

Wie Gott sich erkennen lässt: Gottesschau und Gotteserkenntnis in der Septuaginta¹

Martin Rösel

Zusammenfassung: Die Frage nach den Möglichkeiten und Grenzen der Erkenntnis Gottes spielt bereits in den hebräischen Schriften Israels eine wichtige Rolle. So ist in den späten prophetischen und dann besonders in den apokalyptischen Büchern zu beobachten, dass die Propheten Gottes Wort nicht mehr unmittelbar verstehen können, sondern einen Deutengel brauchen. Etwa gleichzeitig werden aber alte Theophanievorstellungen wieder aktualisierend genutzt, besonders deutlich in der großen Vision in Daniel 7. Eine spezielle Rolle nimmt in dieser Entwicklung die Septuaginta ein, die dem sich entwickelnden Gottesbild in ihren verschiedenen Übersetzungen nochmals andere Akzente hinzufügt. Als generelle Linie dieser Modifikationen ist zu erkennen, dass das Gottesbild transzendenter wird, Aussagen über den direkten Zugang zu Gott werden gemieden. Das wird exemplarisch deutlich in Ex 19,3 LXX, wo nach dem hebräischen Text Mose zu Gott aufsteigt, nach der griechischen Übersetzung allerdings zum Berg Gottes.

In dem Beitrag werden einige der besonders instruktiven Differenzen dieser Art vorgestellt und interpretiert, darunter auch die Veränderungen hinsichtlich der Bewertung des göttlichen Namens und der Einsicht in Gottes Heilspläne.

1.

Schon 1962 hat Joseph Ziegler in seiner Würzburger Universitätsrede unter dem Titel: „Die Septuaginta. Erbe und Auftrag“ gefordert, dass „endlich einmal eine längst ersehnte Theologie der Septuaginta“ geschrieben werde.² Über 40 Jahre später ist eine solche Theologie noch immer nicht geschrieben worden. Allerdings gibt es inzwischen verschiedene Skizzen für ein solches Vorhaben; ich nenne nur die Aufsätze der beim Symposium in Thessaloniki

¹ Der Vortrag nimmt Beobachtungen auf, die bereits früher publiziert wurden, vgl. *M. Rösel*, Theo-Logie der griechischen Bibel. Zur Wiedergabe der Gottesaussagen im LXX-Pentateuch, VT 48 (1998) 49–62; *ders.*, Tempel und Tempellosigkeit. Der Umgang mit dem Heiligtum in der Pentateuch-LXX, in: W. Kraus & M. Karrer unter Mitarbeit von M. Meiser (Hg.), Die Septuaginta – Texte, Theologien, Einflüsse (WUNT 252), Tübingen 2010, 447–461. Für die Publikation wurden die Anmerkungen nachgetragen.

² *J. Ziegler*, Die Septuaginta. Erbe und Auftrag (Würzburger Universitätsreden 33), Würzburg 1962, 28.

Anwesenden: von Evangelia G. Dafni zur Theologie der Sprache der Septuaginta³ und von Jan Joosten, der auf Französisch die Frage stellte, ob es eine solche Theologie geben könne – und sie vorsichtig positiv beantwortet.⁴ Ich selbst habe mich ebenfalls dazu geäußert und eine Reihe von Einzelstudien vorgelegt⁵ – was mir die Ehre eingebracht hat, im Konzert der Septuaginta-Theologen zu den sogenannten Maximalisten zu gehören.⁶

Es ließe sich lange überlegen, warum eine solche Theologie über die methodischen Grundsatzdiskussionen bisher nicht hinausgekommen ist – und das trotz des enormen Aufschwungs, den die Septuagintaforschung in den letzten Jahren genommen hat. Einer der Gründe dafür ist wohl die Problematik, was überhaupt als Hinweis auf eigenständiges, theologisch motiviertes Übersetzen gelten kann. Im Gefolge der Textfunde von Qumran hat eine starke Fraktion der Position Gehör verschafft, dass man bei Differenzen von Septuagintatext und heute erhaltenem Masoretischen Text im Regelfall eher mit einer abweichenden Vorlage als Grund für die Differenz als mit einer selbständigen Interpretationsleistung des Übersetzers zu rechnen habe.⁷ Im Gegenzug ist in der jüngsten Forschung deutlich geworden, dass durchaus mit eigenen theologisch motivierten Akzentsetzungen der verschiedenen Übersetzer zu rechnen ist. Diese sind immer dann wahrscheinlich, wenn sich ein *pattern*, also ein wiederkehrendes Schema gleichartiger Abweichungen, feststellen lässt.⁸ Dies gilt umso mehr, wenn sich dieses *pattern* in verschiedenen Einzelbüchern der Septuaginta erweisen lässt. Damit steht ein weiteres methodisches Problem im Raum: Während die ältere Forschung häufig genug die Septuaginta als Einheit betrachtet und nicht genügend zwischen den ein-

³ E. G. Dafni, Theologie der Sprache der Septuaginta, ThZ 58 (2002) 315–328.

⁴ J. Joosten, Une théologie de la Septante? Réflexions méthodologiques sur l'interprétation de la version grecque, RThPh 132 (2000) 31–46.

⁵ Siehe vor allem M. Rösel, Towards a „Theology of the Septuagint“, in: W. Kraus & R. G. Wooden (Hg.), Septuagint Research. Issues and Challenges in the Study of the Greek Jewish Scriptures (SBL.SCS 53), Atlanta, GA 2006, 239–252.

⁶ J. Cook, Towards the Formulation of a Theology of the Septuagint, in: A. Lemaire (Hg.), Congress Volume. Ljubljana 2007 (VTSup 133), Leiden – Boston 2010, 621–640, hier 621. Vgl. auch das abwertende Urteil von R. Sollamo, The Study of Translation Technique, in: E. Bons & J. Joosten (Hg.), Die Sprache der Septuaginta (LXX.H 3), Gütersloh 2016, 161–171, hier 169, die unterstellt, dass diejenigen Forscher/innen, die sich intensiver mit Übersetzungstechnik beschäftigen, in der Regel zur Gruppe der Minimalisten gehören würden.

⁷ Vgl. etwa die Position von M. K. H. Peters, 1.5 Deuteronomion/Deuteronomium/Das fünfte Buch Mose, in: S. Kreuzer (Hg.), Einleitung in die Septuaginta (LXX.H 1), Gütersloh 2016, 161–173, hier 169–171.

