
Der hebräische Mensch im griechischen Gewand

Anthropologische Akzentsetzungen in der Septuaginta*

Martin Rösel

1. Das Problem

Um den hebräischen Menschen ist es eher still geworden. Seit den wichtigen Veröffentlichungen von Ludwig Köhler, Werner H. Schmidt und vor allem Hans Walter Wolff scheint im Prinzip das Wesentliche gesagt zu sein. Neuere Lexikonartikel fassen diese Ergebnisse in der Regel nur zusammen oder modifizieren Details¹; daneben hat noch das Thema der Gottebenbildlichkeit im Zusammenhang der Frage nach Menschenrecht und Menschenwürde eine gewisse Aufmerksamkeit erfahren². Die wichtigsten Charakteristika hebräischer Anthropologie sind jedoch weitgehend unstrittig – wenn sie überhaupt verhandelt werden – sie lassen sich wie folgt zusammenfassen:

Eine wesentliche Gemeinsamkeit alttestamentlicher Aussagen über den Menschen ist, daß ein ganzheitliches Verständnis vorausgesetzt wird. Eine Dichotomie, also die Trennung in Leib und Seele, oder gar eine weitergehende Trichotomie von Leib, Seele und Geist läßt sich nicht feststellen. Der Mensch wurde als Einheit gedacht, was aber beinhaltet, daß es einzelne Schichten des Personseins gibt, etwa die körperlich-vegetative, die emotionale, noetische und volun-

* Für die Publikation wurden umfangreiche Anmerkungen nachgetragen; die ursprüngliche Vortragsform des Textes wurde jedoch aus Gründen der Lesbarkeit weitgehend beibehalten.

1. Ludwig Köhler, *Der hebräische Mensch. Eine Skizze, mit einem Anhang: Die hebräische Rechtsgemeinde*, Tübingen 1953; Werner H. Schmidt, *Anthropologische Begriffe im Alten Testament. Anmerkungen zum hebräischen Denken*, in: *EvTh* 24 (1964), 374-388; Hans Walter Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, München³ 1977 (1973). Zu nennen sind weiterhin Rainer Albertz, *Art. Mensch, II. Altes Testament*, in: *TRE* 22 (1993), 464-474; und Silvia Schroer/Thomas Staubli, *Die Körpersymbolik der Bibel*, Darmstadt 1998; und die einschlägigen Artikel im *ThWAT* und *THAT*. Noch nicht zugänglich war Bernd Janowski, *Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen*, Neukirchen 2002.
2. Klaus Koch, *Imago Dei – Die Würde des Menschen im biblischen Text (Berichte aus den Sitzungen der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften, 18/4)*, Göttingen 2000; Walter Groß, *Gen 1,26.27; 9,6: Statue oder Ebenbild Gottes? Aufgabe und Würde des Menschen nach dem hebräischen und dem griechischen Wortlaut*, in: *JBTh* 15 (2000), 11-38 (jeweils mit weiterführender Literatur).

tative³. Alle diese Schichten können mit einem einzigen Lexem, לב, benannt werden. Mit »Herz« können folglich sowohl Emotionen, Wunsch und Wille, Denken, wie auch die Brust oder das konkrete Organ bezeichnet werden. Gleiches gilt auch für andere Lexeme: Organe, ihre Funktionen und deren psychosomatische Auswirkungen werden mit ein und demselben Begriff benannt; erinnert sei nur an Lexeme wie נאס, Nase (Gen 2,7), das zugleich für das Zornesschnauben (Gen 44,18), stehen kann, oder שפא, das sowohl für die Kehle/den Hals (Ps 69,2; Prov 23,2), die Atmung und die beseelte Persönlichkeit des Menschen stehen kann⁴. Schon mit diesen knappen Beispielen wird deutlich, daß anthropologische Vorstellung einerseits und Sprache andererseits nicht zu trennen sind. Um im Bilde zu bleiben: Wer den hebräischen Menschen beschreiben will, muß sich in das hebräische Denken einfinden⁵.

Der Mensch ist nach der hebräischen Bibel nicht allein über seine Organe und deren Funktionen zu beschreiben, sondern zu seinem Wesen gehört die Gottesbeziehung untrennbar hinzu. Auch wenn er das Ebenbild Gottes ist – so Genesis 1 – ist er nicht anders denn als Geschöpf zu verstehen. Wenn nun Gottes Schöpfung sehr gut ist, dann ist auch der Mensch so zu bewerten. Das bedeutet, daß etwa Begierden nicht als Ausdruck einer gottfeindlichen ἐπιθυμία zu verstehen sind, sondern zum Schöpfungswerk Gottes gehören. Zum Menschen gehört damit auch die Freiheit zum Handeln innerhalb des von Gott gesetzten Lebensraumes. Zum angemessenen Umgang mit dieser Freiheit leiten in älterer Zeit die weisheitlichen Lebensregeln an, die in späterer Zeit zunehmend theologisiert werden: Weisheit und Gottesfurcht fallen nun ineinander; die Tora wird zur Leitlinie der Bewährung.

In zeitlicher Hinsicht ist der Lebensraum des Menschen begrenzt auf das irdische Leben. Der Tod gilt in der Regel als unüberwindliche Grenze, hier endet auch die Gottesbeziehung. Erst in ganz später Zeit, als der stets vorausgesetzte Zusammenhang von Tun und Ergehen innerhalb des einzelnen Lebens kaum noch sichtbar erscheint⁶, verstärkt sich die Perspektive, daß es auch eine Lebensdimension nach der Todesschwelle geben kann (Dan 12; 2 Makk 7)⁷. Der hebräische Mensch macht sich auf den Weg in die jenseitige Welt.

3. Dies im Anschluß an Heinz-Josef *Fabry*, Art. לב, in ThWAT 4 (1982), 413-451, hier 425.
4. Die in deutschen Bibeln übliche Übersetzung »Seele« ist dem hebräischen Lexem unangemessen, vgl. dazu Horst *Seebass*, Art. שפא, in: ThWAT 5 (1986), 531-555.
5. Dazu sind noch immer wichtige Anregungen zu finden bei: Thorleif *Bomann*, Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen, Göttingen 1983 (1952). Es ist bedauerlich, daß dieser Ansatz besonders in der Septuaginta-Forschung kaum aufgenommen und erweitert wurde.
6. Vgl. dazu zusammenfassend Martin *Rösel*, Art. Tun-Ergehen-Zusammenhang, in: NBL 3 (2001), 931-934 (Lit.)
7. Die oben wiedergegebene Mehrheitsmeinung, daß die Jenseitserwartung eine späte Entwicklung in Israel ist, wird in jüngster Zeit unter Hinweis auf religionsgeschichtliche Parallelen und Texte wie 1 Sam 2,6 oder Ps 68,21 zunehmend kritisiert, vgl. dazu Matthias *Albani*, »Der Herr tötet und macht lebendig; er führt in die Unterwelt hinab und wieder herauf.« Zur Pro-

So etwa lassen sich die anthropologischen Grundlinien des Alten Testaments in drastischer Verkürzung zusammenfassen. Dies wird in der Regel auch als Basis des neutestamentlichen Menschenbildes formuliert. So liest man etwa in der TRE: »Das Neue Testament steht auf dem Boden der uneingeschränkten Bejahung des irdisch-leibhaftigen Menschen im Schöpfungsglauben der hebräischen Bibel. Deren anthropologische Sprache [...] hält sich im NT weitgehend durch«⁸. Hier nun setzen die Überlegungen dieser Skizze an: Ist es wirklich so, daß die anthropologische Sprache, derer sich das hellenistische Judentum und die frühe Christenheit bedienten, die gleiche ist, wie die des AT? Sind hebräische Aussagen und ihre griechischen Übersetzungen wirklich deckungsgleich?⁹ Die Frage ist natürlich eine rhetorische, denn die moderne Übersetzungswissenschaft hat eindeutig bestätigt¹⁰, was schon der Enkel des Jesus Sirach seufzend feststellte, als er das Buch seines Großvaters ins Griechische übersetzte: »Es ist ja nicht das gleiche, ob man etwas im hebräischen Text liest oder ob es in eine andere Sprache übertragen wurde« (Prolog zu Sirach 21 ff.). Einige erste Stichproben aus der Septuaginta mögen das belegen: Das bereits angesprochene Lexem לב kann mit einer ganzen Reihe von griechischen Äquivalenten wiedergegeben werden, da das griechische καρδία und dessen Bedeutungsumfang den Übersetzern nicht immer passend erschien. So finden sich etwa διάνοια Gen 8,21, νοῦς Ex 7,23, ψυχή Ps 20(21),2 oder φρόνησις Hi 9,16; 19,8 als weitere Äquivalente; im Gegenzug kann καρδία auch für Wörter wie לבן Hi 3,16, נפש Ps 93(94),19 oder auch קרב Jer 38,33 stehen. Für נפש konnten so unterschiedliche Übersetzungen wie σῶμα Gen 36,6, πνεῦμα Sir 29,28, ζωή Sir 11,14, ὑγίεια Esr 9,31 oder ψυχή gewählt werden. Und ψυχή konnte wiederum in Hiob 27,4 für לשון »Sprache« stehen, weil an der konkreten Stelle das Denken gemeint ist. Das Bedeutungsspektrum der hebräischen Wörter kann also an solchen Stellen gar nicht unverändert in die griechische Bibel übernommen worden sein.

