

# THEOLOGISCHE ANMERKUNGEN IN ALEXANDRINISCHER HOMERPHILOLOGIE UND THEO-LOGISCHE KORREKTUREN IN DER SEPTUAGINTA

*Martin Meiser*

Die ausgiebige Berücksichtigung griechisch-römischer Quellen ist Martin Karrer seit seiner Habilitationsschrift vertraut.<sup>1</sup> Jüngst hat er das Verhältnis der Septuaginta zur umgebenden griechischen Philosophie in ein differenziertes Bild gefasst: Die Übersetzer hatten keine philosophischen Interessen, aber sie hatten eine Sprache geschaffen, mittels derer das Judentum seine eigenen Traditionen in philosophischem Gewande formulieren und so in die Auseinandersetzung mit griechischer Geistigkeit eintreten konnte. Der Gedanke der Personalität des einzigen Gottes und der Einzigkeit seiner Weisung ließ eine weitergehende Umprägung der Septuaginta in Richtung auf griechische Philosophie nicht als ratsam erscheinen.<sup>2</sup> So mag der Versuch angemessen sein, Martin Karrer durch eine Studie zur alexandrinischen Homerphilologie, speziell zur Kommentierung der Ilias, und zur Septuaginta eine kleine Freude zu bereiten.<sup>3</sup>

Zur alexandrinischen Homerphilologie seien die wichtigsten Namen und Fakten kurz benannt. Zenodot von Ephesus (325–260 v.Chr.) wurde 285/284 zum Vorsteher der Bibliothek von Alexandria ernannt und hat erstmals den Obélos zur Kennzeichnung zweifelhafter Verse verwendet. Es ist aber umstrit-

---

<sup>1</sup> MARTIN KARRER, *Der Gesalbte. Die Grundlagen des Christustitels*, FRLANT 151, Göttingen 1991.

<sup>2</sup> MARTIN KARRER, *Septuaginta und Philosophie*, in: ULRICH DAHMEN / JOHANNES SCHNOCKS (Hg.), *Juda und Jerusalem in der Seleukidenzeit. Herrschaft – Widerstand – Identität*. FS H.J. Fabry, BBB 159, Göttingen 2010, 191–212.

<sup>3</sup> Auf Analogien und Differenzen zwischen alexandrinischer Homerphilologie und antiker Bibelrevision verweisen auch RONALD L. TROXEL, *LXX-Isaiah as Translation and Interpretation. The Strategies of the Translator of the Septuagint of Isaiah*, JSJ.S 124, Leiden 2008, 290; ADRIAN SCHENKER, *What Do Scribes, and What do Editors do? The Hebrew Text of the Masorettes, the Old Greek Bible and the Alexandrian Philological *Ekdoseis* of the 4<sup>th</sup> and 3<sup>rd</sup> Centuries B.C., illustrated by the Example of 2 Kings 1*, in: HANS AUSLOOS u.a. (Hg.), *After Qumran. Old and Modern Editions of the Biblical Texts – The Historical Books*, BEThL 246, Leuven u.a. 2012, 275–293, 292.

ten, ob er eine eigene Edition der Werke Homers besorgte oder seine Beobachtungen, die aus dem Vergleich anderer Ausgaben stammten, in eine ihm zuverlässig erscheinende Edition übertrug. Aristophanes von Byzanz (ca. 265–190 oder ca. 257–180 v.Chr.) war in der Beurteilung der Unechtheit weitaus vorsichtiger als Zenodot – viele Verse, die Zenodot ausgeschieden hatte, nahm er wieder auf – und führt den Asteriskos zur Kennzeichnung sich andernorts wiederholender Verse ein. Sein Schüler Aristarch von Samothrake (216–144) richtete seine Untersuchungen von Sprache, Realien sowie Sitten und Gebräuchen auf das typisch Homerische (τὸ ὁμηρικόν) im Gegensatz dazu, was typisch ist für Hesiod und spätere Dichter. Didymos aus dem 1. Jh. v.Chr. suchte vor allem die exegetischen Entscheidungen des Aristarch zu begründen; Aristonikos aus der Zeit des Augustus beschäftigte sich besonders mit den kritischen Zeichen, die Aristarch gesetzt hatte; Nikanor zur Zeit Hadrians befasste sich vor allem mit der Interpunktionslehre und entwickelte dazu ein eigenes System mit acht Zeichen, das aber kaum nachgewirkt hat. Herodianus aus der Zeit Mark Aurels widmete sich der homerischen Sprache und formulierte Regeln der Aussprache und der Setzung diakritischer Zeichen. Die Kommentare von Didymus, Aristonikos, Nikanor und Herodianus wurden in einem sogenannten Viermännerkommentar vereinigt und sind vor allem durch den Codex Venetus Graec. 822 aus dem 10. Jh. der Nachwelt überliefert. Weiter ist zu nennen das Scholium exegeticum unbekannter Datierung, das uns vor allem im Codex T aufbewahrt worden ist.<sup>4</sup>

Das hier anvisierte Vorhaben des Vergleichs bedarf allerdings in mehrfacher Weise einer Rechtfertigung. Unmittelbare Kontakte zwischen Homerphilologen und Septuaginta-Übersetzern hat es wohl nicht gegeben.<sup>5</sup> Die Fragestellung ist also nur sinnvoll als Frage nach Analogie und Differenz. Ferner ist der Unterschied des Interesses zu berücksichtigen: Sprache<sup>6</sup> und Stil<sup>7</sup> des Dichters, Etymologien<sup>8</sup>, grammatikalische Fragen<sup>9</sup>, Worterklärungen<sup>10</sup>, Fragen

<sup>4</sup> Die Älteren Scholien zu Homers Ilias, die Bemerkungen der drei großen Philologen Zenodot von Ephesos, Aristophanes von Byzanz und Aristarch von Samothrake enthalten, sind bequem zugänglich, ebenso die Kommentare des Scholion exegeticum, vgl. HARTMUT ERBSE (Hg.), Scholia Graeca in Homeria Iliadem (Scholia Vetera), Bd. I, Berlin 1969; Bd. II, Berlin 1971; Bd. III, Berlin 1974; Bd. IV, Berlin 1975; Bd. V, Berlin 1977.

<sup>5</sup> FOLKER SIEGERT, Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament. Eine Einführung in die Septuaginta, MJSt 9, Münster u.a. 2001, 32.

<sup>6</sup> Der Begriff ψηφίδες gilt als unhomerisch; er gehört erst dem Attischen zu (Scholion exegeticum zu Il. 21,260; ERBSE, Scholia V [s. Anm. 4], 185). Zu Il. 24,423 (ἐπεὶ σφι [φίλος]) heißt es: οὐχ' Ὀμηρικῶς κείται ἢ ἀνωνομία (Scholion exegeticum; a.a.O., 592). Es begegnet sogar der Komparativ Ὀμηρικώτερον (zu Il. 24,20 a.a.O., 519).

<sup>7</sup> Gelegentlich gilt etwas als »billig« (εὐτελής; Aristonikos zu Il. 24,6–9; a.a.O., 512) oder »lächerlich« (Aristonikos zu Il. 24,35–40; a.a.O., 521) und wird darum athetiert.

<sup>8</sup> Zu Il. 20,72 (σῶκος) heißt es im Scholion exegeticum: ὡς παρὰ τὸ θάσσω θάκος, σᾶω σάκος, οὕτω σῶζω σῶκος (a.a.O., 17).

der Personencharakterisierung<sup>11</sup> und der Textkohärenz<sup>12</sup> stehen im Mittelpunkt antiker Homerphilologie; verschiedene Lesarten werden nebeneinandergestellt<sup>13</sup>; Athetesen wegen der Schwäche des Ausdrucks<sup>14</sup> oder wegen gewisser Widersprüche innerhalb Homers<sup>15</sup> oder wegen mangelnder Kohärenz zur äußeren Situation<sup>16</sup> oder wegen der mangelnden Kohärenz zur Gesamtkonstruktion der erzählten Welt<sup>17</sup> sind zahlreich. Theologische Fragen bilden nur einen sehr kleinen Ausschnitt. Generell ist philologische Arbeit an einem kulturgeschichtlich zentralen, aber nicht sakralen Text etwas anderes als die Übersetzung eines sakralen Textes, wenngleich auch bei der Übersetzung der

<sup>9</sup> Die Worte ὑπαι δείους (Il. 15,4) können, so Nikanor, mit dem Folgenden wie dem Vorangegangenen verbunden werden (ERBSE, Scholia IV [s. Anm. 4], 3).

<sup>10</sup> Zu »Dardanos« (Il. 20,215 [ERBSE, Scholia V [s. Anm. 4], 35] wird im Scholion exegeticum erklärt: Er ist der Sohn der Elektra und des Zeus und wohnte in Samothrake. Zu »Samothrake« bemerkt Aristonikos (Il. 24,78; a.a.O., 534): Das heutige Samothrake heißt bei Homer Samos. Die Differenz der Ortsnamen damals und heute wird festgestellt. Dazu, dass man das Herz eines Tieres nicht essen soll (zu Il. 24,129), wird im Scholion exegeticum auf eine analoge Vorschrift bei Pythagoras verwiesen (a.a.O., 542).

<sup>11</sup> Zu Il. 9,651 (Ἔκτορα δῖον) wird vermerkt: οὐχ Ὀμηρικὸν τὸ ἐπίθετον ἀλλ ὁ Ἀχιλλεῦς. Aristonikos athetiert Il. 15,265–268, weil diese Verse bei Alexander (Il. 6, 508–511) besser passen (ERBSE, Scholia IV [s. Anm. 4], 69). Ferner athetiert er Il. 15,449–451, weil diese Verse zu Hippotoos besser passen (a.a.O., 103); Il. 20,180–186 werden dem Scholion exegeticum zufolge athetiert (ERBSE, Scholia V [s. Anm. 4], 31), weil sie nicht zu Achilles passen.

<sup>12</sup> Aristonikos athetiert Il. 20,205–209 (a.a.O., 33), weil das, was durch diese Verse gesagt wird, nicht notwendig ist, ferner Il. 24,476 (a.a.O. 599), weil es sachlich falsch ist: Die Tische werden nicht entfernt, sondern bleiben stehen. Auch fallen die Wendungen nicht unter das »heroische Versmaß«. Il. 24,71–73 (a.a.O., 532) werden durch Aristonikos, Didymos und Nikanor athetiert, da sie Unwahres enthalten: οὐ γὰρ διὰ παντὸς συνδιατρίβει αὐτῷ ἡ Θέτις.

<sup>13</sup> Aristarchos liest in Il. 21,246 ἐκ δίνης, andere lesen ἐκ λίμνης (a.a.O., 179).

<sup>14</sup> Il. 15,212–217 (Aristonikos; ERBSE, Scholia IV [s. Anm. 4], 58); Il. 22,199–201 (Aristonikos; ERBSE, Scholia V [s. Anm. 4], 309).

<sup>15</sup> Il. 20,125–128 werden wegen des Widerspruchs zu Il. 20,26f., besonders zu Il. 20,30, durch Aristonikos getilgt (a.a.O., 24).

<sup>16</sup> Il. 10,409–411 werden durch Aristonikos u.a. deshalb athetiert, weil es lächerlich ist, wenn Odysseus zu bereits fortgeschrittener Stunde fragt, ob man bleiben oder in die Stadt gehen soll. Außerdem antwortet Dolon auf die sonstigen Worte des Odysseus, aber nicht auf Il. 10,409–411 (ERBSE, Scholia III [s. Anm. 4], 88). Il. 24,594f. werden dem Scholion exegeticum zufolge ebenfalls athetiert: Der Dichter hätte als Grund den Befehl des Zeus benennen müssen (ERBSE, Scholia V [s. Anm. 4], 617).

<sup>17</sup> Aristonikos athetiert Il. 11,78–83: Dass »alle« Götter Zeus schelten, ist nicht richtig. Ihn schelten nur die Götter, die auf der Seite der Griechen stehen (ERBSE, Scholia III [s. Anm. 4], 139). Dass Homer hier metaphorisch geredet haben könnte, wird nicht zugelassen.

Heiligen Schrift Israels nicht nur theologische Anliegen im Vordergrund gestanden haben mögen.<sup>18</sup>

So kann es in dieser Studie nur um die Frage gehen, in wie weit die Übersetzung eines später kanonisch gewordenen Textes von Erwägungen mitbestimmt ist, die auch in der philologischen Bearbeitung der Texte Homers zur Sprache kommen. Zumindest von christlichen Autoren ist nachweisbar, dass sie die philologische Arbeit des Aristarch von Samothrake an den Homertexten gekannt haben.<sup>19</sup> Termini wie *καταχρηστικῶς*<sup>20</sup> und *ἀρμόζειν*<sup>21</sup>, Wendungen wie *λύειν τὸ ὑφορμοῦν* (einen Einwand auflösen)<sup>22</sup> oder auch die Verwendung formgeschichtlicher Kategorien<sup>23</sup> zeigen die philologisch-rhetorische Bildung christlicher Kommentatoren an.

## I. THEOLOGISCHE KOMMENTARE IN ALEXANDRINISCHER HOMERPHILOGIE

Zunächst sind Aussagen vorzuführen, die das bekannte Bild griechischer Gottesvorstellung bestätigen und damit zugleich die Differenzen zu jüdischer Gottesauffassung aufzeigen.

