

Die Septuaginta in der neueren Exegese. Forschungsgeschichtlicher Hintergrund, theologische Akzente, gesamtbiblische Perspektiven

Eberhard Bons

Dominique Barthélemy, Critique textuelle de l'Ancien Testament, III: Ézéchiel, Daniel et les 12 Prophètes (OBO 50/3), Éditions Universitaires Fribourg und Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 1992, XXIV + CCXLII + 1150 S. – *Filippo Belli/Ignacio Carbajosa/Carlos Jódar Estrela/Luis Sanchez Navarro*, L'Antico nel Nuovo. Il ricorso alla Scrittura nel Nuovo Testamento (Epifania della parola 11), Dehoniane Bologna 2008, 228 S. – *Jennifer M. Dines*, The Septuagint, hg. v. Michael A. Knibb (Understanding the Bible and its world), T&T Clark London 2004, XVII + 196 S. – *Natalio Fernández Marcos*, The Septuagint in Context. Introduction to the Greek Versions of the Bible, übers. v. Wilfred G. E. Watson, Brill Leiden 2000, XIII + 394 S. – *Karen H. Jobes/Moisés Silva*, Invitation to the Septuagint, Baker Grand Rapids (Michigan) 2001, 351 S. – *Jan Joosten*, Collected Studies on the Septuagint. From Language to Interpretation and Beyond (FAT 83), Mohr Siebeck Tübingen 2012, X + 246 S. – *Armin Lange*, Handbuch der Textfunde vom Toten Meer, I: Die Handschriften biblischer Bücher von Qumran und den anderen Fundorten, Mohr Siebeck Tübingen 2009, XVI + 582 S. – *Mogens Müller*, The First Bible of the Church. A Plea for the Septuagint (JSOT.S 206), Academic Press Sheffield 1996, 163 S. – *Magne Sæbø* (Hg.), Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation, II: From the Renaissance to the Enlightenment, Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 2008, 1248 S. – *Eva Schulz-Flügel*, Hieronymus, Feind und Überwinder der Septuaginta? Untersuchungen anhand der Arbeiten zu den Psalmen: Anneli Aejmelæus/Udo Quast (Hg.), Der Septuaginta-Psalter und seine Tochterübersetzungen (AAWG.PH 230), Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 2000, 33–50. – *Folker Siegert*, Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament. Eine Einführung in die Septuaginta (Münsteraner Judaistische Studien 9), Lit Münster 2001, 340 S. – *Emanuel Tov*, The Text-Critical Use of the Septuagint in Biblical Research (Jerusalem Biblical Studies 8), Simor Jerusalem 2019, XXXV + 289 S.

Weitere Literatur

Georg Bertram, Praeparatio Evangelica in der Septuaginta: VT 7 (1957) 225–259. – *Eberhard Bons*, Parlare di Dio in greco. Traduzione, inculturazione, revisioni teologiche nella versione dei LXX: Ricerche storico-bibliche 22 (2010) 113–124. – *Eberhard Bons*, Dieu dans le corpus

prophétique de la Septante. Quelques exemples d'exégèse intra-biblique et d'innovation théologique: Jean-Daniel Macchi/Christophe Nihan/Thomas Römer/Jan Rüdcl (Hg.), *Les recueils prophétiques de la Bible. Origines, milieux et contexte proche-oriental*, Labor et Fides Genf 2012, 465–479. – *Eberhard Bons*, *Textkritik und Textgeschichte. Studien zur Septuaginta und zum hebräischen Alten Testament (FAT 93)*, Mohr Siebeck Tübingen 2014, XI + 262 S. – *Gustav Adolf Deissmann*, *Bibelstudien. Beiträge, zumeist aus den Papyri und den Inschriften, zur Geschichte der Sprache, des Schrifttums und der Religion des hellenistischen Judentums und des Urchristentums* [1895], Nachdr. Olms Hildesheim 1977, XII + 297 S. – *Marguerite Harl*, *Traduire la Septante en français: pourquoi et comment?: Marguerite Harl, La langue de Japhet. Quinze études sur la Septante et le grec des chrétiens*, Éditions du Cerf Paris 1994, 32–41. – *Henning Graf Reventlow*, *Epochen der Bibelauslegung, III: Renaissance, Reformation, Humanismus*, Beck München 1997, 271 S. – *Martin Rösel*, *Theo-Logie der griechischen Bibel. Zur Wiedergabe der Gottesaussagen im LXX-Pentateuch: VT 48 (1998) 49–62.*

1. Einführung

„Die Zeit, da in Deutschland über die Septuaginta dereinst wieder akademische Vorlesungen und Übungen gehalten werden, wage ich nicht zu berechnen. Doch das kommende Jahrhundert ist ja lang und die banausische Auffassung der Wissenschaft die Laune eines Tages.“ Dieses Zitat stammt aus der Feder des Neutestamentlers G. A. Deissmann (1866–1935) und datiert aus dem Jahr 1895. Es findet sich im Vorwort eines Werkes, das der damals noch nicht dreißigjährige Exeget und spätere Professor für Neues Testament in Heidelberg und Berlin unter dem Titel „Bibelstudien“ herausbrachte. Dort publizierte Deissmann seine ersten Untersuchungen zur Sprache der Septuaginta und des Neuen Testaments, deren Eigentümlichkeiten er mit Hilfe der zeitgenössischen griechischen Inschriften und Papyri zu erklären suchte. Mit Misstrauen blickte er damals auf die Bibelwissenschaft des kommenden 20. Jh., zumindest was ihr Interesse an der Septuaginta anging. Doch Deissmanns Befürchtungen haben sich nicht bestätigt. Tatsächlich ist in den letzten beiden Jahrzehnten des 20. Jh. die Septuaginta mehr als zuvor ins Blickfeld der akademischen Bibelwissenschaft getreten. Auch im deutschen Sprachraum sind ihr inzwischen Vorlesungen und Übungen in theologischen Fakultäten gewidmet; außerdem wurden in den letzten Jahren zahlreiche Tagungen und Kongresse veranstaltet, in deren Mittelpunkt die Septuaginta stand. Dabei reicht das Spektrum von textkritischen und textgeschichtlichen Fragestellungen bis zu Interpretationen und Kommentaren von Einzeltexten, von sprachlichen und terminologischen Problemen bis zu Untersuchungen des hellenistisch-ägyptischen Hintergrundes von Wörtern, Ausdrücken und Vorstellungen. Seit 2009 liegt mit der „Septuaginta Deutsch“ erstmals eine komplette deutsche Übersetzung der Septuaginta vor (Stuttgart ¹2009, ²2010), die durch zwei umfangreiche Bände mit dem Titel „Erläuterungen und Kommentare“ (Stuttgart 2011) ergänzt wird.

