

Martin Rösel

# Den Herrn aus ganzem Denken lieben (Dtn 6,5 LXX)

„Entkörperung“ in der griechischen Übersetzung  
des Alten Testaments?

## 1. Dtn 6,4–6

Das *Sch<sup>e</sup>ma Jisrael* Dtn 6,4–6 ist zweifellos einer der wichtigsten Texte der hebräischen Bibel, der im Laufe seiner Rezeptionsgeschichte zum monotheistischen Grundbekenntnis geworden ist (Mt 22,37 par). Besonders die charakteristische Forderung, den Herrn „von ganzem Herzen und mit ganzer Seele/Lebenskraft“<sup>1</sup> zu lieben, wird an einer Vielzahl anderer Stellen der deuteronomistischen Tradition aufgenommen und verweist damit auf Dtn 6 und das *Sch<sup>e</sup>ma* zurück, vergleiche zum Beispiel Jos 22,5; 1 Kön 2,4; 8,48; 2 Kön 23,25; Jer 32,41 und öfter. Umso überraschender ist die Beobachtung, dass dieser bekannte Text bei seiner Übersetzung in die griechische Sprache eine massive Veränderung erfahren hat:

MT	LXX
<sup>6,4</sup> Höre, Israel: JHWH ist unser Gott, JHWH ist einer.	Höre, Israel: Der Herr (κύριος) unser Gott, ist ein Herr.
<sup>6,5</sup> Und du sollst JHWH, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen (בְּכָל־לִבְבְּךָ), mit ganzer Lebenskraft und mit deiner ganzen Kraft.	Und du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben <sup>2</sup> aus deinem ganzen Denken (ἐξ ὅλης τῆς διανοίας σου), aus deiner ganzen Seele und aus deiner ganzen Kraft heraus.
<sup>6,6</sup> Und diese Worte, die ich dir heute gebiete, sollen in deinem Herzen bleiben (עַל־לִבְבְּךָ).	Und diese Worte, die ich dir heute gebiete, sollen in deinem Herzen und in deiner Seele sein (καὶ ἐν τῇ ψυχῇ σου).

1 Zum Problem der Übersetzung von שֵׁפֶט mit „Seele“ s. den Beitrag von Bernd Janowski in diesem Band.

2 Zur Wahl von ἀγαπᾶν als Äquivalent für אָהַב, vgl. S.P. Swinn, „ἀγαπᾶν in the Septuagint,“ in *Melbourne Symposium on Septuagint Lexicography*, Hg. Takamitsu Muraoka, SBL.SCSS 28 (Atlanta, GA: Scholars Press, 1990): 49–81, 63–67, der keine besondere inhaltliche Prägung des Lexems feststellen kann.

Zunächst fällt in Vers 4 der Ersatz des Gottesnamens JHWH durch κύριος auf, was für das Gottesbild der griechischen Bibel und seine Aufnahme im Neuen Testament von entscheidender Bedeutung ist.<sup>3</sup> Für die hier zur Debatte stehende Fragestellung sind jedoch die Veränderungen in Vers 5 bedeutsamer: Während nach dem hebräischen Text von Israel erwartet wird, dass sie Gott „mit“ ganzem Herzen lieben, soll dies nach der griechischen Bibel „aus ihrem gesamten Denken heraus“ geschehen. Ausweislich der Zitate dieses Textes im Neuen Testament (Mt 22,37; Mk 12,30; Lk 10,27) wurde das fehlende „Herz“ schon sehr früh in der Textgeschichte nachgetragen, weshalb auch die Handausgabe des Septuaginta-Textes von Rahlfs/Hanhart an dieser Stelle ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου liest. An der Ursprünglichkeit des τῆς διανοίας σου – so die Göttinger Septuaginta – kann meines Erachtens jedoch kein Zweifel bestehen; alle neueren Übersetzungen des Textes haben sie akzeptiert.<sup>4</sup>

Die Differenzen zum hebräischen Text bestehen zum einen darin, dass die Präposition ׀ „mit“ hier gegen sonstige Übersetzungskonventionen mit ἐκ wiedergegeben wurde, das üblicherweise für יק „aus, heraus“ steht (vgl. nur Dtn 6,12). Es geht demnach nicht um das Mittel, mit dem Gott geliebt werden soll, sondern um die Herkunft der Gottesliebe: Sie soll aus dem gesamten Denken und Sinnen des Menschen entspringen.<sup>5</sup> Noch auffälliger ist der Ersatz von לֵב „Herz“ durch διάνοια „Denken“ anstelle des üblichen καρδία; das konkrete Körperorgan wird nicht mehr genannt. Dieses Phänomen ist für die Septuaginta-Übersetzung nicht ungewöhnlich; an einer ganzen Reihe von Stellen ist von der griechischen Genesis an zu beobachten, dass „Herz“ nicht wörtlich übersetzt wurde. So in Gen 8,21, wo nicht das „Trachten des Menschenherzens (יִצְרָ לֵב הָאָדָם) böse von Jugend an“ ist, sondern das „Denken des Menschen“ (ἡ διάνοια τοῦ ἀνθρώπου), oder in Gen 17,17, wo Abraham nicht „zu seinem Herzen“ (sc. bei sich) spricht, sondern „in seinem Denken/Innern“. Ähnlich soll man in Dtn 4,39 nicht „erkennen und sich zu Herzen“ nehmen, dass JHWH allein Gott im Himmel und auf der Erde ist, sondern

<sup>3</sup> Vgl. dazu Martin Rösel, „Die Übersetzbarkeit des Gottesnamens. Die Septuaginta und ihre Theologie,“ in *Gott heißt nicht nur Vater. Zur Rede über Gott in den Übersetzungen der „Bibel in gerechter Sprache“*, Hgg. Christine Gerber/Benita Joswig/Silke Petersen, BThS 32 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008): 87–103.

<sup>4</sup> Vgl. John William Wevers, *Text History of the Greek Deuteronomy*, MSU 13 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978), 39.

<sup>5</sup> Mit John William Wevers, *Notes on the Greek Text of Deuteronomy*, SBL.SCSS 39 (Atlanta, GA: Scholars Press, 1995), 115; Ilmari Soisalon-Soininen, „Die Wiedergabe des ׀ instrumenti im griechischen Pentateuch,“ in ders., *Studien zur Septuaginta-Syntax. Zu seinem 70. Geburtstag am 4. Juni 1987*, Hgg. Anneli Aejmelaeus u. a., AASF 237 (Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1987): 116–130, 127. Interessant ist dabei besonders, dass sich diese ungewöhnliche Wiedergabe des ׀ vor allem bei der Übersetzung von לֵב „Herz“ und נְפֶשׁ „Lebenskraft“ findet.

man soll sein „Denken darauf richten“ (ἐπιστραφήσῃ τῇ διανοίᾳ).<sup>6</sup> Die auffällige Übersetzung in Dtn 6,5 entspricht also einer Konvention der Übersetzer, nach der zwischen dem Organ einerseits und der geistigen Verfasstheit andererseits unterschieden wird, obwohl die Vorlage die Zusammengehörigkeit von Körper und Emotion ausgedrückt hatte.<sup>7</sup>

