

IX. Verheißung: Die Zukunft angesichts Gottes

HOLGER GZELLA

1. Einleitende Überlegungen

Neben einer schärferen Konturierung der Gesetzesfrömmigkeit und einer größeren Zurückhaltung im Gebrauch anthropomorpher Ausdrücke bei Gott gehört die Möglichkeit einer Deutung mancher Stellen im griechischen Text auf ein Fortleben nach dem Tod zu den Bereichen, in denen schon länger besonders klare Züge eines theologischen Eigenprofils der LXX gesehen werden.¹ Messianische Formulierungen und ein Durchbruch des Auferstehungsglaubens bilden somit auch wichtige Elemente von Georg Bertrams berühmter Theorie einer »Septuaginta-Frömmigkeit«.² Sie gehören in der Tat zu den Kernthemen der frühjüdischen Theologiegeschichte und zur Verhältnisbestimmung von Altem und Neuem Testament. »Eschatologie« und »Messianismus« hängen konzeptuell und vermutlich auch historisch zusammen, beleuchten aber jeweils verschiedene Facetten eines Hoffens auf eine heilvolle Zukunft.³ Hier soll als »Eschatologie« das Vertrauen in eine individuelle Überwindung des Todes und als »Messianismus« die kollektive Erwartung eines Erlösers in der Endzeit gelten. Beide entbehren einer exakten Definition und lassen daher auch gegensätzliche Interpretationen zu, wie beispielsweise die einer leiblichen Auferstehung oder einer Fortexistenz der unsterblichen Seele einerseits und eines endzeitlichen Königs, Priesters oder Propheten andererseits.

Wegen der unterschiedlichen Übersetzungsstile einzelner Bücher (ja teils sogar innerhalb desselben Buches), deren griechische Fassungen wohl zudem über einen längeren Zeitraum und unter jeweils verschiedenen soziokulturellen Bedingungen entstanden sind, zeichnet sich allerdings ein solches inhaltliches Eigenprofil, in dem möglicherweise übergreifende geistige Entwicklungen des hellenistischen Judentums

1. So bereits L. PRIJS, *Jüdische Tradition in der LXX*, Leiden 1948, 62-75, zu Torazentrik und Eschatologie; zu Anthropomorphismen siehe S. OLOFSSON, *God is My Rock: A Study of Translation Technique and Theological Exegesis in the Septuagint* (CBOTS 31), Stockholm 1990; M. RÖSEL »Theo-Logie der griechischen Bibel. Zur Wiedergabe der Gottesaussagen im LXX-Pentateuch« *VT* 48 (1998), 49-62; ders., »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, 247-248 mit Anm. 28; jetzt in: DERS., *Tradition and Innovation* (SBL SCS 70), Atlanta 2018, 273-290, und H. GZELLA, *Lebenszeit und Ewigkeit. Studien zur Eschatologie und Anthropologie des Septuaginta-Psalter* (BBB 134), Berlin 2002, 244-251, mit weiterer Literatur.
2. G. BERTRAM, »Septuaginta-Frömmigkeit« *RGZ* 5 (1961), 1708. Viele der dort zitierten Belege gehen allerdings auf Interpretationen des Textes zurück, die sich nicht ohne weiteres verifizieren lassen.
3. M. SÆBØ, »Zum Verhältnis von »Messianismus« und »Eschatologie« im Alten Testament. Ein Versuch terminologischer und sachlicher Klärung« *JBTh* 8 (1993), 25-55.

ihren Niederschlag gefunden haben, nicht überall in der gleichen Weise ab; schließlich gibt nicht jeder Übersetzungstechnische Ansatz einer kontextuellen Exegese im selben Maße Raum. Deshalb werden eschatologische Themen auch in den »freier« übersetzten Büchern allenfalls als Tendenz spürbar, nie als konsistente, systematische und unmissverständliche Umdeutung.

Auf das Ende der Zeit oder des eigenen Lebens hin lesbare Aussagen sind vor allem, wenngleich nicht ausschließlich, in Hiob, den Psalmen und einigen prophetischen Passagen vermutet worden. Das mag einmal mit dort besonders intensiv behandelten Themen wie dem persönlichen Gottvertrauen und dem Gerichtshandeln Gottes zusammenhängen, zum anderen aber auch mit den vielen seltenen, ihrer Bedeutung nach oft unklaren Wörtern sowie ungebräuchlichen Formen und den schwierigen syntaktischen Fügungen, durch die sich die biblisch-hebräische Poesie vom literarischen Prosastil des Pentateuchs und der Geschichtswerke abhebt. Vor allem Hiob und Jes gelten ohnehin als »freie«, oft paraphrasierende Wiedergaben; die Tatsache aber, dass ausgerechnet der allgemein als »wörtlich« klassifizierte griechische Psalter in der neueren Literatur über eschatologische Aussagen in der LXX eine Hauptrolle spielt, steht einer direkten Zuordnung von freiem Übersetzungsstil und theologischem Eigengewicht entgegen und relativiert damit die Brauchbarkeit einer starren Typologie. Wo Lexikon, Grammatik und Satzmuster dem Leser weniger Orientierung geben, fordert ihn die Mehrdeutigkeit des unvokalisierten Konsonantentextes stärker heraus, selbst wenn es in der Zeit zwischen den Testamenten bereits längst mündlich überlieferte – obschon nicht unbedingt allgemein verbindliche, sondern vielleicht an bestimmte »Schulen« gebundene – Aussprachetraditionen wie etwa noch heute beim Samaritanischen Pentateuch gegeben haben dürfte.

Die Hauptschwierigkeit besteht freilich darin, mögliche Hinweise auf eine leibliche Auferstehung, ein Fortleben nach dem Tod bei Gott oder das Kommen des Messias am Ende der Zeiten zweifelsfrei als nicht-mechanische inhaltliche Akzentverschiebungen der Übersetzer und damit als verifizierbare Fälle theologischer Exegese zu erweisen. Da die Hebräische Bibel in der Gestalt der LXX zum christlichen Alten Testament geworden ist, liegt es zunächst nahe, in bestimmte griechische Lexeme wie ἀνίστημι »aufstehen« die Konnotationen ihres Gebrauchs im Neuen Testament sowie der ihm zugrunde liegenden frührabbinischen Auslegung und bei den Kirchenvätern hineinzu lesen. Gehört aber eine eschatologisch-messianische Deutung der griechischen Version von Ps 16 (15),8-11 wie in der Pfingstrede des Petrus (Apg 2,22-36) zum Wortsinn oder zum *reader response criticism*?⁴ Im Kontext des frühjüdischen wie überhaupt des antiken Übersetzungsverständnisses sind inhaltliche Anpassungen wie andere theologische Schwerpunkte, midraschartige Ausgestaltungen und Aktualisierungen als Folge veränderter historischer Bedingungen oder religionsgeschichtlicher Entwicklungen durchaus zu erwarten: vergleichbare Übersetzungstechnische Verfahren finden sich beispielsweise auch in den späteren, jedoch gleichfalls in einer älteren Tradition verwurzelten Targumim, die ebenso wenig den hebräischen Ausgangstext eins-zu-eins in die Zielsprache (dort das Aramäische) übertragen wie die LXX.⁵

4. GZELLA, *Lebenszeit*, 207.

5. E. TOV, »The Septuagint« in: M. J. MULDER / H. SYSLING (Hg.), *Mikra: Text, Translation, Read-*

Diese oft sehr weitgehenden Übereinstimmungen in der Methode, die sich aus den komplexen *relecture*- und Umschreibungsprozessen der biblischen Stoffe selbst entwickelt haben dürften, sind seit langem bekannt. Sie lassen sich allerdings in ein noch breiteres Panorama einordnen, wenn man zudem berücksichtigt, dass auch mehrsprachige (meist aramäisch-griechische) Inschriften aus dem hellenistischen und römischen Vorderasien nicht einfach nur denselben Text in verschiedenen Sprachen bieten, sondern regelmäßig, teils sehr subtil, durch andere inhaltliche Gewichtungen unterschiedliche Zielgruppen ansprechen.⁶ Die bei Skeptikern theologischer Eigenaussagen der LXX beliebte Hypothese einer abweichenden Vorlage erübrigt sich in solchen Fällen. Eine strikte Trennung von »Verfasser« und »Übersetzer« ist also anachronistisch, die Vermutung bewusster Auslegung im Medium der Übersetzung wenigstens nicht ausgeschlossen. Für ein »Interlinearmodell«, das die LXX als dem Ausgangstext untergeordnet und nur von ihm aus verständlich betrachtet,⁷ dürften sich dagegen ungleich schwieriger konkrete Parallelen aus dem unmittelbaren kulturgeschichtlichen Umfeld des hellenistischen Judentums finden lassen. Spätere Schülerübungen mit interlinearen Wiedergaben von Homer-Passagen in späteres Griechisch oder Latein, die mitunter zum Vergleich angeführt werden, unterscheiden sich nicht nur mit Bezug auf den Umfang, die Entstehungszeit und das Milieu, sondern auch hinsichtlich der Übersetzungspraxis erheblich von dem Befund vieler LXX-Bücher.⁸ Mithin geht es bei Bibelübertragungen auch im Licht anderer antiker semitischer Texte keineswegs ausschließlich um die weitgehend mechanische Abbildung einzelner Morpheme, Lexeme und grammatischer Strukturen einer Sprache durch ihre funktional möglichst gleichwertigen Gegenstücke in einer anderen.

Dennoch muss die Wahrscheinlichkeit dieser Vermutung im Einzelfall jeweils neu bestimmt werden. Denn einerseits können bei der Vielfalt parallel existierender hebräischer Texttraditionen Auslassungen und Zusätze genauso wie griechische Wiedergaben ohne direkten Anhalt im hebräischen Text prinzipiell auch auf eine andere Vorlage des LXX-Übersetzers, Verlesungen, Angleichungen an den Kontext oder allerlei Veränderungen innerhalb der Überlieferungsgeschichte der griechischen Bibel selbst

ing and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity, Assen usw. 1988, 161-188.

6. Am Beispiel der palmyrenischen Inschriften untersucht von H. GZELLA, »Die Palmyrener in der griechisch-römischen Welt. Kulturelle Begegnung im Spiegel des Sprachkontaktes« *Klio* 87 (2005), 445-458.
7. Vertreten u. a. von A. PIETERSMA, »Exegesis in the Septuagint: Possibilities and Limits (The Psalter as a Case in Point)« 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, 33-45, und in anderen Veröffentlichungen desselben Verfassers; ebenso C. BOYD-TAYLOR, »In a Mirror, Dimly – Reading the Septuagint as a Document of its Times« 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, 15-31.
8. Dazu sehr treffende Überlegungen über Beispiele bei M. RÖSEL, »Jakob, Bileam und der Messias. Messianische Erwartungen in Gen 49 und Num 22-24« in: M. A. KNIBB (Hg.), *The Septuagint and Messianism* (BETL 195), Leuven 2006, 152-176; jetzt in: M. RÖSEL, *Tradition and Innovation. English and German Studies on the Septuagint* (SBL SCS 70), Atlanta 2018, 109-138.

zurückgeführt werden;⁹ andererseits unterscheidet sich das Obertonspektrum, das der heutige, mit dem Neuen Testament und der patristischen Exegese bekannte Leser bei vielen griechischen Lexemen mithört, möglicherweise von den Konnotationen, die einen Übersetzer im hellenistischen Alexandria oder Palästina in seiner Wortwahl geleitet haben. Selbst die Deutung eines seiner Zeitgenossen ohne direkten Zugang zum hebräischen Text gehörte bereits zur Rezeptionsgeschichte. Leider haben die Übersetzer keine Kommentare hinterlassen, in denen sie ihr Verständnis des Textes erörtern, so dass Mutmaßungen über die Motivation an Hand des Ergebnisses *a priori* spekulativ bleiben. Obschon also nicht ausgeschlossen werden kann, dass mit interpretierenden Anpassungen grundsätzlich gerechnet werden muss, mögen sich manche scheinbar kreativ deutenden Lesarten in einer modernen LXX-Ausgabe tatsächlich anderen Faktoren als der bewussten Entscheidung eines Übersetzers oder selbst der unbewussten Prägung durch sein kulturelles Umfeld verdanken.

Eine isolierte Betrachtung einzelner lexikalischer Wiedergaben, wie sie auch die Suche nach möglichen eschatologischen oder messianischen Interpretationen im griechischen Text weitenteils noch immer beherrscht, erlaubt demnach keine zweifelsfreien Rückschlüsse auf ein theologisches Eigenprofil der LXX. Hinzu kommt, dass hier oft keine einheitliche Begriffswelt oder, was die Messiaserwartung betrifft, wenigstens erkennbare technische Termini vorliegen, ganz im Gegensatz zur Rückbindung verschiedenster ethischer Lexeme an das Wort νόμος »Gesetz« und seine Derivate, die seit rund hundert Jahren von weiten Teilen der Forschung als Kennzeichen der »torazentrischen« Tendenz der LXX gebucht wird,¹⁰ mitunter sogar zum Zentrum einer »Theologie« einzelner Bücher avanciert.¹¹ Ebenso kann die Einschränkung von Anthropomorphismen in der Rede von Gott vielerorts durchaus nachvollziehbar aufgezeigt werden, besonders wenn für bildliche Begriffe wie צֶרֶף (šûr) »Fels« abstraktere Wiedergaben wie θεός »Gott«, βοηθός »Helfer« oder φύλαξ »Beschützer« stehen.¹² Kurzum, über den »eschatologischen« Aspekt der LXX-Theologie lässt sich besonders trefflich streiten, wovon gerade verschiedene Studien zum Psalter ein beredtes Zeugnis ablegen.

Der Plausibilitätsanspruch solcher Annahmen in einem spezifischen Fall steigt aber, wenn es der Analyse gelingt, verstreut in einem Text aufblitzende Abweichungen mit einer gemeinsamen Stoßrichtung zu einem stimmigen Gesamteindruck zu vereinen und darzulegen, dass sie einem einigermaßen sicher zu rekonstruierenden hebräischen Ausgangstext kumulativ eine andere inhaltliche Nuance verleihen.¹³ Im Be-

9. Zur äußerst heterogenen Textgrundlage der Septuaginta vgl. jetzt E. TOV, »The Coincidental Textual Nature of the Collections of Ancient Scriptures« in: A. LEMAIRE (Hg.), *Congress Volume Ljubljana 2007* (SVT 133), Leiden 2010, 156-160.
10. M. FLASHAR, »Exegetische Studien zum Septuagintapsalter« *ZAW* 32 (1912), 81-116; 161-189; 241-268; PRIJS, *Tradition*, 62-67; weiteres Material, vor allem aus dem Psalter, und neuere Literatur bei GZELLA, *Lebenszeit*, 43-45.
11. So besonders J. COOK, »Towards the Formulation of a Theology of the Septuagint« in: A. LEMAIRE (Hg.), *Congress Volume Ljubljana 2007* (SVT 133), Leiden 2010, 621-640, und in seinen früheren Veröffentlichungen zum Sprüchebuch.
12. GZELLA, *Lebenszeit*, 250-251 (mit weiteren Literaturverweisen).
13. Das jedenfalls war der beabsichtigte Beitrag von GZELLA, *Lebenszeit*, zur Methodendebatte. Treffende Bemerkungen zur Bedeutung des Kontextes macht auch RÖSEL, »Jakob,« 151-152.

reich der Eschatologie und des Messianismus bietet es sich überdies an, unmittelbare Verbindungen mit größeren theologiegeschichtlichen Zusammenhängen innerhalb des Frühjudentums zu knüpfen. Dadurch ließen sich nach Meinung nicht weniger Forscher über verschiedene Bücher der LXX ausgreifende Einflüsse zeitgenössischer Entwicklungen wie der Entfaltung eines persönlichen Auferstehungsglaubens und der endzeitlichen Erlösung des Volkes Israel beobachten. Natürlich droht hier ebenfalls der »teleologische Fehlschluss«, da man schnell geneigt ist, einen Kausalzusammenhang herzustellen zwischen den auch nach dem Zeugnis anderer Quellen offenbar gewandelten Jenseitsvorstellungen in manchen Strömungen des Judentums der zwischentestamentlichen Zeit und spezifischen griechischen Wiedergaben, die zwar prinzipiell offen sind für eine eschatologische Lesung, diese aber aus der Perspektive des Übersetzers nicht unbedingt beabsichtigen.

Der Methoden-Monismus rein lexikalischer hebräisch-griechischer Entsprechungen, der im Falle der Eschatologie und des Messianismus schnell in eine Sackgasse führt, kann aber eine wesentliche Bereicherung erfahren durch syntaktisch-semantische Faktoren, und zwar genau dort, wo zusätzliche Ausdrucksmöglichkeiten der Zielsprache dem Übersetzer eine Entscheidung abverlangen. Im Rahmen eines hebräisch-griechischen Sprachvergleiches betrifft dies vor allem das Verbalsystem, dessen zentrale Rolle gerade beim Themenkomplex Eschatologie ja eigentlich auf der Hand liegen sollte.¹⁴ Das hebräische »(Lang-)Imperfekt« (»Präformativkonjugation«, *yiqtol*) beispielsweise lässt, wie neuere Forschungen zeigen, die genaue temporale oder modale Nuance oft in der Schwebe. Deshalb kann eine Form wie *yiktob* je nach Kontext übersetzt werden mit »er schreibt«, »er wird schreiben«, »er kann schreiben«, »er darf schreiben«, »er pflegte zu schreiben« usw. Da sowohl der Zukunft als auch der reinen Möglichkeit das Merkmal der Unsicherheit eignet, sind solche semantischen Überschneidungen in vielen Sprachen sehr geläufig.¹⁵ Im Griechischen dagegen stehen für solche Nuancen verschiedene Formkategorien wie Präs., Fut., Konj., Impf., etc. zur

14. Leider werden die diffizilen Bezüge zwischen hebräischen und griechischen Verbalformen in der LXX-Forschung immer noch vielfach ignoriert, was angesichts der verwickelten Diskussion über das hebräische Verbalsystem ja auch nicht weiter verwundert. Eine vergleichsweise frühe Ausnahme bildet die hilfreiche Studie von J. BARR, »Translators' Handling of Verb Tense in Semantically Ambiguous Contexts« in: C. E. COX (Hg.), *VI Congress of the IOSCS, Jerusalem, 1986* (SBL SCS 23), Atlanta, GA 1987, 381-403, der aus dem Befund jedoch keine weitergehenden Deutungen ableitet. Neueste Arbeiten entdecken jedoch zunehmend den exegetischen Belang dieses Themas über rein formale Entsprechungen hinaus, vgl. nach GZELLA, *Lebenszeit*, etwa M. BAUKS, »Das Land erben« oder »die Erde in Besitz nehmen« in Ps 36 (37 MT). Ein Übersetzungsvergleich« in: M. KARRER / W. KRAUS (Hg.), *Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 20.-23. Juli 2006* (WUNT 219), Tübingen 2008, 502-522; dies., »Auf die Hörner der Einhörner hin ...«. Hinweise auf eine messianische Relecture des Ps 21 (LXX)?« in: M. A. KNIBB (Hg.), *The Septuagint and Messianism* (BETL 195), Leuven 2006, 239-251, und E. ZENGER, »Übersetzungstechniken und Interpretationen im Septuagintapsalter« in: M. KARRER / W. KRAUS (Hg.), *Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 20.-23. Juli 2006* (WUNT 219), Tübingen 2008, 523-543, jeweils mit sehr erhellenden Ergebnissen im Detail.
15. Vgl. dazu ausführlich H. GZELLA, *Tempus, Aspekt und Modalität im Reichsaramäischen* (Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission 48), Wiesbaden 2004, 100-106; speziell über

Verfügung, die eine größere Eindeutigkeit in der Kennzeichnung von temporalen oder modalen Schattierungen ermöglichen. Oft wird in der LXX das hebräische »Perfekt« (»Afformativkonjugation«, *qatal*) wie das *imperfectum consecutivum* (*wayyiqtol*) mit dem Aorist, teils auch mit dem griechischen Impf. wiedergegeben, das hebräische »Imperfekt« dagegen häufig mit dem Fut. oder dem Opt. Gerade durch von der Norm abweichende Entsprechungen, wie z. B. die Wiedergabe eines »Imperfektes« mit präsentisch-futurischer Bedeutung mit einem Aor. in Ps 15,11 LXX, können merklich andere Erzählperspektiven wie im Falle von Ps 15 LXX ein Lebensrückblick des Beters entstehen, die, möglicherweise sogar mit der Wahl bestimmter Lexeme konvergierend, einer Passage in der Zielsprache wiederum eigene Akzente verleihen.¹⁶ Detailuntersuchungen an hebräischen Verbalformen haben überdies gezeigt, dass die LXX und andere antike Bibelübersetzungen im Einzelfall durchaus versuchen, Feinheiten wie modale Nuancen ziemlich genau abzubilden, die Verwendung griechischer Entsprechungen also nicht überall mit der Hypothese eines mechanisch angewandten Schemas erklärt werden kann.¹⁷ Weitere gründliche Studien zur Verbalsyntax in den einzelnen LXX-Büchern dürften noch manche interessante Detailbeobachtung ans Licht bringen.

Eine adäquate Würdigung der LXX als eines religiösen Dokumentes mit eigenen Aussagen über Verheißung und Zukunft befindet sich somit im Spannungsfeld von Textkritik, lexikalischer Semantik, kontrastierender Syntax und Theologiegeschichte des Frühjudentums. Dass die verschiedenen Indizien im griechischen Text durchaus nicht immer in dieselbe Richtung weisen, führt auch im Bereich der Eschatologie und des Messianismus zu einer Spannung zwischen kreativer Ausdeutung und *translation technique*, wie sie für die LXX-Forschung der letzten Jahrzehnte überhaupt charakteristisch ist. Die vorliegende Skizze greift in erster Linie einen historisch-vergleichenden Ansatz auf, der zunächst die beiden Kernthemen knapp innerhalb der Entfaltung frühjüdischer Denkformen verortet (Abschnitt 2), sodann, nach Schriftengruppen und Einzelbüchern geordnet, einige bezeichnende Unterschiede zwischen dem hebräischen und dem griechischen Text an ausgewählten Stellen behandelt (Abschnitt 3).¹⁸

2. Zentrale Themen und ihre theologiegeschichtlichen Voraussetzungen

Bei der Analyse aus dem Rückblick eschatologisch lesbarer Stellen in der Septuaginta steht mit Recht die Frage im Vordergrund, ob die Entfaltung einer persönlichen Auferstehungshoffnung und der Glaube an das erlösende Kommen des Messias schon die griechische Wiedergabe beeinflusst haben. Diese Ideen speisen sich aus älteren Bildern oder Ausdrücken, werden freilich erst in Texten des hell. Judentums wirklich greifbar,

das Biblisch-Hebräische ders., »Probleme der Vermittlung hebräischer Verbalsyntax am Beispiel von 2 Sam 11-12« *KUSATU* 12/13 (2011), 7-39.

16. So, gegen die Annahme einer *ad hoc*-Entscheidung bei BARR, »Tense,« *GZELLA, Lebenszeit*, 126-151.
17. H. GZELLA, »Verbformen mit modaler Bedeutung im Spiegel der alten Bibelübersetzungen« *KUSATU* 5 (2004), 67-101.
18. Siehe zu einem solchen wesentlich vergleichenden Ansatz die sehr nuancierten Überlegungen von RÖSEL, »Theology,« besonders 242-243 und 251-252.

führten aber auch dort nicht zu einer einheitlichen Jenseitshoffnung, sondern existieren offenbar zusammen mit anderen Vorstellungen wie der »proto-sadduzäischen« Leugnung jedes individuellen Fortbestehens im Tod (vgl. Koh 3,16-22 und 9,5-6.10 mit Flav.Jos.Bell. II 65 und Ant. XVIII 16). Somit dürfte das Nebeneinander verschiedener jüdischer Strömungen zur Zeit Jesu mit ihren je eigenen eschatologischen Lehren (Sadduzäer, Pharisäer, Essener und vermutlich viele andere; zu den ersten beiden Gruppen siehe auch Mk 12,18-27; Apg 17,18.31-33; 23,6-8; 24,15-17.25; 26,6-8.23) bereits in einer wesentlich früheren Periode wurzeln. Es verwundert also nicht, wenn Hinweise auf die Auferstehung in vielen Schriften des hell. Judentums fehlen; ihr allenfalls sporadisches Auftreten in der Septuaginta entspräche damit dem allgemeinen Befund.

Eine vergleichbare Vielfalt unterschiedlicher Entwürfe kennzeichnet das frühjüdische Messiasverständnis, also die Erwartung eines von Gott gesandten und im Namen Gottes handelnden Erlösers am Ende der Tage. Auch hier werden ältere, deutlich unterscheidbare Traditionslinien wie ein ewiges Königtum der davidischen Dynastie, die Wiederherstellung des Volkes und eine endzeitliche Retterfigur auf verschiedene Weisen miteinander verbunden, zugleich aber mit mannigfachen zeitgeschichtlichen Anlässen assoziiert. Es gibt daher keinen einheitlichen »Septuaginta-Messianismus« und keine konsequente Verfahrensweise der Übersetzer mit Motiven im hebräischen Text, die später zu Wesenszügen des Messias geworden sind. Gleichwohl dürfte die Hoffnung auf den Messias, unabhängig von ihrer konkreten Ausgestaltung, die Wiedergabe einzelner Stellen im Griechischen auf sehr unterschiedliche Weisen beeinflusst haben. Da den messianischen Erwartungen des Frühjudentums ein endzeitlicher Charakter gemeinsam ist, gehört der Messianismus zusammen mit dem Glauben an ein Fortbestehen des Individuums nach dem Tod zu den Kernelementen frühjüdischer Eschatologie. Dennoch erscheinen beide Themenkomplexe nur selten im selben Kontext und konnten wegen des Fehlens einer zentralen Lehrautorität auch nicht einfach systematisiert werden.

Aufgrund der Mehrdeutigkeit vieler Stellen innerhalb der verschiedenen LXX-Bücher und der daraus entspringenden Kontroverse, ob eine bestimmte Passage nun einen ausdrücklichen Verweis auf das Lebens- oder das Weltende enthalte, prinzipiell so gelesen werden könne oder einfach eine mechanische Wiedergabe der hebräischen Vorlage ohne direkte inhaltliche Implikationen darstelle, erscheint es angemessen, zunächst die allgemeinen theologiegeschichtlichen Voraussetzungen frühjüdischer Endzeitvorstellungen und ihre konkreten Erscheinungsformen grob zu skizzieren. Erst vor einem solchen Hintergrund entstehen Bezüge zu anderen Texten, zeichnen sich Bedeutungserweiterungen oder semantische Verschiebungen einzelner Lexeme ab, können möglicherweise zeitgenössische Interpretationslinien in der griechischen Bibel aufgespürt werden. Im Einklang mit einem bedeutenden Teil der neueren Forschung kommt dabei aber dem herkömmlichen Gegensatz zwischen »palästinischem« und »alexandrinischem« Judentum keine tragende Rolle mehr zu.¹⁹

19. Vgl. dazu knapp H. GZELLA, »Das Kalb und das Einhorn. Endzeittheophanie und Messianismus in der Septuaginta-Fassung von Ps 29(28)« in: E. ZENGER (Hg.), *Der Septuaginta-Psalter. Sprachliche und theologische Aspekte* (HBS 32), Freiburg 2001, 259-260.