blematik der Auferstehungshoffnung im AT am Beispiel von 1 Sam 2,6, in: Leqach 1, Leipzig (2001), 23-55. Die Diskussion darüber kann hier nicht geführt werden, doch es ist m. E. einleuchtend, wenn die starre Perspektive des Nacheinanders der Erwartungen künftig durch die Annahme abgelöst wird, daß es in unterschiedlichen Kreisen der israelitischen Gesellschaft unterschiedliche Jenseitsvorstellungen gegeben hat. Dafür sprechen auch Texte wie Ps 73 oder 49, in denen mit dem Stichwort לקח eine postmortale Erwartung signalisiert wird.

8. Harald Hegermann, Art. Mensch, IV. Neues Testament, in: TRE 22 (1993), 481-493, hier 481.
9. Zu nennen wären außerdem mögliche aramäische Zwischenstufen, die etwa in den alten Targumim greifbar sind. Diese bleiben hier aus Gründen der Übersichtlichkeit ausgeblendet, doch vgl. zum Problem Klaus Koch, Das Neue Testament und seine aramäische Bibel, in *ders.*, Die aramäische Rezeptionsgeschichte der hebräischen Bibel, Neukirchen 2003, 1-20 (Lit.).
10. Die Literatur zu diesem Problemfeld ist nahezu unübersehbar. Zum Problem der modernen Bibelübersetzungen vgl. etwa Eugene A. Nida/Charles R. Tabor, Theorie und Praxis des Übersetzens unter besonderer Berücksichtigung der Bibelübersetzung, Stuttgart 1969; zur Übersetzungswissenschaft Jörn Albrecht, Literarische Übersetzung. Geschichte, Theorie, kulturelle Wirkung, Darmstadt 1998; Radegundis Stolze, Übersetzungstheorien. Eine Einführung, Tübingen³ 2001 (1994).

Das Problem verschärft sich, wenn man linguistische Fragen stärker berücksichtigt. Denn selbst wenn jeweils die Standard-Äquivalente verwendet wurden (עֲשֶׂה-ψυχή; לב-καρδιά etc.), bedeutet das ja nicht, daß die Konnotationen notwendig deckungsgleich wären. Das mag vielleicht für den jeweiligen Übersetzer noch zutreffen, speziell dann, wenn das Hebräische seine Muttersprache gewesen ist. Doch sofern er in einem griechischen Sprachumfeld aufgewachsen ist und das Hebräische erst später gelernt hat – dies ist für Alexandrien zumindest wahrscheinlich und bei einigen Übersetzern angesichts ihrer geringen Kompetenz im Hebräischen durchaus sicher¹¹ – muß man davon ausgehen, daß Konnotationen vorherrschend werden, die vom Sprachgebrauch der griechisch-hellenistischen Umwelt her zu bestimmen sind. Es ist folglich einsichtig, daß die griechische und hebräische anthropologische Sprache nicht vollständig deckungsgleich sein können.

Damit wird aber die Forschung vor die Aufgabe gestellt, die wesentlichen Differenzen zwischen den beiden Textzeugnissen – hebräischer Text einerseits, Septuaginta andererseits – ordnend zusammenzustellen. Dabei sei nur am Rande auf das bekannte, aber m. E. unzureichend beachtete Faktum verwiesen, daß ja vor allem die griechische Bibel die Bezugsgröße der meisten neutestamentlichen und attkirchlichen Autoren gewesen ist¹². Die Erhellung der theologischen und anthropologischen Leitgedanken der Septuaginta könnte folglich ein wichtiger Gesprächsanstoß zwischen den theologischen Disziplinen sein.

2. Der Stand der Forschung

Seit dem Beginn einer eigenständigen Septuagintaforschung hat es auf christlicher und jüdischer Seite verschiedene Versuche gegeben, die exegetischen und inhaltlich-theologischen Charakteristika der Septuaginta zu erhellen¹³. Einen ge-

11. Das gilt umso mehr, wenn man die m. E. sehr plausible Annahme berücksichtigt, daß in Alexandrien das Hebräische mittels der LXX-Übersetzung etwa des Pentateuch gelehrt und gelernt wurde, so Holger Gzella, *Lebenszeit und Ewigkeit. Studien zur Eschatologie und Anthropologie des Septuaginta-Psalters* (BBB 134), Berlin/Wien 2002, 33. Auf diese Weise würden sogar die Konnotationen der griechischen Übersetzung das Verständnis der später übersetzten hebräischen Schriften beeinflusst haben. Es sei aber angemerkt, daß die Septuaginta-Forschung an diesem Punkt noch nicht über Vermutungen hinausgekommen ist.
12. Dazu programmatisch Mogens Müller, *The First Bible of the Church. A Plea for the Septuagint* (JSOTS.SS 206), Sheffield 1996; Martin Hengel, *Die Septuaginta als »christliche Schriften-sammlung«, ihre Vorgeschichte und das Problem ihres Kanons*, in: ders./Anna Maria Schwaemer (Hg.), *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum* (WUNT 72), Tübingen 1994, 182-284, oder die Zusammenstellungen bei Hans Hübner, *Vetus Testamentum in Novo*, Göttingen 1997 ff.
13. Zacharias Frankel, *Ueber den Einfluss der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik*, Leipzig 1851; Adolf Deissmann, *Die Hellenisierung des semitischen Monotheismus* (NJKA), Leipzig 1903, 162-177; Abraham Geiger, *Urschrift und Übersetzung der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der innern Entwicklung des Judentums*, Frankfurt/M. 21928.

wissen Höhepunkt hat dies im deutschsprachigen Raum mit der Arbeit von Georg Bertram erreicht, der in einer Vielzahl von Artikeln für das ThWNT nachzuweisen versuchte, daß die wesentliche Prägung neutestamentlicher Zentralbegriffe in der LXX vollzogen wurde. Daher sei die griechische Bibel als *praeparatio evangelica* zu sehen. Im Hintergrund dieser Thesen Bertrams – der zu den Deutschen Christen zu zählen ist – steht wohl ein neo-marcionitisches Konzept der Entsemitisierung der Bibel. So ist auch verständlich, daß seinen Bemühungen um die Theologie der griechischen Bibel, die er »Septuaginta-Frömmigkeit«¹⁴ nannte, kaum Forscher gefolgt sind; zumindest in Deutschland beschäftigte man sich zudem nach dem Kriege fast nur bei textkritischen Fragestellungen mit der LXX. Die älteren Arbeiten zur Geisteswelt der LXX sind aber auch aus methodischen Gründen problematisch. In ihnen wird nämlich viel zu pauschal davon ausgegangen, daß die Septuaginta eine Einheit ist. Die neuere Forschung hat dagegen erwiesen, daß die einzelnen Bücher über einen Zeitraum von nahezu 300 Jahren hinweg übersetzt wurden, nicht nur in Alexandrien, sondern auch in Palästina und Leontopolis¹⁵. Hinzu kommen interessante Näherbestimmungen, etwa in welcher Reihenfolge die Bücher mutmaßlich übersetzt wurden – was Aufschluß über die Bedeutung der Bücher zur jeweiligen Zeit in der jeweiligen Region gibt. Am wichtigsten ist jedoch die Erkenntnis, daß die einzelnen Bücher nach unterschiedlichen hermeneutischen Kriterien übersetzt worden sind. So finden sich nahezu sklavische Übersetzungen des hebräischen Textes, die für griechische Ohren gewiß barbarisch geklungen haben¹⁶. Daneben stehen aber auch Bücher