Wie ist es zu erklären, dass die Septuaginta in den letzten Jahren aus ihrem Schattendasein in der exegetischen Wissenschaft herausgetreten ist? Wer auf diese Frage eine Antwort finden will, muss erst einmal eine andere forschungs-

geschichtliche Frage stellen: Wie ist es zu erklären, dass die Septuaginta über Jahrhunderte nur eine untergeordnete Rolle im Bereich der westlichen Kirchen eingenommen hat, während sie in den Kirchen des Ostens seit der Antike die Grundlage von theologischer Lehre und kirchlicher Verkündigung bildete?

In diesem Artikel sollen vor allem folgende Themen behandelt werden:

Welche Funktion wurde der Septuaginta als biblischem Quellentext zugeschrieben? Welche in der Vergangenheit erhobenen Argumente haben dazu beigetragen, dass im Bereich der westlichen Kirchen die Septuaginta über Jahrhunderte wenig Aufmerksamkeit genossen hat? Welche Zugänge zur Septuaginta wurden in den gegenwärtigen theologischen und philologischen Wissenschaften entwickelt?

In welchem Maße stellt die Septuaginta nicht nur eine Übersetzung ihrer Ausgangstexte dar, sondern versteht sich auch als deren Interpretation? Inwiefern modifiziert sie insbesondere die Aussagen über Gott, verändert Terminologien und korrigiert Aussagen? Sind solche neue theologische Akzente isolierte Phänomene oder zeugen sie von theologischen Diskussionen, die im Hintergrund der Übersetzung stehen?

Welchen Beitrag leistet die Erforschung der Septuaginta für das Verständnis des Neuen Testaments? Welche Perspektiven sind der zukünftigen Forschung eröffnet?

2. Vom Vorrang der *hebraica veritas* zur Notwendigkeit einer neuen Bewertung der Septuaginta

Bereits in der Spätantike, in der Reformation sowie in der Gegenreformation sind mehrere wichtige Weichenstellungen erfolgt, die dazu geführt haben, dass die Septuaginta in den Kirchen des Westens zwar nicht völlig in Vergessenheit geraten ist, jedoch über Jahrhunderte von untergeordneter Bedeutung war.

a) Hieronymus: Der Vorrang der *hebraica veritas*

Eine Schlüsselstellung in der Bewertung der Septuaginta nimmt der Bibelübersetzer Hieronymus (gestorben 420 n. Chr.) ein. Entgegen einer verbreiteten Annahme verwarf er die Septuaginta keineswegs (vgl. *E. Schulz-Flügel*), sprach sich jedoch aus drei Gründen für die *hebraica veritas* aus:

In seinem *Prologus in Pentateucho*, den er der lateinischen Pentateuch-Übersetzung vorausschickt, unterscheidet Hieronymus zwischen dem *vates* und dem *interpre*: Der erste ist der Seher, der aufgrund unmittelbarer Erfahrung die göttlichen Botschaft in Worte fasst und die Zukunft ankündigt. Der letztere dagegen ist der Übersetzer, der die überlieferte Botschaft wie aus zweiter Hand empfängt und sie, grammatisch und rhetorisch geschult, in eine andere Sprache überträgt.

Mit diesem Argument verbindet Hieronymus ein anderes. Nach der Entstehungslegende der Septuaginta sollen die siebenzig Übersetzer unabhängig von-

einander und zur Verwunderung der Zeugen zu derselben griechischen Übersetzung gelangt sein. Dieser Information schenkt Hieronymus allerdings keinen Glauben; denn, so argumentiert er, zwei Quellen, der Aristeasbrief sowie Flavius Josephus, überliefern genau dieses Detail nicht (vgl. den Prologus in Pentateucho). Es findet sich jedoch bei Philon von Alexandrien (*De vita Mosis*, II,37) und sollte im wesentlichen die Funktion erfüllen, die Septuaginta als Übersetzung aufzuwerten. Als solche sollte sie den Rang einer inspirierten, d. h. unter dem Einfluss des Geistes Gottes entstandenen Heiligen Schrift besitzen. Tatsächlich wurde die Legende auch später in einem derartigen Sinne verstanden (vgl. etwa Eusebius, Kirchengeschichte, V,8,14). Doch gerade diese Würde spricht Hieronymus der Septuaginta ab: Die Übersetzer haben nach Auskunft des Aristeasbriefes die Texte verglichen, nicht aber prophetisch gewirkt („contulisse [...] non prophetasse“, so im Prologus in Pentateucho).

Hieronymus verweist auf die zahlreichen Unterschiede zwischen den griechischen und den hebräischen Bibelhandschriften, vor allem auf die Zusätze und Auslassungen in der Septuaginta (Epistula 57,11). In der Bewertung dieser Varianten ist für ihn das entscheidende Kriterium, welcher Text ursprünglich und welcher übersetzt ist. Damit ist das Los der Septuaginta entschieden, wenigstens auf der Ebene der Textkritik: Wie beim Vergleich der Varianten des Neuen Testaments der griechische Text als Maßstab zu gelten habe, so müsse sich die Textkritik des Alten Testaments an der *hebraica veritas* orientieren. Bildlich gesprochen, müsse man in den Bächen das suchen, was aus der Quelle komme (Epistula 106,2).