⁸ So etwa Dafni, Theologie, 325f., oder J. Joosten, Divine Omniscience and the Theology of the Septuagint, in: ders. (Hg.), Collected Studies on the Septuagint. From Language to Interpretation and Beyond (FAT 83), Tübingen 2012, 171–181, hier 172: „thematic approach“.

zelen Übersetzern und deren unterschiedlicher historischer Situierung differenziert hat, ist in der gegenwärtigen Exegese eher die Tendenz festzustellen, sich auf einzelne Bücher zu konzentrieren. Das habe ich selbst mit meiner Dissertation zur Genesis-Septuaginta so begonnen, andere Forscher wie Leo Perkins legten den Schwerpunkt ihrer Arbeit etwa auf die Exodus-Septuaginta, Johann Cook arbeitet vornehmlich zur Proverbien- und Hiob-Septuaginta etc.

Mein Eindruck ist jedoch, dass man auf der Ebene des Einzelbuches nicht stehenbleiben sollte. Selbst wenn die Bücher einzeln und nacheinander übersetzt wurden, hat man ja schon im Altertum die Schrift durchaus auch als größere Einheit gesehen: zunächst als Tora/Nomos, dann auch erweitert zu einer größeren Sammlung, Nomos, Propheten, David/Schriften.⁹ Das bedeutet für das heutige Nachvollziehen eigener theologischer Akzente der Septuaginta, dass nach der Arbeit an den einzelnen Büchern in einem zweiten Schritt differenzierend zusammengefasst werden kann, was als gemeinsame Aussage etwa des griechischen Pentateuch zu verstehen ist. Diese ist dann wieder von den griechischen Proverbien oder Jesaja zu unterscheiden. Mein Eindruck war und ist, dass diesem Forschungsstand ein *doppelt vergleichender Zugang* zur Frage der Theologie angemessen ist: Zum einen sind buch- bzw. abschnittsweise hebräischer und griechischer Text miteinander zu vergleichen, zum zweiten dann die so erhobenen Aussagen der griechischen Bücher untereinander.¹⁰ Folglich muss eine Theologie der Septuaginta notwendig diachron angelegt sein. Das ist meines Erachtens unmittelbar evident, wenn man die sehr unterschiedlichen äußeren Verstehensbedingungen, die „hermeneutische Großwetterlage“, bedenkt, die sich vom 3. zum 2. und 1. Jahrhundert v. Chr. erheblich verändert – zu verweisen wäre etwa auf die Seleukidenherrschaft und den Makkabäerkonflikt in Israel, dazu die Frage nach der Standardisierung einer proto-masoretischen Textform –, die den Umgang mit den vorhandenen Texten sicher beeinflusst haben.

2.

Interessanterweise zeigt sich nun eines dieser buchübergreifenden *patterns* einer eigenständigen, buchübergreifenden Theologie der Septuaginta beim Thema dieses Symposiums. Schon seit Zacharias Frankels *Vorstudien* von 1841 ist bekannt, dass es bei der Frage nach anthropomorphen oder anthropopathischen Aussagen über Gott erhebliche Differenzen bei den hebräischen und griechischen Texten gibt. Dabei fällt zusätzlich auf, dass die früher übersetzten Bücher, vor allem der Pentateuch, deutlich zurückhaltender bei der wörtlichen Wiedergabe anthropomorpher Aussagen über Gott waren, als es

⁹ So im Sirach-Prolog 8–10.

¹⁰ Rösler, *Theology*, 246.

bei später übersetzten Büchern der Fall war. Frankel selbst sprach von einer „Wiederkehr der Anthropomorphien“ und machte dafür die zunehmende Verbreitung des Platonismus und „griechischer Philosopheme“ verantwortlich;¹¹ Letzteres wird man heute nicht mehr so teilen.

Ein Spezialfall dieser Frage ist die Problematik, ob Menschen Gott überhaupt sehen können, bzw. wie direkt ein menschlicher Zugang zu ihm sein kann. Bekanntermaßen ist in der Spätzeit der Hebräischen Bibel zu beobachten, dass etwa die Propheten Gottes Wort nicht mehr unmittelbar verstehen können, sondern einen Deuteengel brauchen, so etwa im Sacharja- oder im Danielbuch.¹² Etwa gleichzeitig können aber auch alte Theophanievorstellungen wieder aktualisierend genutzt werden, besonders deutlich in der großen Vision in Daniel 7 oder im Henochobuch (1 Hen 14). Daraus ist zunächst zu folgern, dass das Thema zur mutmaßlichen Zeit der Septuaginta-Übersetzung (des Pentateuch) im 3. Jahrhundert durchaus aktuell war. Tatsächlich zeigen die konkreten Übersetzungen hier interessante Modifikationen, vor allem die des Exodusbuches mit seinen expliziten Theophanien. Einige Beispiele stelle ich kurz vor:

Bereits bei der ersten Begegnung zwischen Mose und Gott am Sinai ist eine Differenz festzustellen, die letztlich in ein eindeutiges *pattern* passt: Nach dem hebräischen Text von Ex 19,3 stieg Mose zu Gott hinauf (הָלַךְ מֹשֶׁה אֶל-יְהוָה), und von dort rief Gott zu ihm. Die Übersetzung präzisiert aber auf eindeutige Weise, Mose steigt auf den *Berg* Gottes, also nicht direkt zu Gott: καὶ Μωσῆς ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος τοῦ θεοῦ. Nun ließe sich hier vermuten, dass es sich entweder um ein Element aus einer anderen Vorlage handelt, das im Masoretischen Text nicht erhalten ist, oder aber um eine *ad-sensum*-Einfügung, da der Berg im vorhergehenden Vers zwar genannt ist, Israel ihm aber gegenüber lagert. Es ginge also um eine narrative Präzisierung¹³ und nicht um eine theologische Pointierung. Allerdings gibt es am Ende des Abschnitts in 19,21 einen weiteren Hinweis: Nach dem hebräischen Text soll Mose die Israeliten warnen, dass sie nicht zum Herrn vordringen, um ihn zu sehen, unspezifisch mit der Wurzel הָרָא „sehen“ formuliert. Im Griechischen wird dagegen das deutlich spezifischere und vergleichsweise seltene κατανοῆσαι „wahrnehmen, achten auf“ verwendet,¹⁴ das etwa in der Kundschafter-

¹¹ Z. Frankel, *Vorstudien zu der Septuaginta*, Leipzig 1841, 175.

¹² Siehe dazu M. Rösel, *Die himmlische Welt der Septuaginta. Angelologische Akzentuierungen am Beispiel des Danielbuches*, in: S. Kreuzer, M. Meiser & M. Sigismund (Hg.), *Die Septuaginta – Orte und Intentionen* (WUNT 361), Tübingen 2016, 232–243.