14. Vgl. etwa Georg Bertram, Art. Septuaginta-Frömmigkeit, in: RGG³ 5 (1961), 1707-1709; ders., Praeparatio evangelica in der Septuaginta, VT 7 (1957), 225-249. Zu G. Bertram vgl. auch die Bemerkungen von Nikolaus Walter, Die griechische Übersetzung der »Schriften« Israels und die christliche »Septuaginta« als Forschungs- und Übersetzungsgegenstand, in: Heinz Josef Fabry/Ulrich Offerhaus (Hg.), Im Brennpunkt: Die Septuaginta. Studien zur Entstehung und Bedeutung der Griechischen Bibel (BWANT 153), Stuttgart 2001, 71-96, hier 83f.
15. Hier hat sich besonders die Studie von Isaac Leo Seeligmann, The Septuagint Version of Isaiah. A Discussion of its Problems (MEOL 9), Leiden 1948, als wegweisend erweisen, vgl. auch ders., Problems and Perspectives in modern Septuagint Research, in: Textus 15 (1990), 162-232 (= Problemen en Perspectieven in het Moderne Septuaginta Onderzoek, in: JEOL 7 [1940], 359-390e). Hilfreiche Übersichten zur aktuellen Datierung und Lokalisierung der einzelnen LXX-Übersetzungen finden sich bei Marguerite Harl/Gilles Dorival/Olivier Munnich, La Bible Grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien, Paris² 1994 (1988), 92-111.
16. Das betrifft etwa die im Vergleich mit dem Griechischen sehr einfache Syntax, die in der Regel diejenige des hebräischen Textes nachahmt und folglich im Griechischen ungebräuchliche Nominalsätze oder Häufungen von Parataxen aufweist. Schwierigkeiten bereitet auch die Neigung der Übersetzer, Kompositverben und Neologismen zu verwenden, vgl. dazu etwa Folker Siegert, Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament. Eine Einführung in die Septuaginta (Münsteraner Judaistische Studien 9), Münster/Hamburg/Berlin 2001, 149-153. Einen einsamen Höhepunkt erreicht dies in der Übersetzungstechnik des Aquila, vgl. dazu zusammenfassend Natalio Fernández Marcos, The Septuagint in Context. Introduction to the Greek Versions of the Bible, 2000, 115-120; eindrucksvolle Beispiele für dessen Übersetzungsweise (und Hinweise auf Inkonsistenzen) finden sich bei James Barr, The Typology of Literalism in ancient biblical translations (NAWG Phil-Hist Klasse 11 = MSU 15), Göttingen

wie der griechische Hiob, die man letztlich als griechisches *re-writing* der Vorlage verstehen kann; die Bindung an den Text ist hier deutlich lockerer. Aus all dem wird deutlich, daß man nur noch in einem sehr eingeschränkten Sinne von »der Septuaginta« reden kann. Methodische Exaktheit verlangt daher, daß zunächst die Schriften je für sich untersucht werden, ihr textkritisches, sprachliches und hermeneutisch-theologisches Profil erstellt wird. Erst danach läßt sich fragen, ob es tatsächlich Gemeinsamkeiten gibt, die als spezifische Septuaginta-Theologie gelten können.

Mit diesen methodischen Überlegungen ist zugleich die Situation angesprochen, in der sich die gegenwärtige Septuaginta-Forschung befindet. In den letzten zehn Jahren haben sich die Studien zu einzelnen Übersetzungen nahezu explosionsartig vermehrt, weltweit gibt es Projekte zur Übersetzung der LXX in die jeweilige Landessprache¹⁷. Nur wenige Bereiche der alttestamentlichen Wissenschaft haben zur Zeit eine solche Dynamik und einen vergleichbar hohen Innovationsgrad. Gleichzeitig – und das ist auch typisch für solche Aufbruchsituationen – gibt es eine große Methodenvielfalt, die bei denselben Büchern zu völlig divergenten Ergebnissen führen können¹⁸.

Dabei sind zwei große Themenbereiche strittig, die kurz umrissen seien: Die erste Frage ist die nach dem Verhältnis von Vorlage und Übersetzung. Eine Reihe von Forschern geht davon aus, daß man nur in Ausnahmefällen einen eigenen Aussagewillen der Übersetzer erkennen könne. Die große Mehrheit der Abweichungen sei auf eine abweichende hebräische Vorlage zurückzuführen, die uns zwar nicht erhalten ist, die man aber nach den Funden von Qumran als prinzipielle Möglichkeit anzunehmen habe¹⁹. Nun haben die gründlichen Unter-

1979, 37ff. Zu unterscheiden ist davon das Phänomen der bewußt un-eindeutigen Übersetzungen, auf das Adrian Schenker, Gewollt dunkle Wiedergaben in LXX? Am Beispiel von Ps 28 (29),6, in: *Biblica* 75 (1994), 546-555, hingewiesen hat.

17. Zu nennen sind vor allem die groß angelegte »Bible d'Alexandrie«, von der seit 1986 insgesamt 10 Bände erschienen sind, die »New English Translation of the Septuagint« (Vgl. die Darstellung der Prinzipien von Albert Pietersma in: *A New English Translation of the Septuagint and the Other Greek Translations Traditionally Included under that Title. The Psalms*, New York/Oxford 2000, S. vii-xxvii.) und das Projekt »Septuaginta-Deutsch«; einen Eindruck davon gibt Helmut *Utzschneider*, Das griechische Michabuch – Zur Probe übersetzt und erläutert im Rahmen des Projekts »Septuaginta-Deutsch – Das Griechische Alte Testament in Übersetzung«, in: *Fabry/Offerhaus* (Hg.), *Im Brennpunkt: Die Septuaginta* (wie Anm. 14), 213-250.

18. Vgl. etwa zu Genesis 1 und 2 Martin Rösel, The text-critical value of Septuagint-Genesis, in: *BIOSCS* 31 (1998), 62-70 und die Entgegnungen von Ronald S. Hendel, On the text-critical value of Septuagint Genesis: a reply to Rösel, in: *BIOSCS* 32 (1999), 31-34; William P. Brown, Reassessing the text-critical value of Septuagint-Genesis 1: a response to Martin Rösel, in: *BIOSCS* 32 (1999), 35-39. Zu den Psalmen vgl. etwa Frank *Austermann*, Thesen zur Septuaginta-Exegese am Beispiel der Untersuchung des Septuaginta-Psalters, in: Anneli *Aejmelaeus/Udo Quast* (Hg.), *Der Septuaginta-Psalter und seine Tochterübersetzungen* (NAWG Phil-Hist Klasse 3, 230 = MSU 24), Göttingen 2000, 380-386, mit Joachim *Schaper*, Eschatology in the Greek Psalter (*WUNT* II, 76), Tübingen 1995.

19. Dieser Grunddissens steht hinter der jüngst von der SBL unter www.bookreviews.org publi-

suchungen zu einzelnen Büchern – paradigmatisch sei hier der am besten erforschte Pentateuch angeführt – gezeigt, daß man durchaus mit einer großen Zahl absichtlicher Neuinterpretationen der Texte im Vorgang der Übersetzung rechnen muß, verwiesen sei hier etwa auf messianische Interpretationen in Gen 49 oder im 4. Bileam-Orakel²⁰.

Der zweite prinzipielle Einwand besteht darin, daß behauptet wird, daß die Übersetzungsäquivalente der LXX die gleichen semantischen Konnotationen wie die hebräische Vorlage aufweisen würden. Daher dürfen sie nicht als Zeichen für eine Eigenaussage des griechischen Textes gewertet werden. Diese Position – hier ist v. a. auf James Barr zu verweisen²¹ – rechnet folglich mit einer jüdisch-hellenistischen Sondersprache. Dafür lassen sich zwar bei einzelnen Begriffen Anhaltspunkte finden, doch interessanterweise handelt es sich dabei vor allem um Neologismen der Kultsprache wie θυσιαστήριον (Opferstätte) oder ἱλαστήριον (Sühnstätte)²². Hinzu kommt, daß sich die Konnotationen eines Lexems nicht einfach aus isolierender Lexikographie ableiten lassen, sondern von der konkreten Satzsemantik, also vom jeweiligen Kontext her zu bestimmen sind.

