DE GRUYTER OPEN

Septuaginta-Übersetzung damals und heute

Martin Meiser*

The Translation of the Septuagint – Then and Now

The program of „translating faith" was also inherent to the coming-into-existence of the so-called Septuagint. Jews living in Egypt began to translate their holy texts for pedagogical needs. The awareness of Greek cultural superiority required efforts to demonstrate that Jewish culture is equally valuable. Because of the non-Jewish political rulership, Jews had to emphasize their loyalty (Ex. 22.27 [28]; Deut. 17.15); anti-Jewish oppression built the desire of liberation (Isa. 9.3). The translation of the Septuagint therefore includes elements of inculturation (e.g. Gen. 1.26; Ex. 3.14) and dissociation (e.g. Prov. 3.19). Common language (between Jews and non-Jews) did not refer to a common religious feeling; and differences of language (between the Jews in Egypt and the Jews in Israel) did not imply "confessional controversies". The translation of holy texts into Greek is hence no direct model for shaping ecumenical relationships nowadays, but an appeal to an ethos of speaking, writing, and translating in one's own way.

Keywords: *the Septuagint, Jewish Identity, Reception of the Septuagint*

In einem Themenheft „Glauben übersetzen", verantwortet von einer dem ökumenischen Gedanken verpflichteten Zeitschrift, kann ein Beitrag zur Septuaginta kein unmittelbares Modell für das Aneinander-Annähern sein. Was wir unter ökumenischem Gedanken verstehen, hat es in der gesamten Antike nicht gegeben. Der Beitrag kann deshalb nur ein Anstoß zur Selbstreflexion sein. Es geht um Hermeneutik und Ethik des Übersetzens.

Einige methodische Vorbemerkungen sind unerlässlich: 1. Die Septuaginta ist kein einheitliches Werk, sondern in einem Zeitraum von der Mitte des dritten (Genesis) bis zur Mitte des ersten Jahrhunderts vor oder nach Chr. (Kohelet) entstanden. Man kann sie auch nicht mit einem wissenschaftlichen Großprojekt unserer Tage vergleichen.[1] Die ersten Übersetzungen sind vermutlich in Alexandria erfolgt, für andere Teile wird auch u. a. Jerusalem als Ort der Übersetzung vorgeschlagen.[2]

---

* Martin Meiser, Universität des Saarlandes, Adresse: Universität des Saarlandes, FR 3.2 Evangelische Theologie, Campus A4 2, 66123 Saarbrücken, Deutschland; E-Mail: martin.meiser@mx.uni-saarland.de.

1 Emanuel Tov, „Reflections on the Septuagint with Special Attention Paid to the Post-Pentateuchal Translations", in: Wolfgang Kraus, Martin Karrer (Hrg.), *Die Septuaginta – Texte, Theologien, Einflüsse,* WUNT 252, Tübingen, Mohr Siebeck 2010, S. 3-22, vor allem S. 16-17.

2 *Ibidem*, S. 9-11.

2. Zu der chronologischen Differenz zwischen den einzelnen Übersetzungsteilen kommt die verschiedene Sprachgestalt, das Nebeneinander zielsprachlicher und ausgangssprachlicher Übersetzungen innerhalb der Septuaginta. Zielsprachig orientiert sind die Übersetzungen zu Genesis, Josua, Proverbien, Jesaja, ausgangssprachlich u. a. die Übersetzungen zu den Königsbüchern, zu Jeremia und den Zwölf Propheten.[3] Hinter dieser Differenz verbergen sich hermeneutische Differenzen.

3. Niemand hat in der Antike definiert, welche Schriften zur Septuaginta gehören; das hellenistische Judentum bezog die Septuaginta-Legende stets auf die fünf Bücher Mose; die christlichen Septuaginta-Handschriften divergieren im Umfang. Der vorliegende Beitrag konzentriert sich auf die Übersetzungsteile der Septuaginta. Die nur im griechischen Sprachbereich überlieferten Bücher, deren kanonischer Status bei den heutigen christlichen Konfessionen differiert, sind teilweise bereits als Teil der Wirkungsgeschichte der Übersetzungsteile innerhalb der Septuaginta zu begreifen.