Die Götter sind neidisch<sup>24</sup> und parteilich und dürfen es sein<sup>25</sup>; sie sind der *εἰμαρμένη* unterlegen<sup>26</sup>; Aktivierung von Sexualität gilt nicht per se als schänd-

<sup>18</sup> Soweit mag das – in meinen Augen etwas überspitzte – Votum Raija Sollamos gelten: Für die Übersetzer der Septuaginta mag gelten: »theology was not a primary concern for them« (RAIJA SOLAMO, *The Significance of Septuagint Studies*, in: SHALOM M. PAUL u.A. [Hg.], *Emanuel. Studies in Hebrew Bible, Septuagint and Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov*, VT.S 94, Leiden 2003, 497.512, 506.

<sup>19</sup> Hier, ep. 57,12 (CSEL 54, 525).

<sup>20</sup> Chrys., comm. in Gal. IV,24 (PG 61, 662); Ammon., Ac. VII,55 (PG 85, 1529 C). Der Begriff *κατάχρησις* wird aber nicht erst im Christentum verwendet, sondern begegnet bereits bei Philo, somn I,229 u.ö.

<sup>21</sup> Thdt., comm. in Gal. II,16 (PG 82, 473 B).

<sup>22</sup> Thdt., comm. in Gal. III,18 (PG 82, 481 A).

<sup>23</sup> Thdt., comm. in Gal. I,1 (PG 82, 461 A) bezeichnet Gal 1,1–5 als Proömium.

<sup>24</sup> In der Umschreibung von Il. 4,507 (Apollon zürnt den Griechen wegen ihres Erfolgs) kann ohne weiteres vom Neid des Gottes die Rede sein (ERBSE, *Scholia I* [s. Anm. 4], 534).

<sup>25</sup> Aristonikos zufolge passen die Worte, dass den Troern doch nicht der Sieg über die Griechen vergönnt sein sollte (Il. 2,160–162), nicht für Hera, die ja auf Seiten der Troer steht; hingegen sind sie in der Rede der Athene (Il. 2,176–178) angemessen (a.a.O., 216).

<sup>26</sup> Zu Il. 22,403f. wird im Scholion exegeticum gefragt (ERBSE, *Scholia V* [s. Anm. 4], 342): Wie hat Zeus, der Hektor gegen das ihm verhängte Schicksal (*εἰμαρμένη*) retten wollte, nicht einmal verhindert, dass Achilles Hektors Leiche schleift (Il. 22,798–804)?

lich<sup>27</sup>; Anthropomorphismen werden nicht getadelt.<sup>28</sup> Ungeachtet dessen hält man einen positiven Bezug zu den Göttern für ein Zeichen von Frömmigkeit (dazu s.u.) und verbindet damit auch einen Aspekt der Konstruktion von Identität: Die Griechen sind fromm, die Troer sind es nicht.<sup>29</sup> Die theologischen Kommentare reichen aber über dies allgemein Bekannte hinaus.

## 1.1 WORT- UND SACHERKLÄRUNG

Zu der Formel »Vater von Menschen und Göttern« (Il. 1,544) wird gefragt, warum Homer einzig Zeus so bezeichnet. Die Antwort: Nur Zeus ist Vater sowohl von Göttern (Apollon, Hephaistos, etc.) und Menschen (u.a. Sarpedon, Ajax, Radamanthys, Minos, Herakles).<sup>30</sup> Zu Il. 9,158 (»Hades ist unbeugsam und unversöhnlich«) wird im Scholion exegeticum vermerkt: »Warum werden die anderen Götter beeinflussbar genannt, warum nennt der Dichter den Hades unbarmherzig (ἀνελεήμων)? Weil jene nur wegen der gegen sie selbst gerichteten Sünden feindselig handeln, er aber wegen der gegen ihn wie gegen andere gerichteten Sünden.«<sup>31</sup> Il. 9,454–457 zufolge bittet Amyntor nach einer Schandtät des Phönix auf ihn die Rache der Erynnien herab; aber der »unterirdische Zeus« und Persephone vollbringen den Fluch. Dazu wird im Scholion exegeticum erklärt: Hades und Persephone sind die αὐτοκράτορες der Strafen; die ἐξουσία ihrer Durchführung überlassen sie den anderen Dämonen.<sup>32</sup> In Il. 21,275f. klagt Achilleus: »Keiner von den Uranionen, also von den Himmelsgöttern, ist mir so schuldig (scil. mich zu retten) als wie [sic!] die liebende Mutter (scil. Thetis), die mich durch Lüge getäuscht.« Das Wort »Uranionen«

<sup>27</sup> Zenodot und Aristonikos athetieren Il. 14,304–306: Die Worte sind nicht geeignet, die Begierde des Zeus anzustacheln (Hera will ihn verführen, um dann, während er danach schläft, den Griechen Beistand zu leisten; ERBSE, Scholia III [s. Anm. 4], 637).

<sup>28</sup> Zu Il. 11,385 (a.a.O., 195) heißt es im Scholion exegeticum: Aber auch die Götter, sagt Homer, seien Bogenschützen, ebenso die besten der Heroen: Apollon, Artemis, Herakles, Idas, Euphytos, Messiones, Philoktet, Teukros. Nicht dass er Bogenschütze ist, tadelt er (der Dichter), sondern dass er ein schlechter Bogenschütze ist.

<sup>29</sup> Il. 8,242 zufolge lässt Agamemnon in großer Bedrängnis, nachdem er seine Kampfgenossen der Prahlerei gescholten hatte, eine direkte Anrede an Zeus einfließen. Im Scholion exegeticum heißt es dazu: Weil er Grieche ist und das Gute denkt, lässt er von der Hoffnung auf die Götter nicht ab (ERBSE, Scholia II [s. Anm. 4], 349). Zu Il. 10,277 heißt es im Scholium exegeticum (ERBSE, Scholia III [s. Anm. 4], 60): In guter Weise rufen die Griechen Gott als Führer vor ihren Werken an; der Barbar Dolon aber betet nicht mehr.

<sup>30</sup> ERBSE, Scholia I (s. Anm. 4), 147. Dion von Prusa zufolge enthält die genannte Formel auch eine moralische Forderung an die Menschen, nämlich die Forderung nach »väterlicher Fürsorge mit Wohlwollen und Freundschaft« (Dion Chrys., Or. 53,12).

<sup>31</sup> ERBSE, Scholia II (s. Anm. 4), 432.

<sup>32</sup> A.a.O., 498.

wird erklärend berichtet: θεῶν. Οὐ γὰρ Θετίς οὐρανία.<sup>33</sup> Zu Il. 20,127 bietet das Scholium exegeticum ad vocem αἴσα (Schicksal) eine Aufstellung verschiedener Namen für Zeus, wie sie prinzipiell ähnlich auch Cornutus bietet<sup>34</sup>: Den Logos alles Seienden nennt der Dichter Zeus, weil er die Ursache alles Lebenden ist, Δια, weil seinetwegen alles ist (Ableitung von der Präposition διά mit Akkusativ), Schicksal wegen des Teilens und Zuteilens und μοῖρα und εἰμαρμένη, wegen des Zuteilens (μείρω, normalerweise ist das Mediopassiv μείρομαι gebräuchlich).<sup>35</sup>

## 1.2 HIMMLISCHE STATUSFRAGEN

Zu der Hoffnung des Hephaistos, Zeus werde bald wieder huldvoll mit den anderen olympischen Göttern versöhnt sein (Il. 1,583), heißt es im Scholium exegeticum: Der Dichter zeigt, dass Zeus die Götter soviel überragt wie die Götter die Menschen.<sup>36</sup> Einige Kritiker haben die von Iris als Rede des Zeus zitierten Worte »(denn ich dünke mich weit erhabener an Stärke), aber auch an Geburt; und nicht doch achtet sein Herz es, gleich sich mir zu wähen, vor dem auch andere zittern« in Il. 15,182f. nach Il. 15,166f., in die Rede des Zeus, versetzt. Nur Zeus selbst, nicht aber Iris steht es an, die Überlegenheit des Göttervaters selbst über Poseidon zu formulieren – dass Iris lediglich den Gedanken des Zeus wiederholt, reicht diesen Kritikern nicht als Rechtfertigung dafür, dass sie Poseidon auf seine Unterlegenheit gegenüber Zeus hinweist.<sup>37</sup> Eine entfernte Parallele in der Septuaginta hat dies in dem Anliegen der Übersetzer, dass selbst bei Heiden Falschaussagen über den Gott Israels vermieden werden.<sup>38</sup> Aber auch die Worte als Bestandteil der Rede des Zeus werden athetiert: Sollte Zeus aus Furcht oder aus dem Wunsch nach Aussöhnung heraus so reden?<sup>39</sup> Zu Il. 18,117 vermerkt Aristonikos, Homer habe nicht gewusst, dass Herakles unsterblich ist.<sup>40</sup>

## 1.3 MORALISCHE KRITIK AN GÖTTERN

Die Worte der Iris an Athene »Aber Entsetzliche du, Schamloseste, wenn du in Wahrheit wagst zum Kampf mit Zeus den gewaltigen Speer zu erheben!«

<sup>33</sup> Zu Il. 21, 275 (ERBSE, Scholia V [s. Anm. 4], 188).

<sup>34</sup> Cornutus, Compendium 2.

<sup>35</sup> ERBSE, Scholia V (s. Anm. 4), 24.

<sup>36</sup> ERBSE, Scholia I (s. Anm. 4), 156.

<sup>37</sup> ERBSE, Scholia IV (s. Anm. 4), 46.

<sup>38</sup> SIEGERT, Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament (s. Anm. 5), 172.

<sup>39</sup> ERBSE, Scholia IV (s. Anm. 4), 46.

<sup>40</sup> A.a.O., 460. Dieses Thema hat auch Lukian von Samosata beschäftigt (dial. mort. 16), dessen Satire klar machen kann, auf welche Verständnisschwierigkeiten christliche Distinktionen hinsichtlich Trinität und Zweinaturenlehre bei Nichtchristen stehen konnten.

(Il. 8,423f.) werden dem Scholion exegeticum zufolge wegen ihrer Härte athetiert.<sup>41</sup> Aristonikos kritisiert, dass Hera zu ihrem Kinde Hephaistos *κυλλοπόδιον* (»Hinkender«) sagt (Il. 21,331): Die menschenliebende Göttin und die Göttin, die da sagt »mein Kind«, sollte nicht von einem Mangel das Epitheton wählen. In einer anderen Aristonikos zugeschriebenen Äußerung heißt es einfach: *ἄκαιρον καὶ ἀπρεπὲς τὸ ἐπίθετον*.<sup>42</sup> Die vermeintliche Ermutigung der Pallas Athene an Hektor in Il. 22, 231 (»Aber wohlan, wir bleiben, und widerstehen unerschüttert!«) wird athetiert: *ἄτοπον θεὸν οὖσαν πλανᾶν τὸν Ἑκτορα*: Es gehört sich für Pallas Athene als einer Göttin nicht, einen Menschen zu täuschen. Sie tut etwas Ähnliches wie Apollon gegenüber dem kämpfenden Patroklos: Apollon schwächt ihn so weit, dass Hektor ihn töten kann.<sup>43</sup> Il. 24,130-132 werden durch Aristonikos als situationsunangemessen athetiert: Es ist jetzt seitens der Thetis nicht passend zur Kriegssituation, dem Achilles die Umarmung einer Frau zu wünschen, und es ist nicht an der Zeit, den nahenden Tod anzukündigen. Im Scholion exegeticum heißt es kurz: Das passt nicht für die Göttin und den Helden.<sup>44</sup>

Manchmal wird ein Gott in Schutz genommen, wo es der Text nicht hergibt. Zu Il. 1,50 wird im Scholion exegeticum erklärt, der menschenfreundliche (*φιλόανθρωπος*) Gott Apollon habe zunächst nur »Maultiere und hurtige Hunde« und unvernünftige Lebewesen erlegt, damit er, dadurch zur Furcht führend, die Griechen zur Frömmigkeit (*εὐσεβεῖν*) bereite. Von dieser Motivation Apollons ist in der Ilias nirgends die Rede. Dem Kommentator war es selbst offenbar anstößig, dass Apollon neun Tage lang im Lager der Griechen gewütet haben soll (Il. 1,51-53).<sup>45</sup>

#### 1.4 STATUSDIFFERENZ GOTT – MENSCH

Wenn Menschen mit Göttinnen oder Göttern verglichen werden, wird das manchmal mit dem Begriff *ὑπερβολή* charakterisiert.<sup>46</sup> Zur Klage Hekabes, der Mutter Hektors (Il. 22,432-435), hält das Scholium exegeticum in direkter Anrede an Hektor kommentierend fest: Jeden Tag haben die Troer zu dir gebetet, wie man zu einem Gott und Retter (*σωτήρ*) betet; und der, der lebend einem Gott gleichgeachtet war, ist nun nicht einmal als Leichnam vom Glück begünstigt.<sup>47</sup> Umgekehrt kann auch ein außergewöhnliches Attribut gerechtfertigt werden: Wenn Zeus von sich aus Hektor göttlich nennt (Il. 15,15), ist es

<sup>41</sup> ERBSE, Scholia II (s. Anm. 4), 373.

<sup>42</sup> ERBSE, Scholia V (s. Anm. 4), 202.

<sup>43</sup> A.a.O., 314.

<sup>44</sup> A.a.O., 543.

<sup>45</sup> ERBSE, Scholia I (s. Anm. 4), 24.

<sup>46</sup> Il. 3,158 (a.a.O., 388); Il. 9,389f. (ERBSE, Scholia II [s. Anm. 4], 481).