Trotz seiner Betonung der *hebraica veritas* verwirft Hieronymus die Septuaginta keineswegs. Nicht nur in seinen Kommentaren verlässt er sich immer wieder auf den griechischen Bibeltext und kommentiert ihn. Auch im Gottesdienst hat für ihn die Septuaginta eine unantastbare Stellung, und zwar aufgrund ihrer *vetustas*, d. h. ihrer Würde, die ihr infolge ihres Alters zukomme. Denn bereits vor Christi Kommen sei sie in Gebrauch gewesen, und später hätten die Apostel keine andere Heilige Schrift benutzt als die Septuaginta (vgl. Epistula 57, 11). Daher habe sie im gottesdienstlichen Gesang ihren Platz – dem wissenschaftlichen Studium der Schrift hingegen müsse die *hebraica veritas* zugrunde liegen (vgl. Epistula 106, 46, und Schulz-Flügel, 39f.). Diese Unterscheidung sollte nicht ohne Folgen bleiben: Zwar hatte Hieronymus den Psalter nach dem hebräischen Wortlaut übersetzt; doch das von ihm aus dem Griechischen übersetzte Psalterium Gallicanum blieb über mehrere Jahrhunderte im Gottesdienst der lateinischen Kirche im Gebrauch.

b) Humanismus, Reformation und Gegenreformation: hebraica veritas und latina veritas

Rund ein Jahrtausend nach Hieronymus kam es in der westlichen Welt zu einer neuen Debatte über den Bibeltext – jedoch unter völlig anderen Vorzeichen, da inzwischen die Vulgata der biblische Referenztext für die lateinische Kirche geworden war. Ein paar Hinweise mögen hier genügen:

Schon im 15. Jahrhundert, also noch lange vor Beginn der Reformation, for-

dernten verschiedene Gelehrte die Erstellung neuer Bibelübersetzungen auf der Basis der Originalsprachen. Wahrscheinlich als erster Autor dieser Epoche übertrug der italienische Humanist Giannozzo Manetti (1396–1459; einführend dazu H. Graf Reventlow, *Epochen der Bibelauslegung III*, 9–15) den hebräischen Psalter ins Lateinische. Die Notwendigkeit von neuen Übersetzungen ergab sich für Manetti vor allem aus zwei Gründen: Die Vulgata hatte im Laufe der Jahrhunderte vielfältige Veränderungen und Verfälschungen erfahren. Weiterhin wollte Manetti mit seiner Übersetzung der Kritik jüdischer Gesprächspartner begegnen, die den Christen vorwarfen, ihre Bibel sei nicht zuverlässig aus den Quellen übersetzt worden. Dass Manetti seiner Übersetzung ausschließlich hebräische Handschriften zugrunde legte, verstand sich daher von selbst, da nur der hebräische Bibeltext als gemeinsame Gesprächsgrundlage dienen konnte. Die Septuaginta kam dagegen als biblischer Referenztext für Manetti nicht mehr in Frage, da er ihre quantitativen und qualitativen Varianten im Vergleich zum hebräischen Bibeltext für sekundär hielt (G. Manetti, *Apologeticus*, hg. v. A. De Petris, Rom 1981, V,66). Dabei ist der Einfluss des Hieronymus auf seine Argumentation unverkennbar.

Wenige Jahrzehnte nach Manetti plädierte Erasmus von Rotterdam für eine neue Übersetzung der Bibel aus den ursprünglichen Sprachen, und zwar aus zwei Gründen: Grundsätzlich sollen die Quellen den Vorrang vor jeder Übersetzung haben, da ein Übersetzer immer wieder zu Abweichungen gezwungen sei (Erasmus, *In Novum Testamentum praefationes* = ders., *Ausgewählte Schriften Lat.-Dt.* III, Darmstadt 1967, 98). Außerdem sei die von Hieronymus angefertigte lateinische Bibel nicht mehr in ihrer originalen Fassung erhalten, sondern durch zahlreiche Versehen und Fehler entstellt (44. 96).

Die im Zeitalter der Reformation und Gegenreformation getroffenen Entscheidungen in der Frage des biblischen Referenztextes sind bekannt und brauchen nicht ausführlich wiederholt zu werden (vgl. die Artikel in *M. Sæbø*). In der Tradition des Humanismus stehend, beriefen die Reformatoren sich auf den hebräischen Bibeltext. Dagegen erklärte die römisch-katholische Kirche in der ersten Sitzungsperiode des Konzils von Trient im Jahr 1546 die Vulgata zum verbindlichen biblischen Referenztext. Ob nun auf reformatorischer Seite die hebräische Bibel oder auf römisch-katholischer Seite die (textkritisch zu verbessernde) Vulgata zum Referenztext wurde – die Konsequenz der im 16. Jh. getroffenen Entscheidungen ist eindeutig: Im Bereich der westlichen Kirchen besaß die Septuaginta nur noch eine untergeordnete Bedeutung. Nachdem bereits die Humanisten die Methoden der wissenschaftlichen Textkritik ausgearbeitet hatten, reduzierte die Funktion der Septuaginta sich nicht selten auf die eines „Ersatzteillagers“: Dort, wo der hebräische Bibeltext Schwierigkeiten bot, rekonstruierte man diesen anhand des Septuagintatextes, sofern dieser als weniger problematisch erschien.

c) Die Notwendigkeit einer neuen Bewertung der Septuaginta

Die traditionellen Zugänge zur Septuaginta haben sich in den letzten Jahrzehnten aus verschiedenen Gründen als unzureichend erwiesen. Zunächst ist festzustellen, dass das Modell der Quelle und der von ihr ausgehenden Bäche, das seit Hieronymus die Bibelwissenschaft beeinflusst hat (s. o.), nicht grundsätzlich anwendbar ist. Weiterhin ist der textkritische Vergleich von Septuaginta und Masoretentext in den letzten ca. drei Jahrzehnten auf eine neue methodische Basis gestellt worden.

