

»DU SOLLST DIE GÖTTER NICHT SCHMÄHEN!« (LXX Ex 22, 28[27])

Die Übersetzung Gottes und der Götter in der Septuaginta

Martin Rösel

Die Bibel ist nach wie vor das meistübersetzte Buch der Menschheit, egal, ob in ihrer jüdischen oder den sehr verschiedenen christlichen Versionen. Für die allermeisten Angehörigen der jeweiligen Religion oder Konfession sind die biblischen Texte nur über Übersetzungen zugänglich. Das ist auch darin begründet, dass die jüdische Bibel zwei-, die christliche dreisprachig ist; die entsprechende Sprachkompetenz haben nur wenige Spezialisten. In einigen Fällen haben dabei die Übersetzungen nahezu den Rang eigener religiöser Dokumente angenommen, so etwa die Vulgata seit dem zweiten Vatikanischen Konzil in ihrer Bedeutung für die römische Kirche oder, auf anderer Ebene, die hohe emotionale Bindung an geprägte Übersetzungen aus der Lutherbibel oder der King James Version. Allein mit dieser ersten Vorüberlegung ist deutlich, dass religiöse Aussagen, Erfahrungen, vielleicht auch Gefühle – das gilt etwa für Psalmenübersetzungen – durchaus übersetzbar sind.

I. DIE SEPTUAGINTA UND IHR ALEXANDRINISCHES UMFELD

Die Probleme liegen also an anderen Stellen, nämlich: Was ändert sich beim Übersetzen eines heiligen Textes, wie sind solche Veränderungen motiviert, und welche Konsequenzen können sie haben? Dies soll an der ältesten erhaltenen Übersetzung der hebräischen Bibel am zentralen Problem der Übersetzbarkeit der Aussagen über Gott durchgespielt werden. Es geht um die sogenannte Septuaginta,¹ die der Tradition zufolge in 72 Tagen von

¹ Vgl. einführend *Tilly*, Griechische Bibelübersetzungen.

72 Gelehrten – die die 12 Stämme Israels repräsentieren – auf der Insel Pharos vor Alexandria übersetzt worden sein soll.² Nach allem, was wir wissen, hat es nie zuvor eine so umfangreiche Übersetzung eines religiösen Textes in eine andere Sprach- und Denkwelt gegeben. Die Überlieferung über die Anfänge der Septuaginta findet sich in verschiedenen Versionen; die älteste steht im sogenannten Aristeasbrief, der auf die Mitte des 2. vorchristlichen Jahrhunderts zu datieren ist.³ In dieser Schrift wird die griechische Übersetzung der Tora auf die Zeit der Regentschaft des zweiten Ptolemäerkönigs (gest. 246 v. Chr.) datiert, also etwa die Mitte des 3. Jh. v. Chr. Dem stimmt die moderne Forschung im Wesentlichen zu; die Sprache der LXX entspricht der hellenistischen Koine, wie sie in zeitgenössischen Papyri bestimmt ist. Auch Alexandria als Ort der Übersetzung wird für die Tora akzeptiert, da sich an verschiedenen Stellen ägyptisches Lokalkolorit findet.⁴ Dem Aristeasbrief geht es hinsichtlich der griechischen *Tora* – sie heißt nun *Nomos*, also »Gesetz« statt »Weisung« – vor allem darum, dass die »gut, fromm und völlig genau übersetzte«, von der Gemeinde akzeptierte Form nicht mehr verändert werden darf (§ 310). Was genau unter einer »genauen« oder »frommen« Übersetzung zu verstehen ist, wird in dieser Schrift nicht weiter qualifiziert.⁵ Interessanterweise wird aber ein zentrales Übersetzungsproblem an einer ganz anderen Stelle genannt: Das narrative Konstrukt des Aristeasbriefes ist, dass Demetrius von Phaleron, der Leiter der berühmten Bibliothek, den König Ptolemaios II. dazu überredet, die Gesetze der Juden übersetzen zu lassen, da sie zur Vervollkommnung seiner Büchersammlung noch fehlen. Das nutzt Aristeas, um dem König zu erklären, um wen es sich bei den Juden handelt – der König scheint sie v. a. als Sklaven zu kennen –, und führt dazu aus (§ 16):

»als Aufseher und Schöpfer von allem verehren sie nämlich Gott (θεός), den auch alle Menschen verehren. Wir, mein König, nennen ihn nur anders: Zeus.«⁶

² Dazu umfassend: *Wasserstein*, *The Legend of the Septuagint*.

³ Text und Übersetzung sind leicht zugänglich bei *Brodersen*, *Aristeas*.

⁴ Vgl. dazu den klassischen Aufsatz von *Morenz*, *Ägyptische Spuren*, und jüngst *Joosten*, *Vocabulary*, sowie *Pfeiffer*, *Joseph in Ägypten*.

⁵ S. dazu meine Überlegungen in: *Rösel*, *Der Brief des Aristeas*.

⁶ Zu ähnlichen Übersetzungen der Götternamen schon bei Herodot vgl. *Burkert*, *Herodot*, 166: »Die Ägypter nennen den Zeus Amun« (2, 42, 5), s. ebd. die weiteren Belege, etwa zu Apollon als Horos etc.; für Burkert gilt Herodot als »vorzüglichster Repräsentant« der *interpretatio Graeca*.

Aristeas, der sich stets als Nichtjude präsentiert, führt hier eine typische *interpretatio Graeca* vor: der Gott Israels lasse sich mit »Zeus« übersetzen. Allerdings sind die genannten Wesenszüge der Gottheit – ἐπόπτης »Aufseher« und κτίστης »Gründer/Schöpfer« – üblicherweise eher mit JHWH⁷ als mit Zeus, dem Göttervater der Griechen, verbunden. Hinzu kommt, dass kurz vor der Abfassung des Aristeasbriefes einflussreiche Kreise in Israel genau diese Gleichsetzung durchsetzen wollten: Mit der Hilfe des seleukidischen Königs Antiochus IV. Epiphanes weihten sie den Tempel in Jerusalem dem Zeus – was bekanntermaßen als *status confessionis* galt und zum Makkabäeraufstand führte.