<sup>47</sup> ERBSE, Scholia V (s. Anm. 4), 346.

nicht zu beanstanden, wenn es in Od. 1,65 ebenfalls von Zeus heißt: »Wie könnte ich des göttlichen Odysseus vergessen?« Selbst für Fragen dieser Art wird Zeus als höchste Autorität in Anspruch genommen; seine Äußerung gilt Aristonikos offenbar tatsächlich als göttliche Äußerung, nicht nur als eine Äußerung, die ihm der Dichter in den Mund legt.<sup>48</sup>

### 1.5 FRAGEN DER MENSCHLICHEN MORAL

Zu Il. 1,18 wird im Scholion exegeticum erklärt: Homer sagt, die Götter wohnen nicht nur im Himmel, sondern auch auf der Erde, damit man die Götter nicht verachtet als wären sie weit weg (*μακρὰν*).<sup>49</sup> Auch Il. 9,357–361 wird im Scholion exegeticum als Moral gewertet: »Homer lehrt, vor jeder Handlung die Götter als *ἡγεμόνες* anzurufen.«<sup>50</sup> In Il. 9,172 (Kontext: Man sucht Achilles auf, um seinen Zorn zu versöhnen) heißt es, Agamemnon habe dazu gemahnt, Zeus um Erbarmen anzuflehen. Das wird kommentiert: Man muss zu jeder Zeit bei den Göttern anfangen, vor allem aber in Gefahrensituationen.<sup>51</sup> Die auffordernden Worte Heras an Apollon und Iris, Zeus zu gehorchen, was auch immer er befiehlt (Il. 15,147f.), wird von Aristonikos als *ἀνηθοποίητοι* athetiert: Sie formen keine gute Gesinnung. Auch wenn Hera das nicht befohlen hätte, wären Apollon und Iris Zeus gegenüber Gehorsam schuldig gewesen.<sup>52</sup> Dass, so die Aufforderung der Athene an Diomedes, dieser gegen keinen Gott kämpfen soll außer gegen Aphrodite (Il. 5,131f.), entlockt einem Kommentator (Scholion exegeticum) eine moralische Anwendung: Die praktische Vernunft rüstet ihn zu, die Lüste zu verachten.<sup>53</sup> Zu Zeus' sorgenvoller Frage in Il. 16,433–438, ob der von ihm geliebte Sarpedon im Kampf gegen Patroklos am Leben bleibt, heißt es im Scholion exegeticum: Der Dichter ist nicht zu tadeln. Entweder muss man (den Gedanken der) Verwandtschaft der Götter zu den Menschen fahren lassen, oder man muss das sagen, was Zeus im Anschluss sagt (scil. eben die genannte Klage). Zugleich ist das Wehklagen des Zeus auch von erzieherischer Wirkung, denn der Dichter lehrt, dass auch die Götter der *εἰμαρμένῃ* unterworfen sind.<sup>54</sup> So sollen auch die Menschen die Fügungen des Schicksals mit Edelmut ertragen.<sup>55</sup>

<sup>48</sup> ERBSE, Scholia IV (s. Anm. 4), 9.

<sup>49</sup> ERBSE, Scholia I (s. Anm. 4), 14.

<sup>50</sup> ERBSE, Scholia II (s. Anm. 4), 472.

<sup>51</sup> A.a.O., 436.

<sup>52</sup> ERBSE, Scholia IV (s. Anm. 4), 41.

<sup>53</sup> ERBSE, Scholia II (s. Anm. 4), 23.

<sup>54</sup> Begegnet deshalb der Gottestitel *παντοκράτωρ* so selten in paganen Texten (vgl. SIEGERT, Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament [s. Anm. 5], 208)?

<sup>55</sup> ERBSE, Scholia IV (s. Anm. 4), 258.

## 2. THEOLOGISCHE KORREKTUREN IN DER SEPTUAGINTA

Der folgende Versuch, das vielfältige Material zu ordnen, ist thematisch gegliedert. Eine Aufgliederung nach Büchern nähme die Individualitäten der einzelnen Übersetzer in ihrer Verschiedenheit ernst, zöge aber auf der Ebene der Darstellung nicht selten mehrfache Wiederholungen nach sich. Die Idee, eine chronologische Entwicklung einschlägiger Gedanken vorzustellen, lässt sich angesichts der Diversität der Vorlagen nicht restlos durchführen. Ein Geschichtsbericht ist etwas anderes als die Verkündung einer Weisung etc., und wenn manche biblische Texte bzw. Bücher, deren Übersetzung wir einigermaßen datieren können, zu gewissen Fragen keinen Anlass geben, ergibt sich keine Möglichkeit einer genaueren Rekonstruktion dieses Teiles israelitischer Geistesgeschichte. Mit aller Vorsicht lässt sich sagen: Das Problem der Einzigkeit des Gottes Israels und seiner Transzendenz, aber auch die Frage der Güte Gottes versus seiner Willkür beschäftigen die Übersetzer von Anfang an, auch wenn zu den spezielleren Problemen der Anthropomorphismen und der Gottesschau die Tendenzen nicht einheitlich sind; die Betonung der Verbindlichkeit der Gebote wird erstmals in einigen Änderungen der Leviticus-Septuaginta formuliert; die Konsequenzen aus der Einzigkeit des Gottes Israels, seine alleinige Schöpfungs- und Geschichtsmacht, werden in vollem Umfang erst jenseits der Pentateuch-Septuaginta gezogen.

Zwei weitere Vorbemerkungen erscheinen angemessen: 1. Nicht alles, was sich auf den ersten Blick als theologische Interpretation gibt, muss auch aus theologischen Ansichten erwachsen sein; es könnte sich schlicht um das linguistisch Naheliegende handeln<sup>56</sup>; 2. Manchmal ist auch im Masoretischen Text eine theologische Korrektur gegenüber dem vorgenommen, was wir in der Septuaginta vorfinden.

### 2.1 GOTTESBEZEICHNUNGEN UND GOTTESATTRIBUTE

Ein spezifisches Nachdenken begegnet hierzu von Anfang an. Zur Genesis-Septuaginta hat Martin Rösel in mehreren Veröffentlichungen das wesentliche Material bereitgestellt, das hier nicht nochmals wiederholt werden muss<sup>57</sup>;

<sup>56</sup> EMANUEL TOV, Theologically Motivated Exegesis Embedded in the Septuagint, in: DERS., *The Greek and Hebrew Bible. Collected Essays on the Septuagint*, VT.S 72, Leiden/Atlanta 1999, 257-269, 262.

<sup>57</sup> MARTIN RÖSEL, Die Übersetzung der Gottesnamen in der Genesis-Septuaginta, in: DWIGHT R. DANIELS U.A. (Hg.), *Ernten was man sät*. FS Klaus Koch, Neukirchen-Vluyn 1991, 357-377; DERS., *Theo-Logie der griechischen Bibel: Zur Wiedergabe der Gottesaussagen im LXX-Pentateuch*, VT 47 (1997), 49-62; DERS., *Towards a »Theology of the Septuagint«*, in: WOLFGANG KRAUS / R. GLENN WOODEN (Hg.), *Septuagint Research. Issues and challenges in the Study of the Greek Jewish Scriptures*, SCSt 53, Atlanta 2006, 239-252, 245.

seine These, *κύριος* bezeichne Gott in seinen positiven, *θεός* bezeichne ihn in seinen negativen Handlungsweisen, hat aber auch Kritik erfahren.<sup>58</sup> Aber auch andere Gottesbezeichnungen bergen ihre Probleme. Das in Gen 41,18 und dann wieder u.a. in den Psalmen, bei Jesus Sirach und im Buch Daniel begegnende Gottesprädikat *ὑψιστος* veranlasst Philo von Alexandria zu der Verwahrung dagegen, dass es noch einen anderen Nicht-Höchsten geben könne, denn, so der Alexandriner, Gott ist einzig und es gibt keinen außer ihn.<sup>59</sup> Nur verwiesen werden kann im Rahmen dieser Studie auf das komplexe Feld der Gottesbezeichnungen<sup>60</sup> *παντοκράτωρ* und *κύριος τῶν δυνάμεων* für *אל שדי* und *צבאות יהוה*. Es können hier nur sehr grobschlüchtig Tendenzen formuliert werden. Die Übersetzung *κύριος τῶν δυνάμεων* hat den Vorzug der größten Nähe zum hebräischen Original und nimmt einen in der Sprache des ptolemäischen Ägypten durchaus gängigen Begriff für »Truppe«, »Streitmacht«<sup>61</sup> auf, kann aber, da *δύναμις* auch »Kraft« im Sinne einer himmlischen etc. Kraft bezeichnen kann, die Angst vor einem polytheistischen Missverständnis evozieren.<sup>62</sup> Für die in paganen Texten eher selten und spät bezeugte Gottesbezeichnung *παντοκράτωρ* stehen Ableitungen von dem Prädikat *παγκρατής* für Zeus<sup>63</sup> oder von dem Prädikat *αὐτοκράτωρ* für einen Heerführer<sup>64</sup> im Raum; folgt man letzterer, so wäre der militärische Gehalt von *צבא* auch in der Übersetzung berücksichtigt. Andernfalls wird man mit Emanuel Tov feststellen, dass der Begriff *צבאות* für den Übersetzer nicht nur ein Heer von Engeln oder eine himmlische Armee, sondern schlicht alles umfasst haben muss.<sup>65</sup> Der Begriff *παντοκράτωρ*, der nie für sich allein steht, wird, so Cécile Dogniez, nie mit

<sup>58</sup> EMANUEL TOV, The Harmonizing Character of the Septuagint in Genesis 1-11, in: WOLFGANG KRAUS / SIEGFRIED KREUZER (Hg.), Die Septuaginta – Text, Wirkung, Rezeption, WUNT 325, Tübingen 2014, 315–332, 330.

<sup>59</sup> Philo, leg. III,82; dazu REINHARD FELDMEIER, »Der Höchste«. Das Gottesprädikat Hypsistos in der paganen Religiosität, in der Septuaginta und im lukanischen Doppelwerk, in: WOLFGANG KRAUS / SIEGFRIED KREUZER (Hg.), Die Septuaginta – Text, Wirkung, Rezeption, WUNT 325, Tübingen 2014, 545–559, 552.

<sup>60</sup> MICHAEL BACHMANN, Göttliche Allmacht und theologische Vorsicht. Zu Rezeption, Funktion und Konnotationen des biblisch-frühchristlichen Gottese epithetons pantokrator, SBS 188, Stuttgart 2002, 127–136.

<sup>61</sup> MARTIN FLASHER, Exegetische Studien zum Septuagintapsalter, in: ZAW 32 (1912), 81–116; 161–189; 241–268, 90.

<sup>62</sup> CÉCILE DOGNIEZ, Le Dieu des armées dans le Dodecapropheton: quelques remarques sur une initiative de traduction, in: BERNARD A. TAYLOR (Hg.), IX Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, SCSt 45, Atlanta 1997, 19–36, 31.

<sup>63</sup> BACHMANN, Allmacht (s. Anm. 60), 151.

<sup>64</sup> EVANGELIA DAFNI, Παντοκράτωρ in Septuaginta-Amos 4,13. Zur Theologie der Sprache der Septuaginta, in: MICHAEL A. KNIBB (Hg.), The Septuagint and Messianism, BETHL 195, 2006, 443–454, 445.

<sup>65</sup> Tov, Theologically Motivated Exegesis (s. Anm. 56), 263.

der Wendung »Gott Israels« zusammengebracht, weil das einen terminologischen Widerspruch darstellt.<sup>66</sup> Er steht für Gott als Krieger wie als Schöpfer, dem am Ende die nichtisraelitischen Völker huldigen werden.<sup>67</sup> Die Transliteration σαβαώθ für תְּיָבָוּת in der Septuaginta zu den 1. Königtümern und in der Jesaja-Septuaginta mag erfolgt sein, weil man παντοκράτωρ als zu weit weg vom hebräischen Wortlaut und κύριος τῶν δυνάμεων als polytheistisch missverständlich empfand<sup>68</sup>, wie man in der Septuaginta auch bestrebt war, den Zorn des Herrn nicht als selbständig wirkende Größe missverstehbar zu belassen.<sup>69</sup>

Der Begriff δόξα gibt nicht nur תְּיָבָוּת wieder<sup>70</sup>, sondern in Ex 15,7 auch תִּנְיָא, das nicht selten für menschliche Macht und Erhabenheit, aber auch für Hochmut steht: Will der Übersetzer des Exodusbuches menschliches »Erhabenheit« von göttlicher Herrlichkeit unterscheiden?<sup>71</sup> Überspitzt gesagt: Was bei Gott als δόξα gelten kann, käme beim Menschen nur als ὕβρις oder ὑπερηφανεία zu stehen.<sup>72</sup> Moses Erwartung, er und das Gottesvolk würden verherrlicht werden (Ex 33,16), bilden keinen Gegensatz dazu: Israel hat an der Herrlichkeit Gottes Anteil.

Die in Jes 26,4; 33,22 im Vergleich zu den Vorlagen neu eingeführte Gottesprädikation θεὸς μέγας knüpft an zeitgenössisch beliebten Sprachgebrauch im Judentum an.<sup>73</sup>

<sup>66</sup> DOGNIEZ, *Le Dieu des armées* (s. Anm. 62), 24.

<sup>67</sup> A.a.O., 28f.

<sup>68</sup> HERMANN SPIECKERMANN, Vom Herrn der Heerscharen zum Allmächtigen. Die Septuaginta als Wegbereiterin einer christlichen Gotteslehre I: Der Alttestamentliche Befund, in: THOMAS SCOTT CAULEY / HERMANN LICHTENBERGER (Hg.), *Die Septuaginta und das frühe Christentum / The Septuagint and Christian Origins*, WUNT 277, Tübingen 2011, 119-139, 119.

