

## Von der Kehle zur Seele

Neue Akzente im Menschenbild der Septuaginta

■ Zum Menschsein gehören Sprache und Kommunikation. Was sich so banal anhört, wird in dem Moment problematisch, in dem Menschen unterschiedlicher Sprache miteinander kommunizieren möchten. Dann muss übersetzt werden, und es stellt sich die Frage nach der Angemessenheit einer Übersetzung.

■ Einige Beispiele mögen das belegen: Der im Deutschen übliche Wunsch „Hals- und Beinbruch!“ (norddeutsch „Mast- und Schotbruch“) meint natürlich, dass das Gewünschte keinesfalls eintreten soll. Wörtlich wäre das ins Englische nicht zu übersetzen. Man muss vielmehr eine englische Redewendung als Entsprechung finden. Tatsächlich gibt es etwas Ähnliches: „Mud in your eye!“ („Schmutz in dein Auge!“) ist ein vergleichbarer Wunsch, der wiederum nicht wörtlich im Deutschen wiedergegeben werden kann. Wer sich bei uns „einen klaren Kopf verschaffen“ möchte, sollte im Englischen „die Spinnenweben wegblasen“ („to blow away the cobwebs“), und die Aufmunterung „Kopf hoch!“ ist angemessen mit „cheer up!“ („Sei fröhlich!“) zu übersetzen.

Den Beispielen ist gemeinsam, dass der deutsche Ausdruck einen Körperteil beinhaltet, der im Englischen nicht oder anders wiedergegeben wird. Dieses Phänomen lässt sich bereits in der ältesten erhaltenen Bibelübersetzung, der Septuaginta (abgekürzt LXX) beobachten. Beim Übersetzen ins Griechische wurden hier bestimmte sprachlich festgelegte Redewendungen nicht wörtlich übersetzt, sondern ihrer Zielsprache angepasst. Wenn es z.B. von Noah in Gen 6,8 heißt, er habe „Gnade in den Augen JHWHs“

gefunden, handelt es sich um eine ganz typische Aussage. Im Griechischen wird aber statt des Hinweises auf die Augen einfach eine Präposition verwendet: „Noah fand Gnade vor Gott dem Herrn“. Während im griechischen Pentateuch (Gen-Dtn) diese Übersetzung durchgängig verwendet wurde, haben spätere Übersetzer die Wendung wörtlich wiedergegeben (vgl. Rut 2,2-13 und 1 Sam 16,22) und somit im Griechischen einen ganz anderen, hebraisierenden Sprachklang erzeugt.

Ähnlich verhält es sich mit der hebräischen Wendung *bʿjad*, wörtlich: „in der Hand“. Sie ist im Deutschen mit „durch“ wiederzugeben (vgl. Ex 9,35: „Wie JHWH durch [= in der Hand] Mose geredet hatte“). In der griechischen Exodus-Übersetzung wurde die Wendung frei übersetzt, etwa durch angemessene Präpositionen oder einen Dativ. Andere Übersetzer wählten die wörtliche Variante (vgl. Num 36,13: „Dies sind die Gebote ..., die der Herr *in die Hand* des Mose gegeben hat“). Der griechische Text mit seiner wörtlichen Übersetzung ruft ein anderes Bild hervor als eigentlich gemeint ist, nämlich das Bild der dem Mose in die Hand gegebenen Gesetzestafeln.

Die Beispiele verdeutlichen zum einen die Grundprobleme jedes Übersetzungsversuches. Zum anderen wird erkennbar, dass die griechische Bibel nicht ein uniform übersetztes Buch ist. Jede einzelne Schrift hat ihre eigene Übersetzungscharakteristik, die separat zu erheben ist. Dadurch können sich inhaltliche Neuakzentuierungen zum hebräischen Text ergeben.