Was im folgenden als anthropologische Akzentsetzungen der LXX skizziert werden soll, versucht, die vorgetragenen methodischen Probleme zu berücksichtigen. Angesichts der dargestellten Forschungslage ist allerdings nicht mit einer ausgearbeiteten Anthropologie zu rechnen, sondern es geht darum, einige besonders augenfällige und wirkungsgeschichtlich interessante Phänomene vorzuführen. Dabei werden in einem ersten Schritt wichtige Einzelübersetzungen vorgeführt. Danach wird der Blick auf umfassendere Denkkonzepte ausgeweitet. Wegen der nötigen Differenzierung stammen die Beispiele in der Regel aus dem Pentateuch, den Psalmen und den griechischen Proverbien.

zierten äußerst ausführlichen (und m. E. weit überzogenen) Kritik von James Barran: Karen H. *Jobes/Moises Silva*, *Invitation to the Septuagint*, Grand Rapids 2000; die Rezension findet sich auch in: Marvin *Sweeney*, *Review of Biblical Literature*, 2002 (mir bislang nicht zugänglich).

20. Martin *Rösel*, Die Interpretation von Genesis 49 in der Septuaginta, in: BN 79 (1995), 54-69; *ders.*, Wie einer vom Propheten zum Verführer wird. Tradition und Rezeption der Bileamgestalt, in: *Biblica* 80 (1999), 506-524.
21. *Biblexegese und moderne Semantik. Theologische und linguistische Methode in der Bibelwissenschaft*, München 1965.
22. Dazu die grundlegende Arbeit von Suzanne *Daniel*, *Recherches sur le Vocabulaire du Culte dans la Septante* (EeC 61), Paris 1966, 26-32.

3. Beispiele

Der Mensch als Ebenbild Gottes

Zu den anthropologischen Schlüsseltexten der Bibel gehört vor allem die Urgeschichte Gen 1-11, die auch in ihrer griechischen Fassung aufschlußreich ist²³. Hier ist zunächst von höchstem Interesse, daß die beiden Schöpfungsberichte in Gen 1+2 nach dem Muster des platonischen Dialogs Timaios zu einer größeren Einheit zusammengefaßt wurden: Gen 1 beschreibt nun die Erschaffung der unsichtbaren Ideenwelt, Gen 2 die der materialen Welt. Dies läßt sich an einer Fülle von Details nachweisen, als Signalgeber dient bereits die Übersetzung von Gen 1,2: Nach dem hebräischen Text ist die Erde *תהו ובהו*, wüst und leer. Nach der griechischen Fassung aber ist sie *ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος*, *unsichtbar* in Hinsicht auf ihr Urbild und noch *unbearbeitet* in Bezug auf das Material.

Diese Bezugnahme auf Plato hatte offenbar weitreichende Folgen für die Vorstellung von der Gottebenbildlichkeit des Menschen: Im hebräischen Text Gen 1,26 steht als Selbstaufforderung Gottes: »Laßt uns eine Menschheit machen als unser (Repräsentations-) Bild gemäß einer Entsprechung zu uns selbst« (*נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כְּדְמוּתֵנוּ*)²⁴. Dies ist als funktionale Aussage zu betrachten; der Mensch soll stellvertretend die Herrschaft Gottes über die Welt – angesprochen sind die Tiere – ausüben²⁵. In der griechischen Version hat sich die Perspektive verschoben: Die Menschheit wird geschaffen *κατ' εἰκόνα ἡμετέρων καὶ καθ' ὁμοίωσιν*, »gemäß unserem Urbild und gemäß Übereinstimmung«. Die beiden Begriffe *εἰκών* und *ὁμοίωσις* werden durch Verwendung der gleichen Präposition *κατά* gleichgeordnet; der Mensch wird nun nicht mehr *als* (Repräsentations-)Bild, sondern *nach* einem Urbild geschaffen²⁶. Dabei sei nur kurz daran erinnert, daß die Vorstellung von der sichtbaren Welt als *εἰκών* eine Zentralvorstellung platonischer Philosophie ist. So ist schon in Gen 1 ein folgenreicher Perspektivenwechsel zu beobachten: Es geht nicht mehr um die Funktion des Menschen hinsichtlich der Herrschaft über die Welt, sondern um seine Qualität als Abbild und damit um Gott als das Urbild. Die spätere Auslegung hat dann den *logos* als *eikon* verstanden, dem im Menschen die Vernunft *nous* entspricht. Die

23. Die hier verwendeten Beispieltexthe habe ich ausführlich bearbeitet in: Martin Rösel, Übersetzung als Vollendung der Auslegung. Studien zur Genesis-Septuaginta (BZAW 223), Berlin/ New York 1994, 25-227; diese Studie wird im folgenden ohne weitere Seitenreferenzen vorausgesetzt; die Argumentationen sind leicht über die Versangaben zu finden.

24. Übersetzung nach Koch, *Imago Dei – Die Würde des Menschen im biblischen Text* (wie Anm. 2), 10.

25. Zur Interpretation s. auch Groß, Gen 1,26.27; 9,6: Statue oder Ebenbild Gottes (wie Anm. 2), 18-28.

26. Dieses Verständnis wird auch durch die Aufnahme der Formulierung – gegen den hebräischen Text – in Gen 5,1 unterstützt; dem Übersetzer lag ganz offensichtlich an der Qualifikation des Menschen als Abbild.

griechische Bibel hat hier also die Tür zu einem dichotomischen Menschenverständnis geöffnet, durch die schon die Weisheit Salomonis²⁷, dann Philo, aber auch Texte wie Kol 3,10; Eph 4,24 und später die patristisch-mittelalterliche Exegese gegangen sind.

Im Horizont von Gen 1 drängt sich dann auch in 2,7 ein entsprechendes Verständnis auf, wenn der Körper des Menschen aus Staub geschaffen wird und der Mensch durch Anblasen mit dem Lebensatem zu einer lebendigen Seele wird. Hier jedoch ist die Dichotomie schon dem hebräischen Text zu entnehmen, so daß in der LXX nur die Standard-Äquivalente verwendet wurden. Auffällig ist zudem, daß der Zusammenhang von אָדָמָה und אָדָם nicht wiedergegeben wird; damit fällt m. E. ein wesentlicher Verfremdungseffekt der hebräischen anthropologischen Aussage weg. Dem entspricht, daß in 3,19 der Zusammenhang vom Staub, aus dem der Mensch genommen wurde, und dem, zu dem er zurückkehrt, vermieden wird. Ebenso bleibt in 2,23 der sprachliche Zusammenhang von אִישׁ und אִשָּׁה unübersetzt. Man kann folgern, daß im Griechischen fremd klingende Aussagen vermieden wurden – ob bewußt oder unbewußt, ist kaum sicher zu entscheiden.

Die Erkenntnisfähigkeit des Menschen

Eine weitere entscheidende Differenzierung wird im zweiten Schöpfungsbericht vollzogen, wo es in 2,9 um den Baum der Erkenntnis geht. Nach dem hebräischen Text pflanzt Gott einen Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen (הָרֵעֵת טוֹב וְרָע עֵץ). Auch hier bietet die LXX durch Zufügung eines Wortes eine charakteristisch verschiedene Aussage, denn ihr zufolge wird ein Baum gepflanzt, das Wissen vermittelt, was von Gut und Böse *erkennbar* ist (ξύλον τοῦ εἰδέναι γνωστόν καλοῦ καὶ πονηροῦ). Es gibt demnach Dimensionen der Erkenntnis, die den Menschen nicht zugänglich sind²⁸; später wird noch deutlicher werden, wie wichtig das Thema der Erkenntnis den LXX-Übersetzern gewesen sein muß.

Geist und Fleisch

Ein wesentlicher Einschnitt für die Menschheit ist nach der hebräischen Bibel die Sintflut. Auch hier hat die griechische Version ihre eigenen Akzente gesetzt, dies

27. SapSal 2,23; zur Auslegung *Groß*, Gen 1,26.27; 9,6: Statue oder Ebenbild Gottes (wie Anm. 2), 36 f., der sich der in meiner Dissertation vorgetragenen Deutung von Gen 1,26 LXX anschließt.

28. Vgl. auch die differenzierende Übersetzung in 3,5, wo durch die seltene Verwendung des Plurals ὡς θεοὶ für כְּאֱלֹהִים zwischen Gott (Sg. θεός in V. 5a) und den Menschen unterschieden wird.

schon in der kurzen Notiz über die Engelen. Der hebräische Text von Gen 6,3 ist nicht völlig klar und bereitet der Exegese bis heute Schwierigkeiten²⁹. Für unseren Zusammenhang wichtig ist die Tatsache, daß die LXX auch hier wieder zwei Bestandteile des menschlichen Wesens gesehen hat: Gottes Geist soll nicht für die Ewigkeit in den Menschen bleiben, weil sie Fleisch sind (οὐ μὴ καταμείνῃ τὸ πνεῦμά μου ἐν τοῖς ἀνθρώποις τούτοις εἰς τὸν αἰῶνα διὰ τὸ εἶναι αὐτοὺς σάρκας). πνεῦμα und σὰρξ stehen sich hier in einer Ausschließlichkeit gegenüber³⁰, die dem hebräischen Denken unbekannt ist³¹. Sie paßt allerdings gut in die zeitgenössische stoische Philosophie, in der πνεῦμα als beseelender Lebenshauch, als die gottgegebene Vernunft gilt, die den Menschen leitet.