<sup>69</sup> SIEGFRIED KREUZER, *Übersetzung - Revision - Überlieferung. Probleme und Aufgaben in den Geschichtsbüchern*, in: WOLFGANG KRAUS / MARTIN KARRER (Hg.), *Die Septuaginta - Texte, Theologien, Einflüsse*, WUNT 252, Tübingen 2010, 101-116, 112.

<sup>70</sup> Zur Verwendung der Wortgruppe in der Septuaginta vgl. LARRY PERKINS, »Glory« in Greek Exodus. Lexical Choice in Translation and Its Reflection in Secondary Translations, in: ROBERT J.V. HIEBERT (Hg.), »Translation is Required«. *The Septuagint in Retrospect and Prospect*, SCSt 56, Leiden/Boston 2010, 87-106.

<sup>71</sup> So auch PERKINS, a.a.O., 102. Auch in Jes 2,10.19.21 steht δόξα für תִּנְיָא.

<sup>72</sup> תִּנְיָא wird in Jes 13,11 u.ö. durch ὕβρις, in Ps 58 [59],12 durch ὑπερηφανεία wiedergegeben.

<sup>73</sup> ARIE VAN DER KOOIJ, Zur Theologie des Jesajabuches in der Septuaginta, in: HENNING GRAF REVENTLOW (Hg.), *Theologische Probleme der Septuaginta und der hellenistischen Hermeneutik*, VWGTh 11, 1997, 9-25, 12.

## 2.2 GOTTES EINZIGKEIT

### 2.2.1 Abwehr polytheistischer Missverständnisse

Zu Gen 31,13 wird die Wendung אֲנִי הָאֱלֹהִים בֵּית־אֵל («Ich bin der Gott Bethels») in der Septuaginta mit den Worten ἐγώ εἰμι ὁ θεὸς ὁ ὀφθείς σοι ἐν τόπῳ θεοῦ («Ich bin der Gott, der dir am Ort Gottes erschienen ist») wiedergegeben.<sup>74</sup> Diese Wiedergabe berührt aber zugleich die Frage der angemessenen Berücksichtigung der Transzendenz Gottes. Der Name Beth-El wird in seine Bestandteile zerlegt, die Vorstellung eines »Hauses« für Gott vermieden und das eher allgemein gehaltene »Ort« (seiner auch nur temporär denkbaren Gegenwart) bevorzugt. Zugleich wird mit dieser Wiedergabe<sup>75</sup> die Verknüpfung mit Gen 28 verstärkt.

In der Psalmen-Septuaginta sind es himmlische Statusfragen, die Korrekturen nach sich ziehen. Passagen, die die Existenz anderer Götter offenbar nicht in Zweifel ziehen, werden im LXX-Psalter einer Korrektur unterzogen. Dabei werden die pluralisch verstandenen אֱלֹהִים zu »Engeln« (ἄγγελοι: Ps 8,6a; 96,7c; 137,1d LXX) und die בְּנֵי אֱלֹהִים zu »Gottessöhnen« (υἱοὶ θεοῦ: Ps 28,1b; 88,7b LXX, vgl. auch Gen 6,2).<sup>76</sup> Dagegen bereitete die Rede von Göttern im Plural offenbar keine Probleme, wenn deren göttliche Qualitäten ausdrücklich verneint wurden wie in Ps 81 LXX.

Bis in den Berufsbericht Jes 6 wirkt eine solche Tendenz ein. In Jes 6,6 MT heißt es: »Einer der Seraphen flog« (רָמַף). In der Septuaginta dazu heißt es: »Er wurde geschickt« (ἀπεστάλη). Der Übersetzer will die Unterordnung unter Gott betonen.

### 2.2.2 Depotenzierung anderer Gottheiten

Diese interpretatorische Linie lässt sich schon seit der Genesis-Septuaginta beobachten. In Gen 31,19.34f. LXX werden die אֱלֹהֵי רַהֵל Rahels mit εἰδῶλα wieder-

<sup>74</sup> JAN JOOSTEN, To See God. Conflicting Exegetical Tendencies in the Septuagint, in: WOLFGANG KRAUS / MARTIN KARRER (Hg.), Die Septuaginta. Texte, Kontexte, Lebenswelten, WUNT 219, Tübingen 2008, 287–299, 292, Anm. 20 erwägt eine Harmonisierung mit Gen 35,1 schon in der hebräischen Vorlage.

<sup>75</sup> Diese Wiedergabe schuf Probleme ganz anderer Art. Philo, somn 1,228–256 unterscheidet zu Gen 31,13: θεός mit Artikel bezieht sich auf Gott selbst, θεός ohne Artikel bezieht sich auf den Logos, der Gott genannt wird (so auch MARGUERITE HARL, La Genèse, Traduction du texte grec de la Septante, Introduction et Notes, Bd. A 1, Paris 1994, 113). Die Notwendigkeit der Unterscheidung ergibt sich daraus, dass der Begriff in der Gottesrede nochmals in 3. Sg. erscheint, dass es nicht heißt ἐν τόπῳ ἐμῷ (Philo, somn 1,228). Ähnliches konnte sich für antike Exegese auch zu Gen 35,1 nahelegen.

<sup>76</sup> EBERHARD BONS, Der Septuaginta-Psalter. Übersetzung, Interpretation, Korrektur, in: WOLFGANG KRAUS / MARTIN KARRER (Hg.), Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten, WUNT 219, Tübingen 2008, 450–470, 465.

gegeben<sup>77</sup>, was faktisch »Phantome« bedeutet.<sup>78</sup> In Num 25,2 wird אלהים, bezogen auf die Gottheiten der Moabiter, mit εἰδωλον übersetzt.<sup>79</sup> Nach Jos 23,7 MT soll man nicht bei dem Namen der Götter der übrig gebliebenen Völker schwören, nach Jos 23,7 LXX ihre Namen nicht einmal aussprechen. In den Geschichtsbüchern wird diese Regel zumeist durchaus befolgt. In 3Kgt 11,5.33 Ra wird die Konsonantenfolge מלכּם nicht mehr als Name eines Gottes, sondern als מלךּ + Suffix ם (= »ihr König«) gedeutet. Der Name Baal wird als Bestandteil von Orts-<sup>80</sup> oder Personennamen<sup>81</sup> gerne getilgt oder ersetzt; wenn von dem Gott die Rede sein muss, wird der Name bekanntlich erstmals seit Ri 2,13 nicht selten mit weiblichem Artikel versehen, was wohl zu einer Ersatzlesung ἡ αἰσχύνη veranlassen soll, oder gar durch ἡ αἰσχύνη wiedergegeben.<sup>82</sup> Allerdings wird das nicht konsequent durchgehalten: In 3Kgt 18,18 stehen die βααλειμ, und die genannte Lesepraxis wurde wieder aufgegeben. Andere Übersetzer haben die Regel von Jos 23,7 ebenfalls nicht eingehalten. Der Name Isch-baal ist in 1Chr 9,39 erhalten geblieben (vielleicht auch deshalb, weil Saul in 1Chr 10,13 wegen der Befragung der Wahrsagerin in En-Dor ohnehin als jemand galt, der in seinen ἀνομίαι verstorben war). Vollends werden in »gewagter Aktualisierung«<sup>83</sup> in Jes 65,11 LXX Δαίμων und Τύχη genannt: Agathos Daimon galt, verbunden mit Agathe Tyche, als Beschützer der Stadt Alexandria.

### 2.2.3 Betonung des theoretischen Monotheismus

Das Phänomen ist erstmals in der Exodus-Septuaginta greifbar, nämlich zu Ex 8,10 (6). In der hebräischen Vorlage וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלֶיךָ וְיָדַעְתָּ כִּי אֵין אֱלֹהִים אֲחֵרִים וְיָדַעְתָּ כִּי אֵין אֱלֹהִים אֲחֵרִים wird die Unvergleichlichkeit des Gottes Israels betont (»damit du erkennst, dass keiner ist wie unser Gott«), in der Septuaginta der theoretische Monotheismus formuliert (ἵνα εἰδῆς ὅτι οὐκ ἔστιν ἄλλος πλὴν κυρίου). Auch zu Jes 44,8 ist eine entsprechende Änderung festzustellen. Unter Verzicht auf Inanspruchnahme der Metapher »Fels« für Gott (s.u.) wird mit den Worten μάρτυρες ὑμεῖς ἔστε, εἰ ἔστι θεὸς πλὴν ἐμοῦ ein weiteres Mal der theoretische Monotheismus formuliert.

<sup>77</sup> MARTIN RÖSEL, Towards a »Theology of the Septuagint« (s. Anm. 57), 245.

<sup>78</sup> LOUIS H. FELDMAN, Judaism and Hellenism Reconsidered, JSJS 107, Leiden/Boston 2006, 57.

<sup>79</sup> MARTIN RÖSEL, Towards a »Theology of the Septuagint« (s. Anm. 57), 245.

<sup>80</sup> Vgl. die Wiedergabe von אֱלֹהִים-בְּעַלְמֵי durch ἐπάνω διακοπῶν in 2Kgt 5,20. In dem Wort ἐπάνω ist בְּעַל in seine Bestandteile ב und עַל zerlegt.

<sup>81</sup> Die beiden Träger des Namens Memphi-baal werden in מֶמְפִּיבַּאֵל/Mεμφιβασθε umbenannt (2Sam 9,6; 19,25 / 2Kgt 9,6; 19,25), Ιεσσαλ, der erste der Helden Davids nach 2Kgt 23,8 Ant, in אֱלֹהִים-בְּעַלְמֵי/Ιεσοσθε (2Sam 23,8 / 2Kgt 23,8 Ra).

<sup>82</sup> KREUZER, Übersetzung - Revision - Überlieferung (s. Anm. 69), 109.

<sup>83</sup> ISAC LEO SEELIGMANN, The Septuagint Version of Isaiah, wiederabgedruckt in: ROBERT HANHART / HERMANN SPIECKERMANN (Hg.), Isac Leo Seeligmann, The Septuagint Version of Isaiah and Cognate Studies, FAT 40, Tübingen 2004, 119–294, 264.

## 2.2.4 Statusdifferenz zwischen Gott und Mensch

Was die Unvergleichlichkeit Gottes betrifft, wird im Septuaginta-Psalter bei identischem Begriff für »Herrschen« im Prätext (משל) in der Septuaginta zu den Psalmen unterschiedlich übersetzt, je nachdem, ob Gott oder ein Mensch als Herrschende(r) benannt wird; im ersteren Fall steht δεσπόζειν (Ps 21,29 u.ö.), im anderen Fall κυριεύειν o.ä.<sup>84</sup> Das hebräische Verbum נגן (antworten) ist in den Psalmen, wenn Gott als Subjekt gedacht ist, oft durch ἐπακούω oder εἰσακούω ersetzt. Wenn es nicht als bloße stilistische Variante zu werten ist<sup>85</sup>, könnte die Absicht bestehen, die Überlegenheit Gottes herauszustreichen: »antworten« passt zu einem Gleichrangigen, »erhören« zu einem Überlegenen. Hi 14,15 MT (הַיְיָ יִדְרֹשׁ לְמַעַן יִשְׁמַע) kann man so verstehen, dass Gott an seine Emotionen gebunden würde (»es würde dich verlangen nach dem Werk deiner Hände«); in LXX steht stattdessen τὰ ἔργα δὲ τῶν χειρῶν σου μὴ ἀποποιῶ (»die Werke deiner Hände weise nicht zurück«). Die Änderung kann auch schon im Hebräischen erfolgt sein, wenn כסב in der Bedeutung »sich schämen« verstanden und das einleitende ל zu לל erweitert wurde.

## 2.3 GOTTES TRANSCENDENZ

### 2.3.1 Das Problem der Anthropomorphismen

Biblische Redeweise hierzu bewegt sich zwischen den Polen von 1Kön 15,29 (οὐχ ὡς ἄνθρωπος ἐστὶν τοῦ μετανοῆσαι αὐτός) und Dtn 8,5 (ὡς εἴ τις παιδεύσαι ἄνθρωπος τὸν υἱὸν αὐτοῦ, οὕτως κύριος ὁ θεὸς παιδεύσει σε). Es entspricht der communis opinio, dass eine einheitliche Tendenz innerhalb der Septuaginta nicht greifbar ist. Wirklich befriedigen kann die Auskunft nicht. Eine vollständige Bearbeitung des Problems kann im Rahmen dieser Studie nicht erfolgen. Dennoch seien einige Erwägungen zur Disposition gestellt.

1. Man wird auf mögliche Unterschiede zwischen den einzelnen Übersetzern zu achten haben. Was z.B. dem Übersetzer des Exodusbuches ein Anliegen gewesen war<sup>86</sup>, muss es anderen Übersetzern nicht in gleicher Weise

<sup>84</sup> KNUT USENER, Die Septuaginta im Horizont des Hellenismus. Ihre Entwicklung, ihr Charakter und ihre sprachlich-kulturelle Position, in: SIEGFRIED KREUZER / JÜRGEN PETER LESCH (Hg.), Im Brennpunkt: Die Septuaginta. Studien zur Entstehung und Bedeutung der Griechischen Bibel, Bd. 2, BWANT 161, Stuttgart 2004, 78–118, 110.

<sup>85</sup> So ALBERT PIETERSMA, Psalms. To the Reader, in: DERS. / BENJAMIN G. WRIGHT (Hg.), A New English Translation of the Septuagint and the Other Greek Translations Traditionally Included under That Title, New York / Oxford 2007, 543.