¹³ So J. W. Wevers, *Notes on the Greek Text of Exodus* (SBL.SCS 30), Atlanta, GA 1990, 293. Vgl. auch V. 14: Mose kommt רָחַק מִן-הָעָם/ἐκ τοῦ ὄρους (vom Berg herab).

¹⁴ Vgl. T. Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Louvain – Paris – Walpole, MA 2009, s.v.: „to observe closely, to find out about“; vgl. dazu L. Perkins, *The Greek Translator of Exodus, Interpreter (translator) and Expositor (interpreter). His Treatment of Theophanies*, JSJ 44 (2013) 16–56, hier 32 f.

erzählung im Numeribuch für das Ausspähen des Landes steht (Num 23,8f.; auch in Ex 33,8). Die Aussage von der Möglichkeit des direkten Sehens Gottes wird also gemieden.

Dieser Eindruck wird in Ex 24,10+11 bestätigt.¹⁵ Mose, Aaron, Nadab und Abihu steigen nach V. 9 hinauf. Der hebräische Text ist dann in V. 11 ganz eindeutig, dass sie alle zusammen den Gott Israels gesehen haben: יִרְאוּ אֶת אֱלֹהֵי יְיָ. Im griechischen Text ist erneut eine Zufügung zu konstatieren: Sie sahen *den Ort*, an dem der Gott Israels stand (καὶ εἶδον τὸν τόπον οὗ εἰστήκει ἐκεῖ ὁ θεὸς τοῦ Ἰσραηλ). Analog dazu ist auch V. 11 verändert, denn statt der Aussage, dass sie Gott schauten und aßen und tranken: וַיִּזְוּ וַיֵּשׂוּ וַיִּשְׂתּוּ, liest man nun, dass sie an dem Ort Gottes erschienen: καὶ ὠφθησαν ἐν τῷ τόπῳ τοῦ θεοῦ καὶ ἔφαγον καὶ ἔπιον.¹⁶ Statt einer Theophanie wird hier also ein Mahl am Kultort geschildert. Zwar gab es zu dieser Stelle eine Diskussion, ob der Übersetzer bereits eine geänderte Vorlage hatte, so dass hier nicht mit seiner eigenen Interpretation zu rechnen sei.¹⁷ Dagegen sprechen aber unter anderem die relativische Formulierung in V. 10 und die Tatsache, dass הוֹרָא nie in passivischem Sinne gebraucht wurde; entsprechende hebräische Varianten sind auch nicht belegt.

Eine besondere Schwierigkeit stellt die Perikope in Ex 33,7–23 dar, in der Mose nach dem Bundesbruch ein weiteres Mal mit Gott spricht, was dann in Kap. 34 zur Erneuerung der Bundestafeln führt. Hier fällt zunächst auf, dass in 33,20 schon im hebräischen Text die theologische Leitlinie explizit ausgesprochen wird, der der Septuaginta-Übersetzer zu folgen scheint: Zunächst bittet Mose in V. 13 Gott, dass er ihm seine Wege zeige, „dass ich dich erkenne“ (הוֹדֵעַנִי נָא אֶת-דְּרָכֶיךָ יְיָ אֱלֹהֵי). Die Septuaginta übersetzt einmal mehr nicht ganz wortgetreu durch ἐμφάνισόν μοι σεαυτὸν· γνωστῶς εἶδω σε, „erscheine mir! Deutlich will ich von dir erkennen, [dass ich Gefallen gefun-

¹⁵ Siehe dazu auch *J. Joosten*, To See God. Conflicting Exegetical Tendencies in the Septuagint, in: ders. (Hg.), *Collected Studies on the Septuagint. From Language to Interpretation and Beyond* (FAT 83), Tübingen 2012, 157–170, hier 160f.

¹⁶ Vgl. *Wevers*, Notes on Exodus, 384–386, der ebenfalls von einer interpretierenden Übersetzung ausgeht.

¹⁷ So *A. T. Hanson*, The Treatment in the LXX of the Theme of Seeing God, in: G. J. Brooke & B. Lindars (Hg.), *Septuagint, Scrolls, and Cognate Writings. Papers Presented to the International Symposium on the Septuagint and Its Relations to the Dead Sea Scrolls and Other Writings*, Manchester 1990 (SBL.SCS 33), Atlanta, GA 1992, 557–568, hier 559, und *A. Aejmelaeus*, Von Sprache zur Theologie. Methodologische Überlegungen zur Theologie der Septuaginta, in: M. A. Knibb (Hg.), *The Septuagint and Messianism* (BETHL 195), Leuven 2006, 21–48, hier 27–30. Anders *I. Himbaza*, Voir Dieu. LXX d'Exode contre TM et LXX du Pentateuque, in: D. Böhler u.a. (Hg.), *L'Écrit et l'Esprit. Etudes d'histoire du texte et de théologie biblique en hommage à Adrian Schenker* (OBO 214), Fribourg 2005, 100–111, hier 106, der von „scrupule théologique“ der Septuaginta im Vergleich zum Masoretischen Text spricht.

den habe; vgl. LXX.DJ].¹⁸ Mit Jan Joosten würde auch ich keine andere Vorlage zur Erklärung dieser Differenz annehmen,¹⁹ doch anders als er würde ich diesen Vers nicht so verstehen, dass ein tatsächliches Sehen Gottes gemeint ist, sondern eher die Bitte um eine Offenbarung in Übereinstimmung mit V. 18, wo Mose darum bittet, Gottes Herrlichkeit zu sehen.²⁰

Die Perikope läuft dann auf V. 20 zu. Dort spricht Gott zu Mose: „Du kannst mein Angesicht nicht sehen, denn kein Mensch kann mich sehen und am Leben bleiben“: לֹא תִוָּכַל לִרְאֹת אֶת-פָּנַי כִּי לֹא-יִרְאֶנִּי הָאָדָם וְחָי. Der Vers wird in der Septuaginta mit οὐ δύνησῃ ἰδεῖν μου τὸ πρόσωπον οὐ γὰρ μὴ ἴδῃ ἄνθρωπος τὸ πρόσωπόν μου καὶ ζήσεται sehr getreu wiedergegeben. Dabei fällt auf, dass zur Wiedergabe von פָּנַי πρόσωπον verwendet wurde, das zudem ein weiteres Mal zur Übersetzung des Suffixes aus יִרְאֶנִּי steht; das Angesicht Gottes wird demnach prononciert. Hier scheint es nun eine Differenz zu V. 11 zu geben. Dort war erzählt worden, dass Gott mit Mose אֶל-פָּנַי „von Angesicht zu Angesicht“ geredet hat. Interessanterweise verwendete der Übersetzer an dieser Stelle nicht πρόσωπον zur Wiedergabe von פָּנַי, sondern schrieb καὶ ἐλάλησεν κύριος πρὸς Μωϋσῆν ἐνώπιος ἐνώπιω. Mit L. Perkins²¹ würde ich annehmen, dass hier bewusst unterschiedlich formuliert wurde, so dass man im Deutschen mit „und der Herr redete persönlich zu Mose“ übersetzen kann. Festzuhalten ist, dass es um einen Vorgang des Redens, nicht des Sehens geht.