Interessanterweise gibt es eine weitere Differenz, die den Gesamteindruck des griechischen „Höre Israel“ von seiner hebräischen Vorlage unterscheidet: Nach Vers 6 sollen die Worte Gottes im Herzen der Israeliten bleiben. Der griechische Text hat eine signifikante Erweiterung: Die Worte sollen außerdem auch „in der Seele“ sein. Dieser Zusatz ist in der hebräischen Textüberlieferung nicht belegt; daher ist unklar, ob er in der Vorlage des Übersetzers stand oder von ihm aus dem unmittelbaren Kontext Vers 5) ergänzt wurde. Jedenfalls erweitert er die neue Pointierung des Bekenntnisses in der griechischen Version: Es soll nicht einfach erinnert werden, sondern Teil der Person werden; das entspricht der Formulierung des Liebens aus dem ganzen Denken heraus in Vers 5.<sup>8</sup>

Fasst man diese erste Annäherung an die Thematik über Dtn 6,4–6 zusammen, so wird deutlich, dass in der griechischen Version dem intellektuellen Vermögen eine höhere Bedeutung zugemessen wird als im Ausgangstext. Der Zusammenhang zwischen Geist und Körper wird demgegenüber weniger deutlich, als es im hebräischen Text durch die Verwendung des konkreten Organs „Herz“ als Sitz des Willensantriebs war.<sup>9</sup> Allerdings ist auch zu notieren, dass es sich hierbei um eine singuläre Erscheinung handelt. An allen anderen Stellen, an denen im Deuteronomium die Formel „mit ganzem Herzen und mit ganzer Lebenskraft“ zu übersetzen war,<sup>10</sup> wurde zwar ebenfalls die Präposition ἐκ „aus“ verwendet, doch

<sup>6</sup> Vgl. auch z. B. Ex 9,1; 28,3; Lev 19,17; Num 32,7 und Henry Barclay Swete, *An Introduction to the Old Testament in Greek* (Cambridge: Cambridge University Press, <sup>2</sup>1914), 329.

<sup>7</sup> Dazu u. a. Martin Rösel, „Der hebräische Mensch im griechischen Gewand. Anthropologische Akzentsetzungen in der Septuaginta,“ in *Der Mensch im alten Israel. Neue Forschungen zur alttestamentlichen Anthropologie*, Hgg. Bernd Janowski/Katrin Liess, HBS 59 (Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2009): 69–92, 81; Folker Siegert, *Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament. Eine Einführung in die Septuaginta*, MJSt 9 (Münster u. a.: Lit, 2001), 258 f.

<sup>8</sup> Vgl. dazu bereits Martin Rösel, „Die Geburt der Seele in der Übersetzung. Von der hebräischen *näfäsč* über die *psyche* der LXX zur deutschen Seele,“ in *Anthropologische Aufbrüche. Alttestamentliche und interdisziplinäre Zugänge zur historischen Anthropologie*, Hg. Andreas Wagner, FRLANT 232 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009): 151–170, 166.169.

<sup>9</sup> Dies nach Hans Walter Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments. Mit zwei Anhängen neu herausgegeben von Bernd Janowski* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2010 [Neuausgabe]), 93. Deutlich wird dies z. B. auch in Num 16,28 (כִּי־לֹא מִלִּבִּי), wo לִבִּי ganz ohne Übersetzung bleibt: ὄτι οὐκ ἀπ’ ἐμαυτοῦ „nicht aus mir selbst heraus“.

<sup>10</sup> Dtn 4,29; 10,12; 11,13; 13,4; 26,16; 30,2.6.10.

das hebräische לֵב wurde stets mit dem Standard-Äquivalent καρδιά „Herz“ übersetzt. Es sind keine Gründe zu erkennen, warum es ausgerechnet an der prominenten Stelle Dtn 6 zu der abweichenden Übersetzung gekommen ist; man kann nur vermuten, dass der Übersetzer eine besondere Pointierung vornehmen wollte. Einzig in Jos 22,5 wurde in der LXX die Formel in der Version mit „Denken“ übernommen, ansonsten wurde wörtlich mit „Herz“ übersetzt. Außerhalb des AT zeigen im NT die drei synoptischen Belege<sup>11</sup>, dass διάνοια zum Text des Bekenntnisses gehörte. Doch eine breitere Rezeption der griechischen Version des *Sch<sup>e</sup>ma Jisrael* hat interessanterweise nicht stattgefunden.

Dieser ersten Beobachtung an Dtn 6 soll im Folgenden nachgegangen werden. Angesichts der philosophisch-theologischen Debatte um Aspekte der Verkörperung ist es interessant zu sehen, dass der Anthropologie der hebräischen Bibel in der letzten Zeit größere Aufmerksamkeit entgegengebracht wird. Die besondere Sprach- und Denkwelt des Alten Testaments lässt ein weitgehend einheitliches oder ganzheitliches Menschenbild erkennen, in dem zwar verschiedene Aspekte wie Körperfunktionen, emotionale Zustände, Denk- und Reflexionsvorgänge oder Wünsche und Begierden unterschieden werden können. Doch können diese Aspekte sprachlich mit einem Wort oder Wortfeld ausgedrückt werden; besonders deutlich ist dies beim zentralen Lexem des eingangs gewählten Beispiels לֵב „Herz“<sup>12</sup>. Etwas überspitzt gesagt, könnte man formulieren, dass im Alten Testament demnach ein integratives Konzept vom Menschsein vorliegt, das die moderne Philosophie erst wieder zurückgewinnen muss.

In der Forschung der letzten Jahre hat sich allerdings auch gezeigt, dass die Anthropologie der hebräischen Bibel schon bei der ersten Übersetzung der Texte seit dem dritten vorchristlichen Jahrhundert nicht unverändert in die neue Sprach- und Denkwelt des hellenistischen Mittelmeerraumes übertragen werden konnte. Begrifflichkeit und Semantik der Zielsprache erforderten Modifikationen, die ihrerseits wiederum für die Sprache des Neuen Testaments von hoher Bedeutung waren; etwa bei der Vorstellung von der Seele oder bei der Ausrichtung des menschlichen Lebens nach dem Gesetz Gottes.<sup>13</sup> Die bei diesen Untersuchungen

<sup>11</sup> Mt 22,37; Mk 12,30; Lk 10,27.

<sup>12</sup> Dazu Wolff, *Anthropologie* (s. Anm. 9), 75 – 101; Heinz Josef Fabry, Art. „לב“, *ThWAT* 4 (1984): 413 – 451, 425. Auch im ägyptischen Denken kommt dem Herzen eine zentrale Rolle zu, vgl. Jan Assmann, „Konstellative Anthropologie. Zum Bild des Menschen im Alten Ägypten,“ in *Der Mensch im alten Israel. Neue Forschungen zur alttestamentlichen Anthropologie*, Hgg. Bernd Janowski/Katrin Liess, HBS 59 (Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2009): 95 – 120, 101 – 107.

<sup>13</sup> Vgl. dazu etwa den in Anm. 8 genannten Aufsatz oder Martin Rösel, „Nomothese. Zum Gesetzesverständnis der Septuaginta,“ in *Im Brennpunkt: Die Septuaginta. Band 3: Studien zur*

mehrfach gemachte Beobachtung ist im Untertitel dieser Überlegungen mit dem Stichwort „Entkörperung“ bezeichnet worden: Die Körpermetaphorik der hebräischen Bibel wurde an vielen Stellen der Übersetzung aufgegeben und durch abstraktere Vorstellungen ersetzt. In den folgenden Abschnitten werden einige weitere Beobachtungen dieser Art zusammengestellt. Vorher ist jedoch kurz darzustellen, von welchem Stand der Forschung an der Septuaginta hier ausgegangen wird.