Die Entdeckung der Qumran-Texte hat die Studien zur alttestamentlichen Textkritik und Textgeschichte entscheidend beeinflusst, gerade auf dem Gebiet der Bücher, in denen die Septuaginta vom Masoretentext stark abweicht (vgl. detailliert dazu A. Lange, *Handbuch der Textfunde vom Toten Meer*). In einigen Fällen hat der Vergleich von Qumran-Fragmenten und Septuagintatext zu folgendem Ergebnis geführt: Die Septuaginta überliefert in griechischer Übersetzung eine bestimmte Textform, deren quantitative Unterschiede zum Masoretentext nicht dem Übersetzer zuzuschreiben sind. Die Unterschiede setzen vielmehr einen hebräischen Text voraus, der mit dem späteren Masoretentext nicht identisch war. Dies ist etwa für das Buch Jeremia der Fall, dessen kürzere, in der Septuaginta erhaltene Version auch in hebräischen Qumran-Fragmenten bezeugt ist (besonders in 4QJer^b). Ebenso scheinen einige Qumran-Fragmente der Samuel- und Königsbücher eine große Nähe zu der Texttradition aufzuweisen, die in der Septuaginta erkennbar hat. Zwar ist die Diskussion zu diesen Fragen sicherlich noch nicht abgeschlossen. Es steht jedoch fest, dass wir für die letzten zwei Jahrhunderte v. Chr. mit mehreren hebräischen Texttraditionen zu rechnen haben, die in Qumran und indirekt in der Septuaginta bezeugt sind. Das bedeutet aber auch: Die Abweichungen der Septuaginta vom Masoretentext gehen nicht in jedem Fall auf das Konto der Übersetzer, die aus Versehen, aus Unkenntnis oder mit Absicht ihren Ausgangstext anders wiedergegeben hätten. Vielmehr ist die Septuaginta das indirekte Zeugnis einer Pluralität von Textformen des alttestamentlichen Bibeltextes in der hellenistisch-römischen Zeit und damit ein Dokument seiner komplexen Textgeschichte.

Die intensive Analyse der Übersetzungstechnik, die den einzelnen Septuaginta-Büchern zugrunde liegt, hat zu einer neuen Bewertung der Varianten der Septuaginta geführt (vgl. *E. Tov*, hier 18–20). Diese wurden und werden ja oft zur Korrektur des Masoretentextes herangezogen, wo dieser als problematisch angesehen wird. Jedoch eignen sich die Varianten der Septuaginta höchstens dann zur Korrektur des Masoretentextes, wenn mit einiger Sicherheit ausgeschlossen werden kann, dass sie nicht auf den Übersetzer zurückgehen, d. h. auf sein Interesse, dem Text in der Zielsprache Griechisch ein neues literarisches und inhaltliches Profil zu verleihen. Aber noch aus einem anderen Grund verbietet sich eine allzu unreflektierte Korrektur des hebräischen Bibeltextes mit Hilfe des griechischen. Beide Bibeltexte sind Zeugnisse verschiedener Textformen und Texttraditionen,

deren Entwicklungen voneinander abweichen und deren Verhältnis zueinander im Einzelfall bestimmt werden muss. Es ist daher methodisch unzulässig, aus beiden eine Art Mischtext herzustellen – abgesehen von den Fällen, in denen eine Texttradition einen offensichtlichen Fehler überliefert. Zwar spielt die Septuaginta in der Textkritik des hebräischen Bibeltextes nach wie vor eine wichtige Rolle; sie ist jedoch nur von begrenztem Nutzen für die Rekonstruktion des hebräischen Textes, ja ihre Textgeschichte ist unabhängig von derjenigen des Masoretentextes gesondert zu untersuchen (so die Forderung von *D. Barthélemy*, hier ccxxxi).

Doch auch unabhängig von den textkritischen und textgeschichtlichen Fragestellungen, die in den letzten Jahrzehnten eine neue Bewertung erfahren haben, ist eine intensive Beschäftigung mit der Septuaginta aus zwei Gründen erforderlich. Denn tatsächlich weisen die traditionellen Zugänge zur Septuaginta zwei „blinde Flecken“ auf:

Die Schriften der Septuaginta, denen eine hebräische Quelle zugrunde liegt, weisen zahlreiche theologische und literarische Besonderheiten auf, die ein detailliertes Studium verdienen. Denn die Texte der Septuaginta sind nicht nur ein Zeugnis der Textgeschichte des Alten Testaments, sondern sie geben auch Einblick in die Welt der hellenistisch-jüdischen Gemeinden und in ihre theologischen Vorstellungen. Sie erlauben zugleich Rückschlüsse auf das Verhältnis dieser Gemeinden zum hebräisch- oder aramäischsprachigen Judentum sowie zu ihrer hellenistischen Umwelt (vgl. zu diesen Fragen *N. Fernández Marcos*, v. a. Kap. 20).

Die Schriften der Septuaginta sind ein zentraler biblischer Quellentext – in vielen Fällen der einzige – nicht nur für die Autoren des Neuen Testaments, sondern auch für diejenigen der sogenannten „zwischen-testamentlichen Literatur“, für Philon von Alexandrien und Flavius Josephus, weiterhin für die griechischen Kirchenväter. Zahlreiche terminologische und inhaltliche Details dieser Schriften sind nur dann verständlich, wenn ihr griechisch-biblisches Hintergründ mitberücksichtigt wird (ausgewählte Beispiele bei *J. M. Dines*, hier 135–151). Die französische Altphilologin M. Harl bezeichnete diesen Zugang zur Septuaginta mit dem Wort „aval“ (= stromabwärts), während mit „amont“ (= stromaufwärts) die andere Perspektive gemeint ist: die Analyse der Septuaginta als Übersetzung und Interpretation des ihr vorausgehenden hebräischen Textes (Harl, hier 32 f.). Dass sich beide Perspektiven ergänzen können, belegen die inzwischen publizierten Bände der französischen Übersetzung und Kommentierung der Septuaginta, die unter dem Titel „La Bible d’Alexandrie“ veröffentlicht werden.