Die beispielhaft genannten Texte aus dem Exodusbuch ergeben also den Eindruck, dass in der Übersetzung die Vorstellung gemieden wird, Gott könne gesehen werden.²² Dies passt zu der an verschiedenen Stellen zu beobachtenden Strategie, Widersprüche innerhalb des biblischen Textes zu vermeiden; vor allem die vielfältigen Harmonisierungen innerhalb der Septuaginta-Übersetzung belegen das. Hinzu kommt, dass das so erkannte *pattern* offensichtlich auch über das Exodusbuch hinaus gewirkt hat. Ein Beleg findet sich in Num 12,8. Dort heißt es im hebräischen Text, dass Gott mit Mose von Mund zu Mund geredet habe und dass er die Gestalt des Herrn schauen durfte: פָּה אֶל-פֶּה אֲדַבְּרֶבּוּ וַיִּמְרָאָה וְלֹא בְּחַיִּל וַיִּתְמַנֶּת יְהוָה יְבִיט. Interessanterweise gibt die Septuaginta die Aussage vom Reden Moses mit Gott ohne größere Variation wieder. Doch dass er Gott gesehen haben soll, war offenbar nicht akzeptabel, daher steht nun, dass er nur die Herrlichkeit/den Glanz des Herrn

¹⁸ Dazu Wevers, Notes on Exodus, 548; B. D. Sommer, Translation as Commentary. The Case of Exodus 32–33, Textus 20 (2000) 43–60, hier 54f.; *Himbaza*, Voir Dieu, 103: Die Septuaginta trachte nach Kohärenz mit der Antwort, die Gott in V. 20 geben wird.

¹⁹ Joosten, To See God, 163f.

²⁰ Mit J. Schaper, Exodos, in: M. Karrer & W. Kraus (Hg.), Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament, Bd. 1: Genesis bis Makkabäer, Stuttgart 2011, 318f.

²¹ Perkins, Greek Translator, 40.

²² So auch das Ergebnis von Perkins, Greek Translator, 20. 55f.

gesehen habe, nicht aber seine Gestalt: καὶ τὴν δόξαν κυρίου εἶδεν. Damit wird eine Verbindung mit Ex 33,18–23 hergestellt, wonach Mose die Herrlichkeit Gottes sehen durfte, nicht aber ihn selbst.²³

Es ist zu notieren, dass der Übersetzer des Deuteronomiums eine solche Harmonisierung nicht vollzogen hat. In Deut 5,4 wird die Rede vom Sprechen Gottes mit Mose „von Angesicht zu Angesicht“ mit πρόσωπον κατὰ πρόσωπον wiedergegeben, nicht mit ἐνώπιος ἐνώπιω wie in Ex 33,11. Das passt aber dazu, dass sich die Übersetzung des Deuteronomiums sehr viel enger an die Vorlage hält als die anderen Schriften des griechischen Pentateuch.²⁴ Allerdings hält schon der hebräische Text von Deut 4,12+15 fest, dass Israel die Gestalt Gottes eben nicht gesehen hat (יְהוָה אֵינְךָ רֹאֶה / כִּי לֹא רָאִיתָ כְּלִמְתֻּמּוֹתָי); möglicherweise war damit die Problematik hinreichend abgesichert; die Zufügung von ἐν τῷ ὄρει belegt jedenfalls, dass bei der Übersetzung von 4,15 die Aussage von 5,4 schon im Blick war.²⁵ Zu überlegen ist zudem, ob nicht das an beiden Stellen verwendete ὁμοίωμα „Ähnlichkeit“ schon den Sinngehalt von יְהוָה abschwächt.

Als Zwischenergebnis bleibt festzuhalten, dass nach der Wahrnehmung der Übersetzer des Exodus- und des Numeribuches, wohl auch des Deuteronomiums Gott selbst nicht zu sehen ist, wohl aber seine Herrlichkeit.

3.

Nun hat allerdings Jan Joosten gegen diese Sicht der Dinge insofern Einspruch erhoben, als er in den gleichen Textkorpora die genau gegenläufige Tendenz ausgemacht hat, dass nämlich die Übersetzer an manchen Stellen das Sehen Gottes sogar noch pointieren. Zu seinen Beispielen gehören etwa Gen 12,7 oder 31,13, wonach Gott dem Abraham oder Jakob erschienen ist (12,7: καὶ ὤφθη κύριος; 31,13: ἐγὼ εἰμι ὁ θεὸς ὁ ὀφθεῖς σοι ἐν τόπῳ θεοῦ; hier ohne exakte Parallele im Masoretischen Text), dann der bereits genannte Vers Ex 33,13 oder die Übersetzung des aaronitischen Segens, in der nicht einfach vom Leuchtenlassen (רָאָה) des Angesichts Gottes, sondern sogar vom Auf-

²³ Vgl. dazu J. W. Wevers, Notes on the Greek Text of Numbers (SBL.SCS 46), Atlanta, GA 1998, 187f.; G. Dorival, La Bible d'Alexandrie. 4. Les Nombres, Paris 1994, 264; Chr. Schlund & M. Rösel, Arithmoi, in: M. Karrer & W. Kraus (Hg.), Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament, Bd. 1: Genesis bis Makkabäer, Stuttgart 2011, 463.

²⁴ Vgl. die allgemeine Charakterisierung des Deuteronomium-Übersetzers bei C. den Hertog, Deuteronomion, in: M. Karrer & W. Kraus (Hg.), Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament, Bd. 1: Genesis bis Makkabäer, Stuttgart 2011, 523–529; C. Dogniez & M. Harl, La Bible d'Alexandrie. 5. Le Deutéronome, Paris 1992, 29f.