Dass die Offenheit des Aristeas gegenüber der universalen Übersetzbarkeit seines Gottes nicht ernst gemeint sein kann, zeigt sich wenig später in der Erzählung. Aristeas reist mit einer Delegation nach Jerusalem, um von dort Übersetzer für die hebräische *Tora* zu holen. Dabei befragt er den Jerusalemer Hohepriester Eleazar nach Besonderheiten der jüdischen Religion. Der antwortet ihm zunächst mit einem monotheistischen Bekenntnis (§ 132) und fährt dann fort, dass »alle übrigen Menschen außer uns« glauben, es gebe viele Götter (§ 134), darauf werden typische Elemente der israelitischen Götzenpolemik seit Deuterocesaja wiederholt. Das Ergebnis ist klar: »Es ist dumm und töricht, seinesgleichen [Bildstatuen] zu vergöttern« – auch wenn diese sich für die weisesten Griechen halten (§ 137). Noch dümmer seien dann die Ägypter, die sogar lebendige und tote Tiere verehren (§ 138). Israel dagegen trennt sich von anderen Völkern und verehrt nur den einzigen und mächtigen Gott (§ 139).⁸

Damit ist das Spannungsfeld umrissen: Im Gespräch nach außen besteht ein Bedarf, die Gottesvorstellung Israels kommunizierbar zu machen, sie in Kategorien und Vorstellungen der Umwelt zu übersetzen. Zugleich wird die Grenze der Übersetzbarkeit da markiert, wo das monotheistische Grundbekenntnis in Frage gestellt wird. Fremde Götter gibt es nicht, daher gibt es auch keinen Bedarf zur Übersetzung. Wir stehen hier im Horizont von Jan Assmanns Rede von der »Mosaischen Unterscheidung« zwischen Polytheismus

⁷ Beide Lexeme sind für die LXX eher untypisch; ἐπόπτης steht nur in Est 5, 1; 2. Makk 3, 39; 7, 35; 3. Makk 2, 21; κτίστης begegnet in 2. Sam 22, 32 und ansonsten nur in apokryphen Büchern (z. B. Jud 9, 12; 2. Makk 7, 23 oder Sir 24, 8). Als Attribute des Zeus begegnen m. W. beide Lexeme nicht.

⁸ Am Ende des Abschnitts stimmt Aristeas dem Gesagten dann eindeutig zu, so dass das von Eleazar durchgängig gebrauchte »wir« implizit auch ihn einschließt.

und Monotheismus.⁹ Nach Assmann ist die wechselseitige Übersetzbarkeit ein Wesenszug polytheistischer Kulturen, da die Funktionen speziell der kosmischen Gottheiten in den jeweiligen Kulturkreisen äquivalent waren. Trotz aller Verschiedenheit hatten also die Polytheisten durch ihre gegenseitige Übersetzbarkeit eine gemeinsame Grundlage. Das zeige sich etwa an der Übersetzung von Gottesnamen, die seit dem 3. Jahrtausend belegt ist. Die »Mosaische Unterscheidung« zwischen wahrer und unwahrer Religion sprengte dieses System: »Während der Polytheismus [...] die verschiedenen Kulturen einander transparenter und kompatibel machte, blockierte die neue Gegenreligion interkulturelle Übersetzbarkeit. Unwahre Götter kann man nicht übersetzen.«¹⁰

Assmann leitet daraus eine prinzipielle Intoleranz monotheistischer gegenüber anderen Religionen ab, und tatsächlich finden sich in der Glaubensstradition von der hebräischen Bibel bis zum Koran entsprechende Ausschließlichkeitsformulierungen; Gerhard von Rad sprach gar von der »schneidenden Intoleranz« des JHWH-Kults.¹¹ Die Debatte darüber soll hier nicht geführt werden; es mag zunächst der Hinweis darauf genügen, dass es bereits in der Antike wechselseitige Vorwürfe von Unvernunft und Naivität bei Mono- wie Polytheisten gegeben hat.¹² Auch vorher schon sind etwa die Eroberungskriege im Namen der Götter Assur oder Marduk nicht durch besondere Toleranz gegenüber Andersgläubigen aufgefallen.¹³

Interessanterweise spielt nun das Thema der Übersetzbarkeit einer Gottesvorstellung gerade im Umfeld der griechischen Bibelübersetzung eine besondere Rolle: In der hellenistischen Neugründung Alexandria etabliert sich ab dem 3. Jh. die Gottheit Sarapis. Sie hat einerseits ägyptische Wurzeln; der

⁹ Assmann, *Moses*, 17–26, und verschiedene Folgepublikationen. Aus den vielen kritischen Stimmen zu diesem Ansatz sei hier nur verwiesen auf Bloch, Polytheismus. Auf die Kritik hat Assmann inzwischen so reagiert, dass er der Idee der »mosaischen Unterscheidung« die des »Monotheismus der Treue« an die Seite stellt, um so die befreienden Aspekte des Gottesbildes Israels zu betonen, vgl. Assmann, *Exodus*, 106–119.

¹⁰ Assmann, *Moses*, 20.

¹¹ Von Rad, *Theologie*, 216. Nach von Rad sei diese Intoleranz dem JHWH-Kult von Anfang an eigen gewesen; dieses Bild der Religionsgeschichte Israels ist heute überholt.

¹² Vgl. Bloch, Polytheismus, 19, und die dort wiedergegebene Passage aus Josephus, *Contra Apionem* 2, 240–243, die in dem Verdikt gipfelt: »Diejenigen, die sich durch Scharfsinn auszeichnen, halten solches [sc. den griechischen Götterglauben] mit Recht für tadelnswert.«

¹³ Dazu Koch, *Monotheismus*, s. auch Bormann, *Monotheismusdebatte*.