Auch bei der Beschreibung der Schuld der Menschen, mit der die Sintflut begründet wird, läßt sich Einblick in das Verständnis des Übersetzers gewinnen: Nach 6,5 ist der Grund der Flut nicht eine allgemeine Bosheit aller Menschen, sondern konkrete schlechte Handlungen; jeder Mensch richtet sein Denken auf Übeltaten. Ausgenommen ist Noah, der sich – im Unterschied zu den anderen Menschen – vor Gott bewährt hat. Diese Interpretation wird durch Gen 8,21 gestützt: Die Erde wird hinfort nicht mehr wegen der Menschheit (MT: בְּעִבּוֹר הָאָדָם) verflucht werden, sondern wegen der *schlechten Taten* der Menschen (διὰ τὰ ἔργα τῶν ἀνθρώπων)³². Doch nun wird die Qualifikation des Menschen grundsätzlicher: Seine Gesinnung – hier steht διάνοια für לֵב – ist grundsätzlich auf böse Taten gerichtet; daher wären weitere Strafen sinnlos. Die LXX ist zwar skeptisch, was den Menschen betrifft, doch zur Vorstellung einer prinzipiellen Schlechtigkeit hält sie Abstand. Ob das mit der *Eikon*-Vorstellung des Übersetzers zu tun hat, muß dahingestellt bleiben; denkbar ist es zumindest.

Im Zusammenhang der Gegenüberstellung von πνεῦμα und σὰρξ ist nun von besonderem Interesse, daß der Übersetzer bei der Wiedergabe von רוּחַ offenbar bewußt differenzierend vorgegangen ist. Denn er hat nur dann πνεῦμα als Äquivalent gewählt, wenn es um eine positive, belebende Kraft geht. An Stellen, an denen es etwa um eine bedrückte Gemütsverfassung geht (41,78; 26,35) oder um den Abendwind (3,8), wird πνεῦμα nicht verwendet; ein klarer Hinweis darauf, daß zumindest der Genesis-Übersetzer eine klare Vorstellung von dem hat, was πνεῦμα bedeutet³³.

29. Vgl. nur als neuesten deutschsprachigen Kommentar: Horst Seebass, Genesis I. Urgeschichte (1,1-11,26), Neukirchen 1996, 187-199.

30. So auch Marguerite Harl, La Bible d'Alexandrie I. La Genèse, Paris 1986, 126.

31. In der biblischen Tradition ist einzig Jes 31,3 zu nennen (וְיַעֲרִים אֱדָם וְלֹא יֵאָדָם וְיִסְיָדָם בְּשָׂרָם וְלֹא יִדְרוּתָם), hier sind allerdings die Konnotationen deutlich anders. Immerhin läßt sich in einer schwierigen Passage in 4Q417 (4 Q Instruction^c), Frg. 1, I, 14-18 ebenfalls die Gegenüberstellung von Fleisch und Geist finden, die mit der Differenzierung von Gut und Böse verbunden ist (Hinweis von Klaus Koch). Vgl. auch die Übersicht über dualistische Anthropologien bei Gzella, Lebenszeit und Ewigkeit (wie Anm. 11), 104-111.

32. Eine vergleichbare Betonung der konkreten Einzeltaten des Menschen ist schon in der Verfluchung in Gen 3,17 (LXX) zu sehen.

33. Dies mit Josef Scharbert, Fleisch, Geist und Seele in der Pentateuch-Septuaginta, in: Josef

Trotz dieser in der Genesis festgestellten Differenzen zwischen den beiden Textfassungen soll nicht der Eindruck entstehen, als hätte man es mit einer Art *re-written Bible* zu tun, wie man sie etwa aus Qumran oder vom Jubiläenbuch her kennt. Im Zuge der Übersetzung wußte man sich immer eng an das Original gebunden und hat daher in der Regel keine konsequente Uminterpretation vorgenommen³⁴. Das läßt sich etwa am Umgang mit נַפְשִׁ sehen, das fast durchgängig mit ψυχή übersetzt wurde. Doch das Bedeutungsspektrum des hebräischen Lexems ist so weit, daß nicht immer das Standard-Äquivalent verwendet werden konnte. So steht in der Genesis einmal für וְאֵת-הַנַּפְשׁוֹת אֲשֶׁר-עָשׂוּ בְּחָרָן בְּהָרֶן. »alle Leute, die sie in Haran gewonnen hatten« (12,5) πᾶσαν ψυχὴν ἣν ἐκτίσαντο ἐν Χαρραν »jede Seele ...«. Dann kann aber auch קָל־נַפְשׁוֹת »alle Leute seines Hauses« mit πάντα τὰ σώματα »alle Körper« übersetzt (36,6), was für griechische Ohren gewiß eindeutiger geklungen hat.

Andere Übersetzer haben sich aber oft so eng an die Standard-Äquivalente gehalten, daß man schon von einem Hebraismus sprechen kann. Doch dabei kommt es gerade wegen des wörtlichen Festhaltens an der Gleichung נַפְשִׁ – ψυχή zu einem ganz anderen Sinn, vgl. Lev 21,1: die Priester dürfen sich nicht an einer Leiche verunreinigen: לְנַפְשׁוֹ שֶׁ-לֹא-יִטְמָא בְּעַמִּיּוֹ. In der LXX wird daraus: ἐν ταῖς ψυχαῖς οὐ μιανθήσονται ἐν τῷ ἔθνει αὐτῶν; die Priester dürfen sich nicht seelisch verunreinigen³⁵. Auch wenn also im Sinne einer Wort-für-Wort Entsprechung übersetzt wird, muß der Sinn nicht der gleiche bleiben³⁶. Generell kann jedoch im Falle von ψυχή tatsächlich gesagt werden, daß die weiten Konnotationen

Schreiner (Hg.), Wort, Lied und Gottesspruch. Beiträge zur Septuaginta (FS Joseph Ziegler), Würzburg/Stuttgart 1972, 121-143, hier 124. Besonders interessant sind auch zwei Stellen im Numeribuch, an denen offenbar von himmlischen Geistern im Umkreis Gottes die Rede ist (ὁ θεὸς τῶν πνευματίων; 16,22; 27,16); dies paßt dazu, daß πνεῦμα deutlich positiv konnotiert ist.

34. Eine Ausnahme ist allerdings der differenzierte Gebrauch der Gottesnamen in der Genesis; dazu Martin Rösel, Die Übersetzung der Gottesnamen in der Genesis-Septuaginta, in: Dwight R. Daniels/ Uwe Gleßner/Martin Rösel (Hg.), Ernten, was man sät (FS Klaus Koch), Neukirchen-Vluyn 1991, 357-377, aber auch die – wenn auch nicht immer durchgehaltene – Tendenz zur Vermeidung anthropomorpher Aussagen über Gott, vgl. dazu die grundlegende Studie von Charles T. Fritsch, The Anti-Anthropomorphisms of the Greek Pentateuch (Princeton Oriental Texts 10), Princeton 1943, zusammenfassend jetzt Siegert, Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament (wie Anm. 16), 247-250.
35. So Scharbert, Fleisch, Geist und Seele in der Pentateuch-Septuaginta (wie Anm. 33), 131, anders aber John W. Wevers, Notes on the Greek Text of Leviticus (SBL.SCSS 44), Atlanta 1997, 331 und Paul Harlé/Didier Pralon, La Bible d'Alexandrie 3, Le Lévitique, Paris 1988, 177. Auffällig ist die Verwendung des Plurals ψυχῶν für den hebräischen Singular; dies scheint mir für Scharberts Auslegung zu sprechen.
36. Dies auch als notwendige Ergänzung zu der Vorstellung der Interlinearität, die sich zunehmend in der US-amerikanischen und kanadischen LXX-Forschung verbreitet, vgl. dazu jetzt Albert Pietersma, A New Paradigm for Addressing Old Questions: The Relevance of the Interlinear Model for the Study of the Septuagint, in: Johann Cook (ed.), Bible and Computer, Leiden 2002, 337-364.

nen des hebräischen Ausgangslexems offenbar auf die griechische Übersetzung übertragen werden konnten. Das liegt darin begründet, daß es einen vorplatonischen Gebrauch von ψυχή gegeben hat, der dem von שָׁרָף sehr nahe kommt³⁷. Offen bleibt jedoch die Frage, wie ein einsprachig-griechischer Leser diese Stellen verstanden hat; ob er hier nicht nahezu notwendig den späteren, philosophischen *Psyche*-Begriff sehen mußte³⁸.