2.1. Tod, Auferstehung und Weltgericht

Bis in die exilische und die frühe nachexilische Zeit hinein blieb laut den schriftlichen Quellen der Glaube beherrschend, dass die physische Existenz des Menschen gewiss und für immer in der Unterwelt ende, in die ein jeder »hinabsteige« (z. B. Ps 28,1) und sich dort bei seinen Ahnen (Gen 15,15; Ri 2,10; Dtn 31,16) oder seinem Volk (Gen 25,8; 35,29) einfinde – so, wie Wasser, das einmal auf die Erde geschüttet wurde, nicht wieder eingesammelt werden kann (2Sam 14,14).²⁰ Das Totenreich überwiegend als Welt der Gottesferne (Ps 30,10; 88,11-13; Jes 38,18-19) erscheint in poetischen Texten oft im Zusammenhang mit Finsternis (Hiob 10,21-22), Staub (Hiob 17,16; Ps 22,30), Schweigen (Ps 94,17) und Vergessen (Ps 88,13); es verschmilzt in der Vorstellung mit dem Grab, das zuweilen als »ewiges Haus« (Ez 26,20; Ps 49,12) bezeichnet und vielfach mit Haushaltsgeräten als Beigaben versehen wurde.²¹ Möglicherweise sollten Grabbeigaben (symbolisch?) den Zeitraum der Verwesung überbrücken, bis der Tote endgültig Aufnahme in die Unterwelt gefunden hatte. Vielleicht war das auch der Zeitraum, in dem man den extremen Sonderfall der Totenerweckung wenigstens grundsätzlich für möglich hielt (so durch Elija in 1Kön 17,17-24 und, wohl diesem Vorbild nachgestaltet, durch seinen Schüler Elischa in 2Kön 4,18-37; 13,21). Solche Erweckungen führten allerdings nicht zu einem ewigen, sondern wiederum zu einem endlichen Leben.

Den Gegensatz zum Tod bildet vor allem in der Weisheitsliteratur ein langes, erfülltes irdisches Leben.²² Eine Fortexistenz ist aus dieser Perspektive nur möglich im »guten Namen« durch Nachkommen oder einen untadligen Ruf (Spr 10,7; 22,1; Sir 41,11-13).²³ Zwar klingt bereits in einigen meist nachexilisch datierten Weisheitspsalmen das aus dem Erlebnis der Hilfe in Lebensgefahr und anderer Not gespeiste Vertrauen auf eine bleibende Gottesgemeinschaft nach dem Tod an (so besonders im Ausdruck des »Zu-sich-Nehmens«, לָקַח, in Ps 49,16 und 73,24), die als Radikalisierung des auch in älteren Psalmen verbreiteten Motivs der Rettung aus Gefahr im Leben (etwa Ps 16,10-11) betrachtet werden kann.²⁴ Doch blieb die konkrete Gestalt dieser Gemein-

20. Siehe den Überblick von A. A. FISCHER, *Tod und Jenseits im Alten Orient und Alten Testament*, Neukirchen-Vluyn 2005; die wichtige neuere Literatur findet sich zu einem sehr großen Teil bei A. MEINHOLD, »»Leben auf Dauer« als Argumentationsmetapher. Die Alternative zu altorientalischen Selbsterhaltungsstrategien in Hiob 19« in: M. BAUKS / K. LIESS / P. RIEDE (Hg.), *Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst? (Psalm 8,5). Aspekte einer theologischen Anthropologie. Festschrift für Bernd Janowski zum 65. Geburtstag*, Neukirchen-Vluyn 2008, 353-354, Anm. 17.
21. R. WENNING, »»Medien« in der Bestattungskultur im eisenzeitlichen Juda?« in: C. FREVEL (Hg.), *Medien im antiken Palästina* (FAT II 10), Tübingen 2005, 127-134. Diese Praxis setzt sich in der Zeit des Zweiten Tempels fort, siehe R. HACHLILI, *Jewish Funerary Customs, Practices and Rites in the Second Temple Period* (SJSJ 94), Leiden 2005, 375-446.
22. R. E. MURPHY, »Death and Afterlife in the Wisdom Literature« in: A. J. AVERY-PECK / J. NEUSNER (Hg.), *Judaism in Late Antiquity: Death, Life-After-Death, Resurrection & The World to Come in the Judaisms of Antiquity*, Leiden 2000, 101-116.
23. Zum altorientalischen Hintergrund dieses Konzeptes siehe jetzt ausführlich K. RADNER, *Die Macht des Namens. Altorientalische Strategien zur Selbsterhaltung* (Santag 8), Wiesbaden 2005.
24. Siehe K. LIESS, *Der Weg des Lebens. Psalm 16 und das Lebens- und Todesverständnis der Individualpsalmen* (FAT II 5), Tübingen 2004; B. JANOWSKI / K. LIESS, »Gerechtigkeit und Unsterblichkeit. Psalm 73 und die Frage nach dem »ewigen Leben«« in: R. HESS / M. LEINER (Hg.),

schaft zunächst offen und konnte somit auf unterschiedliche Weisen ausgefüllt werden.²⁵ Als das Totenreich ab der spätvorexilischen Zeit im Zuge des sich konsolidierenden Monotheismus schrittweise doch ausdrücklich dem Herrschaftsbereich Gottes untergeordnet wurde, nahm die Polemik gegen die vorexilisch wohl weiter verbreitete, in der Familienreligion verwurzelte Ahnenverehrung und vor allem gegen die Totenbeschwörung zu (Lev 19,31; 20,6,27; Dtn 18,11; 1Sam 28; 2Kön 21,6 und 23,24; Jes 8,19; 19,3; 29,4; 65,4; Hiob 14,21; Koh 9,4-6.10).²⁶

Deutliche Verweise auf eine Auferstehung oder Neubelebung innerhalb der Hebräischen Bibel begegnen, abgesehen von der Apotheose der Weisheitslehrer in Dan 12,2-3 (s. u.), nur im Zusammenhang politischer Metaphorik bei den Propheten und beziehen sich auf eine kollektive Wiederherstellung des Volkes Israel. Die Vision Ezechiels von einer Ebene voller Totengebeine, die Gottes Atem wie bei der Schöpfung des Menschen wieder mit Fleisch bezieht (Ez 37,1-14), wird durch die Gleichsetzung der Knochen mit dem Haus Israel im Deutewort (Ez 37,11) selbst als Bild für die durch das Stilmittel der Hyperbole geschilderte nationale Erneuerung ausgewiesen.²⁷ Sie verbindet auf diese Weise Schöpfungs- und Exodus-Motive. Gleichwohl konnte sie in der Folgezeit eschatologische Ausgestaltungen wie in der patristischen Exegese seit Justin (Apol. I 52,5) und Irenaeus (Adv. haer. V. 15,1) sowie der spätantiken Kunst inspirieren.²⁸ Eine derartige Interpretation schon vor dem 2. Jh. n. Chr. in 4QPseudo-Ezekiel (4Q385-388, meist zu den vor- oder nicht-qumranischen Texten gerechnet), besonders angesichts des Ausdrucks »eine große Menschenmenge wird aufstehen (עמך)« (4Q385 2,8 und Parallelen), kann nicht ausgeschlossen werden und wird inzwischen oft vertreten.²⁹ Wegen fehlender wirklich eindeutiger Hinweise in den anderen hebräischen

Alles in allem. Festschrift für J. Christine Janowski, Neukirchen-Vluyn 2005, 69-92; H. DELKURT, »Der Mensch ist dem Vieh gleich, das vertilgt wird«. *Tod und Hoffnung gegen den Tod in Ps 49 und bei Kohelet* (BThSt 50), Neukirchen-Vluyn 2005, 14-75.

25. Treffend bemerkte schon A. KIRKPATRICK, *The Book of Psalms*, Cambridge 1902, XCV, dass Ps 16, 17, 43 und 72 »adapt themselves so readily to Christian hope that we are easily led to believe that it was there from the first«. Auch dadurch wurde der Rezeption des Septuaginta-Psalters im Neuen Testament und im frühchristlichen Schrifttum (eine Aufzählung der Stellen findet sich bei R. BRUCKER, »Observations on the *Wirkungsgeschichte* of the Septuagint Psalms in Ancient Judaism and Early Christianity« 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, 362-369) der Weg gebahnt.
26. B. JANOWSKI, »JHWH und die Toten. Zur Geschichte des Todes im Alten Israel« in: A. BERLEJUNG / B. JANOWSKI (Hg.), *Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt* (FAT 64), Tübingen 2009, 447-477.
27. Dies darf als Konsens der neueren Forschung gelten, vgl. F. D. HUBMANN, »Ezechiel 37,1-14 in der neueren Forschung« in: I. FISCHER / U. RAPP / J. SCHILLER (Hg.), *Auf den Spuren der schriftgelehrten Weisen. Festschrift für Johannes Marböck* (BZAW 331), Berlin / New York, NY 2003, 111-128.
28. GZELLA, *Lebenszeit*, 211-212. Zur bildlichen Darstellung der Auferstehung auf dem Ezechielfries der Synagoge von Dura Europos vgl. auch U. KELLERMANN, *Das Gotteslob der Auferweckten. Motivgeschichtliche Beobachtungen in Texten des Alten Testaments, des frühen Judentums und Urchristentums* (BThSt 46), Neukirchen-Vluyn 2001, 54-57.
29. Vgl. D. DIMANT, »Resurrection, Restoration and Time-Curtailing in Qumran, Early Judaism and Christianity« *RevQ* 19 (1999-2000), 527-548; KELLERMANN, *Gotteslob*, 37-46; F. GARCÍA

Qumran-Texten kann der Glaube an eine leibliche Auferstehung aber nicht als Kernthema dieses Corpus gelten und lässt sich auf der Grundlage von 4QPseudo-Ezekiel selber auch nicht streng beweisen.³⁰ Das frühjüdische Schrifttum zeigt also kaum Spuren einer Rezeption von Ez 37, was freilich mit dem Zufall der Überlieferung zusammenhängen kann und deshalb nicht zur Begründung weitreichender Schlüsse taugt.

Ähnliches gilt für die kollektive »Wiederbelebung« Israels in Hos 6,2;³¹ da der dort gebrauchte Faktitivstamm des Verbs חָיָה »leben« nicht ausschließlich »wieder/neu lebendig machen«, sondern auch »am Leben erhalten« bedeutet, ließe sich dieser Vers zudem einfach auf die Rettung aus einer lebensbedrohlichen Lage beziehen.³² Ebenso könnte eine rhetorische Hyperbole vorliegen, wie möglicherweise auch in der Aussage der »Messianischen Apokalypse« aus Qumran (4Q521 2,ii,12), dass Gott »die Durchbohrten heilen, die Toten lebendig machen (ebenfalls חָיָה) und den Armen frohe Botschaften verkündigen« werde.³³ Man muss also nicht unbedingt an einen direkten Einfluss der altorientalischen Fruchtbarkeitsmythologie und den Tod sowie die Wiederbelebung des Vegetationsgottes denken.

Dagegen kommt die Jesaja-Apokalypse mit Jes 26,19 einem Bekenntnis zur persönlichen Auferstehung vom Tod im biologischen Sinne immerhin sehr nahe, da es dort heißt, dass Leichname erwachen und sich aus der Erde erheben. Auch in der Forschung wird diese Stelle mitunter als Zeugnis für einen Glauben an die Auferstehung angeführt,³⁴ zumal es in Jes 25,8 heißt, dass Gott den Tod »für immer verschlingen« werde. Eine solche Deutung gewinnt an Plausibilität, wenn man, wie es mitunter geschieht, beide Verse aufgrund literarkritischer Erwägungen als redaktionelle Zusätze aus frühhellenistischer Zeit betrachtet.³⁵ Der weitere Kontext mit seiner Gleichsetzung

MARTÍNEZ, »The Apocalyptic Interpretation of Ezekiel in the Dead Sea Scrolls« in: F. GARCÍA MARTÍNEZ / M. VERVENNE (Hg.), *Interpreting Translation: Studies on the LXX and Ezekiel in Honour of Johan Lust* (BETL 192), Leuven 2005, 163-176; A. L. A. HOGETERP, »Resurrection and Biblical Tradition: Pseudo-Ezekiel Reconsidered« *Bib* 89 (2008), 59-69; ders., »Belief in Resurrection and its Religious Settings in Qumran and the New Testament« in: F. GARCÍA MARTÍNEZ (Hg.), *Echoes from the Caves: Qumran and the New Testament* (STDJ 85), Leiden 2009, 304-308.

30. Zur Diskussion vgl. J. BUITKAMP, *Die Auferstehungsvorstellungen in den Qumran-Texten und ihr alttestamentlicher, apokryphischer, pseud-epigraphischer und rabbinischer Hintergrund*, Ph.D. dissertation, University of Groningen 1964; G. W. E. NICKELSBURG, »Resurrection« *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls* 2 (2000), 764-767; GZELLA, *Lebenszeit*, 212 und 223 sowie die dort genannte Literatur. Siehe auch unten zur Auferstehung in der Henoch-Tradition.

31. GZELLA, *Lebenszeit*, 212.

32. E. JENNI, *Das hebräische Pi'el. Syntaktisch-semasiologische Untersuchungen einer Verbalform im Alten Testament*, Zürich 1968, 61-64.

33. Gleichwohl könnte 4Q521 einen wörtlich gemeinten Verweis auf die Auferstehung enthalten, vgl. HOGETERP, »Belief«, 309-313.

34. Siehe die Verweise bei GZELLA, *Lebenszeit*, 213, Anm. 680; jetzt auch KELLERMANN, *Gotteslob*, 6; besonders schön zeichnet W. A. M. BEUKEN, »»Deine Toten werden leben« (Jes 26,19). »Kindliche Vernunft« oder reifer Glaube?« in: R. G. KRATZ / T. KRÜGER / K. SCHMID (Hg.), *Schriftauslegung in der Schrift. Festschrift für Odil Hannes Steck zu seinem 65. Geburtstag* (BZAW 300), Berlin / New York, NY 2000, 139-152 den schmalen Grat zwischen metaphorischer und eigentlicher Bedeutung nach.

35. Vgl. die Zusammenstellung der betreffenden Argumente bei KELLERMANN, *Gotteslob*, 5-7.

von individueller Auferstehung und Wiederherstellung des Volkes lässt es allerdings nicht unmöglich erscheinen, dass in diesem Siegeslied Judas ebenfalls eine weitere Ausgestaltung älterer politischer Metaphern vorliegt. Sie hat freilich einen gleitenden Übergang vom bildlichen zum wörtlichen Gebrauch der Wiederbelebungsterminologie gestattet und vielleicht sogar gefördert. Der Auferstehungsglaube wird ja kaum von einem Tag auf den anderen entstanden sein.

Denn in derselben Bildwelt wurzelt schließlich der einzige unstrittige Verweis auf eine Überwindung des physischen Todes in der Hebräischen Bibel: die Auferstehung zum ewigen Leben für die einen sowie »zu ewiger Schmach« für die anderen nach Dan 12,2-3. Setzt man mit dem Gros der Forschung die Endredaktion des Danielbuches (ca. 168-164 v. Chr.) später an als die Jesaja-Apokalypse, wäre eine Anlehnung dieser Stelle unter anderem an das »Erwachen aus dem Staub« in Jes 26,19 denkbar. Doch auch dieser wohl späteste alttestamentliche Beleg bezieht sich nicht auf eine allgemeine Auferstehung der Toten, sondern beschränkt das ewige Leben auf die in den Religionsverfolgungen der Makkabäerzeit ermordeten Weisheitslehrer (Dan 11,33-35; die ausdrückliche Erwähnung ihres Todes stützt ebenfalls eine nicht-metaphorische Interpretation von Dan 12,2-3). Daher wird das Erwachen »zu ewiger Schmach« der Frevler meist auf den ewigen Tod gedeutet.³⁶

Die ältere Forschung hat diese Entwicklungen vor allem mit persischen Einflüssen während der Exilszeit, seltener mit einer Renaissance mesopotamischer und altkananäischer Mythen über Tod und Wiederbelebung des Fruchtbarkeitsgottes oder mit dem Erstarken von Formen individueller Frömmigkeit wie den Mysterienreligionen während der hell. Periode in Verbindung zu bringen versucht. Solche Vermutungen ließen sich aber nicht erhärten, da die wenigen zeitgenössischen Angaben über die persische Religion in der achämenidischen und hellenistischen Periode (besonders die rhetorische Figur des Adynaton in Herodot III,62 und der allgemeine Verweis auf einen endzeitlichen Kampf und Sieg des guten Gottes über den bösen bei Plutarch, *De Iside et Osiride* 47) bei genauerer Betrachtung keine deutlichen Hinweise auf eine Auferstehung der Toten enthalten.³⁷ Ebenso wenig können direkte Einwirkungen hellenistischer Mysterienreligionen auf die meist auf älteren biblischen Bildern und Ausdrücken ruhenden Zeugnisse der Erwartung einer individuellen Fortexistenz nach dem Tod nachgezeichnet werden. Die Aufwertung des Individuums in der hell. Kultur könnte bei der Verbreitung dieser Gedanken aber durchaus eine unterstützende Rolle gespielt haben.

So sind innere Faktoren als Triebkräfte der sich ausbreitenden Auferstehungshoffnung mehr in den Mittelpunkt des Interesses gerückt und haben die Hypothese einer simplen Übernahme aus den Nachbarkulturen weitgehend zurückgedrängt. Wiewohl die Anfänge der Apokalyptik nachweislich vor der Makkabäerzeit liegen,³⁸ dürften besonders die Religionsverfolgungen und das Martyrium vieler »Gerechter« den überlieferten, doch von Hiob und Kohelet in Frage gestellten Glauben an einen Tun-Ergehen-Zusammenhang bei bleibendem Vertrauen auf die Güte Gottes in eine noch

36. Vgl. GZELLA, *Lebenszeit*, 209-211.

37. Näheres bei GZELLA, *Lebenszeit*, 214-219.

38. J. J. COLLINS, *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, Grand Rapids, MI 1998².

tieferer Krise geführt haben. Vollkommene Gerechtigkeit kann sich, wie später Kant betonte, in dieser Welt nun einmal nicht verwirklichen. So wurden bereits in vorexilischer Zeit grundlegende Linien weiter ausgezogen, obwohl sie skeptische Stimmen wie Koh 9,5-6 nicht zum Schweigen bringen konnten. Die verwendeten Bilder waren jedoch teils auch in anderen Mittelmeerkulturen gebräuchlich und konnten durch hellenistischen Kulturkontakt wie möglicherweise durch alte, im kulturellen Gedächtnis verankerte Mythen zu konvergierenden Ausdrucksformen führen. In besonderem Maße gilt das wohl für die in griechisch-römischen Quellen bezeugte Astralapotheose Verstorbener, die sich mit der alten syro-palästinischen Vorstellung von den Sternen als Himmelsheer berührte.³⁹

Verschiedene Texte aus der zwischentestamentlichen Zeit zeigen indes, dass sich die Auferstehungshoffnung in ihren durchaus unterschiedlichen Facetten schon vor dem Makkabäeraufstand im Frühjudentum weiter ausgebreitet und stark auf die Apokalyptik eingewirkt hat.⁴⁰ Dies ist besonders im »Buch der Wächter« (1Hen 1-36, mit Kap. 22 über das Totenreich) der Fall, dessen Endredaktion oft zwischen 250 und 200 v. Chr. vermutet wird (nach anderen um die Mitte des 2. Jh. v. Chr.), sowie in den übrigen Teilen der Henochtradition. Die Vorstellung von einem kommenden Leben drückt sich dort auf mannigfache Weisen aus, unter anderem wegen der langen und komplexen Redaktionsgeschichte dieses Buches: als Rückkehr Einzelner (1Hen 102; 108,11-12) und als Wiederkehr Gerechter wie Frevler (1Hen 22; 91,10; 92,3) zur Vernichtung oder zur Aufnahme in die himmlische Welt. Hier wird zudem, und über Dan 12,2 hinaus, explizit ein Gerichtskontext vorausgesetzt,⁴¹ der die verschiedenen Teile des Buches Henoch durchzieht. Allerdings sind die Gerechten und die Frevler bereits im Tod getrennt (1Hen 27,2; 53,7), wobei die Seelen der Frevler »in Dunkelheit, Ketten und brennendem Feuer« ihre gerechte Strafe erleiden (103,7-8), aber die Gerechten »wie die Himmelslichter leuchten« (104,2-6). Überdies ist von einer universellen Auferstehung noch nicht die Rede. Ähnliche Formulierungen wie das »Aufstehen« und »Erwachen« aus der »Erde«, dem »Staub« oder dem »Schlaf« in den dort ausdrücklich eschatologisch verstandenen Aussagen setzen dabei aber die wohl ursprünglich metaphorische Sprache prophetischer Heilsworte unmittelbar fort. Deshalb fällt es auch so schwer, eine Zäsur zwischen bildhafter Rede und buchstäblichem Glauben an ein Fortbestehen der physischen Existenz anzusetzen, wodurch sich zweifelsfrei ein Text wie Jes 26,19 der einen und Dan 12,2 der anderen Seite zuweisen ließe. Zudem hat wohl auch die Vorstellung einer Neuschöpfung und eines neuen Jerusalems nach Jes 65-66 auf spätere Ausdeutungen eingewirkt. Mit dem prophetischen Sprachgebrauch und

39. Siehe GZELLA, *Lebenszeit*, 210-211 mit Anm. 669 und 670 für Literaturverweise.

40. Maßgebliche Gesamtdarstellungen sind H. C. C. CAVALLIN, *Life after Death: Paul's Argument for the Resurrection of the Dead in 1 Cor. 15. I: An Enquiry into the Jewish Background* (CBNTS VII 1), Lund 1974 und ders., »Leben nach dem Tod im Spätjudentum und im frühen Christentum. I. Spätjudentum« in: W. HAASE (Hg.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, Bd. II 19.1, Berlin / New York, NY 1979, 240-345 sowie G. W. E. NICKELSBURG, *Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism and Early Christianity* (HTS 56), Cambridge, MA 2006; Weitere Literatur findet sich bei C. D. ELLEDGE, *Life after Death in Early Judaism: The Evidence of Josephus* (WUNT II 208), Tübingen 2006, 1, Anm. 1.

41. Vgl. M.-T. WACKER, *Weltordnung und Gericht. Studien zu 1 Henoch 22* (FB 45), Würzburg 1982; GZELLA, *Lebenszeit*, 221-223.

der Todesmetaphorik einiger Individualpsalmen jedenfalls stand auch gewandelten Jenseitshoffnungen eine passende Form zur Verfügung.

Aramäische Fragmente der Henoch-Tradition unter den Qumran-Funden mit Verweisen auf das Weltgericht (4Q201-212) und ähnliche eschatologisch konnotierte Verwendungen des Wortes »Gericht« (𐤒𐤓𐤕) in den aramäischen Abschiedsreden (4Q542 1,II,5; 4Q548 1,II-2,13)⁴² sowie die zahlreichen Handschriften des Buches Dan zeigen an, dass diese Vorstellungen in der Qumran-Gemeinschaft bekannt gewesen sein dürften. Gleiches gilt für die alttestamentlichen Texte, die einen bildhaften oder eigentlichen Bezug zur Auferstehung herstellen: Ez 37, Hos 6,1-3, Jes 26,13-21 und Dan 12,2-3 waren den Schreibern von Qumran vertraut. Den Tag des Endgerichts haben sie sogar mehrfach berechnet.⁴³ Allerdings scheint die Auferstehung in den in Qumran selbst entstandenen hebräischen Texten kaum eindeutig bezeugt zu sein, denn die wenigen entsprechenden Stellen legen eine metaphorische oder auch eine »präsentische« Deutung nahe (für die Loblieder, die sich stark an der Sprache alttestamentlicher Vertrauenspsalmen orientieren, vgl. 1QH^a XI,19-23 [III,18-22]; XIX,10-14 [XI,7-11]; siehe auch oben zu Ez 37 und Hos 6):⁴⁴ die Aufnahme in die Gemeinschaft selbst galt bereits als Beginn eines himmlischen Lebens (vgl. 1QS XI,7-9 für einen deutlichen Ausdruck dieses Selbstbildes).⁴⁵ Gegenüber einer solchen präsentischen Eschatologie schien die Vorstellung einer zukünftigen Auferstehung zu verblassen, wiewohl sich beide keineswegs ausschließen.⁴⁶ Die Diskussion im Bereich der Qumran-Forschung ähnelt dabei strukturell der Debatte über eschatologisierende Übersetzungen in der Septuaginta.

Durch Formulierungen, die wiederum an Dan 12,2 erinnern, verleiht aber zumal das ausführliche Zeugnis der Märtyrer nach 2Makk (erste Hälfte des 1. Jh. v. Chr.) dem Glauben an eine Auferstehung als Antwort auf die Leiden der Verfolgung deutlichen Ausdruck und konkretisiert dabei auch die in apokalyptischen Texten durchgehend unbestimmte Vorstellung von der physischen Beschaffenheit der wiederbelebten Person.⁴⁷ In dieser Hinsicht unterscheidet sich gerade 2Makk 7 von den sehr allgemeinen Hinweisen auf ein Leben nach dem Tod im übrigen frühjüdischen Schrifttum. Den-

42. Für die Belegstellen mit Diskussion und weiterführende Literatur siehe H. GZELLA, »𐤒𐤓𐤕« *ThWQ* 1 (2011), 674-680.
43. A. STEUDEL, *Der Midrasch zur Eschatologie aus der Qumrangemeinde (4QMidrEschat^{a,b})* (STDJ 13), Leiden 1994, 203-210.
44. NICKELSBURG, »Resurrection,« mit bibliographischen Hinweisen; jetzt auch M. POPOVIĆ, »Bones, Bodies and Resurrection in the Dead Sea Scrolls« in: T. NICKLAS / F. V. REITERER / J. VERHEYDEN (Hg.), *The Human Body in Death and Resurrection, Deuterocanonical and Cognate Literature Yearbook 2009*, Berlin / New York, NY 2009, 221-242. Zu den »nicht-sektarischen« Texten siehe ferner HOGETERP, »Belief«.
45. J. J. COLLINS, *Apocalypticism and the Dead Sea Scrolls: Literature of the Dead Sea Scrolls*, New York, NY 1997, 115-120. Anders É. PUECH, »Resurrection: The Bible and Qumran« in: J. H. CHARLESWORTH (Hg.), *The Bible and the Dead Sea Scrolls: The Princeton Symposium on the Dead Sea Scrolls*, vol. 2: *The Dead Sea Scrolls and the Qumran Community*, Waco, TX 2006, 247-281, der diese und andere Stellen als Zeugnisse für eine zukünftige Auferstehung am Tag des Weltgerichts betrachtet.
46. So richtig G. J. BROOKE, »The Structure of 1QH^a XII 5–XIII 4 and the Meaning of Resurrection« in: F. GARCÍA MARTÍNEZ / A. STEUDEL / E. TIGCHELAAR (Hg.), *From 4QMMT to Resurrection: Mélanges qumraniens en hommage à Émile Puech* (STDJ 61), Leiden 2006, 15-33.
47. GZELLA, *Lebenszeit*, 219-221; siehe auch B. SCHMITZ, »Auferstehung und Epiphanie. Jenseits-

noch werden Auferstehung und ewiges Leben auch hier nicht konsequent voneinander geschieden. In 2Makk 7,22-23 verweist zunächst die Mutter der sieben ermordeten Söhne auf die Schöpfermacht Gottes, der »Geist und Leben wieder zurückgeben (πάλλιν ἀποδίδωσιν)« werde, womit die Vorstellung von der Auferstehung an die Schöpfungstheologie gekoppelt wird; sowohl das Adv. *πάλλιν* »wieder« als auch das Präfix *ἀπο-* des Kompositums unterstreichen dabei die Idee der Rückgabe. Im Gegensatz dazu seien die Söhne aber laut V. 36 bereits des ewigen Lebens (*ἀενάου ζωῆς*) teilhaft geworden. Der zweite Sohn (V. 9) vertraut darauf, dass Gott ihn und seine Brüder nach dem erfolgten Tod (*ἀποθάνοντας*, Partizip Aorist für einen abgeschlossenen Sachverhalt) »zur ewigen Wiederbelebung des Lebens aufrichten (*εἰς αἰώνιον ἀναβίωσιν ζωῆς ἀναστήσει*)« werde. Die leibliche Wiederherstellung betont der dritte Sohn (V. 11) mit der Bemerkung, dass er sich eine Rückerstattung (auch hier mit dem Adv. *πάλλιν* ausgedrückt) seiner durch die Foltern geschundenen Glieder erhoffe. Über die genaue Beschaffenheit des (verklärten und daher der Himmelfahrt fähigen?) Leibes macht der Text allerdings keine Angaben, ebenso wenig verlagert er das neue Leben ausdrücklich in den Himmel. Schließlich kontrastiert der vierte Sohn (V. 14) die eigene Auferstehung zum Leben (*ἀνάστασις εἰς ζωὴν*) mit dem Ausbleiben einer solchen für den Peiniger Antiochos. Unterschiedliche Gestaltungen und Facetten einer jenseitigen Fortexistenz begegnen hier also nebeneinander. Mithin scheint 2Makk 7 gängige Ideen innerhalb des hellenistischen Judentums über ein Leben nach dem Tod zu spiegeln, ohne sie jedoch zu einer einheitlichen Doktrin zu vereinen. Was zählt, ist die Wiederkehr der Toten, die daher auch ein Sühneopfer rechtfertigt (2Makk 12,43-45). Freilich scheint sie nach diesem Traditionsstrang auf einige wenige Auserwählte beschränkt gewesen zu sein (vergleichbar PsSal 3,10-12, wohl ursprünglich um 50 v. Chr. abgefasst).