Name entsteht aus einer Kombination aus Osir(is) und Apis.¹⁴ Andererseits wird die Gottheit auf typisch griechische Weise mit Attributen des Zeus oder des Helios dargestellt.¹⁵ In großer Geschwindigkeit verbreitet sich diese neue Gottesvorstellung ab dem 3. vorchristlichen Jahrhundert zunächst im Mittelmeerraum, dann bis Britannien und Persien. Schon sehr bald führt der Kompositcharakter dieser Gottesvorstellung zu Fragen nach ihrer Vergleichbarkeit, so etwa bei Diodor (I, 25, 2), der die vielfältige Übersetzbarkeit von Isis, Osiris und Sarapis bemerkt:

»Einige meinen, dass Osiris Sarapis ist, andere, dass er Dionysos oder Pluton oder Ammon, einige, dass er Zeus ist, viele, dass er Pan ist. Und einige sagen, dass Sarapis der Gott ist, der bei den Griechen Pluton [= Hades] heißt.«¹⁶

Wichtig ist dabei, dass es nicht einfach um eine Übersetzung oder Vergleichung von Namen geht, sondern auch um unterschiedliche Wesenszüge oder Funktionsbereiche der Gottheit, die zu solchen Übersetzungen oder Vergleichen geführt hat. Daher dürfte es kein Zufall sein, dass der Name »Sarapis« gerade nicht ins Griechische übersetzt wurde.¹⁷

Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, wie die ersten Übersetzer der Bibel mit dem Problem der Übersetzung der israelitischen Gottesvorstellung umgegangen sind, welche Lösungsstrategien sie angewendet haben. Dem will ich mich im Folgenden an einigen ausgewählten Beispielen nähern.

2. ÜBERSETZUNG DES WAHREN GOTTES

Seit Beginn des Übersetzens der hebräischen Bibel in das Griechische wird der Gott Israels nicht mehr mit seinem Eigennamen JHWH bezeichnet. Stattdessen wird das Appellativum *kyrios* »Herr« zur Wiedergabe verwendet.¹⁸ Die Bezeichnung Gottes als »Herr« war in der hebräischen Bibel vorbereitet worden: In der Entwicklung hin zu einer sich zunehmend monotheistisch

¹⁴ Dazu einführend *Koch*, Geschichte, 490.

¹⁵ *Merkelbach*, Isis; *Hornbostel*, Sarapis, 18.

¹⁶ Τὸν δὲ Ὅσιριν οἱ μὲν Σάραπιν, οἱ δὲ Διόνυσον, οἱ δὲ Πλούτωνα, οἱ δὲ Ἄμμωνα, τινὲς δὲ Δία, πολλοὶ δὲ Πᾶνα τὸν αὐτὸν νενομίκασι. λέγουσι δὲ τινες Σάραπιν εἶναι τὸν παρὰ τοῖς Ἑλλήσι Πλούτωνα ὀνομαζόμενον. S. dazu auch *Bergmann*, Sarapis, 117.

¹⁷ *Bergmann*, Sarapis, 119.

¹⁸ *Rösel*, Adonaj, 5–7 mit weiterer Literatur.

verstehenden Religion war *adonaj* »mein Herr« zunehmend als Ersatzlesung für den Eigennamen verwendet worden. Dies hat sich dann in der alexandrinischen Diaspora durchgesetzt, so dass hier absolut gebrauchtes *kyrios* den Gottesnamen ersetzte. In der hebräischen Bibel war *adonaj* besonders in Visionsberichten verwendet worden, um die besondere Nähe des mächtigen Gottes auszudrücken. Zugleich konnte es als Gegenbegriff zu menschlichen Herrschaftsansprüchen verwendet werden; die Anrede »mein Herr« zeigte also eine Ambivalenz von persönlicher Nähe und herrscherlicher Macht Gottes. Diese Konnotationen von *adonaj* werden dann auf das griechische Äquivalent *kyrios* übertragen.

Ein weiteres geschah bei der ersten Übersetzung ins Griechische: Neben dem Eigennamen JHWH wird in der hebräischen Bibel auch das Appellativum *elohim/el* »Gott« verwendet. Das geschah oft auch im Parallelismus mit dem JHWH-Namen, so dass von einer weitgehenden semantischen Kongruenz der Begriffe auszugehen ist. Die Übersetzer haben dieses Nebeneinander offenkundig so verstanden, dass unterschiedliche Aspekte des Wesens Gottes ausgedrückt werden sollten. Daher haben sie in vielen Fällen nicht einfach konkordant übersetzt, also JHWH stets mit *kyrios* oder *elohim* mit *theos* wiedergegeben. Stattdessen haben sie *kyrios* offenbar als Ausdruck der dem Menschen zugewandten Seite Gottes gesehen; *theos* demgegenüber dann verwendet, wenn seine besondere Macht ausgedrückt werden sollte. So kommt es, dass *theos* etwa in der Geschichte von Kain und Abel in Gen 4, bei der Sintflut in Gen 6–9, bei der Zerstörung Sodoms in Gen 13, 10 oder bei der Tötung Ers und Onans (Gen 38) an Stellen steht, an denen der hebräische Text das Tetragramm hat.¹⁹

Auch an anderen Stellen sind Modifikationen im Gottesbild zu beobachten; der Hinweis auf zwei besonders instruktive Phänomene mag zur Illustration genügen: In Ex 15, 3 singen die Israeliten in ihrem Siegeslied: »JHWH ist ein Krieger, JHWH ist sein Name«. Die LXX hat die Aussage des Verses ins Gegenteil verkehrt: »*kyrios* ist einer, der Kriege zerschlägt; *kyrios* ist sein Name.«²⁰ Ein zweiter Aspekt ist, dass an einer Fülle von Stellen Anthropomorphismen oder Metaphern in der Rede von Gott vermieden werden. So

¹⁹ Dies wird ausführlicher begründet in: *Rösel*, Reading and Translation.