Ebenso ist festzuhalten, daß an einer Vielzahl von Stellen ganz typische griechische Begriffe wie ἐπιθυμία oder διάνοια verwendet wurden³⁹, die v. a. für לב stehen; καρδία steht dementsprechend seltener. Hier wird die Sprach- und Denkwelt der Umwelt so weit aufgenommen, daß nun zwischen dem Organ und der geistigen Gegebenheit oder Verfassung getrennt wird. Damit wird aber buchübergreifend ein wichtiger Aspekt des einheitlichen Menschenbildes der hebräischen Bibel aufgegeben⁴⁰.

Als Ergebnis dieser ersten Musterung einzelner Begriffe ist damit ein uneinheitliches Bild festzuhalten: Neben Stellen, an denen der Übersetzer den Text deutlich und offenbar bewußt für griechische anthropologische Vorstellungen geöffnet hat, stehen Verse, in denen man griechische Einflüsse nicht feststellen kann. So entsteht eine gewisse Misch-Anthropologie, die heute methodisch kaum sicher zu fassen ist. Daher das im Titel dieser Studie verwendete Bild: Der Mensch wird auch in der LXX in manchen Hinsichten auf hebräische Weise beschrieben, doch zugleich erhält seine Beschreibung einzelne sprachliche Kleidungsstücke, die ihn als Griechen ausweisen. Damit wird verständlich, warum der griechischen Bibel sowohl das klassische hebräische Menschenbild entnommen werden kann, wie man es oft für neutestamentliche Schriftsteller voraussetzt, wie auch das typisch hellenistische, wie man es prototypisch bei Philo greifen kann.

Da Philo wohl nur griechischsprachig aufgewachsen ist, kann vermutet werden, daß er die LXX notwendig mit den klassisch griechischen Konnotationen der Lexeme verstehen mußte. Für die neutestamentlichen Schriftsteller kann dagegen ein stärkerer aramäisch-hebräischer Einfluß im Umfeld ihres Aufwachsens angenommen werden, weshalb die griechischen Wörter eher die Konnotationen der

37. So die Ergebnisse von Nikolaus Pan. *Bratsiotis*, שָׁרָף – ψυχή. Ein Beitrag zur Erforschung der Sprache und der Theologie der Septuaginta, in: G. W. Anderson u. a. (ed.), Volume du Congrès Genève 1965 (VT.S 15), Leiden 1966, 58-89; Daniel Lys, The Israelite Soul according to the LXX, in: VT 16 (1966), 181-228.

38. So steht etwa im Proverbienbuch an einer ganzen Reihe von Stellen ψυχή auch ohne hebräisches Äquivalent in Zusammenhängen, in denen das weite Verständnis von שָׁרָף kaum passend erscheint, vgl. auch David-Marc d'Hamonville, La Bible d'Alexandrie 17. Les Proverbes, Paris 2000, 114.

39. So steht etwa im Proverbienbuch an einer ganzen Reihe von Stellen ψυχή auch ohne hebräisches Äquivalent in Zusammenhängen, in denen das weite Verständnis von שָׁרָף kaum passend erscheint, vgl. auch David-Marc d'Hamonville, La Bible d'Alexandrie 17. Les Proverbes, Paris 2000, 114.

40. Hierzu findet sich auch eine Fülle von Beispielen im griechischen Proverbienbuch, vgl. d'Hamonville, La Bible d'Alexandrie 17 (wie Anm. 38), 113-119.

hebräischen Bibel tragen konnten. Hier bietet sich m. E. der Exegese ein interessantes Feld für disziplinübergreifendes Arbeiten an.

4. Übergreifende Vorstellungskomplexe

Gott und Mensch

Im nächsten Schritt soll nun der Blick von einzelnen semantischen Differenzen zu größeren Vorstellungskomplexen geweitet werden. Eine wichtige Fragestellung im Grenzgebiet zwischen Theologie⁴¹ und Anthropologie ist etwa die Beschreibung Gottes mit anthropomorpher Terminologie. Hier läßt sich in vielen Büchern der LXX die Tendenz feststellen, Anthropomorphismen zu meiden oder doch abzumindern⁴². Einige bekannte Beispiele dazu: Nach Gen 6,6 reut es Gott (יְהוָה), den Menschen geschaffen zu haben (בְּחַוְיָא), während er (ὁ θεός) es in der griechischen Version überdenkt (ἐνθυμέομαι). In Ex 16,3 wird die Aussage von der Hand Gottes vermieden, statt dessen steht einfach ὑπὸ κυρίου, in 24,11 sehen die Israeliten nicht wie im hebräischen Text Gott selbst, sondern nur den Ort, an dem er stand (καὶ ὠφθίθησαν ἐν τῷ τόπῳ τοῦ θεοῦ). Num 28,2 vermeidet die Vorstellung von einer Speisung der Gottheit und benutzt statt »Brot« Opfertermini. Diese neuen Akzentsetzungen sind eine Konsequenz des in der Spätzeit immer transzendenten werdenden Gottesbildes, doch zugleich wird die Distanz zwischen Mensch und Gott stärker als bisher betont. So wird in Num 23,19 sogar der Eindruck der Vergleichbarkeit zwischen Mensch und Gott vermieden, wenn aus לֹא אִישׁ אֵל »Gott ist kein Mensch« οὐχ ὡς ἀνθρώπος ὁ θεός »Nicht wie ein Mensch ist Gott« wird. Die Distanz Gott-Mensch wird so betont, daß Menschen nicht einmal gegen Gott sündigen können, sondern nur vor ihm, vgl. Ex 10,16.

41. An dieser Stelle könnte auch dargestellt werden, daß bereits die Verwendung von κύριος zur Wiedergabe des Tetragramms unmittelbare Auswirkungen auf das Gottesverhältnis hat. Zum einen kann absolut gebrauchtes κύριος geradezu als Differenzbegriff zu den Religionen im Umfeld verstanden werden, da hier »Herr« immer mit abhängigem Genitiv verwendet wird. Zum anderen aber wird seit der Genesis κύριος mit den Konnotationen des freundlichen, den Menschen zugewandten Gottes verwendet, dies auch über die hebräische Vorlage hinaus. Dazu umfassend Martin Rösel, Theo-Logie der griechischen Bibel. Zur Wiedergabe der Gottesaussagen im LXX-Pentateuch, in: VT 48 (1998), 49-62, hier 55 f.

42. Vgl. über die oben genannten Hinweise auf *Fritsch*, The Anti-Anthropomorphisms of the Greek Pentateuch (wie Anm. 34) hinaus: Anthony T. Hanson, The Treatment in the LXX of the Theme of Seeing God, in: George J. Brooke/Barnabas Lindars (ed.), Septuagint, Scrolls and Cognate Writings (SBL.SCSS 33), Atlanta 1992, 557-568; Staffan Olofsson, God is my Rock. A Study of Translation Technique and Theological Exegesis in the Septuagint (CB.OT Series 31), Stockholm 1990, bes. 17-39; A. Soffer, The Treatment of Anthropomorphisms and Anthropopathisms in the Septuagint of Psalms, in: HUCA 28 (1957), 85-107.

Zur Beschreibung dessen, was menschliche Sünde ist, wird zum einen ἁμαρτία verwendet, zum anderen aber, und das ist besonders aufschlußreich, werden sehr häufig Bildungen von ἀνομία o. Ä. benutzt. Der Begriff νόμος und seine Derivate, auch mit α-privativum, stehen für eine Vielzahl hebräischer Lexeme wie רבב, חק, דת, תורה, oder חטא, און, פשע, שוא, שקר, שוא; der Nomos wird damit stärker noch als in der hebräischen Bibel zur Bezugsgröße menschlichen Verhaltens. Zu beachten sind zusätzlich die unterschiedlichen Konnotationen: Während *Tora* stärker auf Scheidungen von rein und unrein zielt, hat *Nomos* auch die Dimension der willentlichen Setzung von Verhältnissen und Institutionen⁴³; schon in Ex 24,12 kann daher νομοθετέομαι verwendet werden; in Ps 9,21 wird Gott ausdrücklich als νομοθέτης bezeichnet⁴⁴.