Im Neuen Testament, nicht-kanonischen Schriften aus der Zeit nach der Zerstörung Jerusalems 70 n. Chr. und einigen schwer zu datierenden Pseudepigrapha erscheinen diese Motive mit teils anderen Schwerpunkten. Häufig begegnet dabei die Astralapotheose oder eine an sie angelehnte Metaphorik (Mt 13,43; 1Thess 4,17; TestJob 52,10; AssMos 10,8-10) und die Vorstellung vom Einzug der Gerechten ins Paradies sofort nach dem Tod (Lk 16,9; 23,43; 2Kor 5,8; Phil 1,23), ebenso jedoch die Auferstehung zum Weltgericht (Offb 20,13; 4 Esr 7,36; 2 Bar 50,2; LibAnt 3,10; TestSeb 10,1-3; TestBen 10,6-8;⁴⁸ Jub 23,31;⁴⁹ ApkMos 13,3-4; 41,2-3; 43,2-3; OrSyb 4,179-192, mit der Neuschöpfung der Menschen *ὡς πάρος ἦσαν* »wie sie zuvor waren«; implizit wohl ebenfalls gemeint im Zusammenhang mit der Auferstehung »Gerechter wie Ungerechter« in Apg 24,15 sowie der allgemeinen Auferstehung nach 1Kor 15,12-28) und die Verklärung des Auferstehungsleibes (1Kor 15; Phil 3,21). Auch die Qualen der Frev-

und Körperkonzepte im Zweiten Makkabäerbuch« in: NICKLAS / REITERER / VERHEYDEN (Hg.), *The Human Body in Death and Resurrection*, 105-142.

48. Andersorts in den Testamenten der Zwölf Patriarchen wird immerhin die Auferstehung der Gerechten erwähnt: TestSim 6,5-7; TestJud 25,1. Dazu siehe A. HULTGÅRD, *L'éschatologie des Testaments des Douze Patriarches*, Bd. 1-2, Uppsala 1977-1981.

49. So wenigstens nach der üblichen Interpretation; gegen eine eschatologische Lesung argumentiert R. J. BAUTCH, »Afterlife in Jubilees: Through a Covenantal Prism« in: NICKLAS / REITERER / VERHEYDEN (Hg.), *The Human Body in Death and Resurrection*, 205-219.

ler im ewigen Feuer nach dem Tod werden nun drastisch ausgemalt, so besonders in 4Makk (spätes 1. Jh. n. Chr.: 9,9.32; 10,10.15; 18,5.22); die Auferstehungshoffnung in der Vorlage 2Makk 7 wird hier jedoch zugunsten der Unsterblichkeit der Seele unterdrückt.⁵⁰ Die Quellen nach der Makkabäerzeit rücken also das Interesse an dem jenseitigen Schicksal aller stärker in den Mittelpunkt. Wenigstens bei den Sadduzäern dauerte aber, jedenfalls nach Meinung der sämtlich nicht aus ihren Kreisen hervorgegangenen Quellen, eine konsequente Leugnung der Auferstehung fort.⁵¹

Unter dem Einfluss griechischer Philosophie platonischer Prägung betonten einige sich dem Hellenismus weiter öffnende Strömungen im Frühjudentum nicht die Auferstehung als Ziel menschlicher Jenseitshoffnung, sondern die wesenhafte Unsterblichkeit der Seele. Als eigentlicher Personenkern überdauere sie somit den Verfall des Leibes. Ein solcher Dualismus von Leib und Seele, wie er beispielsweise das zentrale Argument in Platons *Phaidon* darstellt, ist der LXX offenbar noch fremd, da Begriffe wie *σῶμα* und *ψυχή* dort durchaus nicht als Gegensätze gebraucht werden.⁵² Diese Sicht lässt sich zuerst im Buch der Weisheit greifen, das wohl zwischen 50 v. Chr. und 50 n. Chr. von Juden der ägyptischen Diaspora in griechischer Sprache verfasst wurde.⁵³ Die Sterblichkeit erscheint hier *pars pro toto* für die menschliche Unvollkommenheit, einschließlich des Nichtwissens und des Angewiesenseins auf göttliche Erleuchtung.⁵⁴ Andererseits ist der Mensch laut Weish dazu geschaffen, Unsterblichkeit zu erlangen (siehe vor allem 1,1-6.11; 3,1-9; 6,17-20); diese wird ihm in der Gottesebene nach dem Verscheiden zuteil, wohingegen auf die Frevler Qualen und das Gericht warten (4,17-20). Tod und Gericht für die anderen lösen schließlich das Paradoxon vom leidenden Gerechten und dem scheinbar glücklichen Frevler. Ähnliche Gedanken begegnen im Werk Philo (siehe besonders Opif. 134-135; Abr. 258) und dürften in der jüdischen Gemeinschaft Alexandriens geläufig gewesen sein.⁵⁵ Nicht zuletzt durch Kontakte mit der ägyptischen Diaspora könnten sich diese Ideen schließlich in Palästina verbreitet haben. Auch Josephus verweist ja in verschiedenen Kontexten regelmäßig auf die Unsterblichkeit der Seele (Flav.Jos.Bell. II 163; Ant. XVIII 13-14; Apion. II 218), geht aber noch weiter, indem er die pharisäische Vorstellung von der Auferstehung mit der Theorie der Metempsychose umschreibt, sie also als Wanderung guter Seelen in neue Leiber präsentiert. Seine Ausführungen werden hier und anderswo freilich von dem Streben beeinflusst gewesen sein, den philosophischen Voraussetzungen eines hellenistisch-römischen Zielpublikums und dessen Ver-

50. ELLEDGE, *Life*, 147-152.

51. Zur rabbinischen Literatur siehe vor allem G. STEMBERGER, »Zur Auferstehungslehre in der rabbinischen Literatur« *Kairos* 15 (1973), 238-266.

52. GZELLA, *Lebenszeit*, 96-118.

53. Vgl. dazu J. M. REESE, *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and its Consequences* (AB 41), Rome 1970; M. KOLARCIK, *The Ambiguity of Death in the Book of Wisdom: A Study of Literary Structure and Interpretation* (AB 127), Rome 1991; jetzt auch M. V. BLISCHKE, *Die Eschatologie in der Sapientia Salomonis* (FAT II 26), Tübingen 2007.

54. Hier lassen sich sehr wohl Parallelen zur Septuaginta aufzeigen, siehe GZELLA, *Lebenszeit*, 292-294.

55. Zu Philo siehe L. L. GRABBE, »Eschatology in Philo and Josephus« in: A. J. AVERY-PECK / J. NEUSNER (Hg.), *Judaism in Late Antiquity: Death, Life-After-Death, Resurrection & The World to Come in the Judaism of Antiquity*, Leiden 2000, 163-185.

stehenshorizont entgegen zu kommen.⁵⁶ Daher neigt er wohl dazu, Hinweise auf die (leibliche) Auferstehung, die er in seinen Quellen zweifellos angetroffen haben wird, zu unterdrücken.

Antike jüdische Grabinschriften bestätigen die Vielfalt konkreter Ausgestaltungen der Jenseitshoffnungen in den Werken Gebildeter aufgrund von Zeugnissen des täglichen Lebens aus sehr verschiedenen sozialen Schichten. Die meist kurzen Texte mit ihrer oft standardisierten Diktion und der Einfluss griechisch-römischer Sepulkraltopik mahnen gewiss zur Vorsicht bei dem Versuch, sie als Quellen für konkrete Vorstellungen zu werten. Gleichwohl dürften sich die teils unverbunden nebeneinander auftretenden Konzepte nicht ausschließlich rhetorischem Schmuck verdanken; in der Koexistenz von der Auferstehung Weniger, dem universellem Weltgericht und dem Fortleben der unsterblichen Seele laut den Schriften des hell. Judentums mit seinen konkurrierenden Strömungen finden sie nämlich ihre Entsprechung.⁵⁷ Tatsächlich reicht das Spektrum von anscheinend nihilistischer Hoffnungslosigkeit über die Unsterblichkeit der Seele und ihr Wohnen bei den Gerechten sowie die Astralapotheose Verstorbener bis zur leiblichen Auferstehung und die Vernichtung der Frevler. Laut dem Grabepigramm der Arsinoe aus Leontopolis, Mitte des 2. bis 1. Jh. v. Chr., ruhe der »lauter (also wohl den Reinheits- und Speisevorschriften entsprechend) genährte« Leib der Frühverstorbenen im Grab, während ihre Seele zu den »Heiligen« geflogen sei, was diesen Text auch von der hellenistischen Sepulkraltopik absetzt (vgl. Ps.-Phokylides 103-115, Alexandrien um die Zeitenwende).⁵⁸

Ob die Auferstehungshoffnung auch auf das Bestattungswesen eingewirkt hat, lässt sich wohl nicht mit Bestimmtheit sagen, wird aber zuweilen vermutet. Als hauptsächliche Anhaltspunkte gelten die Gewohnheit, die Knochen eines Individuums nach der Verwesung separat in Ossuaren aufzubewahren statt sie in einer Knochengrube mit anderen zu vermengen, und die Verzierung der Ossuare mit Rosetten, die man oft als Lebensmotive deutet.⁵⁹ Dieser Brauch erlebte um die Zeitenwende einen Höhepunkt. Solche Argumente eignen sich allerdings kaum für eine schlüssige Beweisführung, zumal nicht ermittelt werden kann, wie verbreitet die Erwartung einer leiblichen Auferstehung außerhalb bestimmter schriftgelehrter Kreise wirklich war.

Während also zunächst nur ein noch wenig spezifischer Gebrauch des Wortes *ἀνάστασις* »Auferstehung« vorherrschte und, ob nun als Metapher oder im wörtlichen Sinne, durchaus widersprüchliche Konkretisierungen dieser Idee zuließ, kristallisierte sich bei frühchristlichen Autoren im Übergang vom 1. zum 2. Jh. immer mehr die genauere Bestimmung als »Auferstehung des Fleisches« zur verbindlichen Doktrin heraus.⁶⁰ Diese hat aber wohl zu keiner Zeit gänzlich die Volksfrömmigkeit

56. Jetzt ausführlich dargestellt von ELLEDGE, *Life*.

57. J. S. PARK, *Conceptions of Afterlife in Jewish Inscriptions* (WUNT II 121), Tübingen 2000; GZELLA, *Lebenszeit*, 223-225; ausführlich nun BLISCHKE, *Eschatologie*, 223-263.

58. Text und Kommentar bei W. HORBURY / D. NOY, *Jewish Inscriptions of Graeco-Roman Egypt*, Cambridge 1992, 69-74; vgl. GZELLA, *Lebenszeit*, 136, Anm. 392.

59. HACHLILI, *Customs*, 302.494.527-528. Kritisch dagegen S. FINE, »A Note on Ossuary Burial and the Resurrection of the Dead in First Century Judaism« *JJS* 51 (2000), 69-76, mit weiterer Literatur.

60. H. E. LONA, *Über die Auferstehung des Fleisches. Studien zur frühchristlichen Eschatologie* (BZNW 66), Berlin / New York, NY 1993.

durchdrungen und die Vielfalt der Jenseitsvorstellungen, mit der das Christentum in seiner stiftenden Urzeit konfrontiert war, im Bewusstsein der Menschen ersetzt. Ähnliche Schwerpunkte zeichnen sich in der rabbinischen Literatur ab, in der die pharisäische Deutung der persönlichen Eschatologie als leibliche Auferstehung ihre Fortsetzung findet.⁶¹

In Texten der hell. Epoche werden also zuerst bedeutende Modifikationen der traditionellen altisraelitischen Konzeptionen von Tod und Unterwelt sichtbar. Natürlich können sie aber bereits in früheren Zeiten ihren Ursprung haben. Getragen vom Vertrauen in die Macht Gottes auch über das persönliche Lebensende und den physischen Verfall des Leibes hinaus konkretisierte sich der Glaube an eine individuelle Eschatologie. Sie konnte in der Auferstehung Einzelner aus dem Grab zum himmlischen Leben, in der endgültigen Zuweisung von Lohn und Strafe durch das Weltgericht und im Fortbestehen der Seele Gestalt annehmen. Einzelne Traditionslinien wurden dabei miteinander verbunden, wenngleich sich eine lineare Entwicklung von der Wiederbelebung von Märtyrern oder anderen herausragenden Persönlichkeiten zum universellen Gericht nur schwer nachzeichnen lässt.

Auf diese Weise erweiterten sich auch die Konnotationen einzelner Wortfelder wie »aufstehen«, »aufwachen«, »Seele«, »Unterwelt« und »Gericht«. Zudem blieben prophetische Aussagen wie Jes 26,19 und später Dan 12,2-3 prägend für die bildliche Ausgestaltung einer gewandelten Eschatologie. Nach Ausweis von 4Esr 7,32 und 1 Clem 50,4 ist das »Erwachen aus dem Staub« im 1. Jh. n. Chr. zur gängigen Umschreibung der Totenerweckung geworden. Das Verb ἀνίστημι »aufstehen« begegnet aber bereits in der Septuaginta-Übersetzung von Dan 12,2-3 und in 2Makk 7,9.14; 12,43 unzweifelhaft für die Auferstehung der Toten. Disambiguierende Zusätze wie »der Toten« etc. wurden hier und in vergleichbaren Zusammenhängen schon im 2. Jh. v. Chr. nicht mehr als notwendig betrachtet, was vermuten lässt, dass eine solche Nuance zu diesem Zeitpunkt bereits Teil der lexikalischen Semantik von ἀνίστημι, wenigstens im Futur, und nominalen Ableitungen wie ἀνάστασις geworden ist. Zum selben Wortfeld gehören πάλιν »wieder« und ἐγείρω »erwecken«. Da die Totenerweckung zur eschatologischen Hoffnung gehört, begegnet auch ἐγείρω mit dieser Nuance zunächst im Futur, wobei auch der Parallelismus mit ἀνίστημι von Bedeutung sein kann. Die übliche Terminologie der Auferstehung wurde damit grundgelegt. Entsprechend liegt es nahe, diese Bedeutung vor allem bei der Verwendung des Futurstammes von ἀνίστημι wie in der Septuaginta-Fassung von Jes 26,19 und, je nach Kontext, anderen Stellen der griechischen Bibel ebenfalls mitzuhören.⁶² Ausdrückliche Verweise auf die Auferstehung in der LXX des Buches Hiob (14,14; 19,25-26; 42,17) erleichtern zudem eine solche Interpretation.

Will man die LXX nicht künstlich von diesem Prozess der *relecture* und Neuinterpretation isolieren, ja wie ein Kokon von bestimmenden und in Texten eindeutig belegten geistesgeschichtlichen Entwicklungen ab dem 3. Jh. v. Chr. abschotten und postulieren, dass die Übersetzer die in zeitgenössischen schriftgelehrten Kreisen nachweisbare Erweiterung des semantischen Spektrums solcher Lexeme im Griechischen ausgeblendet hätten, liegt die Annahme nahe, dass auch bestimmte Formulierungen in

61. ELLEDGE, *Life*, 41-44.

62. Belege für die nicht-spezifische Bedeutung wie in Num 24,17 schließen dies keinesfalls aus.

den Vertrauenspsalmen eine weitere Bedeutung annahmen und dadurch gleichfalls auf das Jenseits interpretiert werden konnten. Nur eine genaue Einzelexegese – freilich vor dem Hintergrund der gewandelten historischen Voraussetzungen – kann aber aufzeigen, in welchem Maße die Übersetzer von den Möglichkeiten der theologischen Exegese Gebrauch gemacht haben, um solche weiteren Konnotationen noch deutlicher hervorzuheben. Wenn die Komplexitätsreduktion nicht zum Selbstzweck gemacht werden soll, wie es bei der Erhebung des Interlinearmodells zum Dogma leider schnell geschieht, ist auch eine Berücksichtigung des weiteren Kontextes notwendig. Mithin lässt sich die exakte Nuance eines Wortes in einem spezifischen Zusammenhang nicht immer nur aufgrund seiner statistisch häufigsten Verwendung ermitteln; das Vorbild ähnlicher, womöglich expliziterer Stellen wie Jes 26,19 oder Hiob 14,14 hat ein größeres Gewicht für die Bestimmung der Gedanken, die einen Übersetzer bei der Wiedergabe prinzipiell offener Vertrauensäußerungen wie Ps 16 (15),9-11 geleitet haben mögen.

2.2. Das Kommen des Messias

Während sich die individuelle Eschatologie auf das Schicksal des Einzelnen nach dem Tod richtet, hat die Erwartung des Messias eine politische Bedeutung; als Beginn einer neuen Weltzeit für das Volk stellt sie die kollektive Seite der Jenseitshoffnung dar. Aus diesem Grund sind Eschatologie und Messianismus sowohl geschichtlich als auch strukturell miteinander verbunden: sie versuchen Antworten zu geben auf die sich im Hellenismus zuspitzende Theodizeefrage und ziehen dazu, oft durch Neuinterpretationen bildlicher Rede, im Alten Testament grundlegende Traditionslinien weiter aus. Das bedeutet allerdings nicht unbedingt, dass beide auch zur selben Zeit aufgetreten sind. Sie haben weiterhin zu jeweils sehr unterschiedlichen konkreten Ausgestaltungen geführt, die offenbar in denselben Texten nebeneinander bestehen konnten.

Das alttestamentliche Fundament für die Messiaserwartung bildet einerseits die rituelle Königssalbung, andererseits die Verheißung einer ewigen Herrschaft für die davidische Königsdynastie. Allerdings waren sie zur Entstehungszeit der hebräischen Texte noch nicht, wie in der zwischentestamentlichen Periode, eine unlösbare Verzahnung eingegangen, da die Königssalbung keine ewige Herrschaft verheißt und Weissagungen über den Fortbestand (so vor allem in 2Sam 7) oder die Erneuerung des davidischen Königshauses meist nicht mit dem Ehrentitel »Messias« (מָשִׁיחַ, māšī'āḥ), also »Gesalbter«, verbunden werden oder *per se* endzeitliche Konnotationen haben. Ursprünglich war die rituelle Salbung durch Vertreter des Volkes (2Sam 2,4; 5,3; 2Kön 23,30) oder einen Propheten (1Sam 10,1; 16,13; 2Kön 9,6), in Jerusalem wohl im Regelfall durch einen Priester (1Kön 1,39; 2Kön 11,12), lediglich Teil der Amtseinsetzung. Mithin verweist der Titel »Gesalbter« auf die göttliche Autorität und den göttlichen Schutz seines Trägers, vorexilisch üblicherweise des Königs (1Sam 16,6; 2Sam 22,51; Ps 2,2), wird aber nachexilisch im Zuge der Aufwertung des Priestertums auch als Adj. für den Hohenpriester gebraucht (Lev 4,3.5.16; 6,15; das Substantiv als Titel auch in Dan 9,25-26).⁶³ Der Plural begegnet einmal und meint die Patriarchen (Ps 105,15 par. 1Chr

63. E.-J. WASCHKE, *Der Gesalbte. Studien zur alttestamentlichen Theologie* (BZAW 306), Berlin / New York, NY 2001, 3-104.

16,22). Als Bezeichnung des endzeitlichen Heilsbringers lässt sich »Messias« alttestamentlich nicht belegen, sein Gebrauch für den Perserkönig Kyros in Jes 45,1 ist aber genauso offen für eine Deutung auf einen Herrscher, der das Leid des Volkes wenden und ihm die Erlösung bringen wird, wie Jes 26,19 für eine Interpretation im Sinne der Auferstehung der Toten (s. o.). Da mit Kyros ein heidnischer König das Exil beendete und den Neubau des Tempels erlaubte, wurde schon hier ausnahmsweise der davidische Bezug der älteren »Messias«-Vorstellung aufgebrochen. Der Schutz, unter den Gott »seinen Gesalbten« stellt, ist in den Königspsalmen Ausdruck der fortwährenden Treue Gottes und damit das theologische Fundament dieser Lieder (2; 18; 20; 21; 45; 72; 89; 110; 132; 145). Die Verwandtschaftsmetaphorik verdeutlicht die herausragende Rolle des Königs: er gilt als der Sohn Gottes (Ps 2,7; 110,3; 89,27), der zur Rechten Gottes sitzt (Ps 110,1) und damit Teil hat an dessen Weltherrschaft (Ps 2,8; 89,26-28). Diese Topoi bestimmen auch das spätere Messiasbild.

In der besonderen Gottesbeziehung, wie sie der Königstheologie zugrunde liegt und durch das Symbol der Salbung zusammengefasst wird, liegt das alttestamentliche Fundament des Messias als eines herausgehobenen, von Gott selbst erwählten Individuums. Die Erwartung seiner Ankunft am Ende der Zeiten jedoch beruht auf einer Verbindung der Messiasfigur mit prophetischen Weissagungen, die eine Wiederherstellung der davidischen Dynastie und das Ende jeder Unterdrückung des Volkes verheißen (Jes 16,4-5; 32,1-8; 55,3; Jer 23,5-6; 30,8-9; 33,14-26 [nicht Teil der LXX];⁶⁴ Ez 17,22-24; 34,23-24; 37,21-25; Hos 2,1-3; 3,5; Am 9,11-12; Hag 2,20-23; Sach 3,8; 4,6-10; 6,9-14). Einige prophetische Passagen, oft aus dem Blick der späteren Rezeption »messianische Weissagungen« genannt, assoziieren die Erneuerung des Jerusalemer Königshauses mit einem Individuum aus der Linie Davids (Jes 7,14-16; 9,1-6; 11,1-10; Mi 5,1-5; Sach 9,9-10); da dieses Individuum aber nirgends namentlich genannt wird und die Texte sich nicht auf eine bestimmte historische Größe deuten lassen, eigneten sie sich für immer neue Lesungen im Zuge fortschreitender Aktualisierungen. Auch der rätselhafte »Menschensohn«, der laut Dan 7,13-14 am Ende der Weltzeit die universelle Herrschaft antritt und möglicherweise für das Volk Israel steht,⁶⁵ eignete sich für die messianischen Deutungen der Folgezeit.

Die Ansätze zu einer Lösung des endzeitlichen Retters von der Institution des Jerusalemer Königtums, die bereits in den »messianischen Weissagungen« zu finden sind, wurden im Frühjudentum weitergeführt.⁶⁶ Zudem wurde dieser Retter über seine davidische Abstammung mit dem Titel »Messias« versehen und dadurch mit dem

64. Siehe J. LUST, »Messianism and the Greek Version of Jeremiah. Jer 23,5-6 and 33,14-26« in: K. HAUSPIE (Hg.), *Messianism and the Septuagint: Collected Essays by J. Lust* (BETL 178), Leuven 2004, 41-67 zur Textgeschichte.

65. Für einen neueren Überblick über die Forschungsgeschichte mit weiterführender Literatur siehe K. KOCH, »Der »Menschensohn« in Daniel« *ZAW* 119 (2007), 369-387. Zur Rezeption der Stelle im Neuen Testament vgl. K. BEYER, »Der Menschensohn als Gott der Welt. Der Ursprung der hohen Christologie bei Jesus selbst« in: S. G. VASHALOMIDZE / L. GREISIGER (Hg.), *Der Christliche Orient und seine Umwelt. Gesammelte Studien zu Ehren Jürgen Tubachs anlässlich seines 60. Geburtstags* (SOR 56), Wiesbaden 2007, 11-19.

66. Eine knappe und deutliche Skizze bietet P. SCHÄFER, »Diversity and Interaction: Messiahs in Early Judaism« in: P. SCHÄFER / M. R. COHEN (Hg.), *Toward the Millennium: Messianic Expectations from the Bible to Waco* (NBS 77), Leiden 1998, 15-35.

Motivkomplex Erwählung, Gottessohnschaft, Weltherrschaft der alttestamentlichen Königstheologie verbunden. Schließlich verschob sich die Befreiung des Volkes in die Endzeit und verwandelte sich somit in ein kollektives Gegenstück zu Formen der persönlichen Eschatologie wie der Auferstehung. Dabei erlaubten die sehr allgemeinen Züge des Messias unterschiedliche Identifikationen seiner Figur und der spezifischen Umstände der Heilszeit. Als Wendepunkt könnten auch hier in der Makkabäerzeit beginnende Entwicklungen in der Geschichtstheologie fungieren, obwohl die verschiedenen Erscheinungsweisen der Messiaserwartung erst in späteren Texten eine konkrete Gestalt anzunehmen scheinen und, im Gegensatz zur schon durch Dan 12,2-3 und 2Makk 7 bezugten Auferstehungshoffnung, noch nicht in Quellen des 2. Jh. v. Chr. sicher belegt werden können. Ebenso wurde ein wachsendes Bewusstsein von der Transzendenz Gottes als Triebkraft vermutet, die eine Zunahme von Mittlergestalten bewirkt habe.⁶⁷

Innerhalb des apokalyptischen Geschichtsbildes, das die Endlichkeit aller aufeinander folgenden irdischen Reiche und ihren notwendigen Abschluss durch die göttliche Heilszeit betont, steht die Wiederherstellung des davidischen Königums als Gegenentwurf zur Fremdherrschaft Antiochos' IV. und zur römischen Okkupation im Vordergrund. Die Tierapokalypse des Henochbuches knüpft an die Symbolik der Geschichtsvisionen von Dan 7-12 (abgeschlossen kurz vor 164 v. Chr.) an,⁶⁸ konkretisiert die letzte weltliche Periode aber ursprünglich als den Sieg der Makkabäer unter Judas gegen die seleukidischen Herrscher, worauf mit einem neuen Jerusalem das ewige Friedensreich beginne (1Hen 90). Ein deutlicher Hinweis auf den Messias bleibt allerdings aus, denn der »weiße Stier« in 1Hen 90,37, der mitunter als Messiasymbol verstanden wird, könnte genauso gut einen neuen Adam darstellen.⁶⁹ Der Messias wurde vor diesem weiteren geschichtstheologischen Hintergrund aber in späteren Schriften zur nationalen Identifikationsfigur, mit der man teils sehr konkrete politische Ziele verband; entsprechend traten im Laufe der Auseinandersetzungen mit Rom zahlreiche »Messiasprätendenten« auf.⁷⁰

So ergeht auch in PsSal 17 und 18 (ursprünglich wohl um 50 v. Chr. geschrieben) die Bitte an Gott, einen gesalbten (χριστός in der griechischen Übersetzung) König aus der Linie Davids aufzurichten. Dieser solle dank seiner Macht und Weisheit das verstreute und unterdrückte Volk aus dem Exil sammeln, von der heidnischen Unterdrückung befreien und im geheiligten Jerusalem zur Gerechtigkeit führen (so besonders in PsSal 17,21-32, wohl beeinflusst durch Jes 11,1-10 und Königspsalmen wie Ps 2 und 72).⁷¹ Den Anlass dürfte das Ende der Hasmonäerherrschaft mit der Eroberung

67. RÖSEL, »Theo-Logie«, 61.

68. Dazu knapp H. GZELLA, *Cosmic Battle and Political Conflict: Studies in Verbal Syntax and Contextual Interpretation of Daniel 8* (BibOr 47), Rom 2003, 1-10.