## Neuakzentuierungen in der Beschreibung des Menschen

Inhaltlichen Neuakzentuierungen lassen sich nun interessanterweise an einer ganzen Reihe von Stellen beobachten, in denen es um die Wahrnehmung und Beschreibung des Menschen, seinen Körper und sein Verhältnis zu Gott geht. In der überwiegenden Zahl der anderen Beiträge dieses Heftes wird ja die besondere Denkweise der hebräischen Anthropologie beschrieben. Wichtig ist dabei vor allem die Beobachtung, dass bestimmte hebräische Begriffe sowohl für Organe des Körpers als auch für Gefühlsregungen stehen können. Das war im Griechischen nicht angemessen auszudrücken, daher finden sich an solchen Stellen häufig Übersetzungen, die typisch griechische Vorstellungen eintragen.

### Die griechische Wiedergabe von hebräisch *lēb* („Herz“)

Das gilt etwa für die Wiedergabe des hebräischen Wortes *lēb* „Herz“. Im Griechischen gibt es natürlich mit *kardia* („Herz“) eine sprachliche Entsprechung, die aber den Übersetzern nicht immer passend erschien. So verwendeten sie im jeweiligen Kontext besser passende Worte wie „Gesinnung“ (Gen 8,21); „Verstand“ (Ex 7,23); „Denken“ (Spr 9,16); „Seele“ (Ps 20[21],3).<sup>1</sup> Interessanterweise steht umgekehrt in der griechischen Bibel „Herz“ an Stellen, an denen der hebräische Text eine andere Vorstellung hatte, etwa „Lebenskraft“ (Ps 130[131],2); „Inneres“ (Ps 93[94], 19); „Leib“ (Hab 3,16). Mit diesen Beispielen wird deutlich, dass der Bedeu-

tungsgehalt der Rede vom „Herz“ in der hebräischen Bibel ein anderer ist als in der griechischen. Die Forschung beginnt gerade damit, diese Differenzierungen auszuloten.

Hinzu kommt ein weiteres Problem: Selbst wenn die Übersetzer durchgängig die gleichen sprachlichen Entsprechungen verwendet haben, können sich die *Konnotationen* (mitschwingende Bedeutungen) der Begriffe voneinander unterscheiden. So kann die Aussage deutlich unterschiedlich sein, auch wenn eigentlich „wörtlich“ übersetzt wurde. Ein modernes Beispiel zur Verdeutlichung: Würde das deutsche „Himmel“ immer mit dem englischen „sky“ (meteorologischer Himmel) übersetzt, müsste eine deutliche Einschränkung des Sinngehalts konstatiert werden. Denn das Englische besitzt ja auch das Wort „heaven“, das eher eine Sinndimension von „Himmel“ ausdrücken kann, die vom meteorologischen Himmel zu unterscheiden ist (z.B. „Himmel“ im theologischen Sinn).

### Die griechische Wiedergabe von hebräisch *nāfāsch* („Lebenskraft“)

Im Fall der Septuaginta trifft dieses Problemfeld vor allem auf den Vorstellungskomplex der Seele und der Lebenskraft zu. Das entsprechende Wort heißt im Hebräischen *nāfāsch*. Es wird oft mit „Seele“ übersetzt.<sup>2</sup> Das ist aber nicht ganz zutreffend, denn *nāfāsch* bezeichnet ursprünglich die Kehle (vgl. Jona 2,6: „Das Wasser reichte mir bis an meine Kehle“). Dann steht das Wort für das Atmen, davon abgeleitet für den Aspekt des Verlangens und schließlich umfassend für die gesamte Lebenskraft eines Menschen (Gen 19,17) oder seine Persönlichkeit (Ps 16,9). Damit ist deutlich, dass die Übersetzung von *nāfāsch* mit nur einem Begriff eigentlich kaum möglich ist.