<sup>86</sup> Darauf verweist JOACHIM SCHAPER, Exodus / Exodous / Das Zweite Buch Mose, in: MARTIN KARRER / WOLFGANG KRAUS (Hg.), Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament, Bd. I, Stuttgart 2011, 258–324, 265f.

gewesen sein<sup>87</sup>; wo sich der eine zu Änderungen herausgefordert sah, sah sich der andere um der Treue zu der als heilig empfundenen Vorlage gehindert, ungeachtet der Problematik einzelner Textstellen. Das Thema müsste eigentlich Buch für Buch abgehandelt werden.<sup>88</sup>

2. Die Themen »Anthropomorphismus« und Gottesschau sind nicht miteinander zu vermengen. Als Beispiel möge wieder der Septuaginta-Psalter dienen: Anthropomorphismen werden wiedergegeben, die unmittelbare Gottesschau hingegen gemieden.<sup>89</sup>

3. Darüber hinaus lässt sich fragen, ob der Begriff »Anthropomorphismus« geeignet ist, die Widersprüchlichkeit der bisher vermuteten Tendenzen überhaupt in Worte zu fassen, die sich manchmal sogar in ein und derselben Schrift finden. Warum etwa ist die Rede von den »Ohren Gottes« in Num 14,28 erhalten geblieben, in Num 11,1.18 hingegen getilgt worden? Warum kann es in Num 12,8 LXX von Gott heißen, er habe mit Mose *στόμα κατὰ στόμα* geredet, wenn der selbe Übersetzer die Rede von den »Ohren Gottes« in Num 11,1.18 getilgt hat – und in Num 12,9 nicht mehr von der »Nase Gottes«, sondern von der *ὀργή θυμοῦ* Gottes redet? Warum wird im Deuteronomium die Rede vom »Mund Gottes« beibehalten (Dtn 8,3), die Metapher »Fels« hingegen vermieden?

4. Ein möglicher Weg scheint mir die Frage, was genau sich vorzustellen sich der jeweilige Übersetzer überhaupt in der Lage sah, unter Umständen unter der Prämisse, dass die Vorlage nicht als poetische Sprache, sondern als Abbildung tatsächlich stattgehabten Geschehens auch im Detail des äußeren Ausdrucks zu betrachten ist. Es ging m.E. um szenische Vorstellbarkeit wie um die sachliche Richtigkeit einer Aussage.

Die vermutete oder vermeintliche Vermeidung von Anthropomorphismen erfasst man vielleicht am ehesten unter Beginn mit der Gegenprobe: Wo sind Anthropomorphismen erhalten geblieben? Das »Ohr Gottes« kann vor allem im Zusammenhang erzählter oder gedachter Kommunikationsvollzüge zwischen Gott und Menschen (Num 12,8; 1Kgt 8,21) stehen bleiben; dies betrifft insbesondere das Reden Gottes (Dtn 8,3), das Gebet (Ps 16,6; 17,7 par. 2R 22,7; in kritischer Zitation Num 14,28), aber auch die Lästerung, die Menschen gegen den Gott Israels ausstoßen (4Kgt 19,16). Vom »Arm Gottes« kann in Jes 63,6 LXX weiterhin zum Thema der Rettung Israels gesprochen werden; offenbar steht ein Schlachtenszenario vor Augen, in dem eine Lanze geworfen oder ein

<sup>87</sup> Vgl. etwa für den Septuaginta-Psalter EBERHARD BONS, Die Rede von Gott in den Psalmen<sup>LXX</sup>, in: DIETER BÖHLER / HEINZ-JOSEF FABRY (Hg.), Im Brennpunkt: Die Septuaginta. Studien zu Entstehung und Bedeutung der griechischen Bibel, Bd. 3, BWANT 174, Stuttgart 2007, 182–202, 190; DERS., Septuaginta-Psalter (s. Anm. 76), 465.

<sup>88</sup> So zu Recht Tov, Theologically Motivated Exegesis (s. Anm. 56), 268.

<sup>89</sup> BONS, Die Rede von Gott (s. Anm. 87), 190f.

Schild festgehalten wird. Dass jemand Gnade vor den »Augen Gottes« findet, lässt die Situation unmittelbarer (forensischer) Situation assoziieren.

An anderen Stellen ist der Hinweis auf »Körperteile« Gottes vermieden, aber wohl weniger aus Angst vor Anthropomorphismen als vielmehr aus dem Bestreben heraus, die Situation rational vorstellbar zu halten – ein dichterischer Mehrwert poetischer Sprache wird hier nicht zugestanden. Beispiele mögen verdeutlichen, was gemeint ist. In Num. 11,1.18 liegt bei der Erzählung des Murrens des Volkes kein unmittelbarer Kommunikationsvollzug zwischen Gott und den Menschen vor – darum mag der Übersetzer die Rede von den Ohren als unpassend empfunden haben. Dass die ganze Welt die »Hand« des Herrn erkennen soll, war dem Übersetzer von Jos 4,24 LXX vielleicht nicht szenisch, im Sinne einer sinnlichen Wahrnehmung nachvollziehbar; deshalb setzt er den Begriff *δύναμις*, der ein geistiges Erkennen unabhängig von sinnlicher Wahrnehmung ermöglicht. Ähnlich muss es nicht die Abwehr anthropomorpher Vorstellungen gewesen sein, die in Jos 9,14 LXX die Redeweise vom »Mund Gottes« vermeiden lässt.<sup>90</sup> Der Übersetzer fand vielleicht die Vorstellung, einen »Mund« zu befragen, schlicht nicht nachvollziehbar. Nach 2Sam 21,1 MT sucht David aufgrund einer dreijährigen Hungersnot »das Angesicht des Herrn« (so dann wieder in der kaige-Rezension). Im antiochenischen Text ist geändert: »David suchte ein Wort des Herrn.«<sup>91</sup> Das ist eher rational nachvollziehbar. Zu Jes 65,5 sollte das Feuer wohl eher dem Zorn Gottes als seiner Nase entspringen; außerdem mag die Übersetzungspraxis von Num 12,9 leitend gewesen sein. Angesichts dessen, dass einige Anthropomorphismen unbeanstandet bleiben<sup>92</sup> oder gar von der Fortsetzung her notwendig sind<sup>93</sup>, ist auch Jes 59,1a LXX (statt von der »Kürze« ist von der »Schwäche« der Hand des Herrn die Rede) wohl weniger die Abschwächung eines Anthropomorphismus<sup>94</sup> (das Motiv der »Hand« bleibt ja erhalten) als vielmehr der Versuch, eine sachlich richtige Aussage zu treffen. Für das erhoffte Ergebnis, dass eine Hand »retten« kann, ist weniger äußerliche Kürze als vielmehr Schwäche von Nachteil.

Diese Überlegungen berühren sich mit dem, was Eberhard Bons zur Vermeidung der Metapher »Fels« in einigen Psalmenstellen ausgeführt hat: Der

<sup>90</sup> So aber Tov, *Theologically Motivated Exegesis* (s. Anm. 56), 268.

<sup>91</sup> Auch in TJon 2Sam 21,1 ist geändert worden; dort heißt es: »David suchte Erbarmen vor dem Herrn zu erlangen.«

<sup>92</sup> Der Anthropomorphismus »Hand« war für den Übersetzer von Tritojesaja unproblematisch, und poetische Sprache hat ihr Recht behalten; das Syntagma »Werk(e) seiner Hände« weist auf Gottes Schöpfermacht und damit seine Weltüberlegenheit.

<sup>93</sup> Der Anthropomorphismus »Ohr« in Jes 59,1b ist der Fortsetzung geschuldet, die wiederum die Gebetsituation alludiert.

<sup>94</sup> KLAUS KOENEN, *Erläuterungen zu Jes 56–66*, in: MARTIN KARRER / WOLFGANG KRAUS (Hg.), *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament*, Bd. II, Stuttgart 2011, 2673–2690, 2675.

Übersetzer wollte klar stellen, dass der Beter sich nicht an einen Felsen oder an einen Gott und an einen Felsen zugleich wendet.<sup>95</sup>

Damit soll nicht gesagt sein, dass man mit diesen Aufstellungen alles erklären kann. Ein Beispiel ist 2Sam 22,9, ein Detail im Rahmen einer Theophanieschilderung. In MT und dann wieder in Ra heißt es, Feuer gehe aus »aus seinem Mund«, im antiochenischen Text heißt es »Feuer geht aus von seinem Angesicht«. Angesichts der graphischen Nähe zwischen מַפְיִי als Vorlage für ἐκ στόματος αὐτοῦ und מַפְנֵי als Vorlage für ἐκ προσώπου αὐτοῦ ist die Möglichkeit einer Änderung im hebräischen Traditionsbereich offen zu halten. Warum jedoch letzteres besser verständlich gewesen sein soll als ersteres, kann man fragen.

Insgesamt muss am Ende dieses Abschnittes nochmals die Warnung am Anfang stehen: Nicht jeder Septuaginta-Übersetzer muss in gleicher Weise empfunden haben. Ps 9,38 (τὴν ἐτοιμασίαν τῆς καρδίας αὐτῶν προσέσχεν τὸ οὖς σου) mag für einen anderen Übersetzer schwierig gewesen ein – für den Übersetzer dieses Psalms war das offenbar unproblematisch. Auch dürfte für manche Übersetzer die Treue zum vorliegenden Text weitergehende Eingriffe in den Text verboten haben. Später ließ die Möglichkeit allegorischer Auslegung anthropomorpher Aussagen Änderungen als unnötig erscheinen. Mit dem Motiv der Anpassung an die Fassungskraft des Menschen konnte man auch solche biblischen Aussagen rechtfertigen.

### 2.3.2 Das Thema »Gottesschau« als Problem

Auch hier sind Tendenzen der Septuaginta nicht durchgehend einheitlich. Wieder liegt es nahe, die Verschiedenheit der Übersetzer in Rechnung zu stellen, aber man stellt Widersprüche auch in ein- und demselben Septuaginta-Buch fest. Warum kann Am 9,1 (רָאִיתִי אֶת־אֲדֹנָי נֹצֵב עַל־הַמִּזְבֵּחַ; »Ich sah den Herrn über dem Altar stehen«) unbeanstandet bleiben (εἶδον τὸν κύριον ἐφεστῶτα θυσιαστηρίου), während die Formulierung וַיֵּהָוֶה עֲלֵיהֶם יְרָאָה (»Und JHWH erschien über ihnen«) in Sach 9,14 zu καὶ κύριος ἔσται ἐπ' αὐτούς geändert wird? Angesichts dessen, dass das Dodekapheton von einem einzigen übersetzt wurde, müsste man fragen, warum in Sach 9,1 eine Theophanieaussage vermieden werden soll<sup>96</sup>, in Am 9,1 hingegen nicht. Ein Ausgleich wäre möglich über die These, dass in Sach 9,14 schon vor der Integration des Sacharjabuches

<sup>95</sup> BONS, Die Rede von Gott (s. Anm. 87), 192; vgl. schon ISAC LEO SEELIGMANN, Problems and Perspectives im Modern Septuagint Research, wiederabgedruckt in: ROBERT HANHART / HERMANN SPIECKERMANN (Hg.), Isac Leo Seeligmann, The Septuagint Version of Isaiah and Cognate Studies, FAT 40, Tübingen 2004, 23–80, 73f.

<sup>96</sup> So jedenfalls CÉCILE DOGNIEZ, L'arrivée du roi selon la LXX de Zacharie 9,9–17, in: WOLFGANG KRAUS / OLIVIER MUNNICH (Hg.), La Septante en Allemagne et en France / Septuaginta Deutsch und Bible d'Alexandrie, OBO 238, Fribourg/Göttingen 2009, 217–237, 232.

in das Dodekapropheton יִרְאֶה zu יִהְיֶה geändert wurde, und die sehr literale Übersetzungsweise des Dodekaprophetonbuches insgesamt eine Änderung auch zu Am 9,1 nicht mehr zuließ.

Für andere, weniger literalistisch arbeitende Übersetzer sei eine Möglichkeit der Erklärung zur Diskussion gestellt: Die Aussage, dass Gott jemandem erscheint, wird nicht unbedingt geändert, anders ist es mit der Aussage, Gott sei für bestimmte Menschen sichtbar (gewesen). Der Unterschied liegt darin, dass im ersten Fall die Aktivität ganz bei Gott verbleibt, während der zweite Fall faktisch eine unerlaubte Grenzüberschreitung des Menschen darstellt. So bleibt Gen 12,7 יִרְאֶה אֱלֹהֵי אַבְרָם unverändert erhalten (καὶ ὠφθη κύριος τῷ Ἀβραμ)<sup>97</sup>, während sich zum Thema des »Sehens Gottes« Änderungen finden, z.B. in der Exodus-Septuaginta und in den Psalmen. Die Tendenz, dass ein Mensch »Gott sieht«, wird zu Ex 19,3<sup>98</sup>; 24,10<sup>99</sup>.11<sup>100</sup>; 34,24 zurückgenommen.<sup>101</sup> Das Motiv, dass man das Angesicht Gottes sieht, wird u.a. in Ps 16 [17],5; 41,3; 62,3 durch den Gedanken ersetzt, dass man vor dem Angesicht Gottes erscheint.

Schwieriger ist Ex 33,13 LXX (ἐμφάνισόν μοι σεαυτόν an Stelle von הוֹדִיעַנִי נָא אֶת־דְּרָכֶיךָ »tue mir doch deine Wege kund«) zu beurteilen, vor allem im Hinblick auf den folgenden Kontext. Dort wird zweimal festgehalten, dass nicht einmal Mose Gottes »Angesicht« schauen kann (Ex 33,19.23); das »dass«

<sup>97</sup> JOOSTEN, To See God (s. Anm. 74), 291. Die Targumim haben zu Gen 12,7 deutlicher geändert: Da wurde der Herr Abram offenbart« (TO) bzw. Da wurde das Wort des Herrn über Abram offenbart« (TNeofiti I).