69. J. J. COLLINS, »Messianism and Exegetical Tradition: The Evidence of the LXX Pentateuch« in: M. A. KNIBB (Hg.), *The Septuagint and Messianism* (BETL 195), Leuven 2006, 133, Anm. 20.

70. R. A. HORSLEY, »Popular Messianic Movements around the Time of Jesus« *CBQ* 46 (1984), 47-95. Die hauptsächlichen Quellen dafür stellen Flavius Josephus und das Neue Testament dar. In der Forschung wird der Begriff »Messiasprätendent« allerdings nicht genau definiert. Überdies ist der »messianische« Anspruch solcher Revolutionsführer durchaus undeutlich; Historiker erschließen ihn meist aus bestimmten Symbolhandlungen.

71. G. L. DAVENPORT, »The ›Anointed of the Lord‹ in Psalms of Solomon 17« in: J. J. COLLINS /

Jerusalems durch Pompeius (63 v. Chr.) und das Verlangen nach einer Befreiung von den Römern bilden. Tatsächlich stimmen die meisten frühjüdischen Quellen in der davidischen Abstammung des Messias überein und gebrauchen dafür oft aus Schrifttexten übernommene Astralmetaphern (vgl. TestJud 24,1 nach Num 24,17: »ein Stern aus Jakob«, der aufgehen werde »wie die Sonne der Gerechtigkeit«). Die jenseitigen Konnotationen des erhofften endzeitlichen Reiches traten dabei in den Hintergrund.

Ein anderer und wohl weniger weit verbreiteter Traditionsstrang hebt stattdessen die priesterlichen Züge des Messias und den utopischen Charakter seiner Herrschaft hervor. Dieser Sicht liegt die Bezeichnung des Hohenpriesters als »gesalbt« in Lev 4 zugrunde; die Genealogie des Messias wurde dementsprechend auf Aaron statt auf David zurückgeführt. Solche Ideen konnten anknüpfen an die Aufwertung der Linie Aarons gegenüber der Dynastie Davids in priesterlichen Kreisen nach dem Exil, wie sie besonders im »Lob der Väter« des Sirachbuches (Sir 44-50, etwa zwischen 198 und 175 v. Chr.) zum Ausdruck kommt und dort mit der durchaus messianisch anmutenden Verklärung des Hohenpriesters Simon (Sir 50,1-24) einen Höhepunkt erreicht. Allerdings wird der Begriff »Messias« in diesem Kontext nicht gebraucht.

Die Vorstellung eines priesterlichen Messias aus dem Geschlecht Aarons offenbar neben einem anderen, nicht-priesterlichen hat besonders in hebräischen Qumran-Texten wohl aus dem 1. Jh. v. Chr. ihren Niederschlag gefunden.⁷² Obschon der zweite Messias dort nicht ausdrücklich mit der davidischen Dynastie verbunden wird, gehen die meisten Forscher von einem solchen Bezug aus und vermuten einen höheren Rang des priesterlichen Messias. Das genaue Verhältnis zwischen beiden bleibt aber strittig, wengleich sie oft zusammen mit dem Tag des Gerichts und dem eschatologischen Kampf gegen die Mächte der Finsternis assoziiert werden. Laut der »Messianischen Apokalypse« (4Q521) ist bei den endzeitlichen Ereignissen freilich stets Gott der Handelnde. Der Messias als eschatologischer Hohepriester aus dem Stamm Aarons tritt vor allem in der Damaskusschrift auf (CD VII,18-21; XIX,10); laut der Gemeindefregel kommen die »Gesalbten Aarons und Israels« zusammen mit einem »Propheten« (1QS IX,11; für den Singular »der Gesalbte Aarons und Israels« vgl. CD XII,23; XIV,19; XIX,10-11; XX,1); nach der Gemeinschaftsregel präsidieren der priesterliche Messias und der Israels über das endzeitliche Mahl (1QSa II,11-22). Gemäß einer Passage der Segenssprüche (1QSB V) wird auch der »Fürst der Gemeinde« (נְשִׂיא הַעֵדָה, 1QSB V,20) erwartet, der die ewige Königsherrschaft seines Volkes aufrichten soll.

G. W. NICKELSBURG (Hg.), *Ideal Figures in Ancient Judaism*, Chico, CA 1980, 67-92; WASCHKE, *Gesalbte*, 127-140. – Die neue Edition durch F. Albrecht 2018 schreibt χριστός κύριος (»gesalbter Herr«), während ältere Editionen »Gesalbter des Herrn« schrieben (F. ALBRECHT, *Sep-tuaginta. Vetus Testamentum Graecum*, vol. XII,3: *Psalmi Salomonis*, Göttingen, 2018, 353-359 z. St.).

72. Grundlegend zum Messiasbild der Qumran-Texte ist J. J. COLLINS, *The Scepter and the Star: The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature*, Grand Rapids, MI 2010²; DERS., מְשִׁיחַ, in: H.-J. Fabry / U. Dahmen (Hg.), *Theologisches Wörterbuch zu den Qumran-texten II*, Stuttgart 2013, 810-817. Siehe auch die Beiträge in den Aufsatzsammlungen von J. H. CHARLESWORTH (Hg.), *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity*, Minneapolis, MN 1992, und J. H. CHARLESWORTH / H. LICHTENBERGER / G. S. OEGEMA (Hg.), *Qumran-Messianism: Studies on the Messianic Expectations in the Dead Sea Scrolls*, Tübingen 1998.

Da der Titel »Fürst« (נָשִׁי, nāšī⁷³) in Ez 34,24 und 37,25 auf David im Zusammenhang mit der dauerhaften Wiederherstellung seiner Dynastie verweist und laut CD VII,20 dem »Zepter aus Israel« aus Num 24,17 entspricht, werden diese Stellen teils als Zeugnisse für einen, wenn auch latenten, davidischen Messianismus im Schatten des aaronitischen gedeutet. Die messianische Färbung des Titels »Fürst«, den sich auch der Revolutionsführer Simon Bar Kosiba im zweiten Aufstand gegen die Römer zulegte (132-135 n. Chr.) und auf Münzen prägen ließ, ist allerdings nicht sicher. Auch der Jesaja-Pescher identifiziert den Spross aus der Wurzel Jesses nach Jes 11,1-5 mit dem endzeitlichen Richter aus dem Geschlecht Davids (4Q161 8-10), verwendet in den erhaltenen Textteilen aber nicht den Begriff »Messias«. Überhaupt lässt sich nur schwer feststellen, inwieweit bestimmte exegetische Werke aus Qumran das Potential einer messianischen Deutung von Stellen wie Gen 49,10, Num 24,17 oder Jes 11,1-10 tatsächlich ausgeschöpft haben. Einigermaßen klar scheint immerhin der Bezug von Gen 49,10 auf den davidischen Messias in 4Q252 V,1-2 zu sein.⁷³ An der prinzipiellen Möglichkeit einer solchen Deutung dürfte im Spiegel anderer frühjüdischer Schriften also kein Zweifel bestehen, zumal viele in Qumran geschriebene oder zumindest dort kopierte Texte eine Erwartung des Jüngsten Gerichts bezeugen. Es greifen hier also wiederum ähnliche methodische Überlegungen wie beim Nachweis eschatologischer oder messianischer Lesungen in der LXX.

Weitere endzeitliche Figuren in den hebräischen Qumran-Texten und in den von außerhalb stammenden, doch in Qumran rezipierten aramäischen Schriften wurden von Forschern verschiedentlich mit messianischen Vorstellungen oder Attributen in Verbindung gebracht, ohne dass sie selber nach den erhaltenen Fragmenten diesen Titel zu tragen. Das gilt besonders für Melchisedek als Priester, Erlöser und Richter am von einem eschatologischen Propheten (dem »Gesalbten des Geistes«) angekündigten Ende der Tage laut dem Melchisedek-Midrasc (11Q13), für den »Erforscher des Gesetzes« (דֹרֵשׁ הַחֹרֶה, dōreš hattōrah), der nach einem thematischen Midrasc zur Eschatologie beim Anbruch der Endzeit zusammen mit dem Spross Davids auftreten werde (4Q174 1,I,10-13), und für den »Gottessohn« in einer aramäischen, an Daniel angelehnten Apokalypse (4Q246). Wegen seiner Richterfunktion wird häufig eine Identifikation des Herrschers der Endzeit in dem »Gottessohn«-Text (4Q246 1,II,5-6) mit dem Messias vorgeschlagen.⁷⁴

Von einer Totenerweckung ist in diesen Texten nicht eindeutig die Rede. 4Esr 7,26-44 jedoch verbindet das Kommen des Messias ausdrücklich mit der allgemeinen Auferstehung, betrachtet die messianische Periode aber als vorübergehend. Am Ende dieser Zeit von vierhundert Jahren sterbe der Messias zusammen mit allen anderen Menschen, erst danach schaffe Gott aus der Urstille heraus eine neue Welt, die mit der Auferstehung beginne (vgl. Offb 20,4-5; 2 Bar 29-30). Für die jüdische Diaspora

73. COLLINS, »Messianism,« 136-137.

74. M. A. KNIBB, »Eschatology and Messianism in the Dead Sea Scrolls« in: P. W. FLINT / J. C. VANDERKAM (Hg.), *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years*, vol. 2, Leiden 1999, 393-396. Anders K. BEYER, *Die aramäischen Texte vom Toten Meer samt den Inschriften aus Palästina, dem Testament Levis aus der Kairoer Genisa, der Fastenrolle und den alten talmudischen Zitaten*, Band 2, Göttingen 2004, 146-147 (Antiochos Epiphanes), mit weiteren bibliographischen Hinweisen. Siehe auch C. MARTONE, *br*, in: H. GZELLA (Hg.), *Aramäisches Wörterbuch*, ThWAT 9, Stuttgart 2016, 139-144, bes. 142-143.

finden sich dagegen, von einem Hinweis auf einen anscheinend endzeitlichen Menschen bei Philo (Praem. 95) nach der griechischen Fassung von Num 24,7 einmal abgesehen, kaum deutliche Hinweise auf eine Messiaserwartung in Hellenismus und früher Kaiserzeit.⁷⁵

Wesentliche Schwierigkeiten für eine genaue Einordnung möglicher messianischer Aussagen in der LXX ergeben sich aus der Offenheit prophetischer Weissagungen sowie aus dem Fehlen eines geschlossenen Systems von Begriffen und Vorstellungen. Verschiedene endzeitliche Figuren wurden in der frühjüdischen Literatur mit übergreifenden Themen wie dem Untergang des letzten Weltreiches, dem Anbruch der Gottesherrschaft nach einem eschatologischen Kampf und dem Jüngsten Gericht in Beziehung gesetzt, ohne dass in jedem Fall deutlich würde, welche davon (und warum) als messianisch gelten müssen. Manche wurden sogar kollektiv auf das Volk Israel gedeutet. Die Erwartung eines Erlösers am Ende der Tage, auf den hin bestimmte biblische Passagen aus dem Umfeld der Königsherrschaft und der Wiederherstellung Israels gelesen werden konnten, ließ also ganz unterschiedliche Konkretisierungen zu; »der« Messias stellt somit kein scharf umrissenes Konzept mit überprüfbaren Kriterien dar. Auch in diesem Punkt spiegelt die LXX letztlich die fließenden Konturen frühjüdischer Jenseitsvorstellungen. Sie bildet damit einen Zustand nebeneinander bestehender, doch oft nur angerissener und geradezu nach weiterer Erklärung verlangender Deutungsmöglichkeiten ab, aus dem sich später konkretere Interpretationslinien herauskristallisieren konnten.

Bezeichnenderweise bewahren aber nicht alle Passagen, die zu einer messianischen Interpretation Anlass geben könnten und in anderen exegetischen Werken des Frühjudentums oder von den Targumim tatsächlich messianisch gedeutet wurden, in der griechischen Übersetzung ihr messianisches Potential. Hinzu kommt das Fehlen eines ausgeprägten, unmittelbar erkennbaren technischen Vokabulars für messianische Ideen. Die naheliegende Wiedergabe der Wurzel מָשַׁח und ihrer Ableitungen mit dem Verb *χρίειν* und seinen Derivaten, wobei das Adj. מָשִׁיחַ griechischem *χριστός* entspricht,⁷⁶ sowie die aus dem Hebräischen übernommene Verwendung mit Artikel und in besitzanzeigenden Konstruktionen legen immerhin nahe, dass »Messias« noch nicht als Eigename verstanden wurde. Dies bedeutet einen Gegensatz zu der späteren Transkription *Μεσ(σ)ίας* (nach aramäisch מְשִׁיחָא [m^cšihā³] mit griechischer Endung) im Neuen Testament (Joh 1,41; 4,25)⁷⁷ oder zur sehr häufigen Wiedergabe des Gottesnamens יְהוָה צְבָאוֹת (JHWH š^cbā'ôṭ) »Herr der Heerscharen« mit κύριος σαβαωθ in der LXX des Buches Jes statt mit κύριος παντοκράτωρ »Herr Allherrscher« oder κύριος τῶν δυνάμεων »Herr der Mächte« wie in anderen Büchern.⁷⁸

75. COLLINS, »Messianism,« 148-149.

76. Der Befund ist zusammengefasst bei H.-J. FABRY, »Messianism in the Septuagint« in: W. KRAUS / G. G. WOODEN (Hg.), *Septuagint Research: Issues and Challenges in the Study of the Greek Jewish Scriptures* (SBL SCS 53), Atlanta, GA 2006, 198.

77. Zur hebräischen, aramäischen und griechischen Terminologie siehe auch G. DALMAN: *Die Worte Jesu. Mit Berücksichtigung des nachkanonischen jüdischen Schrifttums und der aramäischen Sprache*, Leipzig 1930², 237-241. Das /e/ in der ersten Silbe der griechischen Transkription kann nur nach dem Aramäischen erklärt werden, vgl. K. BEYER, *Texte. Band 1*, Göttingen 1984, 115-116.

78. RÖSEL, »Theology,« 246, mit Bibliographie.

Somit erscheint die größere Skepsis in der jüngst wieder etwas in Schwung gekommenen Verhältnisbestimmung von LXX und Messianismus angebrachter als die Tendenz vieler älterer Studien, die messianische Rezeption des griechischen Alten Testaments auf seine ursprüngliche Aussageabsicht zurückzuprojizieren.⁷⁹ So, wie nicht jeder Schafträger in der frühchristl. Kunst gleich den Guten Hirten meint, manifestiert sich nicht unbedingt in jeder endzeitlichen Figur des frühjüdischen Schrifttums »der« Messias. Andererseits ist der Gute Hirte mehr als ein gewöhnlicher Schafträger!

3. Zukunftserwartungen in den verschiedenen Teilen der Septuaginta

Weder der hier verfügbare Raum noch der Forschungsstand als solcher erlauben es, an dieser Stelle ein Gesamtbild der LXX-Eschatologie zu zeichnen. Dazu müssten erst alle Bücher systematisch und unter genauer Berücksichtigung ihrer Textgeschichte auf ihre interpretatorischen Eigenheiten untersucht werden. Angesichts ihrer Verschiedenheit wäre es aber auch gar nicht zu erwarten, dass sich aus unterschiedlichen, mal mehr, mal weniger plausiblen, doch stets subtilen Akzentverschiebungen gegenüber den hebräischen Ausgangstexten eine widerspruchsfreie »Lehre von den Letzten Dingen« erheben lässt. Gerade Kohelet und Chroniken bieten dazu als Folge ihrer oft sehr engen Anlehnung an das jeweilige Original wenig Anhaltspunkte.

Statt dessen sollen in den folgenden Ausführungen aus verschiedenen Büchern der LXX einige Beispiele für mögliche eschatologisierende und messianisierende Lesungen behandelt werden, an denen sich in der Literatur teils ausufernde Diskussionen entzündet haben. Sie geben einen Eindruck von der Komplexität des Problems. Die sehr heterogene Behandlung endzeitlicher Themen in den einzelnen Büchern bestätigt einerseits die Vielfalt nebeneinander existierender Vorstellungen vom Jenseits und dem Ende der Welt im Frühjudentum, suggeriert andererseits aber auch ganz verschiedene Vorgehensweisen der Übersetzer, die offenbar nicht durchweg irgendwelchen übergeordneten Richtlinien verpflichtet waren. Dieser Befund spricht ebenfalls gegen das Postulat eines einheitlichen Übersetzungsmodells. Entsprechend unterschiedlich mögen die Zielsetzungen und Interessen der Übersetzer gewesen sein.

3.1. Pentateuch

Bei der Untersuchung interpretierender Übersetzungen im LXX-Pentateuch (wohl um 250 v. Chr.) kommt der persönlichen Eschatologie in der gegenwärtigen Diskussion keine große Bedeutung zu. Viele Vorschläge, die in der Vergangenheit gemacht wurden, leuchten nicht unmittelbar ein. Prijs etwa sieht in dem einschränkenden Zusatz τούτοις der griechischen Wiedergabe von Gen 6,3 »Mein Geist wird nicht auf ewig in diesen Menschen bleiben« (MT: בָּאָדָם לְעוֹלָם »im Menschen für immer«) eine Parallele mit der rabbinischen Interpretation, nach der das Geschlecht der Sintflut ausdrücklich

79. In diesem Sinne etwa J. COPPENS, *Le messianisme royal: Ses origines, son développement, son accomplissement*, Paris 1968, 119; weitere Literatur bei J. LUST, *Messianism*, 174, Anm. 2, der selber einer angeblichen »Messianisierung« des hebräischen Textes in der Septuaginta sehr kritisch gegenüber steht und dabei zu einer gleichfalls extremen Hyperskepsis neigt.

seinen Anteil an der künftigen Welt verliere; mithin schließe εἰς τὸν αἰῶνα für לְעוֹלָם auch das jenseitige Leben mit ein.⁸⁰ Allerdings muss diese Einschränkung, die durchaus bereits Bestandteil der hebräischen Vorlage gewesen sein könnte, nicht unbedingt eschatologisch gelesen werden. Ähnliches gilt für die Deutung des Verbs bei וַיִּשְׁב אַרְחָם »er (Abraham) verscheuchte sie« (von שָׁב Hiph. »vertreiben«) in Gen 15,11 als Form von שָׁב Qal »sitzen« nach Ausweis des griechischen καὶ συνεκάθισεν αὐτοῖς »und er setzte sich zu ihnen«. Hier ist die Verwechslung einer sehr seltenen (und im Masoretischen Text nur an dieser Stelle bezeugten) Verbalform mit einer sehr häufigen bei identischer Schreibung im Konsonantentext doch erheblich einfacher zu erklären als eine bewusste Anspielung auf das Verdienst Abrahams, das die Leichname vor dem Satan schütze und dadurch ihre Auferstehung garantiere.⁸¹

Unmissverständliche Zusätze und Glossen wie mitunter in den Palästinischen Targumim, nach denen beispielsweise Lots Frau bis zur Auferstehung der Toten eine Salzsäule bleibe (Gen 19,26), Esau mit dem Verzicht auf sein Erstgeburtsrecht das Leben der kommenden Welt geleugnet habe (Gen 25,29-34) und die Seele Moses' für das ewige Leben aufbewahrt werde (Dtn 31,16),⁸² fehlen indes in den entsprechenden Passagen im griechischen Pentateuch, obwohl manche davon auch anderswo in der rabbinischen Literatur als klassische Schriftbeweise für die Auferstehung fungieren. In manchen Fällen bildet der griechische Text einfach die Offenheit des hebräischen für eine solche Deutung ab, so besonders mit dem Ausdruck ἐγὼ ἀποκτενῶ καὶ ζῆν ποιήσω »Ich werde töten und wieder lebendig machen« (Dtn 32,39, in der hebräischen Fassung eigentlich eine poetische Umschreibung der Allmacht Gottes; siehe auch unten zu 1Sam 2,6), der nicht nur in den Palästinischen Targumim und anderen Werken der rabbinischen Traditionsliteratur,⁸³ sondern schon in 4Makk 18,18 explizit mit dem ewigen Leben verbunden wird.

Ausführlicher dagegen wurde in der jüngsten Vergangenheit darüber diskutiert, ob sich schon im griechischen Pentateuch Prototypen der erst später ausformulierten Messiasoffnung fänden. Im Mittelpunkt der Debatte stehen Gen 49,10 und Num 24,7.17, da in der Rezeptionsgeschichte der Tora vor allem diese Texte als Prophezeiung eines endzeitlichen Erlösers dienen. Selbst Targum Onqelos, in dem sonst kaum messianische Interpretationen begegnen, hat dort Verweise auf das Kommen des Messias (aramäisch מְשִׁיחָא) angebracht; die übrigen Pentateuch-Targumim versehen auch andere Passagen, meist ausgehend von bestimmten, oft die Zukunft betreffenden Schlüsselwörtern, teils ebenso von hebräisch-aramäischen Wortspielen, mit ausdrücklichen Zusätzen, um den Bibeltext in eine direkte Beziehung zu setzen mit dem Messias und

80. PRIJS, *Tradition*, 74-75.

81. Gegen PRIJS, *Tradition*, 73. Auch wenn eine mündlich überlieferte Lesetradition den Bezug zur Wurzel שָׁב verdeutlicht hätte, wäre es einem Übersetzer ohne weiteres möglich gewesen, sich darüber hinwegzusetzen. Weiterhin ist nicht auszuschließen, dass die im Kontext tatsächlich weniger sinnvolle Ableitung von שָׁב ebenfalls Teil einer alternativen Aussprachetradition gewesen ist, da die Vielfalt von Textformen in verschiedenen, nebeneinander bestehenden Lesetraditionen ihr natürliches Gegenstück hätte.

82. Dazu ausführlich H. SYSLING, *Tehiyat Ha-Metim: The Resurrection of the Dead in the Palestinian Targums of the Pentateuch and Parallel Traditions in Classical Rabbinic Literature* (TSAJ 57), Tübingen 1996.

83. SYSLING, *Resurrection*, 242-246.

seinem endzeitlichen Königtum.⁸⁴ Zudem entstammen beide Passagen dem Teilcorpus der »archaischen Poesie«, dessen Sprachgestalt sich von den umgebenden Prosateilen des Pentateuchs auch im Hebräischen deutlich abhebt.⁸⁵ Seltene Lexeme und unerwartete grammatische Formen geben den Übersetzern daher einen größeren Spielraum, fordern aber auch mehr selbständige Entscheidungen.

Weil aber die Septuaginta dort keine deutlichen Titel wie *χριστός* oder die erst später bezeugte Transkription *Μεσσίας* hinzufügt, wird die Antwort auf die Frage nach der messianischen Interpretation dieser Stellen größtenteils davon bestimmt, welche Attribute nun eigentlich überhaupt als »messianisch« gelten dürfen. Beim Segen Judas in Gen 49,10 nimmt die Rezeptionsgeschichte ihren Ausgang von dem rätselhaften Wort *שׁלֵךְ* nach der Verbalphrase *עַד כִּי יבֹא* »bis dass er kommt« in Vers 10b. Vers 10a enthält die Weissagung, dass Zepter und Herrscherstab nicht von Juda weichen würden. Die LXX ersetzt, wie auch sonst öfter, in der Wiedergabe die Insignien der Herrschaft mit dem, was sie symbolisieren: Herrscher (*ἄρχων*) und Führer (*ἡγούμενος*). Dagegen steht für das auch im Hebräischen unklare *שׁלֵךְ* der Ausdruck *ἀποκείμενα αὐτῷ* »das, was für ihn (d. h. wohl Juda) aufbewahrt ist.«⁸⁶ Offenbar haben die Übersetzer die hebräische Buchstabenfolge als die dialektale Nebenform *ש* der Relativpartikel (die im nachbiblischen Hebräisch die klassische Form *שׁוּשׁ* schrittweise verdrängt und schon zur Entstehungszeit der Septuaginta gut bekannt gewesen sein dürfte)⁸⁷ samt suffigierter Präposition verstanden (möglicherweise erleichtert durch die übliche aramäische Schreibung des Suffixes der dritten Person Maskulinum Singular als *ה*), was gerade bei einer Defektivschreibung *שׁלֵךְ* oder *שׁלוּ* in der Vorlage einleuchtend wäre.⁸⁸ Aus sich heraus ist der griechische Ausdruck »bis das, was für ihn aufbewahrt ist, kommt« freilich kaum messianisch zu verstehen, zumal ein Neutrum Plural schwerlich den endzeitlichen Erlöser bezeichnen dürfte. Auch die Textvariante *ὃ ἀπόκειται* »(bis dass er kommt) zu dem, dem es gehört« ändert daran wenig.⁸⁹

84. S. H. LEVEY, *The Messiah: An Aramaic Interpretation. The Messianic Exegesis of the Targum* (HUCM 2), Cincinnati, OH 1974, 1-32.
85. Dazu grundlegend A. GIANTO, »Archaic Biblical Hebrew« in W. R. GARR / S. E. FASSBERG (Hg.), *A Handbook of Biblical Hebrew*, Bd. 1, Winona Lake, IN 2016, 16-29. A. GIANTO, »Variations in Biblical Hebrew« *Bib* 77 (1996), 493-508.
86. Siehe J. LUST, »Septuagint and Messianism, with a Special Emphasis on the Pentateuch« in: H. GRAF REVENTLOW (Hg.), *Theologische Probleme der Septuaginta und der hellenistischen Hermeneutik* (VWGTh 11), Gütersloh 1997, 39-40 [Nachdruck in: K. HAUSPIE (Hg.), *Messianism and the Septuagint: Collected Essays by J. Lust* (BETL 178), Leuven 2004, 129-151], für verschiedene moderne Lösungsvorschläge. Siehe auch RÖSEL, »Jakob«.
87. H. GZELLA, »Elemente systemischen Sprachkontaktes in den hebräischen Bar-Kosiba-Briefen« in: J. LUCHSINGER / H.-P. MATHYS / M. SAUR (Hg.), »... der seine Lust hat am Wort des Herrn!«. *Festschrift für Ernst Jenni zum 80. Geburtstag* (AOAT 336), Münster 2007, 104 und 94 mit Anm. 9.
88. Sprachliche Einwände bei PRIJS, *Tradition*, 68-70 (mit älterer Literatur), aber diese Lesung durch die Übersetzer muss ja nicht unbedingt der ursprünglichen Bedeutung des hebräischen Textes entsprochen haben. Die messianische Interpretation, die Prijs zu erweisen sucht, bleibt verschwommen.
89. LUST, »Pentateuch,« 41; COLLINS, »Messianism,« 135-141; R. SOLLAMO, »Messianism and the ›Branch of David‹: Isaiah 11:1-5 and Genesis 49:8-12« in: M. A. KNIBB (Hg.), *The Septuagint and Messianism* (BETL 195), Leuven 2006, 367-370.