Die griechische Übersetzung für *nāfāsch* ist dennoch in den meisten Fällen durch das Wort *psyché* geschehen. Hierbei ist interes-

<sup>1</sup> Die Zählung der Psalmen weicht in der Septuaginta teilweise von der Zählung der hebräischen Psalmen ab, da in der Septuaginta Ps 9 und Ps 10 sowie Ps 114 und Ps 115 jeweils als ein Psalm gelesen werden und Ps 116 und Ps 147 jeweils in zwei Psalmen aufgegliedert werden. Grundsätzlich gilt: Wenn bei der Psalmenzählung zwei Angaben vorliegen, dann bezieht sich die niedrigere Zahl immer auf die Zählung der Septuaginta.

<sup>2</sup> Zum Bedeutungsspektrum von hebräisch *nāfāsch* siehe auch den Aufsatz von Bernd Janowski in diesem Heft.

sant, dass *psyché* im älteren griechischen Sprachgebrauch eine vergleichbar weite Bedeutung wie hebräisches *näfäsch* hat. *Psyché* stellte also eine durchaus angemessene Wiedergabe dar, die die Besonderheit der hebräischen Vorstellung des Ineinanders von Lebensatem und Lebenskraft ins Griechische transportiert.

Allerdings hat sich der griechische Begriff inhaltlich deutlich verändert. So wird er zur Zeit der Übersetzung im 3. Jh. v. Chr. vor allem im Sinne des griechischen Philosophen Plato verstanden, wonach *psyché* eine präexistente, unsterbliche Seele bezeichnet, die in die irdische Welt und in einzelne Körper kommt. Nun wird also ein wesentlich anderes, dichotomisches (zweigeteiltes) Menschenbild vorausgesetzt, das entgegen der alttestamentlich-ganzheitlichen Vorstellung von einer Trennung von (sterblichem) Körper und (unsterblicher) Seele ausgeht.

Selbst wenn also die Übersetzer *psyché* im alten Sinne als angemessene Wiedergabe von *näfäsch* verstanden haben, konnten doch die Leser der griechischen Bibel an die platonische Philosophie mit ihrer Seelenwanderungslehre erinnert werden. *Psyché* in dieser Lesart war nun eingeschränkt auf die Seele als wesentlichen Bestandteil des Menschen. Dieses Verständnis wirkte dann weiter und prägte beispielsweise die Religionsphilosophie des jüdischen Philosophen Philo von Alexandrien (20 v. Chr.–45 n. Chr.). Es ist allerdings nicht eindeutig zu klären, ob nicht bereits die Übersetzer selbst mit dieser Bedeutungsentwicklung des *psyché*-Begriffs gerechnet haben und mit einer bewusst kalkulierten Unschärfe übersetzten. Immerhin gibt es in einigen Büchern Indizien dafür:

Besonders deutlich ist Gen 6,3: Im schwierig zu verstehenden hebräischen Text begrenzt Gott die Lebenszeit der Menschen mit dem Hinweis: „Mein Geist soll nicht auf immer im Menschen bleiben, weil er auch Fleisch ist.“ Die Septuaginta hat eine deutli-

chere Trennung von Fleisch und Geist: „Mein Geist soll nicht auf ewig in diesen Menschen sein, weil sie Fleisch sind.“ Diese strikte Trennung ist sonst in der Bibel nicht zu finden. Sie klingt eher nach der zeitgenössischen stoischen Philosophie, die mit dem *pneūma* als einem beseelenden Geist rechnet. Dazu passt, dass in der griechischen Genesis *pneūma* nur verwendet wird, wenn es um eine positive, belebende Kraft geht, nicht aber bei niederdrückenden Gemütsverfassungen (41,8) oder beim Wind (3,8), auch wenn dort das gleiche hebräische Wort *rūʿh* zu übersetzen war.