1. Die Septuaginta als Übersetzungswerk des antiken Judentums

1.1. Der Zweck der Übersetzung des Alten Testamentes ins Griechische

Im Judentum der westlichen Diaspora, vor allem in Unterägypten, hat sich nach dem Ende des 5. Jhdts. v. Chr. der Übergang vom aramäischen in den griechischen Sprachbereich vollzogen. Die Elephantine-Papyri sind noch aramäisch abgefasst, spätere Bezeugungen jüdischer Existenz in Ägypten hingegen in Griechisch. Es liegt nahe, die Motive für die griechische Übersetzung dessen was wir heute Altes Testament/Erstes Testament nennen, mit diesem sprachlichen Übergang in Verbindung zu bringen. In der Forschung wurden verschiedene mögliche Gründe für diese Übersetzung diskutiert.[4] Die These, die Übersetzung habe Referenztexte für innerjüdische Rechtsprechung in der Diaspora bereitstellen sollen[5], hat das Problem, dass jüdische Papyri nur selten und wenig spezifisch auf biblische Texte als Basis von Rechtsentscheidungen

---

[3] Man kann das genannte Nebeneinander leicht erkennen, wenn man den Gebrauch von δέ in Spr 10,1-10 und den weithin fehlenden Gebrauch von δέ in 1 Kön studiert. Noch seltener wird die Partikel μέν zur Vorankündigung eines Gegensatzes verwendet: Es gibt kein hebräisches Äquivalent.

[4] Einen Überblick dazu bieten Natalio Fernández Marcos, *Septuagint in Context. Introduction to the Greek Versions of the Bible*, Leiden, Brill 2000, S. 53-66; Jennifer Mary Dines, *The Septuagint,* London-New York, Clark 2004, S. 41-62; Gilles Dorival, „New Light About the Origin of the Septuagint?", in: W. Kraus, M. Karrer, *Die Septuaginta*, S. 36-47.

[5] Joseph Meleze-Modrzejewski, *Les Juifs d'Égypte de Ramsès II à Hadrien,* Paris, Colin 1991; idem, *The Jews of Egypt. From Ramses II to Emperor Hadrian,* translated by R. Cornman, Philadelphia-Edinburgh, T&T Clark 1995.

verweisen. Die andere These, die Übersetzung habe die Texte für die gottesdienstlichen Lesungen bereitstellen wollen[6], ist denkbar, aber nicht zu beweisen – wir wissen zu wenig über den Gottesdienst in der Diaspora in dieser Zeit. Es ging damals wohl darum, die Texte für die religiöse Erziehung auch in der Alltagssprache griechisch-sprachiger Juden zur Verfügung zu haben.[7]

1.2. Der Horizont der Übersetzung der Septuaginta

Die Übersetzung der Septuaginta ins Griechische ist die Übersetzung in eine Sprache, deren literarische Protagonisten die eigene griechische Kultur als Leitkultur verstanden.[8] Eine Übersetzung, die griechisches Gedankengut aufnahm, war angesichts dessen am ehesten der Versuch, die kulturelle Ebenbürtigkeit des Judentums zu erweisen, wie sich auch in anderweitiger literarischer Produktion[9], etwa von Novellen und Romanen[10], Städte-Epen[11], dramatischen Werken[12], exegetischen Arbeiten[13] zeigt. Ferner war sie imstande, für den Gott Israels das zu reklamieren, was in griechischer Philosophie an höchster Gottesaussage denkbar war (Ex. 3,14^{LXX}: Ἐγώ εἰμι ὁ ὤν).

---

[6] Henry John Thackeray, *The Septuagint and Jewish Worship*, London, Oxford University Press 1921.

[7] Das „Lob der Väter" Sir 44-49 ist in manchem nur verständlich, wenn man nicht nur allgemein die Traditionen, sondern auch im Einzelnen die biblischen Texte kennt; vgl. dazu Benjamin G. Wright, „Biblical Tradition in the Praise of the Ancestors", in: Géza G. Xeravits, József Zsengellér (Hrg.), *Studies in the Book of Ben Sira. Papers of the Third International Conference on the Deuterocanonical Books, Shime'on Centre, Pápa, Hungary, 18-20 May, 2006,* JSJSup 127, Leiden, Brill 2008, S. 183-207 (S. 188). Auf katechetische Verwendung der Psalmen verweist 4Makk. 18,15.