Lässt man die Messiaserwartung im engeren Sinn jedoch nicht mit den frühesten eindeutigen Belegen aus den Psalmen Salomos und den wohl noch etwas älteren hebräischen Qumran-Texten wie aus dem Nichts beginnen,⁹⁰ kommt der griechischen Fassung von Gen 49,10 in entwicklungsgeschichtlicher Perspektive durchaus eine besondere Bedeutung zu. Der Kontext enthält nämlich gegenüber dem hebräischen Original durch die Wiedergabe von באחרית הימים »in zukünftigen Tagen« in V. 1 mit ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμέρων »am Ende der Tage« sowie durch die Übersetzung des sehr seltenen Wortes יקה (cstr.) »Gehorsam« mit προσδοκία »Erwartung« in V. 10 (als ob der Übersetzer חקיה [cstr.] »Hoffnung« gelesen hätte) deutliche eschatologische Obertöne.⁹¹ Weiterhin hebt die griechische Version durch die Übersetzung von שבט »Zepter« und מחקק »Herrscherstab« durch ἄρχων »Herrscher« und ἡγούμενος »Führer« in V. 9 den Bezug auf einen zukünftigen Machthaber aus der Dynastie Judas stärker hervor. Schließlich erinnert die Zweig-Metaphorik im selben Vers an Jes 11,1, in der Folgezeit ebenfalls ein Kerntext messianischer Exegese.⁹² Selbst wenn man nicht schon der LXX von Gen 49,10 einen direkten Verweis auf einen eschatologischen Heilsbringer zubilligen möchte, stellt sie doch zweifellos einen weiteren Schritt hin zu der rund 150 Jahre später zuerst direkt bezeugten messianischen Interpretation dieser Stelle dar.

Den zweiten *locus classicus* für mutmaßliche messianische Interpretationen der Pentateuch-LXX bilden jeweils ein V. im dritten und im vierten Balaam-Orakel, nämlich Num 24,7.17. Besonders auffällig ist die Wiedergabe von Num 24,7: יזל מים מדליו »Wasser wird aus seinen Schöpfefiemern (oder, wenn im hebräischen Text ursprünglich דליו יחיו stand: Zweigen) fließen und seine Saat wird in reichlich Wasser stehen« in der ersten Vershälfte in MT steht im Griechischen gegenüber: ἐξελεύσεται ἄνθρωπος ἐκ τοῦ σπέρματος αὐτοῦ καὶ κυριεύσει ἐθνῶν πολλῶν »Ein Mensch wird aus seinem Samen hervorgehen und über viele Völker herrschen«. Damit verschiebt sich das Bild des blühenden (Stamm-)Baumes Israels zur Weissagung eines künftigen Herrschers, doch der Weg dorthin lässt sich nur teilweise rekonstruieren.⁹³ Vermutlich haben die Übersetzer יזל (von יזל »fließen«) von der geläufigen aramäischen Verbalwurzel אזל »fortgehen« (als Aramaismus auch in Spr 20,14) abgeleitet⁹⁴

90. Vgl. COLLINS, »Messianism,« 132-133.

91. Allerdings stellt der Begriff ἐσχάτων »Äußerstes, Ende« selbst noch nicht unbedingt einen *terminus technicus* für die Endzeit dar, siehe R. L. TROXEL, »Ἐσχάτων and Eschatology in LXX-Isa« *BIOCS* 25 (1992), 18-27. Sehr weitreichend ist dagegen die Vermutung von H. UTSCHNEIDER, »Auf Augenhöhe mit dem Text. Überlegungen zum wissenschaftlichen Standort einer Übersetzung der Septuaginta ins Deutsche« in: H.-J. FABRY / U. OFFERHAUS (Hg.), *Im Brennpunkt: Die Septuaginta. Studien zur Entstehung und Bedeutung der Griechischen Bibel* (BWANT 153), Stuttgart 2001, 46-47, dass die »letzten Tage« von Mi 4,1 eine eschatologische Färbung bedeuten könnten, wodurch der Verweis auf Babylon in Mi 4,8 das apokalyptische Geschichtsbild von den aufeinander folgenden Reichen anklingen lasse.

92. M. RÖSEL, »Die Interpretation von Genesis 49 in der Septuaginta« *BN* 79 (1995), 54-70, zusammengefasst in »Theo-Logie,« 61, um weitere Literatur ergänzt in »Jakob,« 156-161. Skeptisch dagegen COLLINS, »Messianism,« 138-141, doch auch er gibt zu, dass der griechische Text ein stärkeres eschatologisches Kolorit enthalte.

93. LUST, »Pentateuch,« 42-43; COLLINS, »Messianism,« 142-144.

94. Das geschieht oft bei verschiedenen Wurzeln, die zwei aufeinander folgende Wurzellaute gemeinsam haben, besonders bei unregelmäßigen Verben. Vgl. E. TOV, »Bilateral Exegesis of Hebrew Roots in the Septuagint?« in: R. REZETKO / T. H. LIM / W. B. AUCKER (Hg.), *Reflection and*

und mit ἄνθρωπος »ein Mensch« ein Subjekt ergänzt; מים »Wasser« und דליו »seine Schöpfeimer« fehlt im Griechischen, statt dessen wurde die Präposition מן »von« mit זרעו »seine Saat, sein Samen« verbunden. Statt מים רבים (majim rabbim) »reichlich Wasser« steht in der Übersetzung »viele Völker«, was entweder auf eine metaphorische Interpretation des hebräischen Ausdrucks, wie »Wasser« für die Feindvölker in Jes 17,12, oder auf die vielleicht wegen Schwachausssprache des Kehllautes ע vom Übersetzer konjizierte ursprüngliche Lesung עמים רבים (‘ammim rabbim) deutet. Wegen des Zusammenhangs wurde sodann das Verb κυριεύσει »er wird herrschen über« hinzugefügt.

Wenngleich die Übersetzung von Num 24,7 im Licht ihrer Wortwahl nicht unbedingt als bewusste Messianisierung verstanden werden muss,⁹⁵ dürfte sie dennoch, wie Gen 49,10, einen Schritt in diese Richtung darstellen.⁹⁶ Auch hier ermöglicht es der unmittelbare Kontext, mit größerer Zuverlässigkeit eine eschatologische Interpretation nachzuzeichnen. In der zweiten Vershälfte, וירם מאנני מלכו »und sein König wird über Agag erhaben sein«, wurde der Königsname Agag durch Gog, den mythischen Feind in Ez 39, ersetzt: καὶ ὑψωθήσεται ἡ Γωγ βασιλεία αὐτοῦ »und seine Königsherrschaft wird über Gog erhoben werden«. Vielleicht haben die Übersetzer מאנני »in Bezug auf Agag« als מנוני »Magog« oder »in Bezug auf Gog« gelesen⁹⁷ und מלכו »sein König« an מלכותו »sein Königreich« am Versende angeglichen. Da aber der Samaritanische Pentateuch hier ebenfalls einen Verweis auf Gog enthält, könnte das bereits die Lesung der Vorlage gewesen sein. Magog bezeichnet ursprünglich den Wohnort Gogs, wurde jedoch später in der jüdischen und christlichen Apokalyptik zum Personennamen »(Gog und) Magog«. Nach der LXX liegt mit Num 24,7 also ein Orakel über die Endzeit vor. So hat später möglicherweise auch Philo, dessen überliefertes Werk sonst keine messianischen Verweise zu enthalten scheint, die Stelle gedeutet und mit dem – laut manchen seiner Zeitgenossen ausdrücklich messianischen – Kampf gegen die Fremdvölker verbunden (Praem. 95). In Am 7,1 liest die Septuaginta gegen MT ebenfalls den Namen Gog, wodurch die Vision vom Heuschreckenschwarm zum Sinnbild des eschatologischen Kampfes wird.⁹⁸ Ob nun von den Übersetzern in jedem

Refraction: Studies in Biblical Historiography in Honour of A. Graeme Auld, Leiden 2006, 459-482 [Überarbeiteter Nachdruck in: E. Tov, *Hebrew Bible, Greek Bible, and Qumran: Collected Essays* (TSA) 121), Tübingen 2008, 378-397].

95. LUST, »Greek Version,« 246; ders., »Pentateuch,« 43.

96. Vgl. RÖSEL, »Jakob,« 161-174, mit einer feinsinnigen Untersuchung des Zusammenhangs. Siehe auch: J. M. ROBKER, »Bileam messianisch gelesen?« in: F. UEBERSCHAER / T. WAGNER / J. M. ROBKER (Hg.), *Theologie und Textgeschichte. Septuaginta und Masoretischer Text als Äußerungen theologischer Reflexion*, WUNT 407, Tübingen 2018, 111-125 sowie I. HIMBAZA, »Le Messianisme de la Septante. Le cas de Nombres 24,7.17« in: M. MEISER / M. GEIGER / S. KREUZER / M. SIGISMUND (Hg.), *Die Septuaginta – Geschichte, Wirkung, Relevanz. 6. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D)*, Wuppertal 21.-24. Juli 2016 (WUNT 405), Tübingen 2018, 646-655.

97. In den anderen Vorkommen, alle in 1Sam 15, wird der Königsname Agag durchgehend richtig identifiziert und mit Αγαγ transkribiert, kommt aber außer in Num 24,7 nie mit der proklitischen Präposition מן vor.

98. W. E. GLENNY, *Finding Meaning in the Text: Translation Technique and Theology in the Septuagint of Amos* (SVT 126), Leiden 2009, 202-207.

Detail beabsichtigt oder geradezu von selbst durch eine Kombination verschiedener Faktoren entstanden, zeichnet sich im Text eine Akzentverschiebung ab. Das Weltende als hermeneutischer Schlüssel der Schriftlesung, wie es mit der zunehmenden Messiaserwartung an Tiefenschärfe gewinnt, wird durch die griechischen Fassungen von Gen 49,10 und Num 24,7 präludiert. Solche teils vielleicht unwillkürlichen Ansätze eines »Proto-Messianismus« dürften aber in jedem Fall beigetragen haben zu der Eigendynamik späterer, deutlich messianischer Interpretationen.

Mit der personalisierenden Wiedergabe von מִשְׁכָּב »Zepter« durch ἄνθρωπος »Mensch« in Num 24,17, vergleichbar der Übersetzung desselben Wortes durch ἄρχων in Gen 49,10 und der Konstruktion des Neutrums σπέρμα »Saat« mit dem Maskulinum αὐτός »er« in Gen 3,15,⁹⁹ entsteht weiterhin ein direkter Bezug zwischen V. 7 und V. 17. Vor dem Hintergrund von Num 24,7 gelesen, kann der Sieg über Moab und andere Feinde in Num 24,17-18 leichter als Verweis auf den eschatologischen Kampf verstanden werden. Sehr viel schwieriger fällt es allerdings, die unterschiedlichen, teils sicheren, teils immerhin wahrscheinlichen messianischen Auslegungen dieser Stelle um die Zeitenwende unmittelbar mit der LXX-Übersetzung zu verbinden.¹⁰⁰ Grundzüge einer gemeinsamen interpretativen Stoßrichtung liegen gleichwohl vor, und die Gestalt des eschatologischen Erlösers von Num 24,7.17 mit seinem Königreich deckt sich mit dem Bild des Messias, wie es später den Psalmen Salomos und den entsprechenden Qumran-Texten zugrunde liegt. Dies würde aber letztlich wohl doch eher auf einen planvoll arbeitenden Übersetzer hinweisen.¹⁰¹ Es spricht nämlich prinzipiell nichts dagegen, die in Num 24,7.17 genannte Figur als einen »Proto-Messias« zu bezeichnen, selbst wenn das Nomen ἄνθρωπος »Mensch« als solches keinen feststehenden Begriff für einen königlichen Messias darstellt.¹⁰² So illustriert die griechische Fassung von Gen 49,10 und Num 24,7.17 bereits in Ansätzen das kreative Potential dieser Stellen, das die Folgezeit für eine intensivere Suche nach Verweisen auf den endzeitlichen Erlöser fruchtbar machen konnte.

Die insgesamt geringe Anzahl möglicher messianischer Stellen im Pentateuch hängt möglicherweise mit der nebensächlichen Rolle dieser Form der Heilserwartung in der hell. Diaspora zusammen. Denn erst die politischen wie sozialen Umstände in Palästina unter hasmonäischer und römischer Herrschaft haben ihr vielleicht zum Durchbruch verholfen.¹⁰³ Dazu passt, dass sich kaum Hinweise auf einen Messias in Philo und in dem Buch der Weisheit finden. Gleichwohl sollten, wie das Vorkommen griechischer Bibeltexte – einschließlich der LXX-Texttradition – unter den Funden vom Toten Meer zeigt,¹⁰⁴ auch in dieser Beziehung die Kontakte zwischen alexandrinischem und palästinischem Judentum nicht unterschätzt werden.

99. Zu Gen 3,15 siehe LUST, »Pentateuch,« 37-38. Eine angeblich messianische Interpretation der Septuaginta wie in den Targumim (LEVEY, *Messiah*, 2-3) und der Väterexegese lässt sich an Hand dieser Wiedergabe allerdings nicht beweisen, wie auch Lust korrekt anmerkt.
100. COLLINS, »Messianism,« 144-147.
101. So richtig bemerkt von RÖSEL, »Jakob,« 171.
102. Damit steht und fällt die Interpretation von Zion als Mutter des Messias nach Ps 86 (85),5, vgl. FABRY, »Messianism,« 203 (mit Verweis auf 1QH III,9-10).
103. COLLINS, »Messianism,« 148-149; zum zeitlichen Abstand siehe auch FABRY, »Messianism,« 199-200.
104. Übersicht bei H.-J. FABRY, »Die griechischen Handschriften vom Toten Meer« in: H.-J. FABRY /

3.2. Propheten

Für die eschatologischen und messianischen Ideen, die sich im Frühjudentum konsolidierten und in der rabbinischen wie der christl. Literatur die Exegese vieler Schriftstellen bestimmten, haben besonders prophetische Passagen konkrete sprachliche Ausdrucksformen geliefert. Durch eine aktualisierende Lektüre wurden die Weissagungen der Propheten auch nach dem Exil auf die je eigene Zukunft bezogen. Deutlich wird das beispielsweise an der Interpretation von Jeremias »siebzig Jahren« im Licht der Ereignisse des 2. Jh. v. Chr. in Dan 9,24-27 oder später an den Prophetenkommentaren aus Qumran. Entsprechend stark dürften die prophetischen Visionen und Metaphern auf das spätere literarische Schaffen eingewirkt haben. Auch hinter dem frühesten Verweis auf die Auferstehung in Dan 12,2-3 vermutet man oft einen Einfluss von Jes 26,19, unabhängig davon, ob der Jesajavers auch im hebräischen Original schon eine Totenerweckung voraussetzt oder noch rein metaphorisch gemeint ist (siehe oben, Abschnitt 2.1). Die griechische Übersetzung der prophetischen Bücher wird meist in die Mitte des 2. Jh. v. Chr. datiert, also genau in die Zeit, in der mit Dan 12 und 2Makk 7 die Erwartung der Auferstehung vom Tod zuerst einen greifbaren und eindeutigen Niederschlag in Texten findet. Folglich liegt die Frage auf der Hand, ob sich Jes 26,19, aber auch Hos 6,2 und Ez 37,1-4 bereits in der LXX ausdrücklich auf ein Leben nach dem Tod bezieht.

Bei der Wiedergabe von Jes 26,19 muss eine solche Interpretation in jedem Fall als sehr wahrscheinlich betrachtet werden.¹⁰⁵ Dies zeigt zunächst die Wortwahl, die sich an der gängigen Auferstehungsterminologie orientiert: für יחיו מתוך נבתי יקומון »Deine Toten werden leben, meine Leichen werden aufstehen« in der ersten Vershälfte erscheint im Griechischen ἀναστήσονται οἱ νεκροί, καὶ ἐγερθήσονται οἱ ἐν τοῖς μνημείοις »Die Toten werden auferstehen und die in den Gräbern werden auferweckt werden«. Der üblicherweise als stilistisch motiviert erklärte Gegensatz »deine Toten« und »meine Leichen«¹⁰⁶ wurde zugunsten einer universellen Lesung »die Toten ... und die in den Gräbern« aufgegeben. Ferner steht für חיה »leben« ἀνίστημι »auf(er)stehen«, was zwar auch bei der Schilderung der tödlichen Krankheit Hiskias in Jes 38,9 vorkommt, dort aber durch den Zusatz מחליו = ἐκ τῆς μαλακίας αὐτοῦ »von seiner Krankheit« auf die Genesung eingeschränkt wird. Überdies steht der Aor. ἀνέστη in Jes 38,9 natürlich einer Deutung auf die zukünftige Totenerweckung entgegen, so dass keine echte Parallele zu 26,19 vorliegt: vor der Auferstehung Christi dürfte ein Leser oder Hörer beim Aor. Ind. von ἀνίστημι kaum an die Erweckung vom Tod gedacht haben. Der absolute Gebrauch von ἀνίστημι mit νεκροί »Toten« als Subjekt in 26,19 lässt sich aber auch im Licht der zeitgenössischen Verwendungen in Dan 12,2-3 und 2Makk 7 kaum anders verstehen als dass die Denkmöglichkeit der Auferstehung von den Toten in der hebräischen Prophetie zur wirklichen Hoffnung geworden ist. Mög-

U. OFFERHAUS (Hg.), *Im Brennpunkt: Die Septuaginta. Studien zur Entstehung und Bedeutung der Griechischen Bibel* (BWANT 153), Stuttgart 2001, 131-153.

105. Vgl. GZELLA, *Lebenszeit*, 213.

106. Anders P. C. SCHMITZ, »The Grammar of Resurrection in Isaiah 26:19a-b« *JBL* 122 (2003), 145-149, der bei dem zweiten Nomen statt eines Suffixes der ersten Person einen Hilfsvokal ansetzt und von einer adverbiellen Bedeutung ausgeht (»wie ein Leichnam werden sie auferstehen«).

licherweise aus Gründen der Variation entspricht der akt.-intrans. Form יקומון »sie werden aufstehen« das Pass. ἐγερθήσονται »sie werden auferweckt werden«, als ob die Übersetzer ein (für die Wurzel קוּם im Biblisch-Hebräischen unbelegtes) Hophal gelesen hätten (das freilich bei »hohlen Wurzeln« nach Analogie der Verba *primae yod* gebildet wird und *יקומון hätte lauten müssen). Schließlich wird נבלתי »meine Leichen« paraphrasiert mit οἱ ἐν τοῖς μνημείοις »die in den Gräbern«, was auf einen Einfluss von שכני עפר »die im Staub liegen« in der zweiten Hälfte des Teilverses zurückgehen könnte.¹⁰⁷ An dessen Stelle steht im Griechischen οἱ ἐν τῇ γῆ »die in der Erde«; das Verb הקיצו »sie werden erwachen« (in MT als Imperativ vokalisiert, aber wohl als futurisches *perfectum consecutivum* וקהקיצו zu lesen oder mit 1QIsa^a als »Imperfekt«, wie im Kontext eigentlich zu erwarten: וקיצו), das auf יקומון folgt, fehlt und ist vermutlich in dessen Gegenstück ἐγερθήσονται mit eingegangen. Insgesamt kann man die LXX-Fassung also am ehesten als einen Verweis auf die leibliche Auferstehung lesen.¹⁰⁸ Nach der Übersetzung des letzten Teilsatzes »und die Erde wird Totengeister (רפאים) gebären« mit »doch die Erde der Gottlosen (τῶν ἀσεβῶν) wird zerfallen« bleiben die Frevler jedoch im Tod.¹⁰⁹ Diese Vorstellung entspricht 2Makk 7,14 und wohl auch Dan 12,2 (wenn man dort die »ewige Schmach« als ewigen Tod versteht); möglicherweise klang sie bei der Übersetzung von Am 8,14, nach der Götzendiener »niemals wieder auf(er)stehen« (οὐ μὴ ἀναστῶσιν ἔτι), ebenfalls mit.¹¹⁰

Andere Stellen sind knapper formuliert und als Folge ihrer Nähe zum hebräischen Text schwieriger in ihrer Eigenaussage fassbar. Wegen des Unterschieds zwischen dem

107. Es besteht kein Grund, um mit J. ZIEGLER, *Untersuchungen zur Septuaginta des Buches Isaias*, Münster 1934, 67 eine christliche Interpolation nach Joh 5,28 anzunehmen.

108. Anders A. VAN DER KOOIJ, »Zur Theologie des Jesabuches in der Septuaginta« in: H. GRAF REVENTLOW (Hg.), *Theologische Probleme der Septuaginta und der hellenistischen Hermeneutik* (VWGTh 11), Gütersloh 1997, 22-24, der eine rein metaphorische Interpretation vorschlägt. Die drei Argumente, die er dazu anführt, können allerdings nicht überzeugen: Er meint erstens, es liege »auf Grund der Beziehung zwischen ›den Toten‹ und ›denen, die auf der Erde sind‹ innerhalb des Verses« nicht nahe, »die Toten als wirkliche Toten zu deuten«. Doch καὶ εὐφρανθήσονται οἱ ἐν τῇ γῆ »und die in der Erde werden sich freuen« am Ende von Jes 26,19a kann sich nur auf die Freude der »in« (nicht: »auf«!) der Erde Schlafenden bei der Auferstehung beziehen, was wegen des Parallelismus mit den Toten in der ersten Vershälfte und des verbreiteten Motivs vom Jubel der Auferweckten (dazu GZELLA, *Lebenszeit*, 194-200; KELLERMANN, *Gotteslob*) eigentlich außer Zweifel steht. Zweitens bedeute nach van der Kooij die Wiedergabe von אורוּת »Licht« mit ἰαμα »Heilung« in Vers 19b, dass mit »die Toten« hier »Menschen, die in der Sphäre des Todes leben, d. h. in einer Situation von Dunkel und Unheil« gemeint seien. Das ist aber nicht zwingend. Genauso gut könnte ἰαμα sich auf die lindernde Wirkung des Taus beziehen, was im Kontext einer Naturmetapher auch viel plausibler erscheint (vgl. zu dieser Bedeutung ἰασις »Heilung« in Sir 43,22; »Licht« und »Heilung« begegnen zudem öfter im selben Kontext, so beispielsweise in Jes 58,8). Drittens vermutet van der Kooij, dass der Ausdruck »die in den Gräbern« von Ez 37,12-13 inspiriert sei und »Personen im Dunkel und Unheil der Diaspora ins Auge« fasse. Nichts im Text stützt jedoch eine solche Deutung. Alle drei Argumente gegen eine eschatologische Interpretation von Jes 26,19 in der Septuaginta lassen sich also entkräften. Gleichwohl bleibt es schwierig, diese Interpretation positiv zu erhärten.

109. Vgl. KELLERMANN, *Gotteslob*, 17-19.

110. Siehe die Diskussion bei GLENNY, *Meaning*, 211-212.

deontisch-modalen, trans. gebrauchten Jussiv יְקַמְנוּ »richte uns auf!« und dem intrans. Fut. ἀναστῆσομεθα »wir werden auferstehen« liegt es aber nahe, auch Hos 6,2 im Griechischen als Angleichung an die später gängige und in der LXX deutlich vorprägte Auferstehungsterminologie zu betrachten. Der Übergang von der metaphorischen zur tatsächlichen Verwendung ist aber hier ebenfalls ein gleitender. Ob nämlich Dan 12,2-3 und 2Makk 7 als Leseschlüssel für den Gebrauch von ἀνίστημι in Jes 26,19 und Hos 6,2 taugen, hängt in erster Linie davon ab, inwiefern die spezifischen Konnotationen dieses Verbs im Futurstamm dort bereits Teil seines bei einem gelehrten Leser oder Hörer vorauszusetzenden Bedeutungsspektrums war.

Explizite Verweise auf die Totenerweckung in der LXX der Propheten lassen sich also zwar nur in sehr wenigen Fällen aufzeigen, können aber, selbst wenn immer noch eine gewisse Restunsicherheit bleibt, nicht prinzipiell ausgeschlossen werden. Viel stärker als das persönliche Jenseitsschicksal stellen indes schon die hebräischen Texte die kollektive Wiederherstellung des Volkes in den Vordergrund. Sie haben damit einen Nährboden geschaffen für die Zuspitzung der Erlösungshoffnung in der Person des Messias. Dies trifft insbesondere zu für die »messianischen Weissagungen« über die Erneuerung der davidischen Linie (Jes 7,14-16; 9,1-6; 11,1-10; Mi 5,1-5; Sach 9,9-10). Grundzüge eines eschatologischen Individuums kristallisieren sich mit der Wiedergabe von Num 24,7.17 und vielleicht auch mit der von Gen 49,10 bereits im griechischen Pentateuch heraus. Folglich ist zu fragen, ob die LXX gerade die »messianischen Weissagungen« der Vorlagen nicht noch weiter »messianisiert« habe. Die durchaus unterschiedliche Vorgehensweise der Übersetzer zeigt jedoch an, dass wohl kein gerader Weg von der LXX zur voll entfalteten Messianologie der Qumran-Texte, der Psalmen Salomos, der neutestamentlichen Schriften und der rabbinischen Quellen geführt hat.

Die bekanntesten Ausgangspunkte der Messiaserwartung in der späteren Rezeptionsgeschichte stellen einige Passagen aus Jesaja dar, vornehmlich 8,23-9,6 und 11,1-10. Im hebräischen Text weissagen sie die Ankunft eines zukünftigen Königs aus der davidischen Dynastie; Targum Jonathan fügt hinzu, dass es sich dabei um den Messias handle,¹¹¹ Paulus deutet sie auf Jesus (Röm 15,12). Auffälligerweise verzichtet nun die Septuaginta darauf, die Namen des neuen Herrschers in Jes 9,5 = 9,6 LXX wörtlich zu übersetzen:¹¹² von פלא יועץ אל נבור אביעד שר שלום »Wunderplanender, Gottheld, Ewigvater, Friedefürst« wurden wohl die ersten drei Wörter zusammen gezogen und als μεγάλης βουλῆς ἄγγελος »Bote des großen Rates« wiedergegeben; נבור »Held« haben die Übersetzer anscheinend übersprungen und den Rest zu einem Verbalsatz geformt: ἐγὼ γὰρ ἄξω εἰρήνην ἐπὶ τοὺς ἄρχοντας »denn ich werde Frieden bringen über die Fürsten«. Sie haben den zusammengesetzten (Kunst-)Namen אביעד also aufgeteilt in die Bestandteile אבי und עד, die sie dann als Verbform »ich werde bringen« (normalerweise אביא geschrieben) statt »Vater« samt Bindevokal und als Präposition »zu« statt »Ewigkeit« interpretiert haben. Zuletzt haben sie שלום (šālôm) noch einmal

111. LEVEY, *Messiah*, 45-46; 49-54.

112. Dazu und zum Kontext ausführlich J. LUST, »Messianism in the Septuagint: Isaiah 8,23b-9,6 (9,1-7)« in: J. KRAŠOVEC (Hg.), *Interpretation of the Bible* (JSOT SS 289), Sheffield 1998, 147-163 [Nachdruck in: K. VON HAUSPIE (Hg.), *Messianism and the Septuagint: Collected Essays by J. Lust* (BETL 178), Leuven 2004, 153-169], mit weiteren bibliographischen Angaben.

doppelt übersetzt mit εἰρήνην καὶ ὑγίειαν αὐτῷ »Friede und Gesundheit für ihn« (vgl. Sir 1,18; αὐτῷ ist die Wiedergabe von אָל am Anfang von 9,6 MT). Im Gegensatz zur Deutung als endzeitlicher König wird damit die Rolle des zukünftigen Herrschers beschränkt auf die eines menschlichen oder himmlischen Boten, der den eschatologischen Ratschluss Gottes verkünden werde. Als Subj. des Verbs ἄξω »ich werde bringen« und folglich als Handelnder tritt wohl Gott auf.¹¹³ Nach einer anderen Interpretation hat die LXX mit ihrer Übersetzung den königlich-davidischen Messias durch einen hohepriesterlichen mit königlicher Würde ersetzt.¹¹⁴ Auf diese Weise ist in der LXX-Fassung von Jes 9,5(6) der Akzent vom endzeitlichen Königtum des davidischen Herrschers verschoben, in den Vordergrund tritt die Vermittlung eschatologischer Kenntnisse. Die Züge des Messias als Lehrer und Prophet, die in den Qumran-Schriften eine deutlichere Gestalt annehmen, sind womöglich in der Jes-LXX vorgeprägt.