Auch im Schöpfungsbericht wurde deutlich differenziert. Mehrfach ist im hebräischen Text von der *näfäsch* im Sinne der Lebenskraft der geschaffenen Tiere die Rede (vgl. Gen 1,20: „Das Wasser wimmle von lebendigen [*näfäsch*] Wesen“). Nach der Septuaginta sollen die Wasser aber Tiere *mit lebenden Seelen* hervorbringen. Nach 1,21 hat Gott *jede Seele* der Lebewesen geschaffen. Die Tiere haben nach 1,30 die *Seele des Lebens* in sich (hebräisch: „was Lebensatem in sich hat“). Offenkundig hat der Übersetzer hier tatsächlich die Seele als eigenständigen Bestandteil von Mensch und Tier gesehen.

Dazu passt, dass die griechische Version der Schöpfungsgeschichten ein deutlich anderes Gesamtkonzept erkennen lässt: Der Übersetzer stand vor dem bekannten Problem, dass die beiden Schöpfungsberichte in Gen 1 und 2 eine ganze Reihe von Widersprüchen untereinander aufweisen. Die Lösung dieser Schwierigkeit war, dass er die beiden Berichte im Sinne der platonischen Schöpfungsvorstellung aus dem Dialog „Timaios“ als ein Nacheinander der Erschaffung von unsichtbarer Ideenwelt und vorfindlicher materialer Welt aufgefasst hat (vgl. Gen 1,2 [LXX]: „Die Welt war [noch] unsichtbar und unbearbeitet“). Wohl unter dem Eindruck dieser Akzentverschiebung wird auch die Aussage der Gottebenbildlich-

keit in Gen 1,26 neu akzentuiert. Im hebräischen Text geht es um eine *funktionale Aussage*, der Mensch soll an Gottes Stelle herrschen: „Lasst uns Menschen machen als unser Bild, uns ähnlich.“ Die Septuaginta hat aber: „Wir wollen einen Mensch machen, gemäß unserem Urbild und gemäß Übereinstimmung“. Der Mensch wird also nicht mehr *als* Bild zur Repräsentation Gottes, sondern *nach* seinem Urbild gemacht. Die Urbild-Abbild-Vorstellung ist erneut eine zentrale Idee platonischer Philosophie.

### Die griechische Wiedergabe von hebräisch *sch<sup>e</sup>öl* („Totenreich“)

Es ist nicht sicher zu bestimmen, ob die Übersetzer die gerade genannten Änderungen als bewusste Anpassungen des Textes vorgenommen haben, oder ob diese Änderungen einfach das normale Verständnis ihrer Gemeinden widerspiegeln. Im hellenistischen Alexandria, wo die meisten Übersetzungen entstanden sind, gab es ja eine weit entwickelte Philosophie, die gewiss Einfluss auf alle Bevölkerungsgruppen hatte. Deutlich wird das an einer Übersetzung, die durchgängig in der Septuaginta vorgenommen wurde: Das hebräische Wort *sch<sup>e</sup>öl* bezeichnet das Totenreich, in dem die Verstorbenen fern von Gott eine Schattenexistenz führen müssen. Zur Übersetzung von *sch<sup>e</sup>öl* wurde nun das griechische *hádes* verwendet (Dtn 32,22), das nicht nur das Totenreich, sondern auch seinen Herrscher, den Totengott Hades bezeichnet. Die Verwendung dieses Begriffs ruft also nicht nur die mythologische Tradition dieses fremden Gottes, sondern auch die komplexe Jenseitsgeographie des Totenreichs in Erinnerung. Dazu passt, dass in der griechischen Version des Sprüchebuches sogar vom Tartarus die Rede ist (Spr 30,16), außerdem wird auf den Unterweltfluss Styx angespielt (Spr 9,18b). Allerdings ist das griechische Sprüchebuch mit seiner Hinwendung zur griechischen Kultur nicht typisch für die gesamte LXX.