²⁰ S. dazu die ausführlichen Hinweise von *Schaper*, in: *Karrer/Kraus*, Bd. 1, 292–294. Zur Rezeptionsgeschichte dieses Verses s. *Schmitz*, κύριος. Auf vergleichbarer Linie liegt Ps 7, 12. Statt »Gott ist ein gerechter Richter, ein Gott, der täglich strafen kann« hat die LXX: »Gott ist ein gerechter, starker und langmütiger Richter, der nicht jeden Tag Zorn aufkommen lässt.« Dazu *Bons*, in: *Karrer/Kraus*, Bd. 2, 1513 f.

wird in den Psalmen die Rede gemieden, dass Gott »mein Fels« (צַרְיָה) ist; stattdessen ist vom »Helfer« (βοηθός) die Rede,²¹ möglicherweise, um die Vorstellung abzuwehren, dass Steine verehrt würden.²² Aus dem bis heute schwer verständlichen *JHWH zebaot* »Herr der Heerscharen« wird in einigen Büchern wie in 2. + 3. Reg »Herr der Mächte« (κύριος τῶν δυνάμεων).²³ In der griechischen Chronik, im Dodekapropheten und an manchen Stellen im 2. Reg steht »Allherrscher« (παντοκράτωρ). Dieses steht wiederum in Hiob 5, 17; 33, 4 für die hebräische Gottesbezeichnung *schaddaj*. Der Herrschaftsanspruch des Gottes Israels, der notwendig aus der monotheistischen Verehrungsweise resultiert, wird demnach in der Übersetzung pointiert zum Ausdruck gebracht.²⁴

Auch bei dieser Frage lohnt sich die Außenperspektive: Die Benennung von Göttern als »Herr« und der allmählich Ersatz ihres Eigennamens sind in altorientalischen Religionen kein singuläres Phänomen, sondern vielfach belegt; am prominentesten beim Ersatz des Gottesnamens *Marduk* durch *Bel*. In Ägypten werden die Götter aber meist als Herr (*neb*) von oder über etwas angesprochen; der absolute Gebrauch ist demgegenüber zur Zeit der LXX-Übersetzung nicht belegt.²⁵ Erst nach Beginn der Übersetzung der LXX, vom 2. Jh. an, werden Isis und Sarapis als *kyria* bzw. *kyrios* bezeichnet; die Titel werden dann zu »zentralen Götterepitheta«.²⁶

Vor diesem Hintergrund wird deutlich, dass die LXX-Übersetzung zum einen das Gottesbild der hebräischen Bibel interpretiert und akzentuiert hat, was als »zukunftsweisender Akt« und »wichtige Grundentscheidung« zu sehen ist.²⁷ Zugleich wird die so verstandene biblische Gottesanschauung stärker in eine Konkurrenz mit den Religionen der Umwelt gebracht, als das bisher der Fall war. In der LXX ist Gott nun der »Gott der ganzen bewohnten Erde« (vgl. Ps 23[24], 1).²⁸ Die Übersetzer haben damit eine Tendenz zum

²¹ So in Ps 18(17), 3.47, wo entweder »Helfer« oder schlicht »Gott« steht (so auch Ps 28[27], 1 u. ö.).

²² So *Seeligmann*, Isaiah, 100. S. auch *Tov*, Exegesis, 268.

²³ 2. Reg 5, 10; 6, 2; 3. Reg 2, 5; 18, 15; Ps 24(23), 10; 46(45), 8.

²⁴ *Siebert*, Septuaginta-Übersetzung, 297.

²⁵ Vgl. *Rösel*, Adonaj, 36–55.

²⁶ *Frenschkowski*, Kyrios, 766f.

²⁷ Ebd., 760.

²⁸ Vgl. die ähnliche, oft zitierte Formulierung von *Deissmann*, Hellenisierung, 174: »Die Bibel, deren Gott Jahveh heißt, ist die Bibel eines Volkes; die Bibel, deren Gott *kyrios* heißt, ist die Weltbibel.« Allerdings ist zu beachten, dass solche Aussagen nicht zur Begründung einer Abwertung der hebräischen Bibel verwendet werden sollten.

Universalismus verstärkt, die in der hebräischen Bibel zwar seit Deuterocesaja eindeutig greifbar ist,²⁹ dort aber bisher nicht die Mehrheit der Texte umgriffen und bestimmt hat, wie dies nun in der LXX der Fall ist.

3. ÜBERSETZUNG DER FALSCHEN GÖTTER

Bisher war deutlich geworden, dass mit der Verwendung von absolut stehendem *kyrios* die theologische Aussage formuliert wird, dass der Gott Israels der absolute Herr ist. Er ist »Gott« (ὁ θεός) schlechthin, nicht etwa ein Gott unter Göttern.³⁰ Damit stellt sich als Anschlussfrage, wie die Übersetzer mit Texten umgingen, in denen andere Gottheiten genannt wurden. Dazu seien einige Beispiele angeführt, aus denen hervorgeht, dass die Übersetzer an einer Vielzahl von Stellen zwischen dem wahren Gott und fremden Göttern begrifflich differenziert haben.

Zunächst ist auf eine Besonderheit des Hebräischen hinzuweisen, die die Übersetzer zu Interpretation und theologischem Urteil nötigte: Das am häufigsten gebrauchte Appellativum für Gott wird meist in der Pluralform *elohim* (אֱלֹהִים) mit singularischer Bedeutung verwendet. Die grammatische Pluralform ist davon nicht zu unterscheiden, so dass die Übersetzer die korrekte Bedeutung aus dem Kontext abzuleiten hatten. In den meisten Fällen haben die Übersetzer *theos* zur Wiedergabe gewählt und dann zwischen Singular und Plural unterschieden; so etwa im 1. Gebot Ex 20, 3: Du sollst keine anderen Götter (θεοὶ ἄλλοι) außer mir haben (vgl. schon Gen 35, 2 + 4: »fremde Götter«, τοὺς θεοὺς τοὺς ἄλλοτριούς). Einen Schritt weiter ging der Übersetzer des Numeribuches. In Num 25, 2 hat er *elohim* »Gott« an zwei Stellen mit »Götze« (εἰδωλον) übersetzt, weil hier den Göttern der Moabiter geopfert wird; ähnliches geschah auch im aramäischen Text von Dan 3, 12.18 LXX (für אֱלֹהִים). Auch die *Terafim*, die Rahel ihrem Vater gestohlen hatte, werden in Gen 31, 19–35 als Götzen bezeichnet. Im Griechischen konnte »Götzenbild« (εἰδωλον) zur Übersetzung einer Vielzahl von hebräischen Lexemen benutzt werden.³¹ Oft, und oft parallel zu *pseudos* stehend, hat es die Konnotationen des Trügerischen,³² die fremden Götter werden demnach in der Übersetzung

²⁹ Dazu *Albani*, *Der eine Gott*, 256–264, auch *Köckert*, *Wandlungen*, 32 f.