Im weiteren Kontext scheint es nicht ausgeschlossen, die endzeitliche Figur von Jes 9 und 11 mit dem Kind zu identifizieren, dessen Geburt Jes 7,14-16 ankündigt.¹¹⁵ Die Stichwortverbindungen über παῖδιον »Kind« und υἱός »Sohn« zwischen 7,16 und 9,5 sprechen dafür. Wenn in der griechischen Fassung von Jes 7,14, in Mt 1,23 christologisch interpretiert, tatsächlich eine Jungfrauengeburt gemeint ist, könnte diese zudem das transzendente Wesen des Erlösers betonen.¹¹⁶ Ferner verlegt die Septuaginta die Zustandsaussagen der adj. Formen des hebräischen Textes (הרה וילדה »sie ist schwanger und gebiert«) durch den Gebrauch von Futura (ἐν γαστρὶ ἔξει καὶ τέξεται »sie wird im Bauch haben und gebären«) in die Zukunft.¹¹⁷ Andererseits legt Jes 11,1-10 den Nachdruck auf seine Königsherrschaft, wobei aber die Septuaginta die wichtigsten Aussagen des hebräischen Textes wörtlich übersetzt: ויצא חטר מנוע ישׁ

113. LUST, »Isaiah,« 162; vgl. für eine ähnliche Schlussfolgerung O. MUNNICH, »Le messianisme à la lumière des livres prophétiques de la Bible grecque« in: M. A. KNIBB (Hg.), *The Septuagint and Messianism* (BETL 195), Leuven 2006, 342-344. Versteht man dagegen den Boten als Sprecher dieser Worte, müsste man gedanklich zuerst eine Redeeinleitung ergänzen und natürlich vor εἰρήνην καὶ ὑγίειαν αὐτῷ »Friede und Gesundheit für ihn« einen Sprecherwechsel, da der Bote mit αὐτῷ »für ihn« kaum über sich selbst in der dritten Person redet. Dafür bietet der Text jedoch keine Anhaltspunkte.
114. VAN DER KOOIJ, »Theologie,« 17-19; ders., »Wie heißt der Messias? Zu Jes 9,5 in den alten griechischen Versionen« in: C. BULTMANN / W. DIETRICH / C. LEVIN (Hg.), *Vergegenwärtigung des Alten Testaments. Beiträge zur biblischen Hermeneutik. Festschrift für Rudolf Smend zum 70. Geburtstag*, Göttingen 2002, 157-163. Van der Kooij verbindet diese Stelle mit der Prophezeiung gegen Sebna (LXX: Somnas) in Jes 22,15-19, dessen Deutung als Hohepriester jedoch erst Jahrhunderte später belegt ist und deshalb nicht ohne weiteres zum Verständnis von Jes 9,5(6) herangezogen werden kann.
115. So M. RÖSEL, »Die Jungfrauengeburt des endzeitlichen Immanuel« *JBTh* 6 (1991), 135-151, zurückhaltender R. L. TROXEL, »Isaiah 7,14-16 through the Eyes of the Septuagint« *ETL* 79 (2003), 1-22. Die Identifikation des Kindes im hebräischen Text ist umstritten; viele Exegeten nehmen an, dass es sich um Hiskia handle, den Sohn des Königs Ahaz. Siehe J. LUST, »A Septuagint Christ Preceding Jesus Christ? Messianism in the Septuagint Exemplified in Isa 7,10-17« in: K. HAUSPIE (Hg.), *Messianism and the Septuagint: Collected Essays by J. Lust* (BETL 178), Leuven 2004, 218-219.
116. RÖSEL, »Jungfrauengeburt,« 149. Anders LUST, »Christ,« 221-222.
117. Ähnliche Übersetzungen desselben hebräischen Ausdrucks begegnen aber auch in Gen 16,11 (Präs. und Fut.) sowie in Ri 13,5,7 (jeweils zwei Futura), siehe LUST, »Christ,« 221.

»und ein Herrscherstab wird hervorgehen aus der Wurzel Isais« (Jes 11,1) entspricht genau *καὶ ἐξελεύσεται ῥάβδος ἐκ τῆς ῥίζης Ἰεσσαί*. In MT kommt *חֲטָר* zwar nur noch einmal vor (Spr 14,3, wo es sich auf eine Rute zur Züchtigung bezieht, vgl. Sir 30,35), doch die Bedeutung »Herrscherstab, Zepter« steht für das Phönizische, das dem Hebräischen sehr nahe verwandt ist und über Jahrhunderte mit ihm im Kontakt war, außer Zweifel. Interessanterweise gebraucht die altbyblische Sarkophaginschrift des Ahirom (KAI 1,2, um 1000 v. Chr.) dieses Wort ebenfalls als Sinnbild für die Königsherrschaft.¹¹⁸ Man wird dieser im Kontext der königlichen Symbolik klar belegten Bedeutung den Vorzug geben müssen gegenüber der aus dem Parallelismus mit *נֶצֶר* »Zweig« in der zweiten Vershälfte errateten.¹¹⁹ Dann aber hat die LXX mit *ῥάβδος* »Stab« die nächstliegende Wiedergabe gewählt, vielleicht auch deshalb, weil den Übersetzern die ursprüngliche Bedeutung noch bekannt war. Die messianische Prägung von Jes 11,1-10 in der LXX geht also nicht über den masoretischen Text hinaus und wurde erst in der Folgezeit mit dem Begriff des Messias verbunden; das früheste Zeugnis ist PsSal 17,21-25.¹²⁰

Durch eine Zusammenschau von Jes 9,5(6), 7,14 und 11,1, die schon der hebräische Text durch Stichwortverbindungen ermöglicht, konnten die einzelnen Züge des künftigen Herrschers später zu einem komplexeren Messiasbild führen. Die LXX hat dazu vermutlich einige Akzente beigetragen, wie einen engeren Bezug zwischen dem endzeitlichen Herrscher und dem eschatologischen Ratschluss Gottes in Jes 9,5(6) und vielleicht die wunderbare Herkunft nach 7,14, aber sie hat die Interpretation des hebräischen Originals offenbar nicht in eine ganz neue Richtung gelenkt. Einflüsse anderer Traditionen auch in der Septuaginta des Buches Jes zeigen jedoch, dass nicht alle beginnenden messianischen Traditionslinien weiter ausgezogen, sondern mitunter auch abgeschnitten werden. Ein anschauliches Beispiel stellt das »erste Gottesknechtlied« (Jes 42,1-4) dar. Nach dem hebräischen Text trägt der verheißene Gottesknecht verschiedene Züge, die ihn eigentlich für eine messianische Interpretation prädestinieren: die besondere Beziehung zu Gott, ausgedrückt durch das Motiv der Erwählung und der Geistbegabung (V. 1: *בְּחִירִי* »mein Erwählter«; *נָתַתִּי רוּחִי עָלָיו* »ich habe meinen Geist auf ihn gelegt«), die deutliche Assoziation mit Recht und Gerechtigkeit (V. 1, 3 und 4: *מִשְׁפָּט* »Recht«; V. 4: *לְחֹרְרוֹ* »seine Weisung«), und seine Milde (V. 2 und 3). Zugleich wird seine Identifikation offen gelassen, was verschiedene Präzisierungen zulässt. Einige Zeugen des Jes-Targums, darunter der wichtige *Codex Reuchlinianus*, haben nach *עַבְדִּי* »mein Knecht« in V. 1 dann auch den Zusatz *מְשִׁיחָא* »Messias«.¹²¹ Die LXX dagegen bezieht den Gottesknecht durch den Einschub der Namen Jakobs und

118. Dort wird in einer Fluchformel demjenigen, der den Sarkophag Ahiroms öffnet, angedroht, dass sein eigenes Zepter (*חֲטָר*) entblättert/verwelken und der Thron seines Königtums umgestürzt werde. Siehe dazu ausführlicher H. GZELLA, »The Linguistic Position of Old Byblian« in: R. D. HOLMSTEDT / A. SCHADE (Hg.), *Linguistic Studies in Phoenician*, Winona Lake, IN 2013, 170-198: 179 und 190.

119. Daher ist die Glosse »Zweig, Reis« in den gängigen Wörterbüchern (z. B. Ges¹⁸, HAL) irreführend und wohl hauptsächlich dem Einfluss einer exegetischen Tradition zu verdanken.

120. SOLLAMO, »Messianism«, 359-367.

121. H. GZELLA, »New Ways in Textual Criticism: Isa 42,1-4 as a Paradigm Case« *ETL* 81 (2005), 416-418.

Israels im selben V. kollektiv auf das Volk Israel.¹²² Vermutlich hat die kollektive Interpretation einer endzeitlichen Figur einen Vorläufer in der Gestalt des »Menschensohnes« in Dan 7,13-14 (siehe oben, Abschnitt 2.2) und könnte mithin Teil einer weiter ausgreifenden Tradition sein.

Dieselbe exegetische Technik, nämlich die konkrete Identifikation einer geheimnisvollen Figur durch bewusste Einschübe, führte also in LXX und Targum zu unterschiedlichen Ergebnissen. Beide Varianten der Auslegung setzen sich in mittelalterlichen jüdischen Kommentaren fort. Die Deutung solcher Passagen auf ein eschatologisches Individuum, das spätestens in dem durch Qumran repräsentierten Entwicklungsstadium dieser Auslegungstradition mit dem Namen »Gesalbter« versehen wurde, war folglich nur eine von mehreren gängigen Möglichkeiten. Ebenso konnten »proto-messianische« Züge zugunsten einer kollektiven Interpretation zurücktreten. Offensichtlich ging es den Übersetzern nicht darum, eschatologische Gestalten in den prophetischen Heilszusagen einheitlich zu deuten.

Die beiden anderen »messianischen Weissagungen« Mi 5,1-5 und Sach 9,9-10 bestätigen den an Hand von Jesaja gewonnenen Eindruck, dass Prophezeiungen, die sich messianisch deuten lassen, in der Septuaginta auf verschiedene Weisen akzentuiert werden. Allerdings unterscheidet sich im Licht formaler Kriterien wie Wortstellung, Isomorphie (das heißt die Wiedergabe von Elementen des Ausgangstexts im Verhältnis eins zu eins) und dergleichen die »wörtlichere« Wiedergabe des Zwölfprophetenbuches, das man im Allgemeinen demselben Übersetzer (oder derselben Übersetzergruppe) zuschreibt,¹²³ von der »freieren« des Buches Jesaja. Es begegnen aber in beiden Schriftgruppen ähnliche übersetzungstechnische Verfahren bei der Wiedergabe messianischer Stellen.

In der Rezeptionsgeschichte hat Mi 5,1-3 eine besondere Bedeutung erlangt, weil aus dieser Stelle einmal die Präexistenz des künftigen Herrschers, zum anderen sein Ursprung in Bethlehem hervorgeht. So wird die Stelle auch im Neuen Testament verstanden (Mt 2,5-6). Die griechische Fassung der Septuaginta scheint allerdings den messianischen Bezug gegenüber dem Ausgangstext geringfügig abzuschwächen.¹²⁴ Mit der Wiedergabe von ויהר אחיו ישבון על בני ישראל »und der Rest seiner Brüder wird zurückkehren zu den Israeliten« in V. 2 durch και οι επίλοιποι των αδελφών αυτών επιστρέψουσιν επί τους υίους Ισραηλ »und die übrigen ihrer Brüder werden zurückkehren zu den Israeliten« verweist die Übersetzung auf die Rückkehr der Exilanten (Mi 4,8); sie kappt daher einen Bezug zwischen dem neuen Herrscher und seinem Volk. Als eine weitreichende Veränderung darf dies wohl kaum gelten, doch so wird es leichter, in V. 3 nicht den Herrscher aus Bethlehem, sondern Gott als handelndes Subjekt zu verstehen: statt יהרה בעז יהרה ברעה ועמד ורעה »er wird auftreten und weiden durch die

122. GZELLA, »Ways,« 398-406, besonders 402-404.

123. Zusammenfassend GLENNY, *Meaning*, 261-262. Siehe dazu C. DOGNIÉZ, »Dodekapropheton – Überblick« in: S. KREUZER, *Einleitung in die Septuaginta* (LXX.H 1), Gütersloh 2016, 461-473, sowie die dortigen Beiträge zu den einzelnen Schriften.

124. Vgl. die ausführliche Diskussion bei J. LUST, »Micah 5,1-3 in Qumran and in the New Testament and Messianism in the Septuagint« in: C. M. TUCKETT (Hg.), *The Scriptures in the Gospels* (BETL 131), Leuven 1997, 65-88 [Nachdruck in: K. HAUSPIE (Hg.), *Messianism and the Septuagint. Collected Essays by J. Lust* (BETL 178), Leuven 2004, 87-112], besonders 86-87; FABRY, »Messianism,« 201-202.

Kraft Gottes« lesen die meisten Textzeugen der LXX (mit ein paar Erweiterungen) *καὶ στήσεται καὶ ὄψεται καὶ ποιμανεῖ τὸ ποίμνιον αὐτοῦ ἐν ἰσχύι κύριος* »und der Herr wird auftreten und schauen und seine Herde weiden in Kraft«. Einige andere Handschriften haben den Gen. *κυρίου* »des Herrn«, in Übereinstimmung mit MT, was aber möglicherweise eine sekundäre Korrektur nach dem hebräischen Text darstellt.¹²⁵ Wertet man den Nom. *κύριος* »der Herr« als die ursprüngliche Lesung, hat die Septuaginta Gott als handelnden Erlöser in den Vorder- und den Herrscher in den Hintergrund gestellt.

Zu einem entgegengesetzten Ergebnis führt die Umgestaltung von Sach 9,9-10. Deutliche Beispiele für die messianische Rezeption der Weissagung über den König, der auf einem Esel reitet, finden sich im Neuen Testament: Mt 21,5 und Joh 12,15 beziehen diese Stelle auf Jesus bei seinem Einzug in Jerusalem. Trotz aller Übereinstimmung mit MT betont der griechische Text hier stärker als der hebräische die aktive Rolle des Königs.¹²⁶ Dem Partizip Niphal *נושע* mit passiver Diathese »ist gerettet«¹²⁷ in dem Nominalsatz *הוא צדיק ונושע הוא* »er [der König] ist gerecht und gerettet« (Sach 9,9) entspricht in der LXX nämlich die aktive Form *σώζων* »rettend«: *δίκαιος καὶ σώζων αὐτός* »gerecht und rettend ist er«, als ob der Übersetzer das Hiphil-Part. *מושיע* gelesen oder konjiziert hätte. Eine solche Differenz zwischen Akt. und Pass. beim Verb *ישע* begegnet auch anderswo im Zwölfprophetenbuch,¹²⁸ sie hat aber hier wohl dazu geführt, dass im folgenden Verbalsatz in V. 10 die dritte statt der ersten Person als Subjekt dient: für *והכרה ירכב מאפרים וסוס מירושלם* »und ich werde Streitwagen von Ephraim abschneiden und Pferde aus Jerusalem« in MT liest die LXX *καὶ ἐξολεθρεύσει ἄρματα ἐξ Εφραιμ καὶ ἵππον ἐξ Ἱερουσαλήμ* »und er wird Streitwagen aus Ephraim vernichten und Pferde aus Jerusalem«. Mit der Wiedergabe von *בן אהנות ועל-עיר* »und auf einem jungen Füllen der Eselin« (V. 9) mit *καὶ πῶλον νέον* »und (auf) einem jungen Füllen« bewahrt die griechische Fassung zugleich die Stichwortverbindung mit dem Eselsfüllen Judas in Gen 49,11. Zudem unterstreicht der Verbalsatz *καὶ ἀτάρξει* »und er wird herrschen« in der griechischen Fassung von V. 10 gegenüber dem Nominalsatz *ומשלו* »und seine Herrschaft« ebenfalls das aktive Handeln des kommenden Herrschers.

Während also die LXX von Jes 9,5(6) im Gegensatz zur hebräischen Originalfassung, doch ähnlich der griechischen Version von Mi 5,1-3, vor allem den Botencharakter des endzeitlichen Königs herausstellt, wird dieser nach der griechischen Version von Sach 9,9-10 zum Subjekt der eschatologischen Weltherrschaft. Die Entsprechung von *ודבר שלום לגוים* »und er wird den Völkern Frieden verkündigen« in V. 10 mit *καὶ πλῆθος καὶ εὐρήνη ἐξ ἐθνῶν* »und Fülle (wurde *ודבר* hier als *ורב* gelesen oder gedeu-

125. LUST, »Micah,« 80-81. Rahlfs und Ziegler drucken im Haupttext überraschenderweise die Lesung *κυρίου* »des Herrn«.

126. A. VAN DER KOOIJ, »The Septuagint of Zechariah as Witness to an Early Interpretation of the Book« in: C. M. TUCKETT (Hg.), *The Book of Zechariah and its Influence*, Aldershot 2003, 57-59.

127. Zur Frage von Akt. und Pass. im Hebräischen siehe jetzt H. GZELLA, »Voice in Classical Hebrew Against Its Semitic Background« *OrNS* 78 (2009), 292-325.

128. Für den Umkehrfall vgl. Ob 21, wo die antiken Übersetzungen statt MTS *מושיעים* »die Helfer« entweder das Niphal-Partizip *נושעים* oder das für die Wurzel *ישע* un belegte Hophal-Partizip *מושעים* »die Geretteten« voraussetzen.

tet?) und Friede von den Völkern« erinnert überdies an das Motiv der Wallfahrt vieler Völker nach Jerusalem (8,8; 14,16).¹²⁹ Auf diese Weise tritt vielleicht der universelle Anspruch des Jerusalemer Königums in der Endzeit deutlicher hervor. Als Messianisierung des hebräischen Textes kann man die griechische Übersetzung schwerlich bezeichnen, doch sie stellt bestimmte Grundzüge dessen, der in späteren Quellen als königlicher Messias umschrieben wird, schärfer heraus. Ob die Übersetzer der LXX Sach 9,9-10 auf Simon den Hohenpriester¹³⁰ oder auf Judas Makkabäus¹³¹ gedeutet haben, muss jedoch offen bleiben. Der Vergleich zwischen der Septuaginta von Jes 9,5 (6), Mi 5,1-3 und Sach 9,9-10 zeigt also, dass es offenbar bereits zur Zeit der Übersetzung unterschiedliche Auffassung darüber gegeben hat, welche Stellen das Handeln Gottes und welche das des endzeitlichen Königs betonen. Ein Niederschlag dieser Diskussion findet sich im griechischen Text wie ein kleines Fossil in Bernstein.

Bei vielen anderen prophetischen Weissagungen lässt der griechische Text weder eine Stärkung noch eine Abschwächung messianischer Züge erkennen.¹³² Wohl scheint die Ankündigung eines eschatologischen Herrschers in Ez 21,30-32 in der LXX durch eine priesterliche Figur ersetzt worden zu sein, womit die Übersetzer den Orakelspruch möglicherweise auf die Vereinigung königlicher und priesterlicher Funktionen in makkabäischer Zeit bezogen haben.¹³³ Das einzige eindeutige Vorkommen eines individuellen »Gesalbten« in den griechischen Prophetenbüchern jedoch, Am 4,13, hängt mit einem textkritischen Problem zusammen. MT enthält innerhalb einer hymnischen Gottesprädikation die Aussage: וּמְנִיד לְאָדָם מִהַ שְׁחַו »und er, der dem Menschen verkündet, was sein Sinnen ist«, gefolgt durch eine Identifikation mit dem Gottesnamen. Dafür liest die Septuaginta: ἐγὼ ... καὶ ἀπαγγέλλων εἰς ἀνθρώπους τὸν χριστὸν αὐτοῦ »ich bin es, der ... und Menschen seinen Gesalbten verkündet«. Es kann aber nicht entschieden werden, ob die Übersetzer an dieser Stelle einfach in ihrer Vorlage statt מִהַ שְׁחַו (mah ššehô) »was sein Sinnen ist« מְשִׁיחַ (m^cšihô) »sein Gesalbter« gelesen haben oder ob sie selbständig und über das Gros der hebräischen Prophetie hinaus¹³⁴ einen Bezug zum alten Königsterminus מְשִׁיחַ »Gesalbter« schaffen wollten.¹³⁵

129. VAN DER KOOIJ, »Zechariah,« 59.

130. VAN DER KOOIJ, »Zechariah,« 62-63.

131. T. POLA, »Von Juda zu Judas. Das theologische Proprium von Sach 14,12-21 LXX« in: M. KARRER / W. KRAUS (Hg.), *Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 20.-23. Juli 2006* (WUNT 219), Tübingen 2008, 579-580.

132. Zu Ez 17,22-23; 34,23-24; 37,21-25 siehe J. LUST, »Messianism in LXX-Ezekiel: Towards a Synthesis« in: M. A. KNIBB (Hg.), *The Septuagint and Messianism* (BETL 195), Leuven 2006, 417-430, mit weiterer Bibliographie; Sach 1-6 wurde behandelt von P. AHEARNE-KROLL, »LXX/OG Zechariah 1-6 and the Portrayal of Joshua Centuries after the Restoration of the Temple« 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, 179-192.

133. LUST, »Messianism,« 180-191; ders., »Ezekiel,« 419; FABRY, »Messianism,« 203.

134. Eine seltene Ausnahme bildet Hab 3,13, von der LXX jedoch mit dem Plural übersetzt: τοὺς χριστούς σου »deine Gesalbten«; zu Kyros als »Gesalbter« in Jes 45,1 (χριστός in der Septuaginta) siehe oben, Abschnitt 2.2.

135. LUST, »Messianism,« 177-178; MUNNICH, »Messianisme,« 347-348. S. KREUZER, »Origin and Development of the Septuagint in the Context of Alexandrian and Early Jewish Culture and Learning« in: ders., *The Bible in Greek, Translation, Transmission, and Theology of the Septua-*

Da $\Pi\omega$ zwar möglicherweise eine Nebenform zu ω »(geistige) Unruhe, Gedanke, Rede« darstellt (und von anderen antiken Übersetzungen entsprechend mit »Wort«, »Ausspruch« und dergleichen wiedergegeben wird), in dieser Schreibung aber nur in Am 4,13 vorkommt, lässt sich ein bewusster Einsatz kreativer Exegese nicht ausschließen.¹³⁶ Wenn das zutrifft, liegt hier einer der ganz wenigen Fälle vor, wo die LXX eine messianische Interpretation an den Text heranträgt, die Übersetzung des Targums jedoch nicht. Allerdings kann eine feste Verbindung von dem Motiv des kommenden Herrschers mit dem der königlichen, priesterlichen oder prophetischen Salbung vor Qumran traditionsgeschichtlich nicht sicher verortet werden; außerdem bleibt die Art des »Gesalbten« in Am 4,13 unbestimmt. Die entpersonalisierende Wiedergabe von ω »Gesalbter« (hier für einen Priester) mit $\chi\rho\iota\sigma\mu\alpha$ »Salbung« in der LXX von Dan 9,26 (als ob die Vorlage ω gelesen hätte, vgl. Ex 29,7; 30,25; 40,9,15) und das Fehlen desselben Wortes in der Übersetzung von 9,25 zeigen jedenfalls,¹³⁷ dass sich ω im hebräischen und $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ im griechischen Text nicht immer decken, die LXX selbst ausdrückliche Verweise auf den »Gesalbten« teils ausspart – was aber auch einer anderen Vorlage entspringen kann.

3.3. Weisheit

Ein Großteil der biblischen Weisheitsliteratur sucht die Antwort auf die Frage nach einem gelingenden Leben nicht im Jenseits, sondern in einer Haltung, die sich in Übereinstimmung mit der Blaupause der Schöpfung weiß. Ethisches Handeln, die Reflexion über den Zusammenhang von Tun und Ergehen sowie eine dankbare Freude an den schönen Dingen in jedermanns Reichweite gehören mithin zu den zentralen Themen der Sprüche Salomos, des Buches Hiob und des illusionslosen Intellektuellen Koh. Dagegen erhalten das individuelle Fortleben im Jenseits, die universelle Gerechtigkeit mit dem Weltgericht und die Erlösung des Volkes durch das Kommen eines endzeitlichen Königreiches keine Aufmerksamkeit. Dieser Sicht sind im Wesentlichen auch die griechischen Fassungen der wohl überwiegend im 2. Jh. v. Chr. übersetzten Weisheitsbücher verpflichtet: Koh reproduziert mit seinem teils die Grenzen des Griechischen sprengenden Übersetzungsstil die Skepsis des hebräischen Originals an jeglicher Form eines Lebens nach dem Tod (siehe besonders Koh 3,20-21 und 9,5): die Lebenden wissen, dass sie sterben müssen, und die Toten wissen überhaupt nichts. Wenn die fast einstimmig akzeptierte Spätdatierung in die hellenistische Periode stimmt, hat die frühjüdische Erwartung einer Auferstehung wie in 2Makk weder im griechischen noch im hebräischen Text dieses Werkes irgendwelche Spuren hinterlas-

gint (SBL SCS 63), Atlanta 2015, 3-46: 27 f., verweist darauf, dass $\Pi\omega$ sonst in negativem Sinn vorkommt und dass die Präsentation des Gesalbten durchaus in den Kontext passt. Die in rabbinischer Exegese mögliche Trennung in zwei Wörter wäre dann eine antimessianische Korrektur im masoretischen Text, die auch innerjüdisch nach den großen Kriegen von 70 bzw. 135 n. Chr. erfolgt sein könnte.

136. GLENNY, *Meaning*, 236-240, der auch mit Recht auf die »eschatologischen Interessen« der Septuaginta-Übersetzung von Amos hinweist (vor allem die Lesung »Gog« in 7,1; siehe oben, Abschnitt 3.1).
137. MUNNICH, »Messianisme,« 331-333, der dafür aber ausschließlich textkritische Gründe vermutet.

sen. Das Sprüchebuch indes wird wegen seiner vielen Paraphrasen und Doppelwiedergaben zu den freier übersetzten Büchern gerechnet, doch dienen diese Zusätze meist dazu, den Gegensatz von »gut« und »böse« schärfer herauszuarbeiten.¹³⁸ Für eschatologische Ausdeutungen bot das Original ohnehin kaum Gelegenheit.