## 2. Die griechische Bibel und ihre Aussageabsichten

In den letzten 20 Jahren ist die Beschäftigung mit der Septuaginta zu einem zunehmend wichtiger werdenden Teilfeld der alttestamentlichen Wissenschaft geworden. Das liegt zum einen daran, dass durch die Textfunde in der jüdischen Wüste (vor allem Qumran und Masada) deutlich geworden ist, dass sich ein standardisierter hebräischer Bibeltext, der zur Grundlage des Masoretischen Textes wurde, erst vergleichsweise spät entstand; vorher ist mit einer deutlich größeren Vielfalt innerhalb der biblischen Textüberlieferung zu rechnen, als bislang bekannt war. Damit geriet auch die griechische Bibelübersetzung neu in den Fokus des Interesses. Sie weist in vielen Fällen Varianten auf, die sich auf eine abweichende hebräische Textgrundlage stützen, die nun in Qumran gefunden wurde. In anderen Fällen gibt es keine solchen externen Belege, so dass man mit einer freien Übersetzungsweise rechnen muss: Bei der Wiedergabe in die griechische Sprache wurde die Aussage modifiziert.

Innerhalb der Septuagintaforschung gibt es nun einen Methodenstreit, ob und in welchem Ausmaß die Annahme eigenständiger Eingriffe seitens der Übersetzer zu rechtfertigen ist. Manche Forscher, vor allem aus dem Umkreis der amerikanischen NETS-Übersetzung, gehen davon aus, dass die Übersetzung im Wesentlichen als Konservierung des hebräischen Originals in einer anderen Sprache gedacht gewesen sei.<sup>14</sup> Im Falle von Differenzen zwischen dem griechischen Text

---

*Theologie, Anthropologie, Ekklesiologie, Eschatologie und Liturgie der griechischen Bibel*, Hgg. Heinz Josef Fabry/Dieter Böhler, BWANT 174 (Stuttgart: Kohlhammer, 2007): 132–150.

<sup>14</sup> Programmatisch ist der Aufsatz von Albert Pietersma: „A New Paradigm for Addressing Old Questions. The Relevance of the Interlinear Model for the Study of the Septuagint,“ in *Bible and Computer. The Stellenbosch AIBI-6 Conference. Proceedings of the Association internationale Bible et informatique*, „From alpha to byte,“ University of Stellenbosch, 17–21 July, 2000, Hg. Johann Cook (Leiden/Boston: Brill, 2002): 337–364. Zur NETS-Übersetzung: Albert Pietersma/Benjamin G. Wright, Hgg., *A New English Translation of the Septuagint and the Other Greek Translations*

und überlieferten hebräischen Textformen sei davon auszugehen, dass der griechische Text sich im Regelfall auf eine andere, abweichende hebräische Vorlage zurückführen lasse, selbst wenn diese nicht erhalten ist. Damit sei es dann auch möglich, Passagen aus dem Griechischen ins Hebräische zurückzuübersetzen und so verschollene Lesarten wiederherzustellen.

Die Diskussion um das Paradigma der Interlinearität zwischen LXX und hebräischer Vorlage hält noch an.<sup>15</sup> Es zeigt sich jedoch schon jetzt, dass diese Theorie nur einzelne Phänomene der griechischen Bibel zu erklären vermag und den unterschiedlichen Übersetzungsstrategien nicht gerecht wird, die im Laufe der Zeit auf die hebräischen Texte angewendet wurden. Um nur einige Phänomene zu nennen: Einzelne Übersetzer, wie zum Beispiel der der Genesis, hatten offensichtlich ein besonderes Interesse an Harmonisierungen der Texte untereinander, dies möglicherweise, damit die Schrift widerspruchsfreier wird.<sup>16</sup> Anderen war daran gelegen, intertextuelle Bezüge zwischen den Texten zu verstärken.<sup>17</sup> Schon damit ist deutlich, dass die Übersetzer nicht einfach den hebräischen Bibeltext abbilden wollten, sondern dass sie ihn wiedergegeben haben, wie sie bzw. ihre Gemeinde ihn zu ihrer Zeit verstanden haben. Das schließt dann auch die Möglichkeit ein, dass die jeweiligen Übersetzer den Text gar nicht absichtlich ändern wollten, selbst wenn sie faktisch eine andere Aussage produziert haben.<sup>18</sup>

Daneben gibt es auch eine große Zahl von Fällen, in denen man von einer bewussten Anpassung der Botschaft an die kulturellen Verstehensbedingungen des alexandrinischen Judentums ausgehen muss. Herausragende Beispiele sind etwa die Übersetzung von Genesis 1 und 2, die sich an dem platonischen Dialog „Timaios“ orientiert, die Bezeichnung der Riesen in Genesis 6,1–4 als „Giganten“

---

*Traditionally Included under that Title* (New York/Oxford: Oxford Univ. Press, 2007); vgl. v. a. das Vorwort S. xiii–xx.

**15** Es mag an dieser Stelle genügen, auf eine prominente Stimme zu verweisen: Jan Joosten, „Reflections on the ‚Interlinear Paradigm‘ in Septuagintal Studies,“ in *Collected Studies on the Septuagint. From Language to Interpretation and Beyond*, Hg. ders., FAT 83 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2012): 225–239.

**16** Eine Fülle von Beispielen lässt sich in den Kommentaren zur deutschen Übersetzung *Septuaginta Deutsch* finden: Martin Karrer/Wolfgang Kraus, Hgg., *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2009); zur Genesis S. 145–257; Kommentare von Peter Prestel und Stefan Schorch.

**17** Dazu vor allem Gilles Dorival, „Les phénomènes d’intertextualité dans le livre grec des Nombres,“ in *Selon les Septante. Trente études sur la Bible grecque des Septante. En hommage à Marguerite Harl*, Hgg. ders./Olivier Munnich (Paris: Cerf, 1995): 261–285.

**18** Vgl. dazu Martin Rösel, „Die *graphie* gewinnt Kontur. Der Stand der Septuaginta in der Theologiegeschichte des AT,“ *ThLZ* 135 (2010): 639–652 (mit Textbeispielen und weiterer Literatur).

oder die Beschreibung Babylons in Gen 11,3–4, die sich an Herodot orientiert. Allerdings lassen sich diese Beobachtungen nicht verallgemeinern, so dass in der gegenwärtigen LXX-Forschung üblich geworden ist, einzelne Bücher als Übersetzungseinheit zum Gegenstand der Untersuchung zu machen und zurückhaltend zu sein mit Aussagen über größere Textkomplexe oder gar die ganze Septuaginta – die es als abgrenzbare Größe ohnehin nicht gegeben hat.