[8] Vgl. Folker Siegert, *Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament. Eine Einführung in die Septuaginta,* Münsteraner Judaistische Studien 9, Münster u. a., Lit Verlag 2001, S. 24 f. Für später vgl. Diogenes Laertios, *Vitae*, prol. 1.

[9] Vgl. insgesamt F. Siegert, *Einleitung in die hellenistisch-jüdische Literatur. Apokrypha, Pseudepigrapha und Fragmente verlorener Autorenwerke,* Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus 2016.

[10] Vgl. z. B. Ps-Hekataios I. (von Abdera), zitiert bei Josephus, *contra Apionem* I 183b-205a; Ps.-Hekataios II. (von Milet), bei Josephus, *Ant* 1,159-161; Artapanos, bei Eusebius von Caesarea, *praep. Ev*. IX 18,1; 23,1-4; 27,1-37, GCS 43/1, S. 504, 516 f. 519-524.

[11] Philo der Epiker, bei Eusebius von Caesarea, *praep. Ev*. IX 20,1; 24,1; 37,1-3, GCS 43/1, S. 506f. 517 f. 546 f.

[12] Ezechiel der Tragiker, *De Exodo*, bei Eusebius von Caesarea, *praep. Ev*. IX 28,1-4; 29,5-16, GCS 43/1, S. 524-527. 529-538.

[13] Vgl. Demetrios, bei Alexander Polyhistor (bei Eusebius, *praep. Ev*. IX 21,1-19; 29,1-3, GCS 43/1, S. 508-512. 528); Aristobul, bei Eusebius, *praep. Ev*. VIII 10,1-17; 13,12,1-16, GCS 43/1, 451-454; Eusebius, *h. e.* 7,32,17-18, GCS 9/2, S. 724); Eupolemos bei Eusebius, *praep. Ev.* IX 26,1; 9,30,1-34,18; 34,20; 9,39,2-5, GCS 43/1, S. 519. 538-544. 545. 548); Aristeas, der Exeget (bei Eusebius, *praep. Ev*. IX 25,1-4, GCS 43/1, S. 518 f.).

Die literarischen Protagonisten dieser Leitkultur haben nicht selten antijüdische Vorurteile aller Art geäußert.[14] In manchem suchten einzelne Übersetzer der Septuaginta das Judentum von manchem Verdacht fernzuhalten, als sei das Judentum der griechischen Kultur unterlegen. Da Gott wesenhaft gut ist, musste man Aussagen entschärfen, die in seinem Handeln Willkür vermuten ließen. Das trifft zu für Gen. 4,4f.[15], Am. 5,15[16] und Jes. 6,9f.[17] Die Beschneidung wird in Jos. 5,4^{LXX} als Reinigungsritus verstanden. Zur Begründung kann auf die wachsende Bedeutung kultischer Reinheit im antiken Judentum verwiesen werden[18], aber auch auf die Notwendigkeit, die Sitte der Beschneidung vor einer hellenistischen Öffentlichkeit zu verteidigen.[19]

Die Vorherrschaft des Griechischen war für Israel aber nicht nur literarisch, sondern auch politisch spürbar. Die Septuaginta ist die Übersetzung einer Sammlung von Texten in je eigene geänderte Verhältnisse hinein. In manchem nehmen Übersetzungsvorgänge darauf Bezug. Die Übersetzungen von Ex. 22,27 [28][20] und Dtn. 17,14-20[21] zeigen das Be-

---

[14] Vgl. Josephus, *Contra Apionem* I 1-II 144 sowie dazu Menachem Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism,* 3 Bde. Jerusalem, Israel Academy of Sciences and Humanities 1974-1984.