Bei dieser Thematik ist nun besonders auf die griechischen Proverbien und den Psalter hinzuweisen, die in der letzten Zeit ein besonderes Forschungsinteresse erfahren haben. Hier gibt es interessante Berührungen, obgleich die griechischen Sprüche in der Regel als eher freie Übersetzungen mit ausgeprägtem eigenen exegetischen Interesse gewertet werden⁴⁵; die Psalmen dagegen gelten als deutlich vorlagengetreuer⁴⁶. In den Proverbien etwa ist auffällig, daß παρανόμος außerordentlich häufig zur Kennzeichnung der Frevler und ihres Verhaltens verwendet wurde; es kann für eine Fülle von hebräischen Lexemen wie רָעָה, לֹו, עָוֹן oder חָמָס stehen. Umgekehrt wird νόμος dort eingetragen, wo es um die positive Orientierung geht, vgl. etwa Prov 13,15: עֵינַי בְּנִדְרֵי בְנֵי אֵתָן »Gute Einsicht verschafft Gunst, aber der Weg der Treulosen ist ihr Unglück«. Daraus wird in der griechischen Version: σύνεσις ἀγαθὴ δίδωσιν χάριν τὸ δὲ γνῶναι νόμον διανοίας ἐστὶν ἀγαθῆς ὁδοὶ δὲ καταφρονούντων ἐν ἀπωλείᾳ: »Gute Einsicht bringt Gunst, aber das Gesetz zu kennen bedeutet guten Verstand; die Wege der Verächter aber führen ins Verderben«.

Dies ist nun keine einmalige Eintragung des Übersetzers, sondern dieser Gedanke findet sich ähnlich auch an der bekannten Stelle Prov 9,10: תְּחִלַּת חָכְמָה יְרָאָה »Der Weisheit Anfang ist die Furcht JHWHs; und Erkenntnis der heiligen Dinge ist Einsicht.« Im griechischen Text wurde wieder der Geset-

43. Die Arbeit von Frank *Austermann*, Von der Tora zum Nomos. Untersuchungen zur Übersetzungsweise und Interpretation im Septuaginta-Psalter (Diss. Göttingen 1999), von der entsprechende Klärungen über den Befund der Theologischen Wörterbücher hinaus zu erwarten sind, war zum Zeitpunkt der Abfassung dieser Studie noch nicht publiziert.

44. Hier steht im hebräischen Text מורה, das offenbar nicht als »Furcht«, sondern als »Lehrer« verstanden wurde.

45. Vgl. Johann *Cook*, The Ideology of Septuagint Proverbs, in: Bernard A. *Taylor* (ed.), X Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Oslo 1998 (SBL.SCSS 51), Atlanta 2001, 463-479.

46. Zur Charakterisierung vgl. *d'Hamonville*, La Bible d'Alexandrie 17 (wie Anm. 38), 21-141; *Gzella*, Lebenszeit und Ewigkeit (wie Anm. 11), 23-29.

zesbezug hinzugefügt: ἀρχὴ σοφίας φόβος κυρίου καὶ βουλή ἁγίων σύνεσις τὸ γὰρ γινῶναι νόμον διανοίας ἐστὶν ἀγαθῆς»... das Gesetz zu kennen bedeutet gute Einsicht⁴⁷. Über das gesamte Proverbienbuch hinweg werden Weisheit und *Nomos* miteinander verknüpft und an die menschliche Erkenntniskategorie der Einsicht gebunden. Auch dies entspricht dem erweiterten Tora-Verständnis der hellenistischen Zeit. Das aber bedeutet, daß es zwischen *Tora* und *Nomos* nicht allein semantische Differenzen gibt, sondern daß die Verwendung von *Nomos* zugleich eine deutlich erweiterte soteriologische Konzeption des Gesetzes impliziert. Diese steht wiederum im Hintergrund neutestamentlicher Auseinandersetzungen mit dem Gesetz.

Weisheit, Einsicht und Bildung

Der *Nomos* wird nun interessanterweise mit einem zweiten Thema verknüpft: mit dem von Weisheit, Einsicht und Erziehung. Parallel zur *Paranomia* der Frevler, die pauschal zu Gesetzesübertretern werden, steht ihre Qualifikation als ἄφρων »unvernünftig«; auch dieses Lexem erfährt in der Proverbien-LXX eine besondere Hochschätzung⁴⁸. Wie in 9,10 zu sehen war, fallen für den Übersetzer σοφία und νόμος nahezu ineinander. Damit wird zum einen die Weisheit enger an Gott gebunden (vgl. die Pointierung in 8,22: κύριος ἔκτισέν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ »der Herr hat mich als Anfang seiner Wege für seine Werke geschaffen«⁴⁹), zum anderen wird vor fremder Weisheit gewarnt.

Als wesentliche weitere Komponente kommt in gewisser Folgerichtigkeit hinzu, daß der Begriff der Erziehung und Bildung in der Bibel prononciert wird. So steht für hebr. נָחַם nun gr. παιδεία, ein Begriff, der das griechische Bildungsideal schlechthin bezeichnet⁵⁰. Interessant ist, daß das Wort an einigen Stellen ohne hebräisches Äquivalent eingetragen wird⁵¹. Besonders auffällig ist dabei 25,1, wo alle Sprüche Salomos als παιδεῖται (für מַשֵּׁל) gelten⁵². Nun ist aber von besonderem Interesse, daß ausgerechnet der παιδεία-Begriff an einer sehr prominenten Stelle im Psalter begegnet, nämlich in dem schwierigen Text Ps 2,12. Dort heißt

47. Dieser Zusatz steht allerdings unter dem Verdacht der späteren Einfügung, vgl. *d'Hamonville*, La Bible d'Alexandrie 17 (wie Anm. 38), 53, doch ändert dies nichts am Gesamtphänomen.

48. Vgl. 6,12 für בְּלִיעַל; 9,4 für פְּחִי; 9,13 für בְּסִלְיוֹת; 11,29 für אֲוִיִּל; s. auch *d'Hamonville*, a. a. O., 85 ff.

49. Dazu Johann *Cook*, The Septuagint of Proverbs (VT.S 69), Leiden 1997, 245f.

50. Vgl. etwa Georg *Bertram*, Art. παιδεύω κτλ., ThWNT 5 (1954), 596-624, hier 597-603.

51. 10,17; 16,17.

52. Die Proverbien-LXX hat eine »Salomonisierung« der Sprüche durchgeführt, indem sie Verweise auf andere Autoren getilgt und (auch durch Umstellungen) Salomo besonders herausgestellt hat; vgl. *d'Hamonville*, La Bible d'Alexandrie 17 (wie Anm. 38), 34 u. ö. Dieser Vorgang ist der Davidisierung des Psalters direkt vergleichbar, vgl. dazu zusammenfassend Martin *Kloer*, Der liebliche Sänger der Psalmen Israels. Untersuchungen zu David als Dichter und Beter der Psalmen (BBB 108), Bodenheim 1996.

es – der hebräische Text (נְקִי־בָרַךְ) ist unsicher und hat zu einer Fülle von Konjekturen Anlaß gegeben: δρᾶξασθε παιδείας μήποτε ὀργισθῆι κύριος »nehmt Bildung an, damit der Herr nicht erzürne«. Auch in Ps 18(17),36 wird παιδεία ohne Veranlassung durch den hebr. Text eingetragen: καὶ ἡ παιδεία σου ἄνωθ' ὠσέν με εἰς τέλος καὶ ἡ παιδεία σου αὐτῆ με διδάξει »und deine Bildung/Erziehung hat mich stark gemacht bis zum Ende – und deine Bildung, sie wird mich lehren«. Im Torapsalm Ps 119(118),66 wird dann παιδεία (hier für תּוֹרָה!) noch mit der Gebotserfüllung in Zusammenhang gebracht.