Für die hier anzustellenden Überlegungen bedeutet dies, dass ich mich auf Texte aus dem griechischen Pentateuch konzentriere. Diese sind zum einen verlässlich in die Mitte des dritten vorchristlichen Jahrhunderts datierbar; die Datierung der anderen Schriften ist ein notorisches Problem, das noch seiner Lösung harrt. Zum anderen ist bedeutsam, dass die Bücher Genesis bis Deuteronomium in einer vergleichbaren Weise übersetzt wurden. Zwar sind charakteristische Unterschiede zwischen den Büchern – bei Exodus auch zwischen Buchteilen – erkennbar, doch stimmen sie darin überein, dass sie ihrer hebräischen Vorlage nicht sklavisch folgen, sondern Variationen bei der Wahl der Äquivalente und bei der Syntax des Übersetzungstextes zulassen. An solchen Merkmalen lassen sich eigene Aussageabsichten am ehesten ablesen, denn Fälle einer freien Neuformulierung sind selten<sup>19</sup> und stehen dann immer unter dem prinzipiellen Verdacht, auf einer abweichenden hebräischen Vorlage zu beruhen.

Die methodische Konzentration auf den Pentateuch lässt sich auch dadurch rechtfertigen, dass die ins Griechische übersetzte Tora nicht nur eine besondere Dignität hatte, sondern auch späteren Übersetzern<sup>20</sup> und den Verfassern anderer Schriften der hellenistischen Diaspora zur Orientierung diente,<sup>21</sup> so dass mit einer weiten Rezeption zu rechnen ist. In künftigen Studien sollen darüber hinaus auch die Psalmen und die Weisheitsliteratur in den Blick genommen werden, da hier ebenfalls mit einer breiten Aufnahme in den Gemeinden gerechnet werden kann. Im Folgenden soll an zwei ausgewählten hebräischen Lexemen demonstriert werden, wie die Pentateuch-Übersetzer mit dem breiten semantischen Bedeu-

**19** Ein gutes Beispiel ist etwa die Zufügung von καὶ ἐν ταῖς χερσίν σου in Dtn 30,14; die Ergänzung des „und mit deinen Händen“ verdeutlicht das geforderte Tun des Wortes Gottes, das allein mit Mund und Herz nicht auszuführen wäre; vgl. Wevers, *Notes* (s. Anm. 5), 485.

**20** Vgl. etwa Jennifer Dines, „Was LXX Pentateuch a Style-Setter for LXX Minor Prophets?“, in *XIV Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Helsinki, 2010*, Hg. Melvin K.H. Peters, SCSS 59 (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2012): 397–411, und Staffan Oloffson, „The Non-dependence of the Psalms Translator in Relation to the Translators of the Pentateuch“, in a.a.O.: 625–643.

**21** S. die instruktive Zusammenstellung von Jan Doehorn, „Jüdisch-alexandrinische Literatur? Eine Problemanzeige und ein Überblick über diejenige Literatur, die potentiell dem antiken Judentum entstammt“, in *Alexandria*, Hgg. Tobias Georges/Felix Albrecht/Reinhard Feldmeier, COMS 1 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2013): 285–312.

tungsspektrum anthropologischer Zentralbegriffe umgegangen sind und zu welchen Veränderungen es dabei gekommen ist.

### 3. Der Mund: Essen und Rede

Das hebräische Nomen  $\text{פֶּה}$  bezeichnet zunächst Öffnungen verschiedener Art, etwa eines Sacks (Gen 42,27) oder eines Brunnens (Gen 29,2), dann aber vor allem den Mund von Menschen oder das Maul von Tieren in seiner Funktion als Organ des Essens oder Sprechens. In übertragener Bedeutung bezeichnet es dann auch sprachliche Äußerungen wie Aussagen oder Befehle. Auch auf die Erde (Gen 4,11; Num 16,30) kann das Lexem bezogen werden, ebenso auf die (Fleisch fressende, vgl. 2 Sam 11,25) Spitze oder Schneide eines Schwertes (Gen 34,26). In präpositionalen Wendungen tritt die Grundbedeutung immer mehr zurück, sodass etwa in Num 6,21  $\text{כִּפֵּי}$  einfach mit „entsprechend/gemäß“ übersetzt werden kann<sup>22</sup>; dies gilt auch für  $\text{לִפְיָי}$  (s. Ex 12,4) und  $\text{עַל־פִּי}$  (Gen 43,7)<sup>23</sup>. Die Formulierung  $\text{עַל־פִּי}$  stellte dabei für die Übersetzer ein Problem dar, da sie in einer ganzen Reihe von Fällen nicht präpositional zu verstehen ist, sondern einen Befehl meint; vergleiche Gen 45,21 (Pharao) oder Ex 17,1 (JHWH).

Interessanterweise entspricht das Bedeutungsspektrum des griechischen Standard-Äquivalents  $\sigma\acute{o}\mu\alpha$  den Konnotationen des hebräischen  $\text{פֶּה}$  fast vollständig; nur die Verwendung im Sinne von „Befehl“ ist im Hebräischen deutlicher ausgeprägt.<sup>24</sup> Von daher wäre zu erwarten, dass durchgängig  $\sigma\acute{o}\mu\alpha$  zur Übersetzung verwendet wurde, von den präpositionalen Wendungen abgesehen. Tatsächlich ist dies in der Genesis auch so der Fall;  $\sigma\acute{o}\mu\alpha$  steht nahezu durchgängig, auch in Fällen wie in Gen 24,57 „lasst uns das Mädchen rufen und *ihren Mund* fragen“, in denen die strikt wörtliche Übersetzung eher umständlich und befremdlich klingt. Auch das idiomatische „Spitze des Schwertes“ wird wörtlich mit  $\acute{\epsilon}\nu \sigma\acute{o}\mu\alpha\tau\iota \mu\alpha\chi\acute{\alpha}\iota\rho\alpha\varsigma$  „mit dem Mund des Schwertes“ wiedergegeben. Desgleichen wird die Bedeutungsnuance „Befehl“ in 41,40 durch das Standard-Äquivalent ausgedrückt, ebenso die Bedeutungen „Schnabel“ (8,11) und Brunnenöffnung (29,2 ff.). Ausnahmen sind nur 25,28:  $\beta\rho\acute{\omega}\sigma\iota\varsigma$  „Nahrung“ für das Wildbret, das nach Isaaks Munde war, und 45,21, dort wird etwas umständlich der Befehl Pharaos mit einem Partizip wiedergegeben:  $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha} \tau\grave{\alpha} \epsilon\iota\rho\eta\mu\acute{\epsilon}\nu\alpha \��\pi\omicron \tau\omicron \text{Φα} \rho\alpha\omega$  „entsprechend dem vom Pharao Gesagten“.

<sup>22</sup> Die LXX hat hier allerdings interpretierend mit  $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha} \delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\tau \tau\eta\varsigma \epsilon\upsilon\chi\eta\varsigma \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$  übersetzt.  
<sup>23</sup> Vgl. dazu *Ges*<sup>18</sup> s.v. und C.J. Labuschagne, Art. „ $\text{פֶּה}$ “, *THAT* II (<sup>4</sup>1993): 406–411.

<sup>24</sup> Dazu Konrad Weiß, Art. „ $\sigma\acute{o}\mu\alpha$ “, *ThWNT* VII (1964): 692–701, 695, auch F. García López, Art. „ $\text{פֶּה}$ “, *ThWAT* VI (1989): 522–538, 536.