³⁰ Mit *Hanhart*, *Bedeutung der Septuaginta*, 75.

³¹ *Swete*, *Introduction*, 329.

³² *Büchsel*, *εἰδωλον*, 373 f.

deutlicher als in der Vorlage als nicht existente Trugbilder abqualifiziert.³³ In der Folgezeit wird dann der Terminus εἶδωλον nahezu zum *terminus technicus* zur Kennzeichnung fremder Götter;³⁴ er wird für eine Vielzahl von hebräischen Lexemen für das Bedeutungsspektrum fremde Gottheit/Götterbild verwendet; vgl. das 2. Gebot in Ex 20, 4: »du sollst Dir keinen Götzen machen« (οὐ ποιήσεις σεαυτῷ εἶδωλον). Ähnliches, wenn auch in geringerem Maße, gilt für das Adjektiv »handgemacht« (χειροποίητος), das von Lev 26, 1 an für verschiedene hebräische Worte steht, um fremde Kultgegenstände abzuwerten.

Eine besonders subtile Abwertung fremder Gottheiten findet sich in verschiedenen historischen Büchern, besonders im Richterbuch, aber auch in den vier griechischen Königebüchern, in der Chronik und im Jeremiabuch. Hier spielt auch im hebräischen Text die Verehrung der *Ba'alim* eine besondere Rolle als Grund dafür, dass Gott die Israeliten ihren Feinden preisgibt. In Ri 2, 13 heißt es im MT: »Sie verließen den Herrn und dienten dem Baal und den Astarten«. In der LXX (Text A) werden die Eigennamen der kanaänischen Gottheiten zwar wiedergeben. Allerdings wird für Baal der weibliche Artikel verwendet; sie dienten *der* Baal (καὶ ἐγκατέλιπον τὸν κύριον καὶ ἐλάτρευσαν τῇ Βααλ καὶ ταῖς Ἀσάρταις). Im Hintergrund steht eine Konvention, die an verschiedenen Stellen des hebräischen Textes angewendet wurde: Statt den Namen des fremden Gottes Baal zu nennen, wird »Schande« (חָשׁוֹן) verwendet, so etwa beim Namen des Sohnes König Sauls, der nach 2. Sam 2, 8 *Isch-Boschet* »Mann der Schande« heißt, nach der parallelen Überlieferung in 1. Chr 8, 33 aber *Esch-/Ischbaal* (אִשְׁבַּעַל) »Mann des Baal«. In der griechischen Übersetzung hat ein ähnlicher Vorgang stattgefunden, wie an 3. Reg/1. Kön 18, 19 abzulesen ist. Dort wurde der Ausdruck »die Propheten des Baal« (לְנָבִיִּים הַבַּעַל) mit »Propheten der Schande« wiedergegeben (καὶ τοὺς προφήτας τῆς αἰσχύνης). Offenkundig war diese Vermeidungsstrategie für den anstößigen Baal-Namen bekannt, so dass allein die Verwendung des femininen Artikels ausreichte, um die Assoziation »Schande« zu evozieren.³⁵

Auch das weibliche Pendant des Baal, die Göttin Aschera, wird beim Übersetzen abgewertet; statt ihres Namens wird an vielen Stellen »Hain« (ἄλσος) verwendet, das sonst für (heidnische) Steinmale und Kultbezirke stehen kann. So lautet die griechische Version von Ri 3, 7: »Sie dienten den Baals-Schanden und den Götzen-Hainen.«

³³ Barnes *Tatum*, LXX Version.

³⁴ So schon *Seeligmann*, *Isaiah*, 99.

³⁵ Dazu vgl. *Kreuzer*, *Schrift*, 90, und *ders.*, in: *Karrer/Kraus*, Bd. 1, 664.

Eine wieder andere Strategie zum Umgang mit fremden Göttern begegnet im griechischen Jesajabuch. Hier werden die Namen der heidnischen Gottheiten aktualisiert, so dass deutlich wird, dass die Prophezeiung in die Gegenwart spricht und vor zeitgenössischen Kulturen warnt. Daher wird in 66, 11 aus »Ihr aber, die ihr den Herrn verlassen, meinen heiligen Berg vergessen habt, die ihr dem Glück (תִּשְׁלַח) den Tisch bereitet und dem Schicksal (תִּשְׁלַח) den Krug füllt« im griechischen Text: »[...] die ihr dem *Dämon* einen Tisch bereitet und der *Tyche* einen Mischtrank einfüllt«. Die im hebräischen Text genannten Schicksalsgötter *Meni* und *Gad* werden in den alexandrinischen Kontext eingepasst und mit den Stadtgöttern Agathos Daimon und Tyche identifiziert.³⁶ In ähnlicher Weise werden die Sirenen in den Bibeltext eingetragen, etwa in Jes 13,21: Statt der Strauße und Bocksgeister, die durch die Ruinen Babylons ziehen, sind es nun die Sirenen und Dämonen (ἀναπαύσονται ἐκεῖ σειρήνες καὶ δαιμόνια ἐκεῖ ὀρχήσονται), die Erwähnung der hellenistischen Totengeister lässt den Untergang Babylons noch drastischer werden.³⁷