²⁵ Den Hertog, Deuteronomion, 545.

strahlen (ἐπιφάναι; Joosten übersetzt „make his face manifest“) die Rede ist.²⁶ Als Begründung für diese Tendenz vermutet er eine Reaktion auf die im ägyptischen Tempelritual häufig verwendete Formel, dass der König, an seiner Stelle der Priester oder auch einzelne Menschen „Gott sehen“ wollen und sich davon unter anderem Heilung und Wohlergehen erwarten.²⁷ Dieses ägyptische Theologoumenon war in hellenistischer Zeit noch in Gebrauch; auch bei Manetho wird darauf angespielt, wenn er als Motiv für die Austreibung der Aussätzigen (= Juden) durch König Amenophis angibt, dass jener als Belohnung für die Vertreibung die Götter schauen könne (Josephus, *C. Ap.* I 232f.). Nach Joosten hätten die Übersetzer eine Gegenposition dazu markieren wollen: Zum einen hätten sie betont, dass Mose genauso wie der ägyptische Pharao in der Lage war, Gott zu sehen. Und zum anderen würden sie darauf hinweisen, dass im israelitischen Heiligtum – anders als in Ägypten – alle ihren Gott sehen können.²⁸

Gegen diese Deutung der Texte erheben sich zwei Einwände. Der eine setzt bei der mutmaßlichen Reaktion auf ägyptischen Einfluss an: Zum einen – worauf Joosten selbst hinweist – ist auch unter Ägyptologen nicht ausgemacht, wie verbreitet das „Sehen Gottes“ und die Rede davon tatsächlich war. Der Feststellung von D. van der Plas, dass jeder Ägypter die Götter habe sehen können,²⁹ ist in dieser Pauschalität sicher nicht zuzustimmen: In den Tempeln selbst konnten nur die Priester die Statue der jeweiligen Gottheit sehen und ihr dienen. Die fragliche Formel *m³³ ntr* „Gott schauen“ gehört zu einer typischen Szene griechisch-römischer Tempelreliefs; das Ritual ist Teil des täglichen Tempeldienstes; es finden sich 30 Belege dafür.³⁰ Hintergrund des morgendlichen Rituals ist das Öffnen der Naos-Türen, wodurch das Kultbild sichtbar wird. Die Epiphanie der Gottheit löst dann beim Ritualisten, dem Priester oder Pharao, ehrfürchtiges Erschauern aus; es folgen ein rituelles Küssen der Erde und der Lobpreis der Gottheit. Außerhalb des Tempels ist

²⁶ Joosten, *To See God*, 164f.

²⁷ Dies stützt Joosten vor allem auf D. van der Plas, ‚Voir‘ dieu. Quelques observations au sujet de la fonction des sens dans le culte et la dévotion de l’Égypte ancienne, BSFE 115 (1989) 4–35. Allerdings ist bei van der Plas nicht die Rede davon, dass die Formel sich auf eine Theophanie beziehen könne, so Joosten: „it may refer to a type of theophany preceding a momentous event“, so S. 166.

²⁸ Joosten, *To See God*, 167.

²⁹ Van der Plas, ‚Voir‘ dieu, 8: „Chaque Égyptien pouvait voir les dieux de son vivant“.

³⁰ H. Hussey, Die Epiphanie und Erneuerung der Macht Gottes. Szenen des täglichen Kultbildrituals in den ägyptischen Tempeln der griechisch-römischen Epoche (SRaT 5), Dettelbach 2007, 15–21 (mit Abbildungen); vgl. auch Vgl. H. Kockelmann, Götter als Ritualisten. Zu einem speziellen Typ der Opfer- und Verehrungsszenen in ägyptischen Tempeln, in: J. F. Quack (Hg.), Ägyptische Rituale der griechisch-römischen Zeit, Tübingen 2014, 29–45, hier 36.

dieses Ritual nicht sichtbar, auch das entsprechende Relief ist nicht zugänglich.³¹

Die Götterfiguren wurden zwar im Rahmen von Festen und Prozessionen aus den Tempeln herausgetragen,³² doch bleibt sehr unsicher, ob die Statuen tatsächlich zu sehen oder im Schrein verborgen waren.³³ Doch selbst wenn sie für viele sichtbar gewesen sein sollten, bleiben es doch *Statuen*. Damit fallen sie unter das Septuaginta-biblische Verdikt, εἰδωλον, Götzenbild, zu sein. An anderer Stelle habe ich ausgeführt, wie strikt die Übersetzer die Grenzlinie zu den Götterbildern der anderen Völker ziehen, von den Terafim Labans in Gen 31,19 über die Götter der Moabiter in Num 25,2 bis zu den handgemachten Götzen in Dan 6,28 (LXX).³⁴ Auch außerbiblische Nachrichten bestätigen, dass hier die Grenzlinie für die Religion hellenistischer Juden erreicht ist; bekannt ist etwa der Diskurs aus dem Aristeasbrief, wonach es „dumm und töricht ist, seinesgleichen [sc. Abbildungen/Statuen] zu vergöttern“ (§ 137),

³¹ In römischer Zeit wird die Rede vom Sehen Gottes im Zusammenhang mit Divinationspraktiken und Orakeln auch außerhalb solcher Rituale häufiger, vgl. etwa zum (unter Ptolemaios VII. gebauten) Tempel des Mandulis in Kalabscha, G. Tallet, *Interpreter les signes du dieu. Une apparition de Mandoulis au temple de Kalabchah*, in: S. Georgoudi, R. Koch Piettre & F. Schmidt (Hg.), *La raison des signes. Présages, rites, destin dans les sociétés de la Méditerranée ancienne* (RGRW 174), Leiden – Boston 2012, 343–383 (Hinweis von Bernd U. Schipper).

³² Vgl. J. Assmann, *Ocular Desire in a Time of Darkness. Urban Festivals and Divine Visibility in Ancient Egypt*, in: J. Assmann & A. R. E. Agus (Hg.), *Ocular Desire. Sehnsucht des Auges* (Jahrbuch für Religiöse Anthropologie/Yearbook of Religious Anthropology 1), Berlin 1994, 13–29, hier 21, wonach der Ausdruck „Gott sehen“ auf die Teilnahme an einem Fest und die Möglichkeit, die Gottheit in einer Prozession zu sehen, zu beziehen ist.

³³ Van der Plas, ‚Voir‘ dieu, 21f. Siehe auch F. Dunand, *Le désir de connaître Dieu. Une vision de Mandoulis au temple de Kalabscha*, in: F. Dunand & F. Boespflug (Hg.), *Voir les dieux, voir Dieu* (Sciences de l’histoire 4), Strasbourg 2002, 23–38, hier 24, der darauf hinweist, dass die Statue in der Regel nicht sichtbar war; Ausnahmen waren nur bei den Festen gegeben, und dann sei nicht zu belegen, dass die Statue sichtbar war (dies explizit in Anm. 15 gegen van der Plas). Siehe auch P. Wilson, *A Ptolemaic Lexicon. A Lexicographical Study of the Texts in the Temple of Edfu*, Leuven 1997, 393: „The title of a ritual in the daily offering service. It is the high point of the preliminary rites for caring for the god. After the initial prayers and hymns, the priest enters the sanctuary and opens the naos doors. The face of the god was uncovered and the rite ‚Seeing the god‘ follows, the moment when the god in his statue is ‚seen‘ and contact is made with the priest/king“ (Hinweis von Stefan Pfeiffer).