Schon im Buch Exodus ändert sich aber der Umgang mit dem Nomen. Als Mose in 4,10 auf seine schwere Sprache (כְּבִד־פֶּה) verweist, wurde zur Wiedergabe ἰσχνόφωνος „dünnstimmig“ verwendet, das für einen Sprachfehler stehen kann (LSJ); in der Parallelstelle 6,30 wurde das gleiche Wort auch für עָרַל שְׂפָתַיִם „unbeschnittene Lippen“ verwendet; ein eindeutiger Fall der buchinternen Harmonisierung. In beiden Fällen ist der Bezug zum Mund entfallen. Im unmittelbaren Kontext der ersten Stelle in 4,11 wird allerdings der Schöpfungsbezug „Wer hat dem Menschen den Mund gegeben“ wörtlich übersetzt. Schon im folgenden Vers ist dann wieder eine interessante Variation zu sehen: Gott sagt nicht, dass er „mit dem Mund“ des Mose sein werde (אֶהְיֶה עִם־פִּיָּךְ), sondern dass er ihm den Mund öffnet (καὶ ἐγὼ ἀνοίξω τὸ στόμα σου); die gleiche Übersetzung findet sich in 4,15.

Die Rede vom Mund des Schwertes, die in der Genesis noch möglich war, wird in 17,13 vermieden, hier wird nun mit „mit dem Schlachten des Schwertes“ ἐν φόνῳ μαχαίρας übersetzt. Interessanterweise wird im gleichen Kapitel auch die Rede von Gott modifiziert: Nach dem hebräischen Text zieht das Volk auf Geheiß (Mund) des Herrn (עַל־פִּי יְהוָה) weiter, nach der LXX aber auf das *Wort* des Herrn hin (διὰ ῥήματος κυρίου).

Eine vergleichbare Übersetzung begegnet bei der einzigen einschlägigen Stelle im Buch Leviticus in 24,12, wo ebenfalls nicht vom Mund des Herrn, sondern von seinem Befehl (πρόσταγμα) die Rede ist. Es ist zu vermuten, dass hier eine anthropomorphe Vorstellung Gottes vermieden werden sollte;<sup>25</sup> damit zeigt sich ein Ineinander von anthropologischen und theologischen Überlegungen.

Dies wird im Buch Numeri besonders deutlich, denn hier wird die Rede vom „Mund Gottes“ konsequent vermieden. Ab 3,16 steht mehrfach für עַל־פִּי יְהוָה die Entsprechung διὰ φωνῆς κυρίου „durch die Stimme des Herrn“ (vgl. 3,39,51; 4,37,41,45,49 u. ö.), während אֶהְיֶה עִם־פִּי mit dem Standard-Äquivalent κατὰ στόμα Ἀαρων übersetzt wurde. Diese Differenzierung zwischen Mensch und Gott wird durchgehalten: στόμα steht in 22,38 für Bileam, in 27,21 für Eleasar und in 30,3 und 32,24 für unbenannte Menschen; in 22,28 überdies auch für das Maul der Eselin; in 16,13 und 26,10 auch für die Erde, die sich aufgetan hat. Wenn פֶּה aber für Gott steht, wird außer „Stimme“ noch πρόσταγμα „Gebot“ (vgl. 9,18; 33,38; 36,5) oder ῥήμα „Wort“ (14,41; 22,18; 24,13 u. ö.) verwendet. Interessant – und mit Ex 4,10 vergleichbar – ist die Wiedergabe von אָתְּפִי קָרִיתֶם „ihr habt gegen mein Wort gestritten“ durch παρωξύνσατέ με „ihr habt mich erzürnt“. Auch die idiomatische

<sup>25</sup> Anders Charles T. Fritsch, *The Anti-Anthropomorphisms of the Greek Pentateuch*, Princeton Oriental Texts 10 (Princeton: Princeton Univ. Press, 1943), 13. Fritsch schreibt, dass die Rede vom „Mund“ Gottes ohne Änderung ins Griechische übertragen worden sei. Als Belege gibt er aber nur die beiden Ausnahmefälle Num 12,8 und Dtn 8,3 an und beachtet nicht die zwischen Menschen und Gott differenzierende Übersetzungsweise.

Wendung „Mund“ des Schwertes wird im Numeribuch nicht wörtlich, sondern ähnlich wie in Ex 17,13 mit φόνω μαχαίρης übersetzt (21,24).

Eine wichtige Stelle war in 12,8 zu übersetzen, wo Gott die besondere Beziehung zu Mose hervorhebt. Hier steht für das מִפִּי לְפִי מִפִּי „von Mund zu Mund rede ich mit ihm“ die wörtliche Übersetzung στόμα κατὰ στόμα λαλήσω αὐτῷ. Allerdings wird unmittelbar danach entgegen dem hebräischen Text nicht gesagt, dass Mose Gottes „Gestalt“ (הַתְּמַנְתְּ הַיְהוָה), sondern nur seine Herrlichkeit (τὴν δόξαν κυρίου) gesehen habe. Die Wendung κατὰ στόμα im Sinne von „gegenüber“ ist im Griechischen üblich,<sup>26</sup> möglicherweise konnte der Übersetzer daher von seiner üblichen Strategie abweichen, zumal er im Nachsatz ausschließen konnte, dass Mose Gott selbst gesehen haben kann.

Die im Buch Numeri festgestellten Übersetzungskonventionen lassen sich auch im Deuteronomium feststellen. Auch hier wird die Rede von Gottes Mund gemieden, statt dessen steht ῥῆμα „Wort“ (1,26.43; 9,23; 34,5); für Menschen dagegen steht στόμα, dies auch in Fällen wie 19,15, wo es nicht konkret um den Mund, sondern um eine Aussage geht.<sup>27</sup> Auch in diesem Buch gibt es eine Ausnahme: In 8,3 findet sich der berühmte Satz, dass der Mensch nicht vom Brot allein, sondern von allem lebt, was aus dem Mund des Herrn hervorgeht. Im hebräischen Text lautet der Satz: הַיְהוָה הֵאדָם עַל-כָּל-מוֹצֵא פִי-יְהוָה. Möglicherweise war die Wendung so geprägt, dass der Übersetzer hier die Rede vom Mund Gottes beibehalten hat, allerdings kombinierte er sie mit seiner üblichen Strategie, vom „Wort“ Gottes zu reden und kam so zu einer Doppelübersetzung: παντὶ ῥήματι τῷ ἐκπορευομένῳ διὰ στόματος θεοῦ „durch jedes *Wort*, das aus dem *Mund* Gottes herausgeht, kann der Mensch leben“.<sup>28</sup>

Fasst man die Beobachtungen zur Übersetzung von פִּי im Pentateuch zusammen, so zeigt sich, dass nur der Genesis-Übersetzer darauf vertraute, dass das weite Bedeutungsspektrum von στόμα den Sinn des Hebräischen angemessen transportieren konnte. Ab dem Exodusbuch wurden mehr Äquivalente zur differenzierteren Übersetzung vor allem der Kommunikationsvorgänge genutzt, zudem wurde offenbar zwischen Aussagen über Gott und solchen über Menschen unterschieden. Interessanterweise wurden andere körperbezogene Lexeme wie γλώσσα (so in Ri 7,6 A), χεῖλος (Prov 6,2) oder πρόσωπον (Ps 55[54],22) nicht verwendet, wie das in anderen, später übersetzten Schriften der Fall war. Die Rede vom „Mund“ ist im griechischen Pentateuch demnach deutlich reduziert. Dies gilt

<sup>26</sup> Weiß, Art. „στόμα“ (s. Anm. 24), 692.

<sup>27</sup> So in 18,18, wo es um einen Propheten oder in 32,1, wo es um Mose geht, in deren Mund etwas gelegt wird.