Somit lässt sich zusammenfassend festhalten: In den letzten Jahrzehnten – gerade seit der Entdeckung der biblischen Qumran-Fragmente – ist auch die Septuaginta stärker ins Blickfeld der exegetischen Wissenschaft getreten. Dabei gilt das Interesse einerseits dem griechischen Bibeltext als einem lange Zeit vernachlässigten Dokument der biblischen Textgeschichte, der der gründlichen Analyse und Kommentierung bedarf. Andererseits wird der griechische Bibel-

text mehr als früher als ein Quellentext wahrgenommen, der einen maßgeblichen Einfluss auf die jüdische Literatur der hellenistisch-römischen Zeit ausgeübt hat, später auch auf das Neue Testament und die christliche Literatur in griechischer Sprache.

3. Theologische Aussagen

In den letzten 25 Jahren sind nicht nur mehrere Übersetzungen der Septuaginta in moderne Sprachen publiziert worden (u. a. Französisch, Englisch, Italienisch, Spanisch, Deutsch), sondern gleichzeitig entstanden auch die verschiedensten Interpretationen und Kommentare von Einzeltexten, ja ganzen biblischen Büchern. Die Ergebnisse dieser Studien sind vielfältig (viele Beispiele bei *F. Siegert*, Kap. 3–6, sowie in den Einleitungen zu den einzelnen biblischen Büchern in den Bänden der „Septuaginta Deutsch“). In Einzelfällen besteht kein Konsens darüber, in welchem Maß die Übersetzer durch eine abweichende Wiedergabe eigene inhaltliche Akzente setzen wollten. Dennoch erlaubt es die minutiöse Analyse des griechischen Bibeltexes – auch unabhängig von textkritischen und textgeschichtlichen Fragestellungen –, das literarische und inhaltliche Profil von einzelnen Büchern und Buchgruppen (z. B. des Dodekaprophetons) präziser zu erfassen und zu beschreiben. In manchen Fällen ist es vielleicht auch möglich, in der Septuaginta buchübergreifend bestimmte inhaltliche Tendenzen zu erkennen.

Diese Beobachtungen haben zweifellos ihre Bedeutung für die biblische Exegese, aber auch für die Geschichte der jüdischen und später christlichen Theologie. Die Septuaginta ist ja ein Textdokument aus den letzten ca. drei Jahrhunderten v. Chr. Sie stammt damit aus einer Zeit, in der die Schriften, die später in die hebräischen Kanon eingegangen sind, in einer – vereinfacht gesagt – weitgehend fixierten Form vorlagen. Da die Septuaginta aber keinesfalls eine Wort-für-Wort-Übersetzung ihrer hebräischen Ausgangstexte bietet, sondern diese immer wieder und auf verschiedene Weise interpretiert, gibt sie einen indirekten Einblick in die theologischen Diskussionen dieser Zeit. Von diesen finden wir ja auch Spuren in anderen jüdischen Texten in griechischer Sprache, z. B. im Aristasbrief und in den Werken Philons.

In diesem Abschnitt sei nur eine Fragestellung behandelt, die jedoch für die Geschichte der jüdischen und später auch christlichen Theologie von Bedeutung ist: Wie reden die Texte der Septuaginta von Gott? Führen sie neue Terminologien oder inhaltliche Akzente ein, die dem hebräischen Bibeltex fremd sind? Dies sei im folgenden an drei Beispielen untersucht.

a) Das Problem der anthropomorphen Rede von Gott

In der Vergangenheit wurde die Hypothese aufgestellt, der Septuaginta sei eine Tendenz zu eigen, Anthropomorphismen und Anthropopathismen zu vermei-

den (vgl. zur Forschungsgeschichte Siegert, 247–250; Dines, 132). Doch lässt sich diese Hypothese nicht generell bestätigen. Wenn in der hebräischen Bibel von Gottes „Körperteilen“ die Rede ist, weicht die Septuaginta in der Regel nicht von ihrer Vorlage ab. So hat Gott Körperteile wie Augen (Ps 32,18^{LXX}), Ohren (Ps 9,38; 16,6^{LXX}) und einen Mund (Ps 32,6^{LXX}), um nur ein paar Beispiele zu nennen. Genausowenig sind Gott menschliche Gefühle fremd, etwa Erregung (Hos 5,10^{LXX}), Hass (Am 5,21^{LXX}), Reue (Joel 2,14; Jona 3,9^{LXX}), aber auch Freude (Jes 9,16^{LXX}). Die Stellen, an denen die Septuaginta hebräische Anthropomorphismen und Anthropopathismen adäquat wiedergibt, sind insgesamt gesehen so zahlreich, dass die Abweichungen als Ausnahmen gelten können (vgl. Bons, *Parlare di Dio*, 117). Doch zeigt sich an diesen Abweichungen offenbar eine theologische Sensibilität der Übersetzer, die anstelle einer wörtlichen Wiedergabe den Text leicht abändern. Drei Beispiele seien zitiert:

Im Septuaginta-Psalter wird an zwei Stellen die Vorstellung vermieden, dass Gott die Menschen verschlucken könne (Verb *bāla'*, vgl. Ps 21,10; 55,10). Die Septuaginta liest jeweils ein anderes Wort: *syntarássō* „aufschrecken“ (Ps 20,10^{LXX}; möglicherweise interpretiert sie ein Verb *bāla'* II „verwirren“; vgl. die Wörterbücher) sowie *katapontízō* „versenken“ (Ps 54,10^{LXX}).

In der sogenannten Jotam-Fabel in Ri 9,13 werden dem Weinstock folgende Worte in den Mund gelegt: „Soll ich meinen Most aufgeben, der Götter [MT: ^{xe}lo-hîm] und Menschen erfreut?“ Das setzt voraus, dass die Götter sich am Most, den der Weinstock hervorbringt, erfreuen. Offenbar wollte die Septuaginta ^{xe}lo-hîm nicht pluralisch wiedergeben, sondern wählte den Singular, vielleicht um der Stelle ihren polytheistischen Unterton zu nehmen. Das würde wiederum bedeuten, dass Gott sich am Wein erfreut. Diese Vorstellung hat sich im Codex Vaticanus erhalten (*tòn oínón mou euphráinonta theòn kai anthrópous* „meinen Wein, der Gott und Menschen erfreut“). Die ältere Texttradition, die der Codex Alexandrinus bewahrt, lässt jedoch eine theologische Korrektur erkennen. In ihr wird nämlich der Wein als die Freude der Menschen bezeichnet, die von Gott kommt (*tòn oínón mou tèn euphrosýnēn tèn parà toû theoû tōn anthrōpōn*). Dies impliziert, dass mindestens in einer Texttradition der Septuaginta – möglicherweise in der ursprünglichen – die Vorstellung, dass Gott sich am Wein erfreue, einer Retuschierung unterworfen wurde.