<sup>98</sup> Dort wird der Gedanke, Mose sei »zu Gott gegangen« vermieden und gesagt, Mose sei auf den Berg Gottes gestiegen. Immerhin heißt es aber in Ex 19,4 LXX par. MT, in der Gottesrede, er habe Israel »zu mir« geführt; darauf verweisen ALAIN LE BOULLUEC / PIERRE SANDEVOIR, L'Exode. Traduction du texte grec de la Septante, Introduction et Notes, La Bible d'Alexandrie 2, Paris 1989, 199.

<sup>99</sup> Ex 24,10 LXX zufolge sahen Mose, Aaron, Nadab, Abiud und die 70 Ältesten nicht den Gott Israels, sondern den Ort, an dem der Gott Israels stand. Das Bild vom »Stehen Gottes« mag kontextuell durch die Fortsetzung »unter seinen Füßen« beeinflusst sein, so JOHN WILLIAM WEYERS, Notes on the Greek Text of Exodus, SCSt 30, Atlanta 1990, 384.

<sup>100</sup> Gemäß Ex 24,11 LXX wurden die in Ex 24,10 Genannten »sichtbar« an dem Ort Gottes. Die Übersetzung mag ihrerseits Ps 16,15 beeinflusst haben, wo ebenfalls δφθησομαι erscheint. Zur Auslegungsgeschichte von Ex 24,9–11 u.a. vgl. ANTHONY HANSON, The Theme of Seeing God, in: GEORGE J. BROOKE / BARNABAS 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), SCSt 33, Atlanta 1992, 557–568. Hanson macht zu Ex 24,11 darauf aufmerksam, dass schon in MT ein bestimmtes Moment der Abschwächung gegeben ist: Das Verbum חזה wird oft für prophetische Visionen verwendet (S. 559).

<sup>101</sup> ANNELI AEJMELAEUS, Von Sprache zur Theologie. Methodologische Überlegungen zur Theologie der Septuaginta, in: MICHAEL A. KNIBB (Hg.), The Septuagint and Messianism, BEThL 195, Leuven 2006, 21–48, 38.

der Gegenwart der δόξα Gottes jedoch nimmt er wahr (anders Num 12,8, wo es von Mose heißt: τὴν δόξαν κυρίου εἶδεν). Ist also zu Ex 33,11 ein anderer hebräischer Text vor auszusetzen (mit פָּנָיִךְ statt דְּרָךְךָ), so dass hier im hebräischen Text eine Korrektur vorläge?<sup>102</sup> Geht es darum, dass die Selbstoffenbarung Gottes nicht notwendig bedeutet, dass er »leiblich« sichtbar ist? Soll man darauf verweisen, dass die Stelle eine Bitte des Mose formuliert, nicht eine Erzählung über eine tatsächlich stattgehabte Gottesschau? Dagegen spricht, dass zumindest in anderen Teilen der Septuaginta Falschaussagen selbst aus dem Mund von Heiden vermieden werden. Vermutlich soll V.13 vor allem V.18 vorbereiten.<sup>103</sup>

In der Numeri-Septuaginta gibt es keine einlinige Strategie hinsichtlich der Frage der Sichtbarkeit Gottes. Einerseits lässt Gott nach Num 12,8 nur die δόξα Gottes, aber nicht seine Gestalt (MT: תִּמְנֶנָּה) schauen.<sup>104</sup> Andererseits ist der Priestersegen Num 6,25 zu bedenken. Im Hebräischen Text steht יָאֵר יְהוָה אֶלְיָיךְ פָּנָיו אֲלֵיךְ: Der Herr lasse sein Angesicht leuchten über dir. In LXX heißt es ἐπιφάναι κύριος τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἐπὶ σε: Der Herr mache sein Angesicht sichtbar über dir.<sup>105</sup> Wiederum mag der Gedanke der Unverfügbarkeit diese Übersetzung von Num 6,25 befördert haben. Dass man »Gott sieht«, ist vielleicht auf ägyptischen Einfluss zurückzuführen, wo die Wendung den Höhepunkt eines vor allem für den König bedeutsamen Kultaktes im Tempel bezeichnet.<sup>106</sup> In der Jesaja-Septuaginta ist das Thema der Gottesschau im Berufungsbericht festgehalten (Jes 6,1 LXX: εἶδον τὸν κύριον καθήμενον ἐπὶ θρόνου), das Motiv des Herabfahrens Gottes in Jes 64,1 (63,19) hingegen durch die Aussage von Gottes Öffnen der Himmel ersetzt.

Auch zum Thema Gottesschau enthält gelegentlich die Septuaginta eine ältere Anschauung, die im Masoretischen Text korrigiert wurde. Aus Προσάγετε ἔμπροσθέν μου προσώπου κυρίου (Jos 4,5 LXX)<sup>107</sup> wird im MT עָבְרוּ לִפְנֵי אֲרוֹן יְהוָה («Zieht vorüber vor der [Bundes-]Truhe des Herrn»); die Einführung der (Bun-

<sup>102</sup> WEVERS, Exodus (s. Anm. 99), 548; AEJMELEAUS, Von Sprache zur Theologie (s. Anm. 101), 29; Aejmelaeus verweist auf eine Teilüberlieferung der Vulgata: *ostende mihi faciem tuam*.

<sup>103</sup> ALAIN LE BOULLUEC / PIERRE SANDEVOIR, L'Exode (s. Anm. 98), 333.

<sup>104</sup> Auch in Ps 16 [17],5 ist תִּמְנֶנָּה durch δόξα ersetzt. Die Formulierung ἐν τῷ ὀφθῆναι τὴν δόξαν σου ist vielfach belegt, vgl. EBERHARD BONS, Psal 16 [17], in: MARTIN KARRER / WOLFGANG KRAUS (Hg.), Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament, Bd. II, Stuttgart 2011, 1537.

<sup>105</sup> Das Verbum impliziert, dass man etwas wahrnimmt, weil es plötzlich viel heller ist. EpJer 60 gebraucht es vom Aufscheinen des Blitzes, 3Makk 6,18 von einer Theophanie, einem göttlichen Eingreifen zugunsten der bedrängten Israeliten.

<sup>106</sup> JOOSTEN, To See God (s. Anm. 74), 295f.

<sup>107</sup> Die Worte ἔμπροσθέν μου προσώπου bilden eine Doppelübersetzung des hebräischen לִפְנֵי.

des-)Truhe soll dem Eindruck eines unmittelbaren Kontaktes zwischen Gott und den Menschen wehren.<sup>108</sup>

### 2.3.4 Das Motiv des »Erscheinens« statt des »Wohnens«

Erstmals in Ex 25,7f. wird das Motiv des dauerhaften »Wohnens« (יָשַׁב) Gottes durch das Motiv des (auch temporär denkbaren) »Erscheinens« (ἐφθῆναι) ersetzt<sup>109</sup>, dadurch die Unverfügbarkeit Gottes gewahrt. In Ex 29,45 wird nicht mehr vom »Wohnen« des göttlichen Namens geredet, sondern davon, dass der Name Gottes dort »angerufen« wird. Das Phänomen begegnet dann noch häufiger im Deuteronomium.<sup>110</sup> In 2Chr 6,20 LXX begegnet die Vorstellung der Anrufung seines Namens statt der Vorstellung, dass Gottes Name auf den Tempel gelegt sei. Die unmittelbare Präsenz Gottes auf Erden will man nicht denken, selbst nicht für das Heiligtum zulassen; darum trägt man die Idee des kontingenten Erscheinens vor.<sup>111</sup> In Jes 57,15 wird das Motiv des Wohnens Gottes bei den Unterdrückten ersatzlos getilgt; die paränetische Funktion des Motivs ist nachrangig gegenüber dem, dass man von Gott eine Falschaussage vermeiden will.

### 2.3.5 Das Motiv der Allwissenheit

Das Motiv wird virulent, wenn in der Bibel Gott eine Frage in den Mund gelegt wird. In der Genesis-Septuaginta wird Gottes Frage noch wörtlich mit der Formulierung Ἀδάμ, ποῦ εἶ beibehalten, was schon in der Antike Kritik auf sich zieht.<sup>112</sup> Andernorts veranlasst das Motiv gewisse Änderungen. In 2Sam 7,5 LXX (»Nicht du sollst mir ein Haus bauen, darin ich wohnen soll«) ist die Fragepartikel ἤ aus MT (»Sollst du mir ein Haus bauen«) getilgt, stattdessen nach dem Vorbild von 1Chr 17,4 MT (לֹא אֶבְנֶה לְךָ) die Verneinung οὐ eingefügt. Damit hat der Übersetzer, so William Schniedewind, Rücksicht genommen auf den Tatbestand, dass Salomo, nicht David der Erbauer des Tempels war.<sup>113</sup> Eine Gottesrede, die eine dann doch nicht verwirklichte Möglichkeit (dass David den Tempel bauen könnte) erwägt, vereinbart sich nicht mit dem Gedanken der Allwissenheit Gottes. Für Hos 8,4 erwägt Eberhard Bons eine ähnlich mo-

<sup>108</sup> EMANUEL TOV, The Growth of the Book of Joshua in Light of the Evidence of the Septuagint, in: DERS., The Greek and Hebrew Bible. Collected Essays on the Septuagint, VT.S 72, Leiden/Atlanta 1999, 385–396, 394, mit weiteren Beispielen.

<sup>109</sup> JOOSTEN, To See God (s. Anm. 74), 292. Dasselbe geschieht zu Ex 33,16.

<sup>110</sup> AEJMELAEUS, Von Sprache zur Theologie (s. Anm. 101), 35.

<sup>111</sup> MARTIN RÖSEL, Tempel und Tempellosigkeit. Der Umgang mit dem Heiligtum in der Pentateuch-LXX, in: WOLFGANG KRAUS / MARTIN KARRER (Hg.), Die Septuaginta – Texte, Theologien, Einflüsse, WUNT 252, Tübingen 2010, 447–461, 454.

<sup>112</sup> Vgl. das Testimonium Veritatis, NHC IX,3, 47.

<sup>113</sup> WILLIAM M. SCHNIEDEWIND, Textual Criticism and Theological Interpretation: The Pro-Temple *Tendenz* in the Greek Text of Samuel-Kings, HThR 87, 1994, 107–116, 111.

tierte theologische Korrektur: Der Satz »sie haben sich Könige eingesetzt« ist im MT gefolgt von den Worten »und ich wusste nicht davon« (אֲנִי לֹא יָדַעְתִּי), in der Septuaginta von den Worten »und sie haben es mir nicht kundgetan.« Möglicherweise soll die Allwissenheit Gottes nicht als eingeschränkt erscheinen.<sup>114</sup>

### 2.3.6 Vermeidung und Beibehaltung von Metaphern

Bekanntlich wird erstmals in Dtn 32,4.15.30 die Metapher »Fels« vermieden.<sup>115</sup> Eine einleuchtende Begründung ist dafür noch nicht gefunden. Ralph Brucker macht darauf aufmerksam, dass, wenn nicht (ὁ) θεός (μου) steht, durchgehend personifizierende Begriffe verwendet werden.<sup>116</sup> Eberhard Bons zufolge will der Übersetzer an einigen Psalmenstellen klar stellen, dass der Beter sich nicht an einen Felsen oder an einen Gott und an einen Felsen zugleich wendet.<sup>117</sup> Beides zusammen führt mich auf die These, dass es der strikte Realitätssinn ist, der die Metapher Fels vermeiden lässt. Von einem Felsen kann man nicht aussagen, dass er redet, und dass seine Worte אִשְׁרָאִי implizieren (Dtn 32,4), dass er »Heil« (Dtn 32,15; Ps 61 [62],3.7) oder Hilfe (Ps 61 [62],8) bedeutet oder aufrichtig sei (Ps 91[92],16); einen Felsen kann man nicht lobpreisen (Ps 17,47); zu einem Felsen kann und sollte man nicht beten (Ps 27 [28],1; 94 [95],1; 143 [144],1; Jes 30,29; 44,8<sup>118</sup>). Dem Realitätssinn der Übersetzer fällt auch die metaphorische Identifikation Ps 17 [18],32; Ps 30 [31],3; 70 [71],3 zum Opfer; vollends ist »der Fels meines Herzens« (Ps 72[83],26) eine unverständliche Aussage. Metaphorische Sprache in nichtmetaphorischen Kontexten wird in allen diesen Fällen nicht zugelassen.

Ps 83,12 MT sagt ausdrücklich, der Gott Israels sei Sonne und Schild. Man kann den ersten Ausdruck jedoch missverstehen und den Gott Israels in die Nähe einer Sonnengottheit rücken oder seiner Identifikation mit einem Gestirn Vorschub leisten.<sup>119</sup>

<sup>114</sup> EBERHARD BONS, Osee/Hosea, in: MARTIN KARRER / WOLFGANG KRAUS (Hg.), Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament, Bd. II, Stuttgart 2011, 2287–2338, 2315.

<sup>115</sup> Vgl. zur Felsmetaphorik insgesamt STAFFAN OLOFSSON, God is my Rock. A Study of Translation Technique and Theological Exegesis in the Septuagint, CB.OT 31, Stockholm 1990. Dass die Metapher nur aufgrund dessen, dass sie als »tote Metapher« galt, vermieden wurde, billigt den Übersetzern m.E. ein zu großes Maß an Liberalität zu.