Anders liegen die Dinge bei der ebenfalls vergleichsweise »freien« griechischen Fassung von Hiob. Nach dem hebräischen Text endet das menschliche Leben unumkehrbar in der Unterwelt (1,21; 7,9-10; 14,10-12.20; 21,13; 42,17), Unsterblichkeit kann nur denkerisch mit Gott verbunden werden.¹³⁹ Auch die griechische Fassung folgt darin überwiegend dem Gedankengang des Originals.¹⁴⁰ Durch leichte Modifikationen wird diese Aussage jedoch an ein paar Stellen in ihr Gegenteil gewendet.¹⁴¹ So zunächst in Hiob 14,14. Im Unterschied zu einem Baum, der wieder neue Triebe ausbilden könne, sei der Tod des Menschen endgültig (14,7-12); denkbare Möglichkeiten eines göttlichen Eingriffes (13-17) werden mit Nachdruck abgelehnt (18-22). Somit kann die Antwort auf die Frage: **אם ימות נבר ה'חיה** »Wenn ein Mensch stirbt, lebt er dann wieder auf?« (14,14) nur negativ sein. Auch die LXX betont zunächst, in Übereinstimmung mit dem hebräischen Text, die Endgültigkeit des Todes: *ἄνθρωπος δὲ κοιμηθεὶς οὐ μὴ ἀνασθῆ* »Ein Mensch, der entschlafen ist, wird nie wieder auf(er)stehen« (14,12), und zwar mit der starken Verneinung οὐ μὴ »keinesfalls«. Doch in der Übersetzung von V. 14 wird die Fragepartikel **ה** ausgelassen, so dass die skeptische Frage zu einer Bekräftigung wird: *ἐὰν γὰρ ἀποθάνῃ ἄνθρωπος, ζήσεται* »Denn wenn ein Mensch stirbt, wird er wieder aufleben«. Übersetzungstechnisch bleibt diese Wiedergabe im Rahmen des Üblichen, da die Partikel **ה** öfter ausgespart wird und Fragen mit erwarteter bejahender Antwort (beispielsweise 1Kön 21,10) als Vorbild gedient haben könnten.¹⁴² Dadurch wandelt sich aber auch der Rest des Verses in eine Bejahung des zukünftigen Lebens. Statt, wie im Hebräischen, »Alle Tage meines Kriegsdienstes harrete ich aus, bis meine Ablösung käme« (14,14bc), schließt sich nun V. 14b unmittelbar 14a an: *συντελέσας ἡμέρας τοῦ βίου αὐτοῦ* »[er wird wieder aufleben,] nachdem er die Tage seines Lebens beendet hat«; 14c bildet sodann einen eigenständigen Satz, der seiner Aussage nach an 14a angepasst ist: *ὑπομεινῶ ἕως ἂν πάλιν γένωμαι* »Ich werde harren, bis ich wieder werden/entstehen werde«. Interessanterweise wird in 2Makk 7,22-23 und Hiob 42,17a *πάλιν* »wieder« eindeutig im Zusammenhang mit der (nach 2Makk 7 leiblichen) Auferstehung gebraucht. Kommenden Zeiten haben die Übersetzer damit

138. Beispiele bei J. COOK, »Theological/Ideological« *Tendenz in the Septuagint–LXX Proverbs: A Case Study* in: F. GARCÍA MARTÍNEZ / M. VERVENNE (Hg.), *Interpreting Translation: Studies on the LXX and Ezekiel in Honour of Johan Lust* (BETL 192), Leuven 2005, 65-79.

139. Im Licht genauer Textlektüre herausgearbeitet von MEINHOLD, »Leben.«

140. Anders D. H. GARD, »The Concept of Future Life According to the Greek Translator of the Book of Job« *JBL* 73 (1954), 139 zu 7,9-10, aber die Möglichkeit eines Fortlebens nach dem Tod wird hier nicht explizit oder über den hebräischen Text hinaus erwähnt. Ähnliches trifft zu für 3,21-22 und 4,20b, die Gard ebenfalls als implizite Verweise auf die Auferstehung deutet.

141. Dazu G. GERLEMAN, *Studies in the Septuagint*, Bd. 2: *Book of Job* (LUÅ NF 1, XLIII 2), Lund 1946, 60-63; PRIJS, *Tradition*, 71-73; GARD, »Concept,« 137-138; GZELLA, *Lebenszeit*, 46-47; 77.

142. Überhaupt hat die Septuaginta von Hiob die Neigung, Fragen an Gott in Aussagen zu verwandeln, vgl. beispielsweise noch 4,9; 9,22; 10,3; 22,12; 23,7.8; 37,15 (N. FERNÁNDEZ MARCOS, »The Septuagint Reading of the Book of Job« in: W. A. M. BEUKEN (Hg.), *The Book of Job* (BETL 114), Leuven 1994, 265).

einen Schriftbeweis der Auferstehung hinterlassen.¹⁴³ Die Spannung dieser Änderung mit dem weiteren Kontext von Kapitel 14 störte sie offenbar nicht.¹⁴⁴

Ein weiteres Mal blitzt die Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod in Hiob 19,25-26 auf. Nach dem hebräischen Wortlaut erwägt Hiob zunächst die Möglichkeit der Selbsterhaltung dadurch, dass seine Worte niedergeschrieben würden und so, zusammen mit seinem Namen, für die Nachwelt bewahrt blieben (19,23-24). Dann jedoch richtet er seine Gedanken ganz auf seinen göttlichen »Löser« (לֹאֵל). Die genaue Bedeutung dieses rechtlich konnotierten Begriffs und seine Funktion im Kontext sind umstritten; vermutlich hofft er, dass Gott sich am Ende als befreiender Rechtsbeistand ihm zuwende und dass er Gott »aus meinem Fleisch heraus« (מִבְּשָׂרִי) schauen werde.¹⁴⁵ Die LXX verdeutlicht die Identifikation des »Lösers« mit Gott, indem sie ἦν ὁ Λῶς »mein Löser lebt« in Vers 25 wiedergibt mit ἀνάσσει ὁ ἐκλύειν με μέλλων »ewig ist derjenige, der mich befreien wird« (μέλλων entspricht dabei wohl וְאֶחָרִי »als Letzter«). Weiterhin versteht sie die intransitive Qal-Form יָקַם »er wird sich erheben« wie eine transitive Hiphil-Form יָקַם »er wird er stehen lassen« (was wegen der oft bis zur Ununterscheidbarkeit gehenden Ähnlichkeit von י und י' in nachexilischen Handschriften einfach war) und verbindet sie mit עוֹרִי »meine Haut« in Vers 26a als dem nun benötigten direkten Objekt: ἀναστήσαι τὸ δέρμα μου »um auferstehen zu lassen meine Haut«.¹⁴⁶ V. 26b, וּמִבְּשָׂרִי אֶחָרִי אֵלֹהִים »und aus meinem Fleisch heraus werde ich Gott schauen«, wird dieser neuen Interpretation schließlich angepasst: παρὰ γὰρ κυρίου ταῦτά μοι συνετελέσθη »Denn vom Herrn ist mir dies vollbracht worden«. Damit haben die Übersetzer diese Stelle als Ausdruck von Hiobs Vertrauen auf die leibliche Auferstehung gelesen und die Weichen gestellt für spätere Deutungen in genau demselben Sinn.¹⁴⁷ Ein Zusatz am Ende der Septuaginta-Fassung des Buches nach der Erwähnung seines Todes in hohem Alter (Hiob 42,17a) besagt, dass, wie geschrieben stehe (γέγραπται), Hiob wieder auferstehen werde (πάλιν ἀναστήσεται), und zwar »mit denen, die der Herr auferstehen« lasse (μεθ' ὧν ὁ κύριος ἀνίστησιν). Diese Ergänzung wird sich in erster Linie auf Hiob 14,14 und 19,25-26 beziehen.¹⁴⁸

Immerhin denkbar ist auch, dass die Übersetzung von Hiob 5,11b vom Gedanken an die Auferstehung beeinflusst wurde. Dort steht für den schwierigen hebräischen

143. Zur Rezeptionsgeschichte vgl. C.-L. SEOW, »Hope in Two Keys: Musical Impact and the Poetics of Job 14« in: A. LEMAIRE (Hg.), *Congress Volume Ljubljana 2007* (SVT 133), Leiden 2010, 495-510.

144. So richtig GERLEMAN, *Studies*, 62-63.

145. Eine vorzügliche Auslegung des rätselhaften, doch offenbar unverderbten Textes findet sich bei MEINHOLD, »Leben«, 356-361, mit reichhaltiger Bibliographie zur Figur des »Lösers«.

146. Deutlicher noch in der sekundären Variante einiger Textzeugen: ἀναστήσ(ε)ι δέ μου τὸ σῶμα »auferstehen wird mein Leib«.

147. Dazu ausführlich H. TREMBLAY, *Job 19,25-27 dans la Septante et chez les Pères grecs: Unanimité d'une tradition*, Paris 2002. Das Zeugnis der Targumim ist allerdings weniger eindeutig, vgl. J. MANGAN, »The Interpretation of Job in the Targums« in: W. A. M. BEUKEN (Hg.), *The Book of Job* (BETL 114), Leuven 1994, 273, Anm. 38.

148. Anders GERLEMAN, *Studies*, 61-62, der mit einigem Zögern vorschlägt, den Zusatz auf TestJob zu beziehen, da die Septuaginta des Buches Hiob nur auf die persönliche Auferstehung Hiobs hinweise, nicht jedoch auf die der anderen Gerechten. Es ist aber weniger problematisch, einen rein textinternen Verweis anzunehmen.

Ausdruck וקדרים שנובו ישע »und die Trauernden ragten¹⁴⁹ hoch im Heil auf« im Griechischen καὶ ἀπολωλότας ἐξεγείροντα »und den, der die aufrichtet/erweckt, die zugrunde gegangen sind [sc. Gott]«. ¹⁵⁰ Weil aber nicht mit Sicherheit entschieden werden kann, ob ἐξεγείροντα sich auf das Aufrichten Niedergeschlagener oder auf die Totenerweckung bezieht (beide Verwendungen von ἐξεγείρω sind schließlich in der LXX belegt), bleibt diese Stelle mehrdeutig. Die interpretierenden Wiedergaben von 14,14 und 19,25-26, die der Autor des Zusatzes in 42,17 gemeint haben dürfte, zeigen allerdings, dass zumindest die Übersetzer des Hiob-Buches mit dem Gedanken einer Auferweckung von den Toten bekannt waren. Sie bezeugen damit dieselbe theologiegeschichtliche Entwicklung, die sich auch in anderen frühjüdischen Schriften des 2. Jh. v. Chr. abzeichnet, besonders in Dan 12,2-3 und 2Makk 7, die beide in Palästina entstanden sein dürften. Der historische Hintergrund und der weitere Kontext des Buches lassen die mögliche Tragweite selbst kleinerer Differenzen an ambivalenten Stellen wie Hiob 5,11b erkennen. Die LXX-Fassung von Hiob unterscheidet sich aber darin, dass schon sie die Totenerweckung nicht mit den Märtyrern der Religionsverfolgungen assoziiert, sondern als persönliches Los des Einzelnen herausstellt, wenngleich auch hier die Theodizeefrage, nun auf das Einzelschicksal gewendet, den gedanklichen Rahmen bildet. Ob der Glaube an die Auferstehung in Gelehrtenkreisen dieser Zeit die Avantgarde auszeichnete oder zur konventionellen Theologie gehörte, kann jedoch nicht ermittelt werden. Deshalb kann man nicht ermessen, ob sie für die Übersetzer anderer Bücher als selbstverständlich vorausgesetzt werden kann oder als gewagte gedankliche Neuerung gelten muss.

Mit dem Buch der Weisheit und dem vierten Makkabäerbuch umfasst die LXX zudem zwei weisheitliche Originalschriften in griechischer Sprache aus der hellenistischen Diaspora. Sie unterscheiden sich von den aus dem Hebräischen übersetzten Büchern durch einen platonisierenden Gegensatz von Leib und Seele (siehe oben, Abschnitt 2.1). Dass sich dort statt der Auferstehungserwartung der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele findet, kann an dem zeitlichen Abstand zu den übrigen Teilen der LXX liegen; die Entstehung von Weish wird meist zwischen 50 v. Chr. und 50 n. Chr. in Ägypten angesetzt, die von 4Makk im späten 1. Jh. n. Chr., vielleicht in Antiochien. Eine vergleichbare Platonisierung der Jenseitsvorstellungen ist in den Übersetzungen aus dem Hebräischen nicht nachweisbar. Jesus Sirach dagegen zeigt weder in der hebräischen noch in der griechischen Fassung ein besonderes Interesse an persönlicher Eschatologie,¹⁵¹ erwartet aber eine Zurückführung des Volkes am Ende der Zeiten (Sir 36,1-22).

Weniger ertragreich gestaltet sich die Suche nach Spuren der endzeitlichen Messiaserwartung in griechischen Übersetzungen der hebräischen Weisheitsliteratur. Die Figur eines eschatologischen Erlösers, der ein neues, ewiges Königtum bringt, passt nicht recht zur weisheitlichen Weltsicht, da diese im Verstehen und Leben des Tun-

149. Wohl gnomisches »Perfekt« zum Ausdruck von Erfahrungswissen, vgl. GZELLA, *Tempus*, 102; 275.

150. GARD, »Concept«, 138.

151. Eine mögliche Ausnahme stellt die textkritisch umstrittene Stelle Sir 48,11 dar, vgl. dazu B. G. WRIGHT III, »Eschatology without a Messiah in the Wisdom of Ben Sira« in: M. A. KNIBB (Hg.), *The Septuagint and Messianism* (BETL 195), Leuven 2006, 321.

Ergehen-Zusammenhangs als des grundlegenden Ordnungsprinzips den Weg zu einer glücklichen Existenz im Diesseits sieht. Ihr Geschichtsbild ist nicht auf Ende und Neuanfang ausgerichtet. Mithin fehlen direkte Anknüpfungspunkte in den hebräischen Texten wie Derivate der Wurzel חשׁב und Bezüge auf die davidische Dynastie sowie auf das Ende der Zeit; sie hätten eine ganz natürlich aus dem Übersetzungsprozess hervorgehende Prägung durch messianische Ideen oder ihre Vorläufer, die sich im 2. Jh. v. Chr. bereits in der Gärung befunden haben dürften, immerhin erleichtert. Ebenso wenig enthalten die Targume zum Sprüchebuch und zu Hiob messianische Verweise.¹⁵² Allenfalls könnte man in der Personifikation der präexistenten Weisheit (Spr 1,20-31; 8,1-9,6) einen gemeinsamen Zug mit der Präexistenz des Messias nach einigen späteren Quellen sehen. Die LXX-Fassung von Spr 8,22 betont diesen Zug nochmals durch die Übersetzung von חִשְׁבֵּנִי »anfangs« mit πρὸ τοῦ αἰῶνος »vor der Ewigkeit«.¹⁵³ Zudem hat man bei Jesus Sirach, besonders in der griechischen Fassung, verschiedene messianische Ideen vermutet, so in der Hochschätzung Davids (Sir 47,1-11), in der Zeichnung des Propheten Elija als eines eschatologischen Wegbereiters (48,1-11) und im Lob Simons als Ideal des Hohenpriesters (50,1-24), was aber nicht unwidersprochen geblieben ist.¹⁵⁴ Wenngleich weder im hebräischen noch im griechischen Jesus Sirach ein bestimmtes Individuum, ob aus der Dynastie Davids oder einer anderen Linie, zum endzeitlichen Erlöser erhoben wird, finden sich hier aber doch wohl *in nuce* einige Züge des späteren königlichen, prophetischen und priesterlichen Messias.

3.4. Geschichtswerke

Der Prosastil der wohl überwiegend im 2. Jh. v. Chr. übersetzten Geschichtswerke bietet deutlich weniger Anknüpfungspunkte für exegetische Wiedergaben als die Sprache der Poesie und Prophetie. Überdies kommen kaum Aussagen zur persönlichen Eschatologie oder zum zukünftigen Geschick des Volkes vor. Entsprechend gering ist hier die Zahl der Fälle, die bislang als eschatologische oder messianisierende Lesungen angeführt worden sind; Detailuntersuchungen zu diesem Themenkreis haben sich begreiflicherweise auf andere Bücher gerichtet.

Freilich enthalten hymnische Stücke mitunter Ausdrücke, die, wie manche Stellen der Vertrauens- und Dankpsalmen, von der Macht Gottes über den Tod reden und schon in der hebräischen Fassung spätere eschatologische Interpretationen nahelegen. Dazu gehört etwa das Loblied der Hannah (1Sam 2,1-10), in dem es heißt, dass Gott töte und lebendig mache, in die Unterwelt hinab- und wieder heraufführe (V. 6). Dieser V. ist im Griechischen getreu übersetzt: $\text{κύριος θανατοῦ καὶ ζωογονεῖ, κατὰγει εἰς ᾄδου καὶ ἀνάγει}$. Die Präsensformen, denen im Hebräischen Partizipien der hymnischen Prädikation entsprechen, könnten in den Augen eines mit den gewandel-

152. LEVEY, *Messiah*, 104. Zu Koh 1,11 und 7,24 siehe ebd., 137-138.

153. H.-J. FABRY, »Die Messianologie der Weisheitsliteratur in der Septuaginta« in: M. A. KNIBB (Hg.), *The Septuagint and Messianism* (BETL 195), Leuven 2006, 272.

154. Siehe die Diskussion bei J. CORLEY, »Seeds of Messianism in Hebrew Ben Sira and Greek Sirach« in: M. A. KNIBB (Hg.), *The Septuagint and Messianism* (BETL 195), Leuven 2006, 301-312; FABRY, »Messianologie,« 277-287; WRIGHT, »Eschatology.«

ten theologiegeschichtlichen Voraussetzungen bekannten Lesers natürlich vor allem den Akt betonen, nicht allein die Potenz, und tatsächlich wurde die ähnliche Formulierung in Dtn 32,39 (wo im Hebräischen »Imperfekta« mit futurischer oder modaler Bedeutung stehen: »ich werde/kann«) bereits in 4Makk 18,18 als Verweis auf das ewige Leben gedeutet (siehe oben zum Pentateuch). Ebenso V. 8: ἀνίσταῖ ἀπὸ γῆς πένητα καὶ ἀπὸ κοπρίας ἐγείρει πτωχόν »Er lässt den Armen von der Erde aufstehen und richtet den Notleidenden aus dem Dreck auf«. Wegen der vergleichsweise seltenen Übersetzung von »Staub« (עפר) mit »Erde« (γῆ) und des Gebrauchs von zwei Verben, die später zum üblichen Vokabular der Auferstehung gehören, eignet sich dieser Vers besonders im Griechischen für eine Deutung auf ein persönliches Fortleben nach dem Tod, wird aber auch im Targum Jonathan so verstanden.¹⁵⁵ Da allerdings mit Ausnahme von ἐγείρω für das Hiphil von קור dieselben lexikalischen Entsprechungen auch anderswo begegnen, kann diese Wiedergabe letztlich nicht als bewusst deutende Übersetzung erwiesen werden.

Das Verb ἀνίστημι begegnet in den Geschichtswerken meist im Sinne von »aufrichten, etablieren« (so in 2Sam 7,12 für die Gründung einer Dynastie von dauerhaftem Bestand). Das sprachliche Register der Erzählung verlangt üblicherweise einen vergangenen Zeitbezug. Auch deshalb verringert sich die Anzahl der Stellen, die für eine eschatologische Interpretation in Frage kommen, da ja wohl zuerst der Futurstamm von ἀνίστημι für die Totenerweckung gebraucht wurde. Aber damit ist natürlich nicht gesagt, dass dies für alle Belege in der LXX gilt. Bei einer feineren Unterteilung des LXX-Wortschatzes in verschiedene Register muss sich das Bedeutungsspektrum eines Wortes in erzählender Prosa nicht unbedingt mit dem Gesamt seiner Nuancen in prophetischen oder poetischen Texten decken. Wie Stoffe unter wechselnden Lichtverhältnissen in unterschiedlichen Farben erscheinen, können, je nach Kontext und literarischem Genre, Wörter andere Bedeutungen annehmen. Selbst die Verwendung eines Standardäquivalents kann einer Stelle im Griechischen einen neuen, vom Übersetzer möglicherweise sehr wohl beabsichtigten Sinn geben. Dabei reicht freilich ein bloßer Vergleich auf Lexemebene nicht aus, sondern der Stamm muss ebenfalls berücksichtigt werden.

Teils stehen aber auch textkritische und semantische Probleme einer eindeutigen Antwort im Weg. Die Feststellung der Frau von Tekoa, dass der Tod sicher sei und menschliches Leben vergossenem Wasser gleiche (2Sam 14,14), behält in der wörtlichen griechischen Wiedergabe ihren abgeklärten Ton: θανάτῳ ἀποθανούμεθα, καὶ ὡς περ τὸ ὕδωρ τὸ καταφερόμενον ἐπὶ τῆς γῆς, ὃ οὐ συναχθήσεται »Wir werden sterben, und (sind) wie das Wasser, das auf der Erde verschüttet ist, das nicht wieder eingesammelt werden wird«. Im folgenden Teilsatz steht aber für den hebräischen Ausdruck וַיֵּשׂ אֱלֹהִים נֶפֶשׁ וְלֹא יִשָּׂא אֱלֹהִים נֶפֶשׁ »doch Gott wird das Leben nicht nehmen« nach den meisten Septuaginta-Textzeugen καὶ λήμψεται θεὸς ψυχὴν »Gott wird die ψυχή nehmen«, während der *Codex Coislinianus* in Übereinstimmung mit MT eine Negation enthält. Bedeutet die Lesung des *textus receptus*, dass Gott nach dem Tod die Seele zu sich nehmen werde? Das ist im Licht des durchweg nicht-dualistischen Sprachgebrauchs von ψυχή in der LXX unwahrscheinlich.¹⁵⁶ Mithin scheint der griechische

155. Vgl. LEVEY, *Messiah*, 34-35.

156. GZELLA, *Lebenszeit*, 96-126.

Text die resignierte Aussage des vorangehenden Teilsatzes zu bestätigen: Gott nimmt nun einmal das Leben. Die lukianische Rezension (oder der antiochenische Texttyp) hat das wohl später geglättet zu οὐκ ἐλπίζει ἐπ' αὐτὸ/αὐτῶ ψυχῇ »und der Geist hofft nicht darauf/auf ihn«. Ein Verweis auf ein – wie auch immer geartetes – Leben nach dem Tod findet sich hier nicht, auch wenn man die schwierige Textgeschichte der Samuel- und Königsbücher berücksichtigt.

Beim Buch Jos machen viele schwerwiegende Abweichungen zwischen MT und den Textzeugen der Septuaginta die Entscheidung, ob bestimmte Differenzen aus einer anderen Vorlage oder durch eine interpretierende Übersetzung erklärt werden müssen, ebenfalls zum Drahtseilakt. Diese Unterschiede betreffen sowohl den Umfang als auch die Disposition des Materials und spiegeln verschiedene Stadien der literar-geschichtlichen Entstehung von MT. Bedeutsam für die Eschatologie könnte der Zusatz ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμέρων »am Ende der Tage« sein (Jos 24,27). Er begegnet in der Mahnung Josuas an die Israeliten, einen aufgerichteten Stein als Zeugnis zu betrachten, damit sie Gott nicht verleugneten. Mit Blick auf den Abfall des Volkes zu Astarte und Astaroth, den die Septuaginta am Ende des Buches schildert (Jos 24,33), könnte man ihn als subtilen Verweis auf ein eschatologisches Strafgericht betrachten.¹⁵⁷ Die endzeitliche Konnotation dieses Ausdrucks an anderen Stellen (siehe oben zu Gen 49,10) spräche dafür. Allerdings scheint eine rein zeitliche Bedeutung zur Verstärkung der Aussage Josuas – der Stein solle »ein Zeugnis für immer« sein – genauso gut möglich und könnte als באחרית הימים »in zukünftigen Tagen« bereits Teil der Vorlage gewesen sein. Überdies ließe sich an eine tatsächliche oder vom Übersetzer vermutete Vorlage לעד לעד »zum Zeugnis für immer« denken, da לעד »für immer« leicht durch Haplographie ausgefallen oder sogar als Teil eines *double entendre* von לעד betrachtet worden sein könnte.¹⁵⁸ Andererseits ließe sich die Vermutung, ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμέρων sei durch die Übersetzer ergänzt worden, mit einem Verweis auf ähnliche Fälle midraschartiger Zusätze im Buch Josua erhärten.¹⁵⁹ Folglich bleibt die Entscheidung für oder gegen eine eschatologische Relevanz des längeren Textes in der LXX subjektiv.

Angesichts der Hinweise auf einen eschatologischen Herrscher in Num 24,7.17 und manchen prophetischen Passagen der LXX einerseits und der davidischen Abkunft des Messias nach späteren Traditionen andererseits überrascht es auf den ersten Blick, dass die Geschichtswerke in der griechischen Fassung den Bezug der Königsdynastie Davids zu den Geschehnissen der Endzeit nicht stärker herausarbeiten. Selbst in der griechischen Übersetzung der Weissagung Nathans über den dauerhaften Bestand dieser Dynastie (2Sam 7) erscheint ein solcher Bezug schwächer als im hebräischen Text. Dort liegt der Schwerpunkt auf der Gründung der davidischen Dynastie, der Tempelbau durch Salomo ist ein Nebenthema. Der LXX jedoch geht es vor allem um die Tempelgründung durch David, nur beiläufig wird Salomo mit seinem Haus eine bleibende

157. M. RÖSEL, »Die Septuaginta-Version des Josuabuches« in: H.-J. FABRY / U. OFFERHAUS (Hg.), *Im Brennpunkt: Die Septuaginta. Studien zur Entstehung und Bedeutung der Griechischen Bibel* (BWANT 153), Stuttgart 2001, 209.

158. Die Übersetzer setzten regelmäßig verschiedene Wurzeln oder auch Primärnomina mit zwei gemeinsamen Wurzellauten miteinander in Beziehung, siehe Tov, »Bilateral Exegesis.«

159. Siehe für andere Fälle E. Tov, »Midrash-Type Exegesis in the LXX of Joshua« *RB* 85 (1978), 50-61 [Überarbeiteter Nachdruck in: E. Tov, *The Greek and Hebrew Bible: Collected Essays on the Septuagint* (SVT 72), Leiden 1999, 153-163].

Königsherrschaft zugesichert.¹⁶⁰ Wenn die LXX-Version nicht als »Entmessianisierung« aus der Fassung von MT abgeleitet werden kann, dürfte ihr eine deutlich weniger messianisch akzentuierte hebräische Vorlage zugrunde gelegen haben. Mithin könnte in diesem Fall die Textform von MT, die dann die ältere Version der Weissagung ersetzt hat, und ihre später weite Verbreitung als Ergebnis eines Zuwachses messianischer Ideen gedeutet werden.¹⁶¹ Ohnehin war die Vorstellung von einem endzeitlichen Herrscher, die in der LXX-Fassung von Num 24,7.17 noch deutlicher als im hebräischen Text zum Ausdruck kommt, zu dieser Zeit wohl noch nicht so untrennbar mit dem davidischen Königshaus verbunden gewesen wie zur Zeit des Neuen Testaments. Auffälligerweise wird aber 2Sam 7 auch in den Targumim nicht messianisch verstanden.¹⁶² Obgleich genaue Einzeluntersuchungen weiterer Texte vermutlich zu einem nuancierteren Bild führen werden, scheinen nach dem gegenwärtigen Kenntnisstand theologische Entwicklungen des Frühjudentums auf dem Gebiet der persönlichen Eschatologie und der kollektiven Endzeiterwartung in den Geschichtswerken der LXX kaum sichtbare Spuren hinterlassen zu haben.