Zwar kann Gott an den verschiedensten Stellen der Septuaginta anthropomorph „beschrieben“ werden; dennoch vermeidet die Septuaginta die Aussage, Gott sei in irgendeiner Weise „sichtbar“. Dies ist besonders deutlich im Psalter, wo der hebräische Text – zumindest der Konsonantentext – durchaus die Vorstellung kennt, dass der Mensch Gott sehend wahrnehmen könne (Ps 17,15; 42,3b [Konsonantentext]; 63,3). Wie man sich eine solche Schau vorzustellen hat, kann hier offen bleiben. Die Septuaginta hingegen nimmt leichte Veränderungen dieser Stellen vor, indem sie eine passivische Form einsetzt (der Mensch „erscheint“ vor dem Angesicht Gottes – so Ps 16,15a; 41,3^{LXX} – oder in seinem Heiligtum – so Ps 62,3^{LXX}) oder dem Menschen die *dóxa* Gottes erscheinen lässt

(so Ps 16,15b^{LXX}). Letztere Vorstellung ist wiederum schon im griechischen Pentateuch zu finden (so in Num 12,8; 14,22; Dtn 5,24^{LXX}).

Wahrscheinlich wird man dem Textbefund nicht gerecht, wenn man die behutsamen Korrekturen in der Septuaginta mit den Kategorien des Anthropomorphismus bzw. seiner Vermeidung zu erfassen sucht. Tatsächlich wird an einigen Stellen die anthropomorphe Rede von Gott nicht völlig vermieden, sondern umgeformt. So lautet in Num 23,19 der hebräische Bibeltext in Übersetzung wie folgt: „Nicht ein Mensch ist Gott, dass er lüge, noch ein Menschensohn, dass er bereue“. Die Septuaginta fügt zunächst die Vergleichspartikel *bōs* „wie“ ein – Gott ist nicht wie ein Mensch (vgl. auch 1 Sam 15,29) – und macht somit die Unvergleichbarkeit Gottes explizit. Zudem assoziiert sie Gott weder mit der Lüge noch mit der Reue, die dem Menschen eigentümlich sind, sondern setzt zwei völlig andere Verben ein (*diartēthēnai* und *apeilethēnai*): „Gott ist nicht wie ein Mensch, dass er *getäuscht* werde [oder: von seinem Vorhaben abgehalten werde], nicht wie ein Menschensohn, dass er bedroht werde.“

An manchen Stellen modifiziert die Septuaginta die Aussagen, die Gott dem Verdacht einer möglichen Unkenntnis aussetzen können, etwa in Hos 8,4. Nach dem hebräischen Text hat Israel Herrscher eingesetzt, ohne dass Gott davon wusste (*w^elo’ yādā’ti*) – nach der LXX dagegen haben die Israeliten Gott nicht in Kenntnis gesetzt (*ouk egnōrisán moi*). Möglicherweise stehen solche Korrekturen in einem Zusammenhang mit Tendenzen der Septuaginta, aber auch anderer zeitgenössischer Texte, Gottes umfassendes Wissen zu betonen (vgl. etwa Ps 138,5^{LXX} [MT abweichend]; Am 8,7^{LXX}; Sus 35^{LXX}; Sir 42,20; Aristeasbrief § 132; vgl. auch J. Joosten, hier 172–177).

Die zitierten Stellen können vielleicht zu der Annahme veranlassen, die Septuaginta habe „eine deutlich transzendenterer Vorstellung von Gott als die hebräische Bibel“ (Rösel, 59). Eine solche Tendenz tritt tatsächlich hier und dort in der Septuaginta hervor – und trotzdem bewahrt sie die Eigenschaften einer Übersetzung, die die meisten Aussagen über Gott adäquat wiedergibt, darunter die unzähligen Anthropomorphismen. Doch gerade die Abweichungen zeigen, dass die Übersetzer sich nicht nur veranlasst, sondern auch befugt fühlten, Formulierungen zu korrigieren, an denen sie Anstoß nahmen. In den wenigsten Fällen handelt es sich hierbei um isolierte Phänomene, wie ja auch Parallelen in anderen zeitgenössischen jüdischen Schriften zeigen. Vielmehr drängt sich die Schlussfolgerung auf, dass diese inhaltlichen Korrekturen auf dem Hintergrund von theologischen Diskussionen über die adäquate Rede von Gott zu erklären sind, wie wir sie aus späteren Schriften kennen, z. B. aus den Werken Philons (vgl. etwa Philon, Quod deus sit immutabilis, §§ 54–59).

b) Der eine Gott und die Götter

Sind in der Septuaginta Tendenzen zu einer monotheistischen Rede von Gott erkennbar? Die vorhin behandelte Stelle Ri 9,13 könnte in eine solche Richtung deuten. Wiederum gilt: Die Septuaginta bietet in vielen Fällen eine wörtliche Übersetzung der Stellen, die von Göttern im Plural reden, an anderen Stellen wurden offensichtlich Korrekturen vorgenommen (vgl. E. Bons, Textkritik, 34–

39; Bons, Dieu, 468–477). Ein paar Beispiele aus den Psalmen und dem Buch Jesaja mögen genügen:

Wenn die Psalmen Götter im Plural erwähnen, die Souveränität YHWHs aber nicht in Frage steht, legt sich anscheinend keine Korrektur nahe, so z. B. in Ps 81,1^{LXX}, denn in demselben Psalm wird den Göttern ja der Tod und der Untergang angekündigt. Ähnliches gilt für Ps 95,3; 96,4; 135,5^{MT}, wo YHWH als ein Gott angesehen wird, der allen anderen Göttern überlegen ist. Die Septuaginta bestreitet in diesen Fällen nicht ausdrücklich die Existenz anderer Götter.