<sup>116</sup> RALPH BRUCKER, Psalm 17, in: MARTIN KARRER / WOLFGANG KRAUS (Hg.), Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament, Bd. II, Stuttgart 2011, 1538.

<sup>117</sup> BONS, Die Rede von Gott (s. Anm. 87), 192.

<sup>118</sup> KLAUS BALTZER, Erläuterungen zu Jes 40–55 (I), in: MARTIN KARRER / WOLFGANG KRAUS (Hg.), Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament, Bd. II, Stuttgart 2011, 2608–2645, 2619. In Jes 48,21; 51,1 ist der Begriff »Fels« kein Gottestitel, sondern verweist auf Ex 17 zurück.

<sup>119</sup> Vgl. dazu schon FLASHAR, Studien (s. Anm. 61), 242–244.

## 2.4 GOTTES GESCHICHTS- UND SCHÖPFERMACHT

Zunächst sind Änderungen im Buch Josua zu erwähnen. In Jos 1,14 LXX diff. MT fehlt der Name Mose, daher wird Gott zum direkten Urheber der Landgabe.<sup>120</sup> In Jos 2,10b wird das Verbum von einem Plural in einen Singular verwandelt. Der Sieg über Sihon und Og und die anschließende Vollstreckung des Banns wird nicht mehr den Israeliten, sondern Gott selbst zugeschrieben (hier kann allerdings auch Anpassung an den Kontext vorliegen). Ähnliches lässt sich zu Jos 9,3; 10,10 beobachten. In diesem Sinne wurde auch zu 2Chr 26,15 geändert: Das Passiv *ἔθαυμαστῶθη* (τοῦ βοηθῆναι) in der Beschreibung der Erfolge Usias verdeutlicht die Initiative Gottes.<sup>121</sup> Jes 44,28 wird in der Septuaginta so umgeformt, dass nicht mehr Kyros, sondern Gott selbst den Wiederaufbau Jerusalems und des Tempels ankündigt.

Zum Thema der Schöpfermacht Gottes ist der lange Zusatz in Hos 13,4 zu erwähnen, der den Bezug zur Schöpfermacht Gottes in die Aussage »Ich aber bin der Herr, dein Gott, von Ägypten her« einträgt, ferner Jes 40,26, wo das Wort *κόσμος* eingefügt ist, um die Aussage der Schöpfermacht Gottes zu unterstreichen.

## 2.5 GOTTES EINGREIFEN IN INDIVIDUELLE SCHICKSALE

Symptomatisch ist die Behandlung des Verbums *εὐδοῶ* an manchen Stellen. In der Strafandrohung Dtn 28,29 wird das menschliche Subjekt mit theologischer Absicht in ein göttliches geändert: »Er (scil. Gott) wird deine Wege nicht erfolgreich machen.« Auch im Josuabuch werden, wo Menschen oder Dinge Subjekte von *עָלָה* hif. sind, passive Verbformen von *εὐδοῶ* verwendet; wo Gott Subjekt ist, aktive Formen.<sup>122</sup>

## 2.6 DIE VERBINDLICHKEIT DES WORTES GOTTES

Zu Lev 8,31 wird in der Septuaginta durch das passivum *συντέτακται μοι* – faktisch in Angleichung an Lev 8,35 – klargestellt, dass nicht Mose (so MT *כַּאֲשֶׁר צִוִּיתִי*: »wie ich geboten habe«), sondern Gott es war, der diese Gebote gegeben hat, ähnlich zu Lev 9,21 (dort auch der Samaritanische Pentateuch). Zu Lev 10,1 wird in der Septuaginta das naheliegende, aber in der hebräischen Vorlage nicht explizierte Subjekt zu *עָלָה צִוָּה* genannt (*κύριος*), parallel zu

<sup>120</sup> MARTIN RÖSEL, Die Septuaginta-Version des Josuabuches, in: HEINZ-JOSEF FABRY / ULRICH OFFERHAUS (Hg.), Im Brennpunkt: Die Septuaginta. Studien zur Entstehung und Bedeutung der Griechischen Bibel, BWANT 153, Stuttgart 2001, 197–211, 210.

<sup>121</sup> SIEGERT, Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament (s. Anm. 5), 171.

<sup>122</sup> CORNELIS DEN HERTOOG, Jesus / Josue / Das Buch Josua, in: MARTIN KARRER / WOLFGANG KRAUS (Hg.), Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament, Bd. I, Stuttgart 2011, 605–656, 615, zu Jos 1,8.

11Q02 Frg. 2,7. Aus der Aufforderung »Gedenke an das Wort, das euch Mose gebot« in Jos 1,13 wird »Gedenkt an das Wort des Herrn, das euch Mose gebot.« Auch im Jeremiabuch wird nicht selten der Vorrang Gottes vor dem Propheten betont.<sup>123</sup> Der Hintergrund dieser Änderungen dürfte innerjüdisch die Einschärfung der Verbindlichkeit der Tora sein. Auch der Begriff *ἀνομία* wurde wohl kaum ohne Bezug zur Tora verwendet<sup>124</sup>; insgesamt ist der Torabezug in manchen Septuaginta-Teilen, z.B. im Jesajabuch verstärkt.<sup>125</sup>

Auch hier gibt es Tendenzen, dass nicht die Septuaginta, sondern der Masoretische Text Korrekturen vollzieht, wie die jeweils überschießenden Begriffe תורה in Jos 1,7 MT und מצוה in 1 Kön 18,18 MT nahelegen.<sup>126</sup>

## 2.7 GOTTES GÜTE

Ähnlich wie in der Homerexegese werden auch in der Septuaginta bei weitem nicht alle Aussagen modifiziert, die dem philosophischen Grundsatz der Güte Gottes<sup>127</sup> widerstreiten. So bleibt z.B. Jes 45,7 (»der ich Heil bewirke und Schlimmes schaffe«) ungeschmälert erhalten, ebenso Jes 11,4; Jer 13,14 (»ich werde nicht schonen«); Ex 17,16: *πολεμεῖ κύριος ἐπὶ Ἀμαλὴκ ἀπὸ γενεῶν εἰς γενεάς*; Am 3,6: *Εἰ ἐστὶν κακία ἐν πόλει, ἦν κύριος οὐκ ἐποίησε*. Der häufig betonte Unterschied zwischen Ex 15,3 MT und Ex 15,3 LXX ist wohl kaum im pazifistischen Sinne zu verstehen. Vom Kontext her naheliegend ist, dass die Beendigung des Krieges durch das sieghafte, mit Gewalt verbundene Eingreifen Gottes erfolgt. So legt es auch die Rezeption der Formel in Jdt 9,7; 16,2 nahe.<sup>128</sup> Die Warnungen vor dem Zorn Gottes und vor seinem Gericht sind insofern unproblematisch, als man schon in der Antike erkennt: Gott spricht die Warnungen aus, damit er das Gericht, das er ankündigt, nicht herbeiführen muss.<sup>129</sup> Insofern kann in der Septuaginta zu weisheitlicher Literatur, etwa zum Buch Ecclesiastes, das Gericht Gottes sogar besonders betont werden, parallel zur

<sup>123</sup> Beispiele bei ANDREAS VONACH, *Jeremia/Jeremias*, in: MARTIN KARRER / WOLFGANG KRAUS (Hg.), *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament*, Bd. II, Stuttgart 2011, 2696–2814, 2724.

<sup>124</sup> SEELIGMANN, *Septuagint Version of Isaiah* (s. Anm. 83), 272; TOV, *Theologically Motivated Exegesis* (s. Anm. 56), 264.

<sup>125</sup> SEELIGMANN, *Septuagint Version of Isaiah* (s. Anm. 83), 272–275.

<sup>126</sup> EMANUEL TOV, *Theological Tendencies in the Masoretic Text of Samuel*, in: HANS AUSLOOS U.A. (Hg.), *After Qumran. Old and Modern Editions of the Biblical Texts – The Historical Books*, BETHL 246, Leuven u.a. 2012, 3–20, 15.

<sup>127</sup> Plato, *rep.* II 379a.

<sup>128</sup> So auch JOHAN LUST, *Septuagint and Messianism, with a Special emphasis on the Pentateuch*, in: HENNING GRAF REVENTLOW (Hg.), *Theologische Probleme der Septuaginta und der hellenistischen Hermeneutik*, VWGTh 11, 1997, 26–45, 36.

<sup>129</sup> Chrys., *In illud Isaiae, Ego Dominus Deus feci lumen etc.* 6 (PG 56, 151); *Thdt.*, *comm.* in *Jon.* III,10 (PG 81, 1736 CD) (beide zu Jona 3,10).

Betonung der menschlichen Bosheit.<sup>130</sup> Man kann fragen, ob das nicht pädagogischen Interessen geschuldet ist und zugleich einen Hinweis gibt auf das bevorzugte Interesse bei der Lektüre dieses Buches.<sup>131</sup> Und doch gibt es zu manchen Stellen Änderungen, die sich systematisieren lassen.

### 2.7.1 Die Vermeidung von Willkür

Bearbeitungen mit dieser Tendenz finden sich bereits in der Genesis-Septuaginta. Wenn man den Eindruck eines willkürlichen Handelns Gottes vermeiden will, muss man Schuld beim Menschen suchen bzw. die Ungleichbehandlung von Menschen auf ein unterschiedliches Maß an Frömmigkeit zurückführen. So versucht das der Übersetzer zu Gen 4,4f., der den Begriff מְנַחֵם einmal mit θυσία (für Kains Opfer), das andere Mal mit δῶρον wiedergibt, was einen höheren Wert signalisiert.<sup>132</sup> In Am 5,15 MT leitet das Wort אולי («vielleicht») die Möglichkeit einer erneuten heilvollen Zuwendung Gottes aufgrund vorausgegangener menschlicher Buße ein; LXX setzt hier ὅπως; der immer noch mögliche Eindruck einer Willkür Gottes soll vermieden werden. In Jes 54,16 wird die Behauptung einer möglichen Willkür durch die Einfügung einer Verneinung schlicht aufgehoben.<sup>133</sup>

### 2.7.2 Die Vermeidung von Grausamkeit

Zu Ex 4,24 wird der Eindruck eines gewalttätigen Handelns Gottes zurückgedrängt.<sup>134</sup> Im Zusammenhang mit dem Arbeitsverbot am Versöhnungstag heißt es in Lev 23,30 in der Gottesrede, Gott selbst werde jeden umbringen (1. Sg. akt. הִתְבַּדְתִּי (הִתְבַּדְתִּי), der gegen dieses Verbot verstößt. In der Septuaginta ist das Passiv ἀπολείται Anpassung an den Kontext V.29. Außerdem eröffnet es eine Abschwächung: Gott greift nicht selbst strafend ein. Lev 26,33 zufolge ist gemäß

<sup>130</sup> FRANZ-JOSEF BACKHAUS, *Ekklesiastes / Kohelet / Der Prediger Salomo*, in: MARTIN KARRER / WOLFGANG KRAUS (Hg.), *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament*, Bd. II, Stuttgart 2011, 2001–2028, 2003.

<sup>131</sup> Unterstützt wird dies durch eine weitere Überlegung: Der Übersetzer des Koheletbuches nimmt die in MT geäußerte Kritik des Weisheitssuchenden an der Weisheit manchmal zurück (1,17), vielleicht ebenfalls aus pädagogischen Gründen. Es könnte eine Verwechslung (FRANÇOISE VINEL, *L'Éclésiaste. Traduction du texte grec de la Septante, Introduction et notes*, BdA 18, Paris 2002, 109) oder bewusste Verschreibung zwischen einer Form von שכל («Einsicht, Verstand haben») und einer Form von סכל («töricht») vorliegen.

<sup>132</sup> So auch HARL, *La Genèse* (s. Anm. 75), 113.

<sup>133</sup> SIEGERT, *Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament* (s. Anm. 5), 174.