³⁴ Siehe dazu M. Rösel, *Du sollst die Götter nicht schmähen!* (LXX Ex 22, 28[27]). Die Übersetzung Gottes und der Götter in der Septuaginta, in: M. Lange & M. Rösel (Hg.), *Der übersetzte Gott*, Leipzig 2015, 54–68; speziell zur Daniel-Septuaginta auch *ders.*, *Der Herr des Daniel. Zur Übersetzung der Gottesnamen in der Daniel-LXX*, in: J. M. Robker, F. Ueberschaer & T. Wagner (Hg.), *Text – Textgeschichte – Textwirkung*. FS. S. Kreuzer (AOAT 419), Münster 2014, 399–411.

wobei die Ägypter noch dümmer sind, weil sie auch Tiere verehren (§ 138).³⁵ Vor diesem Hintergrund scheint mir nicht wahrscheinlich zu sein, dass die Übersetzer beim Thema des „Sehens Gottes“ sich in einer Konkurrenzsituation zu solchen Götzenanbetern gesehen haben.³⁶

Hinzu kommt ein zweites Argument, das sich schon an den Beispielen erkennen lässt, die Jan Joosten selbst genannt hat: In Ex 25,8(7) ersetzt nämlich die Aussage der Septuaginta, dass Gott unter den Israeliten erscheint (καὶ ὁφθήσομαι ἐν ὑμῖν), den hebräischen Text, wonach Gott unter Israel wohnt (דִּבְרֵי יְהוָה אֲנֹכִי אֵלֶיךָ). Die Vorstellung, dass Gott auf der Erde wohnt, wird in der Septuaginta bewusst gemieden;³⁷ offenbar war die Idee des Erscheinens Gottes für die Übersetzer erträglicher als die seines Wohnens.³⁸ Hinzu kommt, folgt man der Argumentation von Leo Perkins, dass die Verwendung des Passivs ὁφθη etc. nicht notwendig die Vorstellung beinhalten muss, dass Gott tatsächlich körperlich von den Israeliten gesehen wird.³⁹ Interessanterweise sind auch die ägyptischen Belege eher so zu verstehen, dass es um das Kennen einer Gottheit geht, nicht um das faktische Sehen.⁴⁰ Damit fallen auch die Belege aus, nach denen von Israel gefordert wird, dreimal im Jahr vor dem Herrn zu erscheinen/das Gesicht des Herrn zu sehen.

Schließlich vermag auch der Hinweis auf die Übersetzung des aaronitischen Segens in Num 6 nicht zu überzeugen, denn die Pointe liegt meines Erachtens an anderer Stelle: Die wichtigere Abweichung in diesen Versen ist nämlich nicht die Übersetzung des אָרָא durch ἐπιφάναι, sondern die Voranstellung von V. 27 des Masoretischen Textes vor den eigentlichen Segen, der die theologische Ausrichtung des nun folgenden Segenswortes ändert: „Und

³⁵ Übersetzung K. Brodersen (Hg.), *Aristeas. Der König und die Bibel*, Stuttgart 2008.

³⁶ Es sei aber darauf hingewiesen, dass es in der Spätzeit durchaus einige ägyptische Semiten gegeben hat, die Priester an ägyptischen Tempeln waren, so G. Vittmann, *Beobachtungen und Überlegungen zu Fremden und hellenisierten Ägyptern im Dienste einheimischer Kulte*, in: W. Clarysse u. a. (Hg.), *Egyptian Religion. The Last Thousand Years. Studies Dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur, Part II (OLA 85)*, Leuven 1998, 1231–1250.

³⁷ Vgl. auch J. Joosten, *Une théologie de la Septante?* 31–46, hier 39f., A. Aejmelaeus, *Von Sprache zur Theologie*, 35.

³⁸ Im Rahmen des Symposiums hat Jan Joosten eine modifizierte These vorgetragen, bei der er unterschiedliche Perspektiven des Sehens Gottes benennt, die negative, die sich vor allem in den genannten Stellen aus der Septuaginta zeigt, und eine von der Königsvorstellung abgeleitete positive, nach der es ein Privileg ist, den König bzw. Gott zu sehen. Diese positive Perspektive könne der Hintergrund für die Einfügungen des Erscheinens Gottes auch in der Septuaginta sein. Vgl. dazu seinen Beitrag S. 19–27 in diesem Band.

³⁹ Perkins, *Greek Translator*, 49–53. Vgl. auch den Vortrag von Gert J. Steyn, in diesem Band S. 87–102, der für Philo von Alexandrien darauf hinweist, dass es sich nicht um ein körperliches Sehen handelt.

⁴⁰ Vgl. Dunand, *Le désir*, 27–29; erneut geht es um Kontexte des Orakelwesens; die Gottheit macht sich durch Zeichen bekannt.

sie sollen meinen Namen auf die Israeliten legen, und ich, der Herr, werde sie segnen“ (LXX.D). Diesen Hinweis auf den Namen des Herrn verstehe ich als Verweis auf eine weitere exegetische Tendenz, die ich nicht als „conflicting“, sondern eher als „converging“ bezeichnen möchte. Sie begegnet schon seit der Exodus-Übersetzung, vor allem aber im griechischen Deuteronomium. Ich hatte sie in Umrissen an anderer Stelle dargelegt, daher mag eine Zusammenfassung genügen:⁴¹

4.

Während der hebräische Text von Deut 12,5 an davon spricht, dass Gott seinen Namen an der Stelle wohnen lassen werde, die er sich nach dem Einzug in das gelobte Land erwählen werde, spricht die griechische Übersetzung nur vom *Nennen* des Namens. Parallel zu dem, was in Ex 25,8(7) zu beobachten war, wird die Idee des Wohnens auf der Erde gemieden. In Deut 12 wird dies an anderen Stellen noch weitergeführt, indem die Aussage, dass Gott seinen Namen wohnen lasse, nun so übersetzt wird, dass dort sein Name *angerufen* werde (V. 11; 21; vgl. 26,2). Es handelt sich demnach um eine stereotype Übersetzung, bei der offenbar „die kultische Antwort der Gemeinde durch Anrufung des zuvor geoffenbarten Gottesnamens“ im Blick ist.⁴² In 12,26 wird dies sogar – offenbar ohne hebräische Vorlage⁴³ – in den Text eingetragen, so dass nicht das Opfern, sondern die Anrufung des Namens der vornehmste Sinn des erwählten Ortes ist. Das passt gut in die tempellose Situation der Diaspora – in der wohl kaum eine Konkurrenzsituation zu ägyptischen Tempeln entstanden ist.