Als letzter Aspekt soll die Abwehr der Herrschervergottung angesprochen werden, die in hellenistischer Zeit ein zunehmend wichtigeres Problem für jüdische Gemeinden wurde.³⁸ Im Text der hebräischen Bibel ist sie noch nicht sicher zu greifen, sieht man von etwas kryptischen Notizen in Daniel 11 ab, die sich gegen den Frevelkönig Antiochus IV. Epiphanes richten.³⁹ Interessanterweise hat der erste griechische Übersetzer des Danielbuches das Problem durch eine kleine Textänderung in seiner Version der Erzählung von Daniel in der Löwengrube angedeutet: Nach dem aramäischen Text ist es verboten, irgendetwas von einem Gott *oder Menschen* außer dem Großkönig Dareios zu erbitten. Wer sich darüber hinwegsetzt, werde mit dem Tode bestraft. Der griechische Text lautet etwas anders, denn in 6, 5/6 wird gesagt, es dürfe niemand etwas von irgendeinem Gott [...] außer Dareios erbitten (ἀπὸ παντὸς θεοῦ [...] ἀλλ' ἢ παρὰ Δαρείου). Die gleiche Formulierung wird in V. 7/8 vor dem König wiederholt, sie muss also bewusst gewählt worden sein. Die griechische Version geht demnach davon aus, dass Dareios als Gott

³⁶ Seeligmann, Isaiah, 99.

³⁷ Kaupel, Sirenen.

³⁸ Nach Feldmeier, Allmachtsbekenntnis, 25, ist auch das oben angesprochene Gottesprädikat *pantokrator*, das sich in den später übersetzten Büchern der LXX häufig zur Wiedergabe verschiedener hebräischer Lexeme findet, als Reaktion auf das »Macht- und Überlegenheitsbewußtsein« der hellenistischen Herrscher zu verstehen.

³⁹ Vgl. zum Folgenden: Rösel, Daniel.

angebetet werden soll, die Abwehr des prototypischen Frommen Daniel entspricht dem, was von der jüdischen Gemeinde zu erwarten ist. Die Erzählung endet mit einem Bekenntnis des Dareios zum Gott Israels, in dessen griechischer Version die Gegenüberstellung erneut pointiert wird, wenn der Erzähler/Übersetzer den König sagen lässt (6, 28): »Die handgemachten Götzen können nicht retten (τὰ γὰρ εἰδωλα τὰ χειροποίητα οὐ δύνανται σῶσαι), wie Gott den Daniel erlöst hat.«⁴⁰

Das Ergebnis dieses Teils ist deutlich. Im Rahmen dessen, was einer streng am Ausgangstext orientierten Übersetzung möglich ist, vertieft die Septuaginta den Gegensatz zwischen dem wahren Gott, dem Hüter Israels und Schöpfer der Welt, und den nichtswürdigen Gottesverehrungen der Umwelt. Nur ganz ausnahmsweise lässt sich etwas wie Toleranz oder Gelassenheit gegenüber anderen Gottesvorstellungen erkennen, wie sie eigentlich für ein universalistisches Konzept angebracht wäre. Der fragliche Text bildet den Titel dieses Beitrags: In Ex 22, 27 wird gefordert, dass man Gott nicht schmähen solle – im Kontext ist damit der Gott Israels gemeint. In der griechischen Übersetzung wird hier der Plural gewählt: »Du sollst die Götter nicht schmähen«, was möglicherweise für religiöse Toleranz spricht, die es im frühen hellenistischen Alexandria durchaus gegeben haben kann.⁴¹

4. SCHLUSS

Wo liegen die Grenzen der Übersetzbarkeit der Religion, welche Rolle kommt dabei den Übersetzern zu? Um solche Fragen war es in dem Symposium gegangen, für das diese Überlegungen skizziert wurden. Die Septuaginta war nicht die erste Übersetzung eines religiösen Textes, aber sie war die erste eines so umfangreichen, bereits in kanonischer Geltung stehenden Korpus. Und sie gehört sicher zu den wirkmächtigsten Übersetzungen überhaupt; viele Aussagen des Neuen Testaments und der christlichen Dogmengeschichte sind ohne sie nicht denkbar.

Die erste Grenze die hier zu nennen ist, besteht in der Bindung an den hebräischen Ausgangstext. Die Übersetzer sind in der Regel – es gibt eine gewisse Varianzbreite innerhalb der LXX – ihrer Vorlage sehr eng gefolgt, daher ist der Spielraum für Modifikationen und Änderungen begrenzt gewesen.

⁴⁰ Ähnlich die Einschätzung bei *Meadowcroft*, Daniel, 113: »The translator betrays his continuing interest in the issue of idolatry«; vgl. auch *Albertz*, Daniel 4–6, 89.

⁴¹ Dazu *Goldenberg*, Ban, vgl. auch *Schaper*, in: *Karrer/Kraus*, Bd. 1, 307 f.

Hinzu kommt, dass die einzelnen Bücher offenkundig von unterschiedlichen Personen mit divergierenden Vorstellungen übersetzt worden sind. Es kann daher nicht erwartet werden, dass einheitliche Konzepte in der Übersetzung Niederschlag gefunden hätten; die LXX ist genauso vielfältig wie ihr Ausgangstext.⁴²

Eine zweite Grenzziehung können wir nur vermuten, nicht aber methodisch sicher definieren: Es ist die Bindung an die jeweilige jüdische Gemeinde. Man kann annehmen, dass die Übersetzer ihren Ausgangstext so wiedergaben, dass es dem aktuellen Auslegungsstand der Gemeinde entspricht.⁴³ Aber offenbar hat es schon recht bald ablehnende Reaktionen gegeben, so dass die späteren Übersetzungen meist deutlich wörtlicher als ihre Vorgänger sind. Im Bereich der hebräischen Textüberlieferung setzt etwa gleichzeitig ein Zug zur Standardisierung der Textform ein.⁴⁴ Die Auslegung geschieht nun nicht mehr durch Fortschreibung vorhandener Texte bzw. durch eine freie Übersetzung, sondern durch neue Literaturformen wie die *rewritten Bibles* oder die Auslegungen jüdisch-hellenistischer Exegeten. Dabei ist es interessant festzustellen, dass die Abgrenzungstendenzen zu anderen Kulturen, die wir in der LXX gesehen haben, in solchen, wenig später entstandenen Schriften noch deutlicher werden, vgl. etwa die Polemik im Brief Jeremias (= Baruch, Kap. 6) oder in der Weisheit Salomos 13–15.