Doch auch in eher am Grundtext orientierten Übersetzungen wie den Psalmen gibt es bei der Todesthematik eine interessante Weiterentwicklung gegenüber der hebräischen Bibel. Ganz am Ende der noch im AT ablesbaren Religionsgeschichte Israels entwickelt sich ja die Vorstellung einer Auferstehung nach dem Tode. Dies geschah wohl unter dem Eindruck der Religionsverfolgung und der unschuldigen Opfer unter dem Seleukidenkönig Antiochus IV. im 2. Jh. v. Chr. Biblische Belegstellen dafür sind v.a. Dan 12,3 und Jes 26,19 (Jes 24–27 sind ein späterer Zusatz zum Jesajabuch). Diese Entwicklung der Vorstellung vom Menschen und seinem Schicksal lässt sich auch in einigen griechischen Psalmen ablesen, v.a. in 1,5 und 15(16),9–11. Auch im Ijobbuch wird die Auferstehungsvorstellung in die griechische Übersetzung eingetragen, so an der berühmten Stelle in 19,25f und in einem eigenen Nachtrag zum Buch in 42,17a: „Es steht aber geschrieben, dass er (Ijob) wiederum auferstehen wird mit denen, die der Herr auferstehen lässt.“ Das Ijobproblem erhält damit eine ganz andere Lösung als im hebräischen Original. Wenn in neutestamentlicher Zeit die Erwartung der Auferstehung selbstverständlich ist und nur noch am Rande diskutiert wird (Mk 12,18ff), ist das sicher auch ein Ergebnis der Ausweitungen in der griechischen Bibel.

### Die griechische Wiedergabe von hebräisch *tōrāh* („Weisung“)

Ein ähnliches Phänomen ist beim letzten hier zu nennenden Themenkomplex zu beobachten: Ein elementarer Teil der Theologie des Paulus besteht in seiner Diskussion über den Heilswert des Gesetzes (Röm 3; Gal 3). Der *nómos* ist zur bestimmenden Bezugsgröße menschlichen Handelns und seines Verhältnisses zu Gott geworden. Auch diese Entwicklung im Glauben Israels lässt sich an der Septuaginta ablesen. In der hebräischen

Bibel heißt das Schlüsselwort *tōrah*, das nicht mit „Gesetz“, sondern angemessener mit „Weisung“ zu übersetzen wäre. Die Septuaginta hat nun durchgehend *nómos* verwendet, das stärker als die hebräische Entsprechung eine bewusste Setzung von Verhältnissen und Institutionen bedeutet. Gott wird dementsprechend in der LXX mehrfach als „Gesetzgeber“ bezeichnet (Ps 9,21; vgl. Ex 24,12). Wichtiger noch ist aber, dass in der griechischen Übersetzung eine ganze Reihe von Worten wie „Frevel“, „Bosheit“, „Schandtat“, „Sünde“ mit abgeleiteten Wortbildungen von *nómos* (z.B. *anomía*) übersetzt wurden. Das entsprechende Fehlverhalten gilt nun als un-gesetzlich oder gegen das Gesetz gerichtet. Auf diese Weise ist im griechischen Text viel häufiger und in der ethischen Dimension massiver von *nómos*/Gesetz die Rede als im hebräischen. Erneut spitzen die griechischen Sprichwörter diese Entwicklung zu, wenn sie in 9,10 und 13,15 über den Text der Vorlage hinaus hinzufügen: „Das Gesetz zu kennen bedeutet guten Verstand“. Die menschliche Einsicht wird nun an den *nómos* Gottes gebunden.

### Die Brückenfunktion der Septuaginta

In den letzten Jahren hat es einen regelrechten Boom der Forschung an der Septuaginta gegeben.<sup>3</sup> Bisher hatte man die griechische Übersetzung vor allem dazu benutzt, problematische Stellen des hebräischen Textes zu erhellen. Nun aber ist stärker ins Bewusstsein der Forschung getreten, dass die Übersetzer an vielen Stellen eigene Aussageabsichten erkennen lassen, indem sie gegenüber ihrer hebräischen Vorlage kleine, aber wichtige Akzentuierungen vornehmen. So erhält man Kenntnis von frühesten Auslegungs- und Verstehenstraditionen der biblischen Schriften. Auch bei der Vorstellung vom Menschen ist die Septuaginta eine wichtige Station von der hebräischen Bibel hin zur Vorstellungswelt der neutestament-

lichen Schriftsteller. Da die neutestamentlichen und altkirchlichen Autoren in der Regel griechische und nicht hebräische Bibeltex-te verwendet haben, sind die in der Septuaginta vorliegenden Neua-kzentuierungen von Aussagen des hebräischen Alten Testaments auch für die christliche Kirche von hohem Interesse.