Dabei bezieht sich die Deuteronomium-Septuaginta offenkundig auf die Exodus-Septuaginta zurück. Zum einen wählt sie in 33,16, wo davon die Rede ist, dass Gott im Dornbusch wohnt, die gleiche Übersetzung wie der Übersetzer von Ex 25,8: Gott erscheint im Dornbusch (τῷ ὀφθέντι ἐν τῷ βάλτω für הַדֶּבֶר הַשֵּׁנִי).⁴⁴ Zu nennen ist überdies Ex 29,45f.⁴⁵ Dort wird statt der Aussage, dass Gott unter den Israeliten wohnt (לְיִשְׂרָאֵל), formuliert, dass er unter ihnen angerufen wird (καὶ ἐπικληθήσομαι ἐν τοῖς οἴοις Ἰσραηλ) und dass er sie aus Ägypten herausgeführt habe, um von ihnen angerufen zu werden und ihr Gott zu sein (ἐπικληθῆναι αὐτοῖς καὶ θεὸς εἶναι αὐτῶν). Das theologische Problem ist also das des Wohnens Gottes bzw.

⁴¹ Rösler, Theo-Logie, 57 f.

⁴² Den Hertog, Deuteronomion, 562 f. mit weiteren Literaturhinweisen.

⁴³ J. W. Wevers, Notes on the Greek Text of Deuteronomy (SCS.SBL 39), Atlanta, GA 1995, 221.

⁴⁴ Rösler, Tempel, 453.

⁴⁵ Zur Wiedergabe von „wohnen“ vgl. umfassend L. Perkins, The Translation of מוֹעֵד מִשְׁכַּן/אֶהְיֶה מוֹעֵד and שֶׁכַּן in Greek Exodus, JSCS 48 (2015) 8–26.

seiner Präsenz auf der Erde. Es wird an den genannten Stellen wie im ganzen Pentateuch vermieden, hier durch Aussagen über sein kontingentes Erscheinen, das – da es mit der Anrufung seines Namens parallelisiert wird – nicht seine Sichtbarkeit in den Vordergrund stellt.

Die gleiche Grundidee scheint hinter einer anderen, durchgängig feststellbaren Übersetzungskonvention zu stehen, auf die schon Z. Frankel, jüngst auch L. Perkins wieder hingewiesen hat: In Ex 30,6+36 wird im hebräischen Text formuliert, dass Gott dem Mose begegnen werde (הַמֶּלֶךְ יְהוָה יִפְגַּע בְּמֹשֶׁה). Diese Aussage wird – vielleicht als Anthropomorphismus – gemieden, stattdessen wird übersetzt, dass Gott sich Mose von der Truhe der Zeugnisse (Pl.) her zu erkennen geben werde (ἐν οἷς γνωσθήσομαι σοι ἐκείθεν). Auch die Aussage vom „Zelt der Begegnung“ (טֶבַח לְיְהוָה) wird durchgängig gemieden, stattdessen ist vom „Zelt des Zeugnisses“ (σκηνή τοῦ μαρτυρίου) die Rede.⁴⁶ Die Stiftshütte ist demnach dem griechischen Text zufolge kein Ort der Begegnung oder gar des Sehens Gottes, sondern einer der Bezeugung Gottes und seiner Heilstaten, durch die er sich zu erkennen gibt.

Die eben beobachtete Pointierung des Namens Gottes begegnet auch in anderen Büchern des griechischen Pentateuch, zu nennen wäre etwa Gen 4,26, wo Enosch nur hoffen kann, den Namen des Herrn anzurufen, und vor allem Lev 24,16, wonach der Name Gottes nicht einmal genannt werden darf.⁴⁷ Auch Ex 34,14 wird modifiziert; es geht in der schwierigen Stelle offenbar nicht darum, dass „eifernder JHWH“ Gottes Name sei (יְהוָה אֵלֵינוּ הַיָּהוּדִים), sondern dass er einen Namen hat, um den man eifert (ὁ γὰρ κύριος ὁ θεὸς ζηλωτὸν ὄνομα); anders Wevers, nach dem der Name selbst eifernd ist.⁴⁸

5.

Interessant ist also, dass an den zuletzt genannten Stellen das Erkennen Gottes im Mittelpunkt steht. Im Hintergrund von Ex 30,6+36 steht zwar eine Umstellung von *dalet* und *ajin*, so dass statt der Wurzel טע' nun טד' gelesen wird. Die ebenfalls abweichende Übersetzung von טע' zeigt aber, dass dies intentional erfolgt und kein Lesefehler sein kann.⁴⁹ Dafür spricht zudem, dass auch in Ex 25,22; 29,42 die Aussage vom „Begegnen“ gemieden wird und

⁴⁶ Perkins, Greek Translator, 47; Rösel, Tempel, 456, schon Frankel, Einfluss, 84f.

⁴⁷ Dazu M. Rösel, „Wer den Namen des Herrn nennt, soll gewiss getötet werden“ (Lev 24,16 LXX). Der Gottesname in Qumran und in der Septuaginta (LXX), BiKi 65/2 (2010) 70–76.

⁴⁸ Schaper, Exodos, 320; vgl. auch Muraoka, Lexicon, s.v. „liable to arouse jealousy“, anders A. Le Boullouec & P. Sandevour, La Bible d'Alexandrie. 2. L'Exode, Paris 1989, 340: „a pour nom Jaloux“; Wevers, Notes on Exodus, 562: „the Lord God is a jealous name“.

⁴⁹ Mit Perkins, Greek Translator, 46f.

statt dessen vom Erkennen Gottes die Rede ist. Der dann folgende Vers 29,43 ist sogar noch weitergehend umformuliert worden: Statt dass Gott am Altar begegnet und Israel dort geheiligt wird, wird Gott dort Anordnungen geben und selbst geheiligt werden. Es sei angemerkt, dass die gleiche Übersetzung im exakt gleichen inhaltlichen Zusammenhang auch in Num 17,19 begegnet. Man wird also von einer Pointierung des Erkenntnisgedankens sprechen können.