Anders ist die Situation in Psalmen, wo ohne jede Wertung von anderen Göttern gesprochen wird, so in Ps 8,6; 97,7; 138,1^{MT}. An diesen Stellen führt die Septuaginta die *ággeloi* ein, also eine Kategorie himmlischer Wesen, die zwischen Gott und den Menschen stehen, wie ausdrücklich aus Ps 8,6^{LXX} hervorgeht.

Die Septuaginta hat jedoch eine Präferenz für die Vorstellung der Unvergleichbarkeit Gottes, wie aus Stellen wie Ps 82,2^{LXX} hervorgeht. Während der MT liest ^ε*lohîm 'al dāmî lāk* „Gott, schweige nicht“, macht die Septuaginta aus dieser Aufforderung eine rhetorische Frage: *ho theós, tís homoiōthēsetai soi*, „Gott, wer kann mit dir verglichen werden?“ Dass diese Frage eine verneinende Antwort nahelegt, wird von Ps 17,32^{LXX} bestätigt. Der hebräische Text formuliert hier: „Wer ist ein Fels [šûr] außer unserem Gott?“ Die Septuaginta ersetzt jedoch den Felsen durch das Substantiv *theós*: „Wer ist ein Gott außer unserem Gott?“

Mit dieser Frage wird postuliert, dass letztlich nur der Gott Israels das Prädikat „Gott“ beanspruchen kann. In diese Richtung weisen auch einige Stellen der Septuaginta des Jesaja-Buches. In Jes 37,19^{LXX} werden die Götter der anderen Völker nicht mehr als *theoi* bezeichnet, sondern als *eidōloi* „Bildnisse“, denn der folgende Satz erklärt ja, dass diese eigentlich keine Götter seien – anders die Septuaginta in der parallelen Stelle 2 Kön 19,18, die das Substantiv *theoi* beibehält. In Jes 45,21–22 schließlich bezeichnet sich Gott nicht mit dem Titel *Kúrios* (der MT hat das Tetragramm), sondern als *théos* und fügt hinzu: „Und es gibt keinen anderen Gott außer mir“.

c) Die Gottestitel

Bekanntlich führt die Septuaginta eine Anzahl von Gottestiteln ein, die später – besonders für die christliche Rede von Gott – bedeutsam geworden sind, so *pantokrátōr* für hebräisches *š' bā'ōt* sowie für *šadday* im Buch Ijob. Dazu kommen verschiedene Titel, die sich vor allem im griechischen Psalter finden. Denn dort wird das hebräische Vokabular aus den Wortfeldern des Felsens, der Festung und der Rüstung einer systematischen Transformation unterzogen (vgl. Bons, Textkritik, 41–47): Anstatt Gott als einen Fels (*šûr, sēla'*), eine Festung (*m^e šūdāb, misgāb*), als Zuflucht (*maḥsəḥ*) oder als einen Schild (*māgen*) zu bezeichnen, wählt die Septuaginta eine völlig andere Terminologie, z. B. *antilémpōr* „Beistand“, *boēthós* „Helfer“, *hyperaspistēs* „Beschützer“. Manche dieser Begriffe haben einen ägyptisch-griechischen Hintergrund, denn im hellenistischen Ägypten

werden sie – ähnlich wie in den Bittgebeten des Psalters – in Petitionen verwendet, die sich meist an Verantwortliche in Verwaltung oder Politik richten. Vielleicht legte sich ja in einer Großstadt wie Alexandria eine andere Art und Weise der Rede von Gott nahe als in einem palästinischen Kontext. Zuflucht und Rettung wurden anscheinend nicht mit dem Schutz assoziiert, den die unzugänglichen Felsen im palästinischen Bergland boten, sondern mit dem Beistand, um den man in einer städtischen Gesellschaft kompetente Ansprechpartner bitten konnte. Darum wird einer der Schlüsselbegriffe des griechischen Psalters das Substantiv *elpís* „Hoffnung“ zusammen mit dem Verb *elpízō* „hoffen“. Beide drücken die Haltung des Vertrauens und der Zuversicht auf Gott aus, die den Gläubigen sein ganzes Leben hindurch begleiten können. So formuliert Ps 21,10^{LXX} leicht abweichend vom hebräischen Bibeltext: „Meine Hoffnung bist du seit den Brüsten meiner Mutter“, d. h. seit der frühesten Kindheit. Dass gerade dieses Vokabular auch die christliche Glaubenssprache geprägt hat, ist offenkundig (s. u.).

4. Gesamtbiblische Perspektiven

In vielfacher Hinsicht ist die Septuaginta die Heilige Schrift, auf die die Texte des Neuen Testaments zurückgreifen, ja sie bildet den terminologischen und konzeptionellen Hintergrund, auf dem viele Aussagen des Neuen Testaments erst verstehbar sind (vgl. den Überblick bei *K. H. Jobs/M. Silva*, hier 183–204). Viel mehr als die Hebräische Bibel ist die Septuaginta das Alte Testament des Neuen Testaments – so die Formulierung von *M. Müller* (116). Für Müller stellt sich darum die Frage, ob in einem christlichen Kontext die Septuaginta den Ausgangstext für die Übersetzung des Alten Testaments bilden müsse (121). Dass diese Frage angesichts vergangener Debatten über den biblischen Referenztext eine durchdachte Antwort verlangt, liegt auf der Hand.

In welcher Weise die Septuaginta das Neue Testament beeinflusst, ist in der Exegese gründlich erforscht worden.

Auf dem Gebiet des Vokabulars, der Syntax und des Stils sind im Neuen Testament zahlreiche Septuagintismen zu finden, die wiederum auf hebräische Vorbilder zurückgehen und die in der Forschung häufig beschrieben worden sind. Erinnerung sei nur an das auch im Neuen Testament häufige *idouí* „siehe“, das in der Septuaginta für das hebräische *hinneh* steht, die substantivierten Infinitive im Genitiv (*toú* mit Infinitiv), schließlich der *parallelismus membrorum* in Texten wie dem Magnifikat in Lk 1,46–55.