### Zusammenfassung

*Die griechische Bibelübersetzung (Septuaginta) nimmt an vielen Stellen gegenüber dem hebräischen Text Neua-kzentuierungen vor, die auch den Menschen, seinen Körper und sein Verhältnis zu Gott betreffen. Unter Berücksichtigung der Begriffsgeschichte des griechischen Wortes psyché kann aus hebräisch „Kehle“ in der Septuaginta die „unsterbliche Seele“ werden, so dass sich im Unterschied zum ganzheitlichen Menschenbild im hebräischen Alten Testament eine Trennung von sterblichem Körper und unsterblicher Seele ergibt. Auch kann die Septuaginta das Thema „Tod“ gegenüber den hebräischen Texten neu akzentuieren, indem sie die Vorstellung von einer Auferstehung in diese Texte einträgt.*

### Prof. Dr. Martin Rösel



*ist akademischer Oberrat an der Universität Rostock. Er wurde mit einer Arbeit über die Genesis-Septuaginta promoviert und wirkte mit an der Übersetzung der Septuaginta ins Deutsche. Gegenwärtig koordiniert er die Durchsicht der Apokryphen in der Lutherbibel. Seine Adresse: Universität Rostock, Theologische Fakultät, 18051 Rostock. E-Mail: martin.roesel@uni-rostock.de*

<sup>3</sup> Siehe hierzu „Septuaginta – Das Alte Testament auf Griechisch“, BiKi 2/2001 und die am Ende des Aufsatzes aufgeführte Literatur.

- Martin Karrer/Wolfgang Kraus (Hg.), *Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung*, Stuttgart 2009 und dies. (Hg.), *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare*, 2 Bde, Stuttgart 2011.
- Martin Rösel, *Der hebräische Mensch im griechischen Gewand. Anthropologische Akzentsetzungen in der Septuaginta*, in: Bernd Janowski/Kathrin Liess (Hg.), *Der Mensch im alten Israel. Neue Forschungen zur alttestamentlichen Anthropologie (HBS 59)*, Freiburg u.a. 2009, 69–92.
- Ders., *Die Geburt der Seele in der Übersetzung. Von der hebräischen năfăsch über die psyché der LXX zur deutschen Seele*, in: Andreas Wagner (Hg.), *Anthropologische Aufbrüche. Alttestamentliche und interdisziplinäre Zugänge zur historischen Anthropologie (FRLANT 232)*, Göttingen 2009, 151–170.
- Ders., *Nomothese. Zum Gesetzesverständnis der Septuaginta*, in: Heinz-Josef Fabry/Dieter Böhler (Hg.), *Im Brennpunkt: Die Septuaginta. Band 3: Studien zur Theologie, Anthropologie, Ekklesiologie, Eschatologie und Liturgie der griechischen Bibel (BWANT 174)*, Stuttgart 2007, 132–150.
- Folker Siegert, *Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament. Eine Einführung in die Septuaginta (Münsteraner Judaistische Studien 9)*, Münster 2001.
- Ders., *Anthropologisches aus der Septuaginta*, in: Ulrike Mittmann-Richert/Friedrich Avemarie/Gerbern S. Oegema (Hg.), *Der Mensch vor Gott. Forschungen zum Menschenbild in Bibel, antikem Judentum und Koran, FS Lichtenberger, Neukirchen-Vluyn 2003*, 65–74.