3.5. Psalmen und Lieder

Mehr noch als bei anderen Büchern der griechischen Bibel wird eine Studie über Eschatologie und Messianismus im LXX-Psalter zur Gratwanderung zwischen Eigenaussage und Rezeptionsgeschichte. Schon im hebräischen Text eröffnen manche Vertrauenspsalmen eine Perspektive über den Tod hinaus und eignen sich dadurch in besonderem Maße für eine Deutung auf die Auferstehung, so wie Ps 16 (15) in Apg 2. Eine messianische Interpretation liegt dagegen bei Königspsalmen wie Ps 2 und Ps 110 so nahe, dass ihr christologischer Bezug in Hebr 5,5-6 und anderswo kaum überraschen dürfte. Die oft übertriebene Angst, nur ja nicht Wirkungsgeschichte und Aussageabsicht zu verwechseln, führt in der neueren Forschung manchmal zu einer Hyperskepsis gegenüber eschatologischen und messianischen Lesungen der Psalmen durch die Übersetzer selbst. Dadurch wird aber schnell das Kind mit dem Bade ausgeschüttet, denn der Versuch, den griechischen Text aus seinem kulturellen Umfeld zu lösen, endet notgedrungen in einer unhistorischen Betrachtungsweise. Nach Ausweis frühjüdischer Quellen wie Dan 12,2-3 und 2Makk 7 setzen die neutestamentlichen Auferstehungsberichte ja nicht nur eine bestimmte Bildwelt, sondern auch etablierte Begriffe voraus. Diese aber haben besonders in der LXX-Fassung von Hiob 14,14 und 19,25-27 deutliche, anderswo immerhin mögliche Spuren hinterlassen. Somit stellt die Rezeption der Psalmen im Neuen Testament und in der Alten Kirche keinen herme-

160. A. SCHENKER, »Die Verheissung Natans in 2 Sam 7 in der Septuaginta. Wie erklären sich die Differenzen zwischen Massoretischem Text und LXX, und was bedeuten sie für die messianische Würde des davidischen Hauses in der LXX?« in: M. A. KNIBB (Hg.), *The Septuagint and Messianism* (BETL 195), Leuven 2006, 177-192.

161. Vgl. J. LUST, »David dans la Septante« in: L. DESROUSSEAUX / J. VERMEYLEN (Hg.), *Figures de David à travers la Bible. XVII^e congrès de l'Association catholique française pour l'étude de la Bible (Lille, 1^{er} - 5 septembre 1997)* (LD 177), Paris 1999, 257-258 [Nachdruck in: K. HAUSPIE (Hg.), *Messianism and the Septuagint: Collected Essays by J. Lust* (BETL 178), Leuven 2004, 171-188].

162. LEVEY, *Messiah*, 37.

neutischen Bruch dar, sondern ruht auf theologischen Voraussetzungen, die ihrerseits wiederum im Frühjudentum wurzeln. Dies würde auch zum höchstwahrscheinlich palästinischen Ursprung der Psalmen-LXX passen, besonders wenn sie tatsächlich aus (proto-)pharisäischen Gelehrtenkreisen hervorgegangen ist.¹⁶³ Weiterhin setzt sich immer mehr die Erkenntnis durch, dass der griechische Psalter insgesamt zwar wortgetreu aus einer wohl weitgehend dem Konsonantentext von MT entsprechenden Vorlage übertragen wurde, aber durch subtile Änderungen in Syntax und Semantik sowie durch neue Stichwortverbindungen und strophische Strukturen regelmäßig eigene Akzente setzt.¹⁶⁴ Die wortgetreue, doch keineswegs schematische Wiedergabetechnik, der die Übersetzer hier folgten, verleiht kleinen Differenzen und Kombinationen auf den ersten Blick geringfügig erscheinender Unterschiede natürlich ein größeres Gewicht.

Ausgangspunkt und gedankliche Mitte der Frage nach Anspielungen auf ein Leben nach dem Tod im LXX-Psalter bildet Ps 16 (15).¹⁶⁵ Die Vermutung, dass in *ὅτι οὐκ ἐγκαταλείψεις τὴν ψυχὴν μου εἰς ᾅδην* »weil du meine Seele nicht der Unterwelt preisgeben wirst« (V. 10) keine Metapher vorliege und die futurische Aussage *πληρώσεις με εὐφροσύνης* »du wirst mich mit Freude erfüllen« (V. 11) auf die ewige Gottesgemeinschaft verweise, erlangt aber nur in der Zusammenführung verschiedener Argumente wirkliche Glaubwürdigkeit. Zunächst entsteht schon auf der rein lexikalischen Ebene durch die Wiedergabe von unterschiedlichen Begriffen des Vertrauens wie *ΠΟΠ* »Zuflucht suchen« und *ΠΣΠ* »vertrauen« mit Ableitungen von der in Grabinschriften verbreiteten und auch in 2Makk 7,14 mit der Auferstehungserwartung assoziierten Wortgruppe *ἐλπίζει* »Hoffnung« eine wichtige Bedeutungsverschiebung, die den Psalter von anderen Büchern der Septuaginta abgrenzt und damit kaum Teil eines Normalschemas sein kann.¹⁶⁶ Überdies erzeugt die teils untypische Wiedergabe heb-

163. So die Vermutung, die A. VAN DER KOOIJ, »On the Place of Origin of the Old Greek of Psalms« VT 33 (1983), 67-74 aus text- und liturgiegeschichtlicher Perspektive äußert. Solche Argumente sind aber teils genauso fragwürdig wie die Versuche, im Psalter Züge einer »palästinischen Gräzität« aufzuspüren. Gleichwohl weisen eigene inhaltliche Akzente der Übersetzung auf einen Ursprung innerhalb der schriftgelehrten Armenfrömmigkeit, möglicherweise in Palästina um die Mitte des 2. Jh. v. Chr., vgl. H. GZELLA, »Die Wiege des griechischen David. Die Diskussion um die Entstehung des Septuaginta-Psalter in der neueren Forschung« in: E. ZENGER (Hg.), *Der Septuaginta-Psalter. Sprachliche und theologische Aspekte* (HBS 32), Freiburg 2001, 19-47, mit ausführlicher Diskussion des Forschungsstandes. Wenn konkrete Berührungspunkte dieser Kreise zu den Endredaktoren des Danielbuchs vorliegen, wäre ein Interesse der Übersetzer des Psalters an Fragen der persönlichen Eschatologie und des Weltendes auch durch ein gemeinsames intellektuelles Milieu begründet.
164. Vgl. neben GZELLA, *Lebenszeit*, passim (jeweils mit Verweisen auf die ältere Literatur), wo vor allem der weitere Kontext einzelner Psalmen und der allgemeine theologiegeschichtliche Hintergrund berücksichtigt werden, jüngst etwa auch ZENGER, »Übersetzungstechniken,« 523-524.
165. Dazu umfassend GZELLA, *Lebenszeit*, 88-229; im selben Sinne LIESS, *Weg*, 430-437.
166. GZELLA, *Lebenszeit*, 144-147. Diesen semantischen Unterschied erkennen auch Forscher an, die sonst einer minimalistischen Septuaginta-Interpretation verpflichtet sind (freilich ohne daraus weitergehende exegetische Schlussfolgerungen zu ziehen), vgl. A. AEJMEAEUS, »Faith, Hope and Interpretation: A Lexical and Syntactical Study of the Semantic Field of Hope in the Greek Psalter« in: P. W. FLINT / J. C. VANDERKAM / E. TOV (Hg.), *Studies in the Hebrew Bible*,

räischer Verbalformen im Griechischen eine andere Erzählperspektive, nämlich einen kombinierten Lebensrückblick und Ausblick, was Parallelen hat in der Wiedergabe von unter anderem Ps 23 (22) und Ps 101 (100).¹⁶⁷ In ähnlicher Weise eröffnet auch Ps 22 (21) im Griechischen durch den Gebrauch der Verbformen eine Jenseitshoffnung.¹⁶⁸ Beispiele aus Ps 16 sind der Aor. ἐγνώρισας »du zeigtest mir« für das präsentisch-futurische »Langimperfekt« הוֹדִיעַנִי »du zeigst mir« und das Fut. πληρώσεις »du wirst erfüllen« für das Nomen שבַע »Überfluss« in V. 11. Andere Feinheiten offenbaren ihre Bedeutung im Licht des motivgeschichtlichen Hintergrundes: die singuläre Übersetzung von הִמְךָ »halten« (so zumindest die wahrscheinliche Lesung) mit ἀποκαθίστημι »wiederherstellen« in V. 5 erzeugt einen Bezug zum Rückgabemotiv, das häufig im Zusammenhang mit der Auferstehung begegnet (2Makk 7 [mehrfach]; Hiob 14,14; 42,17), und die später gut belegten eschatologischen Konnotationen von κληρος oder κληρονομία »Anteil« (5-6, vgl. Mt 5,5) präludiert.¹⁶⁹ Schließlich entsprechen »Jubel« und »Freude« des Beters (9-11) dem Gotteslob der Auferweckten als Topos verschiedener Auferstehungsschilderungen.¹⁷⁰ Durch alle diese Aspekte bekommt die Aussage von Ps 16 (15) im griechischen Text eine andere Kontur. Es ist kaum nachvollziehbar, dass dies nicht mit dem Kräftespiel theologiegeschichtlicher Entwicklungen zu tun hat, durch die sich im Frühjudentum der Glaube an eine Auferstehung von den Toten herauskristallisiert.

Andere Details fügen sich in dieses Bild ein, wenngleich mit geringerer Konzentration. In Verbindung mit der zurückblickenden Erzählperspektive macht die der ursprünglichen Bedeutung nicht entsprechende Wiedergabe des Nomens צלְמוֹת (šalma-wæt) »tiefer Dunkelheit« durch Reanalyse als צל מוֹת (šel mawæt) mit σκιᾶς θανάτου »des Todesschattens« in Ps 23 (22),⁴ ein Verständnis des griechischen Textes als Lebensrückblick an der Todesschwelle zumindest möglich – ohne es zu erzwingen.¹⁷¹ Auch die Bedeutungserweiterung von ἀνίστημι »auf(er)stehen«, besonders im Futurstamm, die frühjüdische Quellen des 2. Jh. v. Chr. bereits deutlich bezeugen, könnte einigen Psalmen in der Septuaginta, je nach Kontext und analog zu Jes 26,19 (siehe oben, Abschnitt 3.2) und Hiob 19,26 (Abschnitt 3.3), ein anderes Vorzeichen verleihen. So kann οὐκ ἀναστήσονται ἀσεβεῖς ἐν κρίσει in Ps 1,5 statt eine wörtlichen Wiedergabe des hebräischen Textes im Sinne von »die Frevler werden nicht im Gericht bestehen« zu bieten auch darauf anspielen, dass die Frevler nicht ins Gericht auferstehen

Qumran, and the Septuagint Presented to Eugene Ulrich (SVT 101), Leiden 2006, 360-376; BOYD-TAYLOR, »Mirror,« 17-22.

167. GZELLA, *Lebenszeit*, 126-185.

168. Nach einer ansprechenden Vermutung von BAUKS, »Hörner.«

169. GZELLA, *Lebenszeit*, 147-151; siehe auch die Verbindung von »ewigem Leben« und »Erbbesitz, Anteil« (נחלה) in 4Q418 69 II,13 (É. PUECH, »La croyance à la résurrection des justes dans un texte qumranien de sagesse: 4Q418 69 ii« in: C. COHEN / A. HURVITZ / S. M. PAUL (Hg.), *Sefer Moshe: The Moshe Weinfeld Jubilee Volume: Studies in the Bible and the Ancient Near East, Qumran, and Post-Biblical Judaism*, Winona Lake, IN 2004, 427-444 weist zudem auf Reminiszzenzen von Ps 16, 17, 49 und 73 hin). Allerdings stellen diese Begriffe an sich noch keine eschatologischen Termini dar, vgl. BAUKS, »Land« zu Ps 37 (36).

170. GZELLA, *Lebenszeit*, 194-200; KELLERMANN, *Gotteslob*.

171. GZELLA, *Lebenszeit*, 151-170. Eine nicht-eschatologische Lesung des LXX-Textes fällt hier aber leichter als bei Ps 16 (15).

werden.¹⁷² Dieselbe Idee findet sich in 2Makk 7,14 und wohl ebenso in Dan 12,2-3 (siehe oben, Abschnitt 2.1). Dagegen könnte die doppelte Auferstehung höchstens in Ps 68 (67),7 anklingen, wo gesagt wird, dass Gott »ebenso die Aufbegehrenden, die in den Gräbern wohnen« herausführe (ἐξάγων ... ὁμοίως τοὺς παραπικραίνοντας τοὺς κατοικοῦντας τάφοις).¹⁷³ Ein solches Verständnis öffnet sodann den Untergang der Frevler in Ps 49 (48) und 73 (72)¹⁷⁴ sowie die Gegenüberstellung mit der Gottesschau des Gerechten in Ps 17 (16),14-15 für eine Interpretation als Kontrast zwischen ewigem Leben und ewigem Tod.¹⁷⁵ Dabei ist auch die Nähe von Ps 16 (15) und 17 (16) im Psalmenbuch zu berücksichtigen, die in der griechischen Fassung durch thematische Bezüge nochmals betont wird.

Hier ergeben sich solche Querverbindungen nicht in erster Linie aus den griechischen Einzeltexten, sondern werden erst durch eine Lektüre des Psalters als eines planmäßig angelegten Buches erschlossen. Die kunstvolle Anordnung der Lieder in der Endredaktion von MT¹⁷⁶ und eigene Stichwortverbindungen in der griechischen Version¹⁷⁷ legen aber nahe, dass eine solche Lektüre schon im Frühjudentum verbreitet war. Auch die Überschrift εἰς τὸ τέλος »auf das Ende« einiger Psalmen trägt zum eschatologischen Kolorit der griechischen Fassung bei. Selbst wenn sie im Rahmen der üblichen Wiedergabetechnik erklärt werden kann, ergänzt sie doch die verschiedenen Hinweise auf das Weltende oder ein zukünftiges Leben und hat ihrerseits beigetragen zu einer entsprechenden Rezeption des griechischen Psalters.¹⁷⁸ Da die Psalmen durch die Übersetzer ebenso wenig außerhalb ihres Kontextes gelesen wurden wie durch die Redaktoren von MT, reicht die Frage, ob Ps 49 (48) oder 73 (72) allein nun eine jenseitige Deutung nahelegten oder nicht, kaum aus für ein vertieftes Verständnis. Anhäufungen eschatologischer Züge wie in Ps 16 (15) oder schon nach Ausweis der zeitgenössischen Literatur explizite Auferstehungstermini wie im programmatischen Eröffnungspsalme wirken somit wie ein Notenschlüssel, der die Tonlage auch der übrigen Texte bestimmt.¹⁷⁹ Entsprechend den uneinheitlichen Jenseitsvor-

172. GZELLA, *Lebenszeit*, 253-264. Dem widerspricht nicht, dass andernorts zumindest ursprünglich die Bedeutung »aufstehen, aufrichten« gemeint sein dürfte, so etwa in Ps 41 (40),11; für ἐξεγείρω »aufwachen« im alltäglichen Sinne vgl. Ps 139 (138),18b.
173. GZELLA, *Lebenszeit*, 261-262; vgl. ders., »Kalb,« 261, Anm. 12.
174. GZELLA, *Lebenszeit*, 264-289.
175. GZELLA, *Lebenszeit*, 229-252.
176. E. ZENGER, »Der Psalter als Buch« in: E. ZENGER (Hg.), *Der Psalter in Judentum und Christentum* (HBS 18), Freiburg 1998, 1-57.
177. Vgl. GZELLA, *Lebenszeit*, 350-359.
178. M. RÖSEL, »Die Psalmüberschriften des Septuaginta-Psalters« in: E. ZENGER (Hg.), *Der Septuaginta-Psalter. Sprachliche und theologische Aspekte* (HBS 32), Freiburg 2001, 125-148; ders.: »Theology,« 249-250, dort mit sorgfältig abwägender Diskussion möglicher Gegenargumente.
179. Es ist daher unnötig, mit M. KARRER / W. KRAUS, »Umfang und Text der Septuaginta. Erwägungen nach dem Abschluss der deutschen Übersetzung« in: M. KARRER / W. KRAUS (Hg.), *Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 20.-23. Juli 2006* (WUNT 219), Tübingen 2008, 52-53 (Karrer) eine »älteste Schicht der Übersetzung« zu postulieren, für die aber »die Auferstehungshoffnung ... nicht zu verifizieren« sei, und spätere Fortschreibungen des griechischen Psalters, in die der ab dem 2. Jh. v. Chr. sicher nachweisbare Auferstehungsgedanke hereingetragen worden sei. Abgesehen davon, dass bislang keine literarkritischen Anzeichen für eine

stellungen im Frühjudentum klingen dabei, wie im Rest der LXX, ganz verschiedene Motive an.

Noch schwieriger gestaltet es sich, besondere messianische Züge des LXX-Psalters zu identifizieren. Da nämlich keine Einigkeit darüber herrscht, welche Begriffe und Attribute in der Bildwelt der Zeit eine eschatologische Erlöserfigur kennzeichneten, ist die Versuchung groß, Abweichungen gegenüber der hebräischen Vorlage gleich als Einflüsse spezifisch messianischer Titel und Symbole zu buchen. Zudem bleibt unsicher, in welchem Maße Psalmen aus dem Umfeld der judäischen Königsideologie schon während der Entstehung der griechischen Bibelübersetzung auf einen endzeitlichen König gedeutet wurden. Nur an wenigen Stellen setzt die LXX sichtbare Akzente im Bereich der Messianologie.¹⁸⁰

Messianische Interpretationen von Ps 2 stützen sich auf Reminiszenzen dieses Textes in PsSal 17 und 18 und seine christologische Deutung im Neuen Testament,¹⁸¹ doch damit ist für die Aussageabsicht der LXX-Fassung wenig gewonnen. Man könnte allenfalls darauf hinweisen, dass im Griechischen der König statt Gott als Sprecher auftritt, da in V. 6 für וָאֲנִי נִסְכַּחַי מֶלֶכִי »ich habe meinen König eingesetzt« steht: ἐγὼ δὲ κατετάθην βασιλεὺς ὑπ' αὐτοῦ »ich wurde von ihm als König eingesetzt«. Wie in Sach 9,9-10 (siehe oben, Abschnitt 3.2) hebt die LXX den König als akt. Handelnden hervor und stärkt durch den Zusatz von πάντες »alle« in V. 10 seinen universellen Anspruch.¹⁸² Eine vergleichbare Diskussion hat sich an der Frage entzündet, ob die spätere messianische Rezeption auch von Ps 45 (44), einem anderen Königpsalm, bereits in der LXX wurzelt.¹⁸³ Abgesehen von der Überschrift εἰς τὸ τέλος »auf das Ende« (siehe oben) trägt die griechische Übersetzung aber keine endzeitlichen Bezüge an den Text heran. Der messianische Charakter hängt also wesentlich davon ab, ob ἀγαπητός »Geliebter« hier und anderswo, etwa in Ps 68 (67),^{13,184} als feststehender Begriff für einen messianischen Herrscher mit der Nuance »einziger Sohn« diene. Das dürfte aber nur schwer zu beweisen sein.¹⁸⁵ Durch einen möglicherweise signifikanten Unterschied hat aber die Wiedergabe von Ps 110 (109),³ die christliche Wirkungsgeschichte stark beeinflusst. Dem schwierigen und wohl auch textgeschichtlich nicht unpro-

Aufteilung des LXX-Psalters in mehrere Schichten der Textentwicklung vorliegen, spricht nichts dagegen, dass schon am Beginn der doch wohl um die Mitte des 2. Jh. v. Chr. (nach VAN DER KOOIJ, »Origin,« sogar im 1. Jh. v. Chr.) stattfindenden Übersetzungstätigkeit der Auferstehungsgedanke bekannt war.

180. Auch im Targum werden die Möglichkeiten einer messianischen Psalmdeutung nur ansatzweise genutzt, siehe LEVEY, *Messiah*, 141.
181. J. SCHAPER, *Eschatology in the Greek Psalter* (WUNT II 76), Tübingen 1995, 72-76. Zur verbreiteten messianischen Wirkungsgeschichte von Ps 2 im Frühjudentum siehe jetzt J. J. COLLINS, »The Interpretation of Psalm 2« in: F. GARCÍA MARTÍNEZ (Hg.), *Echoes from the Caves: Qumran and the New Testament* (STDJ 85), Leiden 2009, 49-66.
182. GZELLA, *Lebenszeit*, 337; die messianischen Implikationen dieser Unterschiede reichen aber nicht weit und stehen auch nicht im Zentrum der griechischen Fassung.
183. SCHAPER, *Eschatology*, 78-83.
184. J. SCHAPER, »Die Renaissance der Mythologie im hellenistischen Judentum und der Septuaginta-Psalter« in: E. ZENGER (Hg.), *Der Septuaginta-Psalter. Sprachliche und theologische Aspekte* (HBS 32), Freiburg 2001, 174-175.
185. Vgl. H. AUSLOOS, »Psalm 45, Messianism and the Septuagint« in: M. A. KNIBB (Hg.), *The Septuagint and Messianism* (BETL 195), Leuven 2006, 246-251.

blematischen Teilvers in MT מרחם משחר לך טל ילדתך »aus dem Bauch der Morgenröte (?) wie Tau (zu lesen כטל?) habe ich dich gezeugt (vokalisiert nach Ps 2,7)« steht im Griechischen gegenüber: ἐκ γαστροῦ πρὸ ἑωσφόρου ἐξεγέννησά σε »aus dem Bauch vor dem Morgenstern habe ich dich gezeugt« (das kaum verständliche לך טל wurde übersprungen oder fehlte in der Vorlage).¹⁸⁶ Wenn man die Präposition πρὸ »vor« im zeitlichen Sinne verstehen will, ließe sich der Text als Aussage über die Präexistenz des Messias deuten. Aber eine solche Interpretation ist nicht zu beweisen, da »vor« sich nicht unbedingt auf die Erschaffung des Morgensterns beziehen muss, sondern ebenso gut sein Erscheinen gemeint sein kann. Dann läge einfach nur eine Verbindung mit dem Motiv der »Hilfe Gottes am frühen Morgen« vor.¹⁸⁷

Über die Gattung der Königspsalmen hinaus wurden messianische Motive auch in anderen Liedern des griechischen Psalters vermutet. Besonderes Interesse darf aus diesem Blickwinkel heraus Ps 29 (28) beanspruchen, weil dessen »apokalyptische« Prägung die vornehmlich individuelle Eschatologie einiger griechischer Psalmen ergänzen könnte.¹⁸⁸ Dieser Perspektivenwechsel entsteht aus dem fast durchgehenden Gebrauch des Fut. im Griechischen, selbst dort, wo der hebräische Text ein *imperfectum consecutivum* mit klarem Vergangenheitsbezug oder ein »Perfekt« liest. Mit der Wiedergabe von רקד »hüpfen« durch λεπτύνω »zermalmen« in V. 6 und der Deutung des indeterminierten Kalbs im Ausgangstext als »das Kalb« (also wohl das Goldene Kalb, durch den Artikel als im Kontext identifizierbar dargestellt) dürfte die griechische Fassung auf die Götzenvernichtung der Endzeit anspielen.¹⁸⁹ Spezifisch messianische Züge könnten entstehen, wenn ἀγαπητός »Geliebter« (siehe oben) und μονόκερως »Einhorn« (statt ראם »Wildstier«) entsprechend konnotiert sind. Das bleibt einstweilen strittig,¹⁹⁰ aber die apokalyptische Prägung von Ps 29 (28) in der LXX wird davon nicht berührt.

Ins Herz eines textkritischen Problems führt schließlich die Beschäftigung mit dem »Gesalbten« in Kgl 4,20. MT folgt mit משיח יהוה נלכד »der Gesalbte des Herrn ist gefangen« der üblichen Königsterminologie. Dagegen lesen die griechischen Handschriften ausnahmslos χριστός κύριος συνελήμφθη »der Gesalbte, der Herr (oder, wenn χριστός hier noch nicht als Eigenname verstanden wurde: ein gesalbter Herr) wurde gefangen genommen«. Nach Rahlfs und der Göttinger Ausgabe liege dem eine christliche Deutung zugrunde, während die ursprüngliche Lesung χριστός κυρίου

186. Eine ausführliche Untersuchung der Rezeptionsgeschichte dieses Verses in den antiken Übersetzungen, in der jüdischen Literatur zwischen der Zeit des Zweiten Tempels und dem Mittelalter sowie im Neuen Testament findet sich jetzt in M. VON NORDHEIM, *Geboren von der Morgenröte? Psalm 110 in Tradition, Redaktion und Rezeption* (WMANT 118), Neukirchen-Vluyn 2008, 171-305.

187. Siehe auch A. VAN DER KOOIJ, »The Septuagint of Psalms and the First Book of Maccabees« in: R. J. V. HIEBERT / C. E. COX / P. J. GENTRY (Hg.), *The Old Greek Psalter: Festschrift for Albert Pietersma* (JSOT SS 332), Sheffield 2001, 241-242.

188. Dazu GZELLA, »Kalb.«

189. Siehe zu diesem Motiv auch PRIJS, *Tradition*, 74.

190. A. PIETERSMA, »The Seven Voices of the Lord: A Commentary on Septuagint Psalm 28« in: F. GARCÍA MARTÍNEZ / M. VERVENNE (Hg.), *Interpreting Translation: Studies on the LXX and Ezekiel in Honour of Johan Lust* (BETL 192), Leuven 2005, 311-329, für den sich die Eigenaussage des griechischen Textes natürlich erst in der Rezeptionsgeschichte verwirklicht.

»ein Gesalbter des Herrn« lauten müssen,¹⁹¹ was sich allerdings nur in Übersetzungen der Septuaginta ins Arabische und Äthiopische findet. Nun bezeugen zwar auch sämtliche griechischen Handschriften von PsSal 17,32 den Ausdruck *χριστός κύριος* für den Messias. Dies kann aber wegen des verbreiteten Kyrios-Titels Christi (vgl. Lk 2,11) ebenfalls auf eine Identifikation des Messias mit Christus dem Herrn zurückgehen.¹⁹² Mithin hat die LXX die hebräische Formulierung allem Anschein nach wörtlich übertragen.

Insgesamt ist es bei den Liedern die Zeitperspektive, die im griechischen Text Anlass gibt zu eigenen Ausdeutungen. Anders als bei Erzählungen aus früheren Tagen, der Vermittlung von Erfahrungswissen oder prophetischen Weissagungen kommen der Ereignisse, die schon wegen ihrer Gattung üblicherweise in Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft blicken, ist der Zeitbezug vieler Psalmen nicht immer erkennbar. Systembedingte Unterschiede zwischen der Morphosyntax der hebräischen und der griechischen Verbformen haben die Übersetzer dadurch vor Entscheidungen gestellt, die Einblicke geben in ihr eigenes Textverständnis. Auch hieran wird sich eine Theorie der LXX-Hermeneutik bewähren müssen.

191. Vgl. LUST, »Messianism,« 179.

192. Eine bereits frühjüdische Interpretation des »Gesalbten« als »Herrn« nach KARRER / KRAUS, »Umfang,« 54-56 (Karrer), ist denkbar, doch wenig wahrscheinlich, weil dann ausgerechnet in einem Kontext, der sich eindeutig auf Gott bezieht, die profane Bedeutung »Herr« den seit der LXX allgegenwärtigen Gebrauch von *κύριος* als Gottesname ersetzt hätte. Man vergleiche dazu freilich auch die Rekonstruktion des Textes von PsSal 17,32 in der neuen Edition durch F. ALBRECHT (o. Anm. 72), der nicht mehr der Konjektur sondern den Handschriften folgt.