1	31
Plutarch, de Pythor. 398 A	34	Valerius Maximus, 1, 8,8	32
Plutarch, De superstit., 165-170	125f	Xenophon, Mem., 1, 1, 11-16	117f
Plutarch, De Stoic. Rep., 1040a-b	122f		