Nun stimmen die griechischen Psalmen mit den Proverbien darin überein, daß Nomos, Weisheit und Erkenntnis in einen prinzipiellen Zusammenhang gebracht werden; der Mensch wird jetzt ganz im Licht des *Nomos* gesehen⁵³. Den *Nomos* wiederum gilt es zu verstehen, vgl. 16(15),7: Statt: Ich preise JHWH, der mich beraten hat (צָרִי), liest man: Ich preise den Herrn, der mich verständig gemacht hat (εὐλογῆσω τὸν κύριον τὸν συνετίσαντά με). Die häufige Verwendung von σύνεσις und Derivaten im Zusammenhang mit νόμος unterstreicht nun allerdings nicht nur die schon festgestellte Nomozentrik dieser griechischen Bücher, sondern auch ein Verständnis des Menschen, das stärker an Vernunft und Einsicht orientiert ist. Das führt so weit, daß eine ganze Reihe von Psalmen nun Überschriften tragen, die den Psalm ausdrücklich auf die Einsicht συνέσεως beziehen. Im Zusammenhang mit anderen Stellen ist zu folgern, daß wahres Verstehen der Tora den Weg zum Heil bedeutet⁵⁴.

Eine letzte, außerordentlich interessante Wendung erhält das Thema des Verstehens nun noch dadurch, daß es in der etwa gleich alten Jesaja-LXX in interessanter Pointierung begegnet. Dort wurde nämlich in 7,9 aus dem bekannten Vers »Glaubt Ihr nicht, so bleibt Ihr nicht« (אִם-לֹא תִאֱמְיִנוּ בִּי-לֹא תִאֱמְנוּ) das etwas überraschende »Glaubt Ihr nicht, so versteht Ihr nicht« (καὶ ἐὰν μὴ πιστεύσητε οὐδὲ μὴ συνῆτε)⁵⁵. In Auseinandersetzung mit den Verstehensbemühungen der zeitgenössischen Philosophie – so ist m.E. zu folgern – wurde in der griechischen Bibel das Thema des Verstehens über die hebräische Vorlage hinaus aufgenommen und pointiert: Der Mensch wird stärker intellektuell dargestellt, doch die Herkunft dieser Weisheit bleibt strikt an Gott gebunden⁵⁶. Damit wird wohl

53. Sprachlich wird das auch hier durch eine Häufung von Bildungen wie ἄνομος κτλ. oder παρ-ἀνομος κτλ. für verschiedene hebräische Wörter deutlich, vgl. dazu Gzel/a, Lebenszeit und Ewigkeit (wie Anm. 119), 43 u. ö.

54. Ein detaillierter Einzelnachweis findet sich bei Martin Rösel, Die Psalmüberschriften des Septuagintapsalters, in: Erich Zenger (Hg.), Der Septuaginta-Psalter. Sprachliche und theologische Aspekte (HBSt 32), Freiburg 2001, 125-148, hier 136f.

55. Eine ausführliche Exegese des Kapitels Jes 7 habe ich vorgelegt in: Die Jungfrauengeburt des endzeitlichen Immanuel. Jesaja 7 in der Übersetzung der Septuaginta, in: JBTh 6 (1991), 135-151.

56. Vgl. auch Hos 5,2, wo es von Gott heißt: ἐγὼ δὲ παιδεύτης ὑμῶν, für אֲנִי מוֹדֵר לְלִבְכֶם. »ich strafe sie allesamt«. Zum Text von Hos 5LXX vgl. Takamitsu Muraoka, Hosea V in the Septuagint Version, in: Abr-Nahrain 24 (1986), 120-138, der jedoch auf inhaltliche Exegesen weitgehend verzichtet.

eine Mittelstellung zwischen dem Einfließen griechischen Denkens in die Bibel und der Abwehr des Hellenismus eingenommen.

Tod und Auferstehung

Ein letzter Aspekt sei noch skizzenhaft angeschlossen, der ebenfalls weitreichende Folgen hat: Die Frage nach dem Tod des Menschen. Hier ist zunächst in einer ganzen Reihe von Büchern zu notieren, daß hebräisches »Sch^ol« mit dem griechischem »Hades« übersetzt wurde, was notwendig den Einfluß griechischer Ideenwelt impliziert⁵⁷. In den griechischen Proverbien läßt sich sogar die Vorstellung vom Styx wie ein reichhaltigeres Höllenvokabular nachweisen⁵⁸. Interessanter ist noch, daß sich sowohl in den Psalmen, als auch im griechischen Hiob die Vorstellung von der Auferstehung belegen läßt. Nach dem Psalter führt ein toragetreues Leben zur Hoffnung auf Auferstehung; Gerechte und Frevler haben nicht mehr die gleiche Todesperspektive, wie Holger Gzellas Exegese von Ps 1,5; und 16(15),9-11 ergeben hat⁵⁹. Dabei ist aber von Interesse, daß ganz offensichtlich die leibliche Auferstehung vorausgesetzt wird; Leib und Seele werden nach Ps 15LXX nicht getrennt.

Der Übersetzer des Hiobbuches schließlich formuliert explizit, es stehe geschrieben, daß Hiob auferstehen wird mit denen, die der Herr auferweckt (ἐγγραπτα δὲ αὐτὸν πάλιν ἀναστήσεσθαι μεθ' ὧν ὁ κύριος ἀνίστησιν 42,17)⁶⁰. Damit wird nicht nur das Hiobproblem auf eine Weise gelöst, die dem hebräischen Hiobbuch noch unbekannt war; es wird auch das Bild vom Menschen und seinem Geschick entscheidend erweitert.

5. Schluß

Schon die wenigen vorgeführten Beispiele reichen für die Feststellung aus, daß sich das Menschenbild der Septuaginta an einigen entscheidenden Stellen von

57. Vgl. etwa Gen 37,35; Ps 9,18; Prov 5,5; Jes 28,18; Hab 2,5; dazu auch *Rösel*, Übersetzung als Vollendung der Auslegung (wie Anm. 23), 246f.

58. Prov 9,18; dazu *d'Hamoville*, La Bible d'Alexandrie 17 (wie Anm. 38), 127; *Cook*, The Septuagint of Proverbs (wie Anm. 49), 291f.

59. *Gzella*, Lebenszeit und Ewigkeit (wie Anm. 11), bes. die Abschnitte 3.3 und 3.4.

60. Weitere Hinweise auf die besondere Auferstehungserwartung des Hiobbuches finden sich bei: Donald H. *Gard*, The Concept of the Future Life According to the Greek Translator of the Book of Job, in: JBL 73 (1954), 137-143. Anders aber Natalio *Fernández Marcos*, The Septuagint Reading of the Book of Job, in: W. A. M. *Beuken* (ed.), The Book of Job (BETHL 114), Leuven 1994, 251-266, der das Buch ganz aus der israelitischen Weisheitstradition versteht und S. 264 die These ablehnt, daß der Übersetzer die Auferstehungshoffnung in den griechischen Hiob eingeführt habe. Das aber widerspricht m.E. dem eindeutigen Wortlaut von 42,17.

dem der hebräischen Bibel unterscheidet. Die Verwendung der griechischen Sprache, der Kontakt mit hellenistischer Kultur und die weiterentwickelte jüdische Gottesvorstellung haben ihre Spuren hinterlassen. Hier wie dort gibt es jedoch keine systematisch ausgeführte Anthropologie. Statt dessen ist an konkreten Textaussagen zu erschließen, wo es Gemeinsamkeiten und Differenzen gibt. Diese Perspektive des Vergleichs ist jedoch eine moderne; den nur noch griechisch sprechenden Lesern in Alexandria und anderswo war sie wohl kaum zugänglich, allenfalls mag es den oben vom Enkel des Jesus Sirach wiedergegebenen allgemeinen Eindruck gegeben haben, daß die Texte nicht ganz ausagegleich sind.

Hinzu kommt folgender Gedanke: Die festgestellten Modifikationen des Menschenbildes lassen sich auch bei jüdisch-hellenistischen Schriftstellern feststellen; die Torazentrierung ist auch in Qumran breit belegt; die Auferstehungshoffnung findet sich auch im Danielbuch. Doch dies sind Schriften, die an den Rändern oder außerhalb des Kanons stehen, deren Autorität wahrscheinlich deutlich geringer war. Die besondere Bedeutung der anthropologischen Akzentsetzungen der Septuaginta liegt demgegenüber darin, daß es sich um die Bibel handelte, deren Autorität nicht in Frage gestellt wurde. Damit aber hat die LXX für die Religionsgeschichte der hellenistischen Zeit und für die Rezeptionsgeschichte der hebräischen Bibel eine Bedeutung, die man kaum unterschätzen kann. Es ist gut, daß diese Dimension der griechischen Bibel auch in der alttestamentlichen Wissenschaft zunehmend berücksichtigt wird.