<sup>28</sup> Zur besonderen Bedeutung von ῥῆμα im griechischen Dtn vgl. Cécile Dogniez/Marguerite Harl, *Le Deutéronome, La Bible d'Alexandrie* 5 (Paris: Cerf, 1992), 41.

umso mehr, wenn die präpositionalen Verwendungen mit bedacht werden, für die in der Regel Äquivalente wie ἐπί, κατά, oder διά verwendet wurden; hier ist der ursprüngliche Zusammenhang mit dem Körperteil ganz aufgegeben worden. Allerdings ist hier unklar, wie weit die Grundbedeutung des Wortes נָחַם noch mitgehört worden ist.

## 4. Die Nase: Atem und Zorn

Ein vergleichbares Ergebnis erhält man bei der Untersuchung eines weiteren Zentralbegriffs alttestamentlicher Anthropologie: Das Lexem נָחַם bezeichnet von Gen 2,7 an die Nase des Menschen; im Dual die Nasenlöcher oder -flügel (Gen 7,22), aber auch sein gesamtes Gesicht (Gen 3,19; 19,1). Daneben bezeichnet es aber auch den Zorn eines Menschen (Gen 27,45), dies wohl wegen des zornigen Schnaubens durch die Nase.<sup>29</sup> Dies wird dann meist durch Verben wie תָּרַח „entbrennen“ (Gen 30,2) oder in Kombination mit Nomina wie תָּרַח „Brennen“ (Ex 11,8) oder חָמָה „Zorn, Wut“ (Dtn 9,19) signalisiert, kann sich aber auch aus dem Kontext ergeben, vergleiche Gen 49,6. In der Zusammenstellung נָחַם אֶפְסִים ist mit der Bedeutung „Geduld, Langmut“ (wörtlich: langsam zum Zorn) zu rechnen, so Ex 34,6 in der sogenannten Gnadenformel, vergleiche auch Num 14,18.<sup>30</sup>

Im Falle von נָחַם lag nun das Problem darin, dass die zur Verfügung stehenden Übersetzungsoptionen ῥίς und μαστήρ nur das Organ „Nase“ und nicht das Zorneschnauben benennen konnten; es mußte also differenziert übersetzt werden. Interessanterweise war dabei die Option der wörtlichen Wiedergabe die am seltensten gewählte. In der Genesis wurde in 2,7, dem ersten Vorkommen überhaupt, für נָחַם πρόσωπον „Angesicht“ verwendet, was wohl in Verbindung mit dem hier verwendeten Verbum ἐμφυσάω „entfachen“ den Vorgang entkonkretisieren und damit die anthropomorphe Gottesvorstellung abschwächen soll.<sup>31</sup> Möglicherweise blieb auch deshalb נָחַם in 7,22 unübersetzt. Auch an anderen Stellen in der griechischen Genesis wurde das generalisierendere πρόσωπον verwendet.<sup>32</sup> Ein interessantes Beispiel der Anpassung an veränderte kulturelle Usancen ist die Übersetzung des „Nasenrings“ ([נָחַם אֶפְסִים]) in 24,22.47 mit ἑνώτια „Ohringe“. An den anderen Stellen wurde נָחַם mit den Konnotationen des Zorns verstanden, dieses

<sup>29</sup> Zur Bestimmung der Semantik vgl. Georg Sauer, Art. „נָחַם“, *THAT I* (1994): 220–224.

<sup>30</sup> Hermann Spieckermann, „Barmherzig und gnädig ist der Herr...“, *ZAW* 102 (1990): 1–18, 2.

<sup>31</sup> Dies im Anschluss an Annette Weissenrieder, „Die lebendige Wirkung des Geistes in Gen 2,7<sup>LXX</sup>. Das Bedeutungsspektrum von נָחַם/ἐμφυσάω und נְשָׁמָה/πνοή im Lichte antiker medizinischer Quellen“, *JCS* 46 (2013): 37–57.

<sup>32</sup> 3,19; 19,1; 42,6; 48,12.

konnte verbal mit θυμός (30,2) oder nominal mit ὀργή oder θυμός übersetzt werden, ohne dass Bedeutungsunterschiede erkennbar wären.

Im Buch Exodus begegnet נָס gar nicht in der Grundbedeutung „Nase“, daher überwiegen hier Übersetzungen mit θυμός (11,8; 15,8) oder ὀργή in der Bedeutung „Zorn, Wut“. Für die Wendung נִיחַרְתָּ „es entbrannte der Zorn...“ steht zweimal καὶ θυμωθεὶς ὀργῆ „ergrimmt im Zorn“ (4,14; 32,10); in 32,11 wurde θυμοῖ ὀργῆ „du ergrimmt im Zorn“ in der Anrede an Gott verwendet; in 32,19 wurden die Worte vertauscht καὶ ὀργισθεὶς θυμῶ „erzürnend im Grimm“, und in 32,22 nur das Verbum (μὴ) ὀργίζου „zürne nicht“ benutzt. Offenkundig wurde kein semantischer Unterschied zwischen ὀργή und θυμός gesehen; die ursprüngliche Bedeutung des griechischen θυμός im Sinne von „das Bewegte und Bewegende, Lebenskraft“ ist nicht mehr festzustellen.<sup>33</sup>

Interessant ist daher in 34,6 die Übersetzung des אַפַּיִם דַּרְךָ „langmütig“ durch das Adjektiv μακρόθυμος. Das Nomen μακροθυμία begegnet erst spät und mit anderen Konnotationen bei Menander (342/341–291/290) und wurde nur selten gebraucht.<sup>34</sup> Daher ist es meines Erachtens durchaus möglich, dass das Adjektiv eine eigene Bildung des Exodus-Übersetzers ist. Er gibt den Sinn der hebräischen Wendung mit „weit entfernt vom Zorn“ angemessen wieder; durch den Kontext der anderen Attribute Gottes ist es zudem eindeutig positiv konnotiert.

Die am Exodusbuch gemachten Einsichten lassen sich im Buch Numeri bestätigen; die Übersetzungsweise ist gleich (in Leviticus begegnet kein einschlägiger Beleg für נָס); wie in Ex 34,6 steht in 14,18 μακρόθυμος wieder für אַפַּיִם דַּרְךָ. Auffällig ist nur, dass die Wendung נִיחַרְתָּ in den beiden Fällen abgewandelt übersetzt wird, in denen es um menschlichen Zorn geht: in 22,27 wird für Bileam und in 24,10 für Balak nur das Verbum ἐθυμώθη verwendet. Zwar sind nur zwei Belege nicht sehr tragfähig, doch passt der Befund zu dem des vorherigen Abschnitts, wonach bei der Übersetzung sorgfältig zwischen Aussagen über Mensch und Gott differenziert wird.

Schließlich sind zwei Stellen zu notieren, an denen die Grundbedeutung „Nase“ gemeint war: In 11,20 wird den Israeliten angesagt, dass ihnen das Manna zur Nase herauskommen werde; hier steht ἐκ τῶν μυκτῆρων ὑμῶν „aus euren Nasenlöchern“ für מִנְאֵפֵיךָ. In 22,31 wurde πρόσωπον „Gesicht“ verwendet, als Bileam sich vor Gott auf sein Angesicht niederwirft.