Demgegenüber wäre positiv zu benennen, dass durch die LXX auch Grenzen überschritten werden. Das Judentum ist auf ganz neue Weise mit der hellenistischen Kultur in Kontakt gekommen. Dabei hat es sich griechischem Denken durchaus geöffnet und verschiedene neue Denkmuster in seine eigene Religiosität integriert; zu nennen wären etwa die Seelenvorstellung⁴⁵ oder eine veränderte Sicht auf die Unterwelt, die nun *Hades* oder *Abyssos* genannt werden kann. Zugleich entsteht aber auch eine Konkurrenzsituation, die es so in Israel-Palästina nicht gegeben hat: Während das Judentum das rettende Eingreifen Gottes (ausgerechnet beim Auszug aus Ägypten!) als Grundbekenntnis singt, häufen sich in der unmittelbaren Nachbarschaft Weihungen an Sarapis und Isis als »Rettergötter«. Darauf muss von beiden Seiten reagiert werden. Die Strategien der LXX-Übersetzung hinsichtlich der Gottesvorstellung habe ich eben vorgeführt: Einerseits wird die universale Herrschermacht Gottes betont, andererseits werden die fremden Gottheiten

⁴² Vgl. einführend *Rösel, graphé*.

⁴³ Zur Problemanzeige s. *Aejmelaeus*, Tradition.

⁴⁴ Dazu s. *Lange*, Standardization.

⁴⁵ *Rösel*, Seele.

herabgewürdigt. Die Umwelt reagiert darauf, indem zur gleichen Zeit die Formulierung judenfeindlicher Erzählungen beginnt;⁴⁶ es mag der Hinweis auf die *Aegyptiaca* des Priesters Manetho genügen. Vor dem Hintergrund dieser Gegnerschaft ist es fast erstaunlich, dass in den späteren Übersetzungen des AT nicht mehr Polemik festzustellen ist.

Schließlich ist eine rezeptionsgeschichtliche Perspektive zu nennen: Nur durch die Übersetzung des Nationalgottes JHWH in den universal verstehbaren *kyrios* (flankiert durch die Entwicklung von tempelunabhängigen Kultformen in den Synagogen, die zuerst in Ägypten nachweisbar sind) war es möglich, dass sich die biblische Vorstellung von dem einen Gott im Mittelmeerraum ausbreitete und den Boden für die christliche Mission bereitete. Das ist, wie oben dargestellt, nicht allein Verdienst der LXX-Übersetzer, sondern Teil einer breiteren Bewegung zur Bewältigung der Diaspora-Situation im hellenistischen Umfeld. Doch ohne die Übersetzung der Schriften Israels in ein griechisches Buch wäre dies nicht denkbar gewesen. Insofern hat die LXX wie jede gute Übersetzung neue Horizonte geöffnet.

LITERATUR

- A. *Aejmelaeus*: The Septuagint and Oral Tradition, in: M. K. H. Peters (ed.): XIV. Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Helsinki 2010 (SCSS 59), Atlanta 2013, 5–13.
- M. *Albani*: Der eine Gott und die himmlischen Heerscharen. Zur Begründung des Monotheismus bei Deuterocesaja im Horizont der Astralisierung des Gottesverständnisses im Alten Orient (ABG 1), Leipzig 2000.
- R. *Albertz*: Der Gott des Daniel. Untersuchungen zu Daniel 4–6 in der Septuagintafassung sowie zu Komposition und Theologie des aramäischen Danielbuches (SBS 131), Stuttgart 1988.
- J. *Assmann*: Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur, München 1998.
- J. *Assmann*: Exodus. Die Revolution der Alten Welt, München 2015.
- W. *Barnes Tatum*: The LXX Version of the second Commandment (Ex 20, 3–6 = Deut 5, 7–10). A Polemic against Idols, not Images, JSJ 17 (1986), 177–195.
- M. *Bergmann*: Sarapis im 3. Jahrhundert v. Chr., in: G. *Weber* (Hg.): Alexandria und das ptolemäische Ägypten. Kulturbegegnungen in hellenistischer Zeit, Berlin 2010, 109–135.
- R. *Bloch*: Polytheismus und Monotheismus in der Antike. Zu Jan Assmanns Monotheismus-Kritik, in: *ders.*, S. *Haeberti*, R. C. *Schwinges* (Hg.): Fremdbilder – Selbstbilder. Imaginationen des Judentums von der Antike bis zur Neuzeit, Basel 2010, 5–24.

⁴⁶ *Bloch*, Polytheismus, 11.