<sup>134</sup> Wie TNeofiti I, Ex 4,24 will Ex 4,24 die Vorstellung fernhalten, Gott selbst habe Mose angegriffen. Dass auch der abschwächende Hinweis auf den »Engel JHWHs« nicht alle Fragen verstummen lässt, zeigt die antike Wirkungsgeschichte der Stelle zur Genüge. Der Verfasser des Jubiläenbuches ist konsequenter; Jub 48,2 verweist auf Mastema.

der hebräischen Vorlage Gott im Fall des Ungehorsams des Volkes mit gezücktem Schwert selbst hinter dem Volk her (הִרְרִיקֶנִי); in der Septuaginta wird dies in einem Passiv umschrieben (ἐπιπορευομένη ἡ μάχαιρα): »Es kommt ein Schwert, aber wer es führt, wird offen gelassen«. <sup>135</sup> Auch in der Numeri-Septuaginta schwächt man gelegentlich etwas ab, wenn Gott mit Tod und Zerstörung allzu sehr in einem Zusammenhang erscheinen könnte <sup>136</sup>, ebenso die Aussagen über das Gericht an Edom in Jes 63,1-6: Gott erscheint nicht mehr in blutbespritzten Gewändern (V.3), und sein Retten gilt nach Jes 63,5 LXX nicht mehr sich selbst, sondern anderen. <sup>137</sup> In Jes 57,17 wird קצף (zürnen) zweimal abgeschwächt mit λυπεῖν (betrüben) wiedergegeben. Ähnliches findet man in der Jeremia-Septuaginta. Aus Jer 19,8 MT »Und ich werde ihnen das Fleisch ihrer Söhne zu essen geben« wird in der Septuaginta die Aussage »und sie werden das Fleisch ihrer Söhne essen«. In Jer 25,17 MT wird Gott als Subjekt der Vernichtung Elams bezeichnet, was in LXX vermieden wird; in Jer 50,10.12 MT ist es JHWH, der den Tempel von Jerusalem in Brand setzt, nach Jer 50,10.12 LXX ist es Nebukadnezar. <sup>138</sup> Umgekehrt »wird im MT in Jer 49,12 die Rückführung der Exulanten dem König von Babel, in der LXX hingegen Gott zugeschrieben.« <sup>139</sup>

Der Übersetzer des Hiobbuches schwächt besonders heftige Vorwürfe gegen Gott ab. Hi 6,9 MT ergibt übersetzt: »Dass mich doch Gott erschlagen wollte und seine Hand ausstreckte und mir den Lebensfaden abschnitt!« In der Septuaginta heißt es stattdessen: »Nachdem der Herr begonnen hat, mag er mich verwunden, aber er soll mich nicht bis zum Ende vernichten.« Ins glatte Gegenteil wird die Aussage von Hi 9,13 MT (»Gott wehrt seinem Zorn nicht«) in der Septuaginta abgewandelt (»Gott selbst hat sich von seinem Zorn abgewendet«). Dasselbe trifft zu für Hi 10,2. Der MT ergibt: »Verdamme mich nicht! Lass mich wissen, warum du mich vor Gericht ziehst. Gefällt dir's, dass du Gewalt tust und verwirfst mich, den deine Hände gemacht haben, und bringst der Gottlosen Vorhaben zu Ehren?« In der Septuaginta heißt es stattdessen: »Lehre mich nicht, Gottlos zu handeln! Und warum hast du mich so gerichtet? Ist es etwa schön für dich, wenn ich Unrecht tue, dass du dich von den Werken deiner Hände losgesagt und auf den Rat der Gottlosen geachtet hast?«

In Ez 36,21 MT wird die Rückführung Israels aus dem Exil lediglich damit begründet, dass es Gott um seinen Namen leid tut; in Ez 36,21 LXX (ἐφεισάμην αὐτῶν) kommt die Verschonung des Volkes Israel selbst als Begründung dazu.

<sup>135</sup> MARTIN VAHRENHORST, *Levitikon / Leviticus / Das dritte Buch Mose*, in: MARTIN KARRER / WOLFGANG KRAUS (Hg.), *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament*, Bd. I, Stuttgart 2011, 325–430, 426.

<sup>136</sup> In Num 11,3 heißt es »Feuer vom Herrn« statt »Feuer des Herrn«.

<sup>137</sup> KOENEN, *Erläuterungen zu Jes 56–66* (s. Anm. 94), 2676.

<sup>138</sup> Weitere Beispiele bei VONACH, *Jeremia / Jeremias* (s. Anm. 123), 2725.

<sup>139</sup> Beispiele bei VONACH, a.a.O., 2724.

Auch hier gibt es Gegenbeispiele, wo LXX die frühere Textform bietet: 2Sam 24,16 sowie Jer 21,7 LXX (»ich werde sie nicht schonen«). MT hat hier wohl abgemildert: »er (scil. der König von Babylon) wird sie nicht schonen«.

Nicht immer kann man eindeutig sagen, in welche Richtung die Textüberlieferung verlaufen ist. Ein Schüler Elisass salbt Jehu zum König (2Kön 9,6). In der Fortsetzung heißt es in 2Kön 9,7 MT: »Und du sollst das Haus Ahabs, deines Herrn, schlagen, dass ich das Blut meiner Knechte, der Propheten [...] räche, das die Hand Isebels vergossen hat«. In 2Kön 9,7 LXX heißt es: »Und du sollst das Haus Achaabs, deines Herr, von meinem Angesicht gänzlich vernichten, und du sollst das Blut der Propheten rächen [...]«. Will der Übersetzer den Gedanken vermeiden, dass Gott selbst die Rache vollzieht? Oder ist es umgekehrt: Wurde im MT die Aussage von Dtn 32,35 berücksichtigt (»Die Rache ist mein, ich will vergelten«)?

Umgekehrt gibt es mehrfach ethisierende Tendenzen, so etwa in der Wiedergabe von Ps 83 [84],12 (»Barmherzigkeit und Wahrheit liebt Gott, der Herr« statt MT »Sonne und Schild ist Gott, der Herr«), ebenso im Gedanken der παιδεία in Am 3,7<sup>140</sup> und der Gottesbezeichnung παιδευτής in Hos 5,2. Diese Gottesbezeichnung mag schon im hebräischen Traditionsraum entstanden sein; das Part. Pi. מוֹסֵר unterscheidet sich graphisch nur wenig von מוֹסֵר.<sup>141</sup>

### 2.7.3 Die Vermeidung des Gedankens der Reue Gottes

Kann man die Rede vom Zorn Gottes noch durch pädagogische Absichten rechtfertigen, ist das mit der Rede von der Reue Gottes weitaus schwieriger: Gott wäre, wenn er etwas zu bereuen hätte, selbst dem stoischen Weisen unterlegen.<sup>142</sup> Das semantisch polyvalente ׀׀׀ wird, wenn Gott als Subjekt zu stehen kommt, zumeist nicht mit μετανοέω wiedergegeben.<sup>143</sup> Bei der Wiedergabe mit μεταμελέομαι oder παρακέλημα mag die Erinnerung an die anderen Bedeutungsgehalte von ׀׀׀ leitend gewesen sein. Andere Übersetzungen sind kontextbedingt. Die Wiedergabe mit θυμός (Gen 6,7 A) blickt auf die fast vollständige Vernichtung der Menschheit voraus; umgekehrt Ex 32,12 (ἴλωσ γενέσθαι); Ex 32,14 (ἰλάσκεισθαι) auf die Weiterexistenz Israels. Die Wiedergabe durch παύομαι in Jer 33 [26],3.13.19 und durch ἀναπαύω in Jer 49 [42],10 impliziert: Gott wird mit den Übeln innehalten bzw. hat mit den Übeln innegehalten – er hatte ja durch die Belagerung bzw. Zerstörung der Stadt tatsächlich große Übel gegen Jerusalem herbeigeführt, will aber damit nicht mehr

<sup>140</sup> SEELIGMANN, Problems and Perspectives (s. Anm. 95), 74.

<sup>141</sup> Die Gottesbezeichnung παιδευτής ist noch in PsSal 8,29 belegt; der Gedanke der göttlichen Erziehung ist bekannter, vgl. Sir 18,13; 2Makk 6,12; Hebr 12,4–13 (BONS, Osee/Hosea [s. Anm. 114], 2303).

<sup>142</sup> Philo, Deus 22; vgl. Or., hom. in Jer. 18,6 (SC 238, 196).

<sup>143</sup> Auch in TJon 1Sam 15,11 ist das Verbum ׀׀׀ getilgt.

weitermachen. Erhalten geblieben ist der explizite Gedanke der Reue Gottes (μετανοέω mit Gott als Subjekt) in Jer 18,8.10 und vor allem in Jona 3,9f.; 4,2 und Joel 2,14. In Jer 18,8.10 kann der Übersetzer das Motiv beibehalten, weil der Verweis auf die Gesinnungsänderung bei Gott die Gesinnungsänderung bei den Menschen herbeiführen will. Ob die Beibehaltung im Dodekapropheton sich eher der literalen Übersetzungstechnik oder der Akzeptanz des Gedankens<sup>144</sup> verdankt, ist schwer zu sagen; für ersteres spricht, dass 8HevXIIgr. 3,30 παρεκλήθη bietet. Immerhin könnte man auch sachliche Gründe für die Beibehaltung von μετανοέω mit Gott als Subjekt anführen: Am 7,3.5 handelt von dem unangemessenen Wunsch des Propheten (daher der Imperativ); in Joel 2,14 ist der Verweis auf die Reue Gottes paränetisch motiviert.

### 3. HOMERPHILOLOGIE UND BIBELÜBERSETZUNG IM VERGLEICH

#### 3.1 ANALOGIEN

Eine erste gewisse Analogie zwischen Homerphilologie und Septuagintaübersetzung besteht darin, dass auch zumindest einige der Septuaginta-Übersetzer ein zwar eingeschränktes, aber doch grundsätzlich gegebenes Recht zur sachlichen Richtigstellung eines Textes voraussetzen. Allerdings sind auch im Einzelnen Analogien gegeben.

Zu nennen sind das Streben nach einer szenisch vorstellbaren wie sachlich richtigen Aussage wie das Streben nach innerbiblischer Konkordanz, wie die alexandrinische Homerphilologie das Kriterium innerhomerischer Konkordanz zur Beurteilung der Echtheit oder Unechtheit einzelner Aussagen heranzieht. Himmlische Statusfragen sind ein Thema in der Homerphilologie wie in der Septuaginta; aufgrund der vorausgesetzten theologischen Konzeption wird das Thema jedoch reichlich unterschiedlich angegangen (s.u.). Moralische Kritik an den Göttern wird in der Homerphilologie nur selten und längst nicht zu allen möglichen Topoi geübt; in der Septuaginta bleibt die Rede vom Zorn Gottes als Warnung an den Leser erhalten, während die Rede von der Reue Gottes nicht selten abgemildert und der Eindruck der Willkür und Grausamkeit Gottes gelegentlich vermieden wird. Statusdifferenzen zwischen Gott und den Menschen werden in der Septuaginta gelegentlich (zusätzlich) durch Wortwahl markiert und verstärkt. Das Eingreifen Gottes in die Schicksale eines Volkes oder einzelner Menschen ist ebenfalls im Generellen (!) analog gedacht.

<sup>144</sup> Thdt., comm. in Jon. III,10 (PG 81, 1736 CD), spricht von der *φιλανθρωπία* Gottes.

### 3.2 DIFFERENZEN

Über das durch den biblischen Monotheismus hinaus Gegebene ist grundsätzlich zu bedenken: Divergenzen sind erst einmal den jeweils zugrundeliegenden Sujets geschuldet. Die Ilias lebt vom Wechsel zwischen himmlischem und irdischem Geschehen und von dem Auftreten von Göttern auf Erden; für die Bibel trifft das längst nicht in gleicher Weise zu. Das befehlende Wort einer Gottheit bei Homer ist längst nicht im selben Maße als zeit- und generationenübergreifend gedacht wie in der Bibel, und der Gedanke der Unterordnung Gottes unter die *εἰμαρμένη* hätte im Hebräischen nicht einmal terminologisch einen Anknüpfungspunkt.

Himmlische Statusfragen werden in der Homerphilologie auf die Überlegenheit des Göttervaters Zeus appliziert, in der Septuaginta aber nicht nur auf die Überlegenheit, sondern auf die Einzigkeit des Gottes Israels, neben dem es keine anderen gibt; selbst Kräfte und Wirkweisen dieses Gottes Israels müssen vor dem Missverständnis einer Verselbständigung ausgenommen werden. Das in der Septuaginta bisweilen so deutlich hervortretende Motiv der Depotenzierung anderer Gottheiten kann es daher in der Betrachtung Homers nur im abgeschwächten Maß geben. Es ist ein Unterschied, ob eine Äußerung aus dem Mund der Iris als unangemessen empfunden oder ihr göttlicher Status als solcher bestritten wird.

### 3.3 DIE STELLUNG DER SEPTUAGINTA INNERHALB DER LITERATURGESCHICHTE ISRAELS

Wenn direkte Kontakte zwischen Septuaginta-Übersetzern und alexandrinischen Homerphilologen nicht nachweisbar sind, stellt sich die Frage nach Analogie oder indirekter Prägung.

Die hier erhobenen Phänomene sind nicht isoliert zu betrachten, sondern müssen eingeordnet werden in den Gesamtbefund der Literaturgeschichte Israels. Schon die Chronikbücher zeigen gelegentlich Tendenzen der Änderung des Gottesbildes und der Tora-Stilisierung im Vergleich zu ihren Vorlagen, ebenso das Bestreben nach Harmonisierung innerbiblischer Aussagen. In die Linie dieser und anderer Entwicklungen wird man auch viele Phänomene der Septuaginta einzuordnen haben. Auf das Konto der Berührung mit alexandrinischer Homerphilologie wird man explizit nur das buchen dürfen, was sich (wenigstens bisher, d.h. unter Berücksichtigung der bisher bekannten Texte aus dem hebräischen Traditionsbereich) nicht oder zumindest weitaus weniger gut durch innerjüdische Entwicklungen verstehen lässt. Dahin gehört für mich am ehesten die Einschränkung metaphorischer Sprache in nicht-metaphorischen Kontexten sowie das Streben nach der Vermeidung von Falschaussagen. Dieses Streben wird bei Übersetzern, für die die Treue zum hebräischen Original über allem steht, in manchen Fällen auf eine ganz andere

Weise verwirklicht, nämlich in Form der Transliteration, wenn ein hebräischer Ausdruck – oder auch der darzustellende Sachverhalt nicht eindeutig ist.

Ein indirekter Einfluss griechisch-alexandrinischer Geistigkeit ist über das kompetitive Moment der Selbstdarstellung des hellenistischen Judentums in Anschlag zu bringen: Es geht um die Selbstvergewisserung, dass jüdische Religion und Kultur nicht hinter der umgebenden nichtjüdischen Kultur zurückstehen. Explizit sichtbar wird dies an Autoren wie dem Verfasser des Ps.-Aristeasbrief, dem Exegeten Aristobul, Philo von Alexandria, Josephus; indirekt kann dies auch manche der Septuaginta-Übersetzer beeinflusst haben. Dass nicht selten zu theologisch problematischen Texten auch in den Targumim geändert wurde, unterstreicht jedoch die Brisanz der in dieser Studie angeschnittenen Fragen auch im hebräischen Traditionsbereich.