Im Buch Deuteronomium überwiegt erneut die Bedeutung „Zorn“; dem entspricht der Befund in der griechischen Übersetzung. Wieder werden θυμός und ὀργή synonym verwendet, vergleiche 9,19 mit 29,22, wo die beiden Äquivalente im

<sup>33</sup> S. Friedrich Büchsel, Art. „θυμός“, *ThWNT* III (1938): 167–168.

<sup>34</sup> Vgl. Friedrich Horst, Art. „μακροθυμία“, *ThWNT* IV (1942): 377–390, 377–381.

Wechsel für  $\eta\aleph$  und  $\eta\aleph\eta$  stehen. Auch verbale Formulierungen aus beiden Wortfeldern begegnen, vergleiche etwa 6,15. Interessant ist vor allem 33,10, wo es im Mosesegen heißt, dass die Leviten Räucherwerk vor Gottes Nase und Opfer auf seinen Altar legen solle. Nach der griechischen Version werden sie Weihrauch „bei deinem Zorn fortwährend auf deine Opferstätte legen“. Möglicherweise wollte der Übersetzer die Aussage von Gottes Nase vermeiden<sup>35</sup> und hat daher  $\acute{\omicron}\rho\gamma\eta$  als Übersetzung gewählt, was aber den Sinn der Passage deutlich verändert.

Zusammenfassend lässt sich für den Pentateuch festhalten, dass das weite Bedeutungsspektrum von  $\eta\aleph$  im Griechischen nicht angemessen mit nur einem Lexem wiederzugeben war. Die Übersetzer hatten also gar keine andere Wahl, als passende Äquivalente der Zielsprache zu wählen, so dass der Bezug auf die Nase und die körperliche Dimension des Ärgerns wegfallen mussten. Dieses Ergebnis bestätigt die Beobachtungen zu den vorher untersuchten Wortfeldern.

## 5. Zusammenfassung und Ausblick

Die bisher zusammengestellten Phänomene bei der Übersetzung von hebräischen Redewendungen, in denen Körperteile in übertragenem oder metaphorischem Sinn verwendet wurden, lassen sich leicht vermehren. Einige knappe Hinweise mögen genügen: Der typische Hebraismus  $\text{בְּיָד}$ , wörtlich: „in/mit der Hand“, meist mit „durch“ übersetzt, wird an vielen Stellen im Pentateuch gar nicht (Gen 32,14) oder frei wiedergegeben (Gen 24,10:  $\mu\epsilon\theta' \acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ ). Das kann, wie in Gen 43,12, stilistische Gründe haben, um Wiederholungen zu vermeiden, oder die Übersetzung war schlicht entbehrlich, wie in Gen 44,16 f.; Ex 9,35. In Ex 4,13 wurde die Wendung relativisch aufgelöst; in 10,25 einfach durch den Dativ  $\eta\mu\acute{\iota}\nu$  wiedergegeben. Allerdings gibt es auch eine ganze Reihe von Fällen, in denen die Wendung wörtlich übersetzt wurde, so dass ein klassischer Hebraismus entstand, der für griechische Ohren sicher befremdlich geklungen hat, so in Num 9,23:  $\delta\iota\grave{\alpha} \pi\rho\sigma\tau\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha\tau\omicron\varsigma \kappa\upsilon\rho\acute{\iota}\omicron\upsilon \acute{\epsilon}\nu \chi\epsilon\iota\rho\acute{\iota} \text{Μωυση}$ , „auf Befehl des Herrn durch die Hand Moses“, vergleiche 36,13.

Eingangs war bereits auf die Übersetzung von  $\text{לֵב}/\text{לֶבַב}$  „Herz“ durch  $\delta\iota\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$  „Denken“ hingewiesen worden. Dies ist zu ergänzen durch die Beobachtung, dass  $\text{לֵב}$  öfter gar nicht übersetzt wird, wohl, um Hebraismen zu vermeiden, vergleiche Gen 18,5:  $\text{וְסָעְדוּ לִבְכֶם}$  „dass Ihr euer Herz stärkt“ wird zu:  $\kappa\alpha\acute{\iota} \phi\acute{\alpha}\gamma\epsilon\sigma\theta\epsilon$  „und esst“. Auch in 31,20 wurde die wörtliche Wiedergabe des idiomatischen „Jakob stahl dem Laban das Herz“ vermieden, statt dessen steht  $\acute{\epsilon}\kappa\rho\upsilon\psi\epsilon\nu \delta\grave{\epsilon} \text{Ιακωβ}$  „Jakob tat

35 Fritsch, *Anti-Anthropomorphisms* (s. Anm 25), 14.

heimlich“. In anderen Fällen wird zwar „Herz“ bei der Übersetzung beibehalten, aber das zugehörige Verbum angepasst, so „entfällt“ in Gen 42,28 nicht das Herz der Brüder (לִבָּם אֵצֶיךָ), sondern es entsetzt sich (καὶ ἐξέστη ἡ καρδία αὐτῶν). In Ex 4,14 ist interessant zu beobachten, dass sich Aaron nicht mit seinem Herzen über Mose freut, sondern nur in/bei sich selbst (ἐν ἑαυτῷ). Die Rede vom verhärteten Herzen des Pharaos wird durchgängig beibehalten (Ex 4,21 ff.), doch nimmt er selbst sich die Ereignisse nicht zu Herzen (לִבִּי תִשָּׂא), sondern richtet sein Sinnen (νοῦς) nicht richtig darauf ein. Im Deuteronomium, wo vier Vorkommen von לֵב „Herz“ begegnen, werden drei wörtlich übersetzt, weil es um Mutlosigkeit (28,65), ein wissendes (29,3) oder ein verirrtes Herz geht (29,18); die übertragene Rede vom „Herz“ des Himmels (4,11) bleibt dagegen ohne Entsprechung. לֵב wird, wie eingangs gesehen, je nach Kontext mit „Herz“ oder „Denken“ übersetzt. Auffällig sind auch hier die Ausnahmen: Statt von der „Vorhaut eures Herzens“ (תַּלְתָּא לִבְכֶם) ist in 10,16 von der σκληροκαρδία, der „Herzenshärte“, die Rede,<sup>36</sup> dazu passt, dass in 30,6 das Herz nicht beschnitten, sondern gereinigt wird (καὶ περικαθαριεῖ κύριος τὴν καρδίαν σου). Die reflektierte Übersetzungsweise belegt auch der Zusatz in 30,14: Das Wort, das zu tun ist, ist nicht nur im Mund und im Herz des Menschen, sondern auch in seiner Hand (καὶ ἐν ταῖς χερσίν σου).<sup>37</sup>

Als weitere Phänomene können genannt werden, dass im griechischen Text der Bezug zwischen Mutterleib und Erbarmen verloren geht, der im Hebräischen durch die Lexeme <sup>38</sup>רַחֵם und רַחֲמִים besteht;<sup>39</sup> dass dieser Zusammenhang dem Genesis-Übersetzer bekannt war, zeigt 43,30, wo sich Jakobs Inneres (ἔντερον für רַחֲמֵי) zusammenzieht, als er Benjamin sieht. Ebenso fällt der Körperbezug weg, wenn Präpositionen, die wie לְפָנַי aus פָּנָה „Gesicht“ oder wie בְּעֵינַי aus עַי „Auge“ gebildet wurden, nun mit ἐναντίον oder ἔμπροσθεν übersetzt wurden;<sup>40</sup> nur selten wurde wie in 23,17 streng wörtlich übersetzt: Die Höhle liegt „im Angesicht von Mamre“ κατὰ πρόσωπον Μαμβρη.