Ein weiterer Aspekt ist dabei, dass bei negativen Aussagen die Wurzel דָּרַךְ mit dem ansonsten selten gebrauchten griechischen Verb $\delta\eta\lambda\acute{o}\omega$ übersetzt wurde, so in Ex 6,3 (Gott habe seinen Namen den Vätern nicht kundgetan, $\kappa\alpha\iota\ \tau\acute{o}\ \delta\upsilon\omicron\mu\acute{\alpha}\ \mu\omicron\upsilon\ \kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma\ \omicron\upsilon\kappa\ \acute{\epsilon}\delta\eta\lambda\omega\sigma\alpha\ \alpha\upsilon\tau\omicron\iota\varsigma$ für $\text{דָּרַךְ} \text{יְהוָה} \text{לֹא} \text{יְהוָה} \text{יְמַשְׁרֵי}$) oder 33,12 (Mose zu Gott: Du hast mich nicht wissen lassen ... $\sigma\upsilon\ \delta\acute{\epsilon}\ \omicron\upsilon\kappa\ \acute{\epsilon}\delta\eta\lambda\omega\sigma\acute{\alpha}\varsigma\ \mu\omicron\iota$, für $\text{לֹא} \text{דָּרַךְ} \text{יְהוָה}$). Im positiven Sinn steht es in Deut 33,10 für die Leviten, dass sie Israel und Jakob in den Gesetzen unterweisen, hier für יְהוָה *hif*. Den wenigen Stellen ist also zu entnehmen, dass $\delta\eta\lambda\acute{o}\omega$ verwendet wird, wenn es um die Kundgabe Gottes geht; in der späteren Daniel-Septuaginta gilt dies auch für die zu enthüllenden Träume oder Geheimnisse (Dan 2,5–47; 7,16).

Von daher lässt sich auch die Frage nach der viel diskutierten Übersetzung der in Ex 28,30 u. ö. gebrauchten יְרֵא und יְמִיָּה in den Blick nehmen, die in der Septuaginta mit $\delta\eta\lambda\omega\sigma\iota\varsigma$ und $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ übersetzt wurden. Für die Übersetzung $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ für יְמִיָּה wurde ägyptischer Einfluss diskutiert, weil es verschiedene antike Zeugnisse bis hin zu Lapislazuli-Statuen gibt, wonach ägyptische Richter eine Kette mit der Figur der Wahrheit-Gerechtigkeit Maat am Hals trugen.⁵⁰ Die Wiedergabe von יְרֵא mit $\delta\eta\lambda\omega\sigma\iota\varsigma$ ist bisher nur ansatzweise erklärt, J. Schaper verweist dazu im Erläuterungsband von *Septuaginta Deutsch* auf Z. Frankel, der eine Ableitung von der Wurzel יָרָה (mit Verwechslung von א und ה) vermutete.⁵¹ Im Licht der hier vorgetragenen Überlegungen, wonach das Heiligtum nicht Ort der Begegnung mit Gott, sondern der des Erkennens seines Wesens und Wirkens durch seine Zeugnisse ist, scheint mir diese Erklärung durchaus sinnvoll zu sein. Dabei muss nicht eine irrtümliche Verlesung im Spiel sein, sondern wie im Fall von יָרָה kann erneut mit einer bewusst eingesetzten Variation gerechnet werden. Auch an anderer Stelle hat der Exodus-Übersetzer das Verbum יָרָה frei, aber im Kontext sehr angemessen wiedergegeben, so z.B. Ex 24,12, wo $\nu\omicron\mu\theta\epsilon\tau\eta\sigma\alpha\i\ \alpha\upsilon\tau\omicron\iota\varsigma$ für $\text{יָרָה} \text{יְהוָה}$ steht.

Nur als knapper Ausblick sei angefügt, dass auch in anderen Texten der Septuaginta ein neuer Akzent auf das eher intellektuelle Erkennen Gottes ge-

⁵⁰ Vgl. dazu G. Möller, Das Amtsabzeichen des Oberrichters in der Spätzeit, ZÄS 56 (1920) 67f., der darauf hinweist, dass solche Amtsabzeichen des Oberrichters mindestens bis ins 2. Jahrhundert n. Chr. in Gebrauch waren.

⁵¹ Schaper, Exodos, 313f.; Frankel, Einfluss, 100f.

legt wird, genannt sei etwa die Übersetzung des Sch^ema Jisrael in Deut 6,4–6, wo es im griechischen Text heißt, dass man den Herrn mit ganzem Verstand/Denken lieben solle: *καὶ ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐξ ὅλης τῆς διανοίας σου*; diese Worte seien zudem nicht nur im Herzen der Menschen, sondern auch in seiner Seele; Septuaginta ergänzt: *καὶ ἐν τῇ ψυχῇ σου*.⁵² Bekannt ist auch die Übersetzung des „Glaubt ihr nicht, so versteht ihr nicht“ in Jes 7,9b (אֵלֹהִים לֹא יִדְבַק לְבָבְךָ וְלֹא יִשְׁמָע אָזְנוֹךָ) durch *ἐὰν μὴ πιστεύσητε οὐδὲ μὴ συνήτε*, ebenso die Wiedergabe des לִיבְשִׁימָה in einer ganzen Reihe von Psalmüberschriften durch *συνέσεως* (z. B. Ps 52[51]–55[54]).

In der Zusammenschau der Ergebnisse lässt sich also ein kleiner „Baustein“ einer Theologie der Septuaginta formulieren. Es wird sowohl in einzelnen Büchern als auch über Buchgrenzen hinweg deutlich, dass die Übersetzer die vom hebräischen Text her vorgegebenen Vorstellungen vom Sehen Gottes oder von einer innerweltlichen Begegnung mit ihm kritisch aufgenommen und modifiziert haben.⁵³ Dabei haben sie keine in sich ganz widerspruchsfreie „Theologie“ im modernen Sinne formulieren können. Doch es ist evident, dass sie die Aussagen der Bibel und damit einen wichtigen Aspekt des Gottesbildes modifiziert haben. Solchen Veränderungen nachzuspüren, scheint mir trotz der methodischen Probleme einer „Theologie der Septuaginta“ weiterhin ein sinnvolles Unternehmen zu sein.

⁵² Siehe dazu *M. Rösel*, Den Herrn aus ganzem Denken lieben (Deut 6,5 LXX). „Entkörperung“ in der griechischen Übersetzung des Alten Testaments? in: G. Etzelmüller & A. Weissenrieder (Hg.), Verkörperung als Paradigma einer theologischen Anthropologie (TBT 172), Berlin – New York 2016, 143–158.

⁵³ Dazu passt, dass die etwa zeitgleich in der sich herausbildenden Apokalyptik formulierten Theophanieaussagen eindeutig außerweltlich-jenseitig lokalisiert werden (Dan 7; 1 Hen 14; 4Q530); es entsteht also in dieser Hinsicht ein konsistentes Bild.