- L. Bormann*: Die neuere Monotheismusdebatte aus theologischer Sicht, in: *ders.* (Hg.): Schöpfung, Monotheismus und fremde Religionen. Studien zu Inklusion und Exklusion in den biblischen Schöpfungsvorstellungen (BThSt 95), Neukirchen-Vluyn 2008, 1–35.
- K. Brodersen* (Hg.): *Aristeas. Der König und die Bibel.* Griechisch/Deutsch, Stuttgart 2008.
- F. Büchsel*: Art. εἰδωλον, ThWNT II (1935), 373 f.
- W. Burkert*: Herodot über die Namen der Götter: Polytheismus als historisches Problem, in: *ders.*: Kleine Schriften VII. Tragica et Historica, hg. von *W. Rösler* (Hypomnemata, Sup. 2, 7), Göttingen 2007, 161–172.
- A. Deissmann*: Die Hellenisierung des semitischen Monotheismus (NJKA), Leipzig 1903.
- R. Feldmeier*: Nicht Übermacht noch Impotenz. Zum biblischen Ursprung des Allmachtbekenntnisses, in: *W. H. Ritter* (Hg.): Der Allmächtige. Annäherung an ein umstrittenes Gottesprädikat (Biblich-theologische Schwerpunkte 13), Göttingen 1997, 13–42.
- M. Frenschkowski*: Art. Kyrios, RAC 22 (2008), 754–794.
- R. Goldenberg*: The Septuagint Ban on Cursing the Gods, JSJ 28 (1997), 381–389.
- R. Hanhart*: Die Bedeutung der Septuaginta für die Definition des »Hellenistischen Judentums«, in: *ders.*: Studien zur Septuaginta und zum hellenistischen Judentum, hg. von *R. G. Kratz* (FAT 24), Tübingen 1999, 67–79.
- W. Hornbostel*: Sarapis. Studien zur Überlieferungsgeschichte, den Erscheinungsformen und Wandlungen der Gestalt eines Gottes, Leiden 1973.
- J. Joosten*: The Vocabulary of the Septuagint and its Historical Context, in: *ders.*, *E. Bons* (eds.): Septuagint Vocabulary. Pre-History, Usage, Reception (SBL.SCSS 58), Atlanta 2011, 1–11.
- M. Karrer*, *W. Kraus* (Hg.): Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare (2 Bd.), Stuttgart 2011.
- H. Kaupel*: »Sirenen« in der Septuaginta, BZ 23 (1935/36), 158–165.
- K. Koch*: Geschichte der ägyptischen Religion. Von den Pyramiden bis zu den Mysterien der Isis, Stuttgart/Berlin 1993.
- K. Koch*: Monotheismus als Sündenbock?, ThLZ 124 (1999), 873–884.
- M. Köckert*: Wandlungen Gottes im antiken Israel, BThZ 22 (2005), 3–36.
- S. Kreuzer*: Eine Schrift, zwei Fassungen: Das Beispiel des Richterbuches, BiKi 56 (2001), 88–91.
- A. Lange*: »They confirmed the Reading« (y. Ta'an. 4.68a). The Textual Standardization of Jewish Scriptures in the Second Temple Period, in: *ders.*, *M. Weigold*, *J. Zsengellér* (eds.): From Qumran To Aleppo (FRLANT 230), Göttingen 2009, 29–80.
- T. J. Meadowcroft*: Aramaic Daniel and Greek Daniel. A Literary Comparison (JSOT.SS 198), Sheffield 1995.
- R. Merkelbach*: Isis regina – Zeus Sarapis. Die griechisch-ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt, Berlin 2001.
- S. Morenz*: Ägyptische Spuren in den Septuaginta, in: *A. Stuiber* (Hg.): Mullus. FS Th. Klau-ser (JAC.E 1), Münster 1964, 250–258.
- S. Pfeiffer*: Joseph in Ägypten. Althistorische Beobachtungen zur griechischen Übersetzung und Rezeption von Gen 39–50, in: *M. Karrer*, *W. Kraus*, *M. Meiser* (Hg.): Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten (WUNT 219), Tübingen 2008, 313–322.

- G. von Rad*: Theologie des Alten Testaments. Band 1. Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels, München ⁸1982.
- M. Rösel*: Adonaj – warum Gott »Herr« genannt wird (FAT 29), Tübingen 2000.
- M. Rösel*: Der Brief des Aristeas an Philokrates, der Tempel in Leontopolis und die Bedeutung der Religionsgeschichte Israels in hellenistischer Zeit, in: *F. Hartenstein, M. Pietsch* (Hg.): »Sieben Augen auf einem Stein« (Sach 3, 9). Studien zur Literatur des Zweiten Tempels; FS I. Willi-Plein, Neukirchen-Vluyn 2007, 327–344.
- M. Rösel*: The Reading and Translation of the Divine Name in the Masoretic Tradition and the Greek Pentateuch, *JSOT* 31 (2007), 411–428.
- M. Rösel*: Die Geburt der Seele in der Übersetzung. Von der hebräischen *näfäsch* über die *psyche* der LXX zur deutschen Seele, in: *A. Wagner* (Hg.): Anthropologische Aufbrüche. Alttestamentliche und interdisziplinäre Zugänge zur historischen Anthropologie (FRLANT 232), Göttingen 2009, 151–170.
- M. Rösel*: Die *graphie* gewinnt Kontur. Der Stand der Septuaginta in der Theologiegeschichte des AT, *ThLZ* 135/6 (2010), 639–652.
- M. Rösel*: Der Herr des Daniel. Zur Übersetzung der Gottesnamen in der Daniel-LXX, in: *J. M. Robker, F. Ueberschaer, T. Wagner* (Hg.): Text – Textgeschichte – Textwirkung. FS S. Kreuzer (AOAT 419), Münster 2014, 399–411.
- B. Schmitz*: κύριος συντριβων πολέμων »The Lord who crushes wars« (Exod 15:3LXX). The formative importance of the Song of the Sea (Exod 15:1–18LXX) for the Book of Judith, *JSCS* 47 (2014), 5–16.
- I. L. Seeligmann*: The Septuagint Version of Isaiah. A Discussion of its Problems (MEOL 9), Leiden 1948.
- F. Siegert*: Die Septuaginta-Übersetzung und Sprache der Theologie, in: *A. v. Dobbeler, K. Berger* (Hg.): Religionsgeschichte des Neuen Testaments. FS K. Berger, Tübingen 2000, 289–323.
- H. B. Swete*: An Introduction to the Old Testament in Greek, Cambridge 1914 = Peabody 1989.
- M. Tilly*: Griechische Bibelübersetzungen im antiken Judentum und im frühen Christentum, in: *ders.* (Hg.): Geschichte und Tradition. Aufsätze zum antiken Judentum und zum jüdischen Erbe des frühen Christentums, Berlin 2012, 9–28.
- E. Tov*: Theologically Motivated Exegesis Embedded in the Septuagint, in: *ders.*: The Greek and Hebrew Bible. Collected essays on the Septuagint (VT.S. 72), Leiden 1999, 257–269.
- A. und D. Wasserstein*: The Legend of the Septuagint: From Classical Antiquity to Today, Cambridge 2006.