Für den Zweck dieser Skizze mögen diese Beobachtungen ausreichen. Es hat sich gezeigt, dass in der griechischen Übersetzung der hebräischen Bibel auf andere Weise vom Menschen und seinem Körper gesprochen wird. Dies ist zum einen auf eine bestimmte Übersetzungsstrategie zurückzuführen: Im Fall des Nomens פֶּה „Mund“ war zu sehen, dass sich der Genesis-Übersetzer in den meisten Fällen mit dem Standard-Äquivalent στόμα zufrieden gab. So behielt er zwar die

<sup>36</sup> Aber vgl. Lev 26,41; dort war die Rede von der Vorhaut des Herzens noch möglich.

<sup>37</sup> Mit Wevers, *Notes* (s. Anm. 5), 485.

<sup>38</sup> In Gen 20,18; Ex 13,2; Num 8,16 u. ö. mit μήτρα übersetzt.

<sup>39</sup> Gen 43,14: χάρις; Dtn 13,18: ἔλεος. Zum Problem vgl. Silvia Schroer/Thomas Staubli, *Die Körpersymbolik der Bibel* (Darmstadt: WBG, 1998), 79–86.

<sup>40</sup> Vgl. Swete, *Introduction* (s. Anm. 6), 308.

Körpermetaphorik bei, produzierte aber einen hebraisierenden Text, der auf ein griechisches Lesepublikum sicher an den Stellen befremdlich wirkte, an denen eine übertragene Bedeutung von „Mund“ anzunehmen ist. Die späteren Übersetzungen des Pentateuch haben sich stärker an griechischen Sprachkonventionen orientiert und damit die Verständlichkeit erhöht, aber auf diese Weise die Bilderwelt der Sprache verändert. Nur an wenigen Stellen waren weiter gehende, interpretierende Eingriffe in den Text zu sehen, so beim *Sch<sup>6</sup>ma Jisrael* oder bei der idiomatischen Rede von der „Vorhaut des Herzens“.

Dieses Ergebnis entspricht dem, was auch sonst im griechischen Pentateuch zu erkennen ist: Die Übersetzer hatten kein Programm zum gezielten Umformulieren ihrer Texte, sondern haben im konkreten Einzelfall ihr Verständnis der Vorlage ausgedrückt, dies auch beeinflusst durch parallele Texte. Wie weit sie dabei von Sprachprägungen der griechischen Sprache abhängig waren, ist bisher nicht hinreichend erforscht. Auch ist nicht klar, und methodisch auch kaum sicher zu erheben, wie diese Texte auf zeitgenössische Leser/innen gewirkt haben. Möglicherweise klangen sie aufgrund der am Hebräischen orientierten Syntax und wegen der verbliebenen wörtlichen Übersetzungen übertragener Bedeutungen so fremd, dass die hier kenntlich gemachten Differenzen zwischen Vorlage und Übersetzungstext kaum bemerkt wurden.

Ohnehin steht die Forschung zur Anthropologie der LXX noch an den Anfängen.<sup>41</sup> Nächste Schritte wären meines Erachtens weitere Untersuchungen zur Übersetzungssemantik verschiedener Lexeme, die im Hebräischen für Organe, Gefühle oder Aktionen des Menschen gelten.<sup>42</sup> Außerdem müssten die entsprechenden Befunde in Schriften wie den Psalmen und der Weisheitsliteratur bis hin zu Jesus Sirach untersucht werden, bei denen die Übersetzungsstrategie vom Pentateuch abweicht. Schließlich wäre zu erheben, welche veränderten Akzente der Septuaginta im Neuen Testament aufgenommen und wirksam wurden.

Für die Perspektive der philosophischen und theologischen Verkörperungsdebatte ist als Ergebnis der hier vorgetragenen Überlegungen festzuhalten, dass

---

**41** Über die bisher genannte Literatur hinaus vgl. noch Folker Siegert, „Anthropologisches aus der Septuaginta,“ in *Der Mensch vor Gott. Forschungen zum Menschenbild in Bibel, antiken Judentum und Koran. Festschrift für Hermann Lichtenberger*, Hgg. Ulrike Mittmann-Richert/Friedrich Avermarie/Gebern S. Oegema (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2003): 65 – 74.

**42** Vgl. etwa Angela Thomas, „Fear and Trembling. Body Imagery in the Hebrew Bible and the Septuagint,“ in *The Reception of the Hebrew Bible in the Septuagint and the New Testament. Essays in Memory of Aileen Guilding*, Hgg. David J.A. Clines/J. Cheryl Exum/Aileen Guilding, Hebrew Bible Monographs 55 (Sheffield: Phoenix Press, 2013): 115 – 125, die allerdings sehr flüchtig die gesamte LXX in den Blick nimmt und zudem aktuelle englischsprachige Übersetzungen zum Vergleich heranzieht, was m. E. wenig hilfreich ist.

nicht nur die Anthropologie der hebräischen Bibel, sondern auch die der Septuaginta bei der historischen Situierung der Fragestellung zu berücksichtigen sind. Denn es ist meines Erachtens nicht ausreichend, nur das ganzheitliche Menschenbild des Alten Testaments und seiner altorientalischen Umwelt nachzuzeichnen, als wäre dies die anthropologische Grundlage der biblischen Theologie. Zwar teilt – bei aller begrifflichen Unschärfe – die hebräische Anthropologie das Anliegen des Verkörperungsansatzes, menschliches Denken und Empfinden in seiner körperlichen Bedingtheit und sozialen Relationalität und Konnektivität auszusagen, was unbedingt auch die Dimension der Beziehung zum Göttlichen mit einschließt. Doch die für die christliche Theologie und von ihr beeinflusste Philosophie prägendere Rezeptionsstufe der biblischen Texte ist die Septuaginta. Ihre griechische Begrifflichkeit und Vorstellungswelt werden im Neuen Testament und bei den Kirchenvätern vorausgesetzt. Wie oben gezeigt wurde, ist diese Begrifflichkeit wiederum von verschiedenen griechischen Denkkonzepten beeinflusst, bis hin zur platonischen Vorstellung eines zweifachen Schöpfungswerkes aus idealer und materialer Welt. Erst ihre Misch-Anthropologie<sup>43</sup> machte es möglich, platonisches Denken an die christlichen Überlieferungen anzuschließen und ihm so zu seiner Bedeutung in der Theologie der Kirchenväter zu verhelfen.<sup>44</sup> Damit ist deutlich, dass die Frage nach dem biblischen Menschenbild komplexer ist, als es die bisherigen Anthropologien des Alten oder Neuen Testaments nahe legen; auf die Berücksichtigung der Septuaginta sollte daher künftig nicht verzichtet werden.

---

<sup>43</sup> Zum Begriff s. Rösel, „Mensch“ (s. Anm. 7), 81.

<sup>44</sup> Es sei gerne zugegeben, dass dieser thetische Satz nicht durch eigene Forschungen gedeckt ist, allerdings gibt es meines Wissens noch keine für diese Problematik einschlägige Untersuchung, die die Rolle der LXX hinreichend bearbeitet. Hier bietet sich ein interessantes interdisziplinäres Arbeitsfeld für exegetische, philosophische und patristische Forschungen.