Gerade in den letzten Jahrzehnten wurden zahlreiche Studien der Frage gewidmet, auf welche Weise die Verfasser der neutestamentlichen Schriften Zitate der Septuaginta in ihre Texte einfügen und sich für ihre Argumentation zunutze machen, z. B. im Zusammenhang von Schriftbeweisen oder Erfüllungszitaten (für einen Überblick vgl. *Belli/Carbajosa/Jódar Estrella/Sánchez Navarro*). Dabei ist darauf hinzuweisen, dass nicht selten der Septuaginta-Text solcher Zitate von dem der Hebräischen Bibel beträchtlich abweicht (Beispiele bei *Dines*, 142–144).

Weniger gründlich erforscht als die beiden zuvor erwähnten Fragestellungen sind Begriffe und Konzepte, die auf die Septuaginta zurückgehen und die im

Neuen Testament, später dann in der frühchristlichen Theologie rezipiert und weiterentwickelt werden. Zwei Beispiele seien hier zitiert:

Genannt wurde schon das Substantiv *elpis* mit dem zugehörigen Verb *elpízō*. Beide haben im sogenannten Profangriechisch offenbar keine religiöse Konnotationen, sondern erhalten diese erst in der Septuaginta. Nur auf deren Hintergrund ist der neutestamentliche Gebrauch der beiden Wörter erklärbar, wenn auch ihre Verwendungsweisen in der Septuaginta und im Neuen Testament keineswegs völlig deckungsgleich sind. Dies zeigt sich etwa beim Vergleich der Aussagen der Septuaginta, in denen Gott als die *elpis* eines Menschen bezeichnet wird (z. B. Ps 13,6^{LXX}), und denjenigen in den Paulusbriefen, wo *elpis* sich auf das gläubige Hoffen der Menschen bezieht (z. B. Röm 5,5).

Die Septuaginta verwendet zwar noch nicht im Schöpfungsbericht der Genesis, jedoch in prophetischen und weisheitlichen Kontexten das Verb *ktízō*, wenn sie von Gottes schöpferischer Tätigkeit spricht. Im klassischen und hellenistischen Griechisch bezeichnet dieses Verb aber die Gründung z. B. von Städten oder Gebäudekomplexen wie Festungen oder Häfen. Mit der Wahl dieses Verbs übernimmt die Septuaginta aber auch eine seiner wichtigen Konnotationen, und zwar diejenige des planvollen, reflektierten und organisierten Vorgehens, ohne das eine Gründung von Städten nicht möglich ist. Ähnliches wird dann an einigen Stellen auf die göttliche Schöpfungstätigkeit übertragen: Gott entwirft seine Schöpfung keineswegs planlos. Vielmehr sollen ihre Werke nicht nur Bestand haben (vgl. Weish 1,14; Jes 54,16^{LXX} [MT völlig anders]), sondern sie sollen auch die Aufgaben, die Gott ihnen überträgt, im Ganzen der Schöpfung erfüllen (vgl. etwa Sir 38,4; PsSal 18,11–12). Auf diesem gedanklichen Hintergrund werden Texte wie 1 Tim 4,3 besser verständlich: Der Verzicht auf bestimmte Speisen, den der Verfasser des Briefes kritisiert, ist letztlich eine Missachtung des göttlichen Schöpferwillens. Es kann hier nur angedeutet werden, dass ähnliche Diskussionen ihre Fortsetzung in der frühchristlichen Theologie finden (vgl. etwa Diogn 4,2).

Diese Beobachtungen sollten nicht zu der pauschalen Annahme verleiten, dass sich in der Septuaginta bereits *in nuce* das Vokabular und die Ideen finden, die das Neue Testament und die frühchristliche Theologie weiterentwickeln. Das Substantiv *pístis* „Glaube“ ist in der Septuaginta recht selten, keinesfalls ein zentraler Begriff, der eine grundsätzliche Offenheit des Menschen gegenüber Gott bezeichnet. Zwar findet sich an einigen prominenten Stellen der Septuaginta das Verb *pisteúō* „glauben“, z. B. in Gen 15,6; insgesamt gesehen wird es in den übersetzten Texten der Septuaginta aber nur wenig verwendet.

Aber auch die Septuaginta kennt ein theologisches Vokabular, das im Neuen Testament nur vereinzelt vorkommt, aber die spätere christliche Rede von Gott beeinflusst. Die Gottesbezeichnung *boēthós* „Helfer“ begegnet recht häufig in den Psalmen (z. B. in Ps 9,10; 17,3^{LXX} u. ö.), im Neuen Testament nur einmal in einem Psalmenzitat (Hebr 13,6 = Ps 117,6^{LXX}), dann jedoch wieder in der frühchristlichen Literatur (z. B. 1 Clem 59,3).

An diesen wenigen Beispielen zeigt sich die Komplexität des Befundes: Die Septuaginta führt Begriffe und Ideen ein, die das Neue Testament übernimmt, verändert und entfaltet, während andere im Neuen Testament unbeachtet bleiben. Diese Komplexität lässt sich kaum auf eine Formel bringen, z. B. auf die der *praeparatio evangelica*, als die die Septuaginta zu verstehen sei (so 1957 Bertram). Die exegetische Forschung hat vielmehr der Vielfalt des Sprachgebrauchs von Septuaginta und Neuem Testament gerecht zu werden: den Gemeinsamkeiten, aber auch den Unterschieden, den Entwicklungen, die mit der Septuaginta an ihr Ende gekommen sind, und denen, die erst im Neuen Testament beginnen. Zu noch präziseren Aussagen gelangt man, wenn man neben den biblischen Schriften auch das jüdische Schrifttum aus hellenistisch-römischer Zeit berücksichtigt, nicht zuletzt aber auch die Texte nichtjüdischen Ursprungs: griechische Literatur, Inschriften und Papyri. Der bibelwissenschaftlichen Forschung ist damit ein weites Feld eröffnet, das zu einem großen Teil noch wenig bearbeitet ist.