[15] In der Wiedergabe von Gen. 4,4 wird מִנְחָה (Opfer) beim Opfer Kains mit θυσία („Opfer“), beim Opfer Abels mit δῶρον („Gabe“) wiedergegeben; Abel hat das wertvollere Opfer dargebracht. Ferner bietet die Septuaginta zu Gen. 4,6f. einen Text, der ebenfalls auf das Unvollkommene des Handelns Kains abzielt; vgl. dazu Constantin Oancea, „Kain, Jona und Habakuk. Drei biblische Beispiele zum Thema: Gott und die Ungerechtigkeit in der Welt“, in: Hans Klein (Hrg.), *Dreptate şi comportament. Cercetări biblice*, Sibiu, Astra Museum 2015, S. 21-36: 23 f. sowie S. 23-27 insgesamt zur Rezeption von Gen. 4 in Hebr. 1,4 sowie im Targum Neofiti Gen. 4,8.

[16] In Am.^{MT} 5,15 leitet das Wort אולי („vielleicht“) die Möglichkeit einer erneuten heilvollen Zuwendung Gottes aufgrund vorausgegangener menschlicher Buße ein; LXX setzt hier ὅπως (damit); der immer noch mögliche Eindruck einer Willkür Gottes soll vermieden werden.

[17] Im Bericht von der Berufung Jesajas hat die Septuaginta zu Jes. 6,9 f. so abgeändert, dass Gott nicht mehr dem Propheten den Auftrag zur Verstockung erteilt, sondern die bereits vorhandene Verstockung konstatiert (Hieronymus, *in Is*. III, CCSL 73,91).

[18] Cornelis den Hertog, Siegfried Kreuzer, „Jesus/Das Buch Josua,“ in: W. Kraus, M. Karrer, *Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung,* 2. Aufl., Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft 2011, S. 218-242 (S. 222).

[19] Michaël N. van der Meer, *Formation and Reformulation. The Redaction of the Book of Joshua in the Light of the Oldest Textual witnesses,* VTSup 102, Leiden, Brill 2004, S. 346f.; C. den Hertog, in: W. Kraus, M. Karrer, *Septuaginta Deutsch*, S. 605-656 (S. 625).

[20] Die Formulierung θεοῦς οὐ κακολογήσεις („Götter sollst du nicht schmähen“) intendiert, dass Juden nicht von sich aus zu religiöser Polemik greifen; die Formulierung ἄρχοντας τοῦ λαοῦ σοῦ οὐ κακῶς ἔρεῖς („von Herrschern deines Volkes sollst du nicht übel reden“) lässt sich ohne Weiteres auch auf nichtjüdische Herrscher anwenden.

[21] In Dtn. 17,15 steht wie in Lev. 18,21 ἄρχων („Herrscher“) statt βασιλεῦς („König“), um nicht den Eindruck zu erwecken, man erstrebe ein neues eigenständiges Königtum.

mühen um Loyalität, das auch von späteren jüdischen Autoren weitergetragen wurde. Andererseits zeigt die Wiedergabe von פלשתים („Philister") durch ἀλλόφυλοι („Fremdstämmige") und des Landesnamens Aram durch Σύρια deutlich die Situation der ständigen Bedrohung, Jes. 9,3 f. den Wunsch nach Befreiung von den drückenden Steuerlasten.[22] Teilweise beziehen die Übersetzer aber auch Stellung zu den innerjüdischen Richtungskämpfen, wenn es um die Positionierung gegenüber der griechischen politischen Herrschaft geht: Die assimilationsfreudigen Reformer werden ähnlich wie in 1Makk 1,11-15 kritisiert[23], Judas Maccabaeus hingegen positiv hervorgehoben.[24]

Die politische Vorherrschaft des Nichtjüdischen, manifest in der Niederschlagung zweier Aufstände in Ägypten (115-117 n. Chr.) und in Israel selbst (132-135 n. Chr.), führt dann ab der Mitte des 2. Jhdt. n. Chr. zunehmend dazu, dass das Griechische nicht mehr als Sprache verwendet wird, in der Jüdinnen und Juden ihre Identität zum Ausdruck bringen.

1.3. Die Adressaten dieser Übersetzung

Wer waren die Adressaten dieser Übersetzung? Einerseits stellen jüdische wie nichtjüdische Schriftsteller eine gewisse Attraktivität des Judentums für Nichtjuden fest[25], andererseits gibt es wenig Nachweise dafür, dass die Septuaginta je von Nichtjuden in positiver Absicht gelesen wurde.[26]

Die Übersetzung der Septuaginta ist eine Übersetzung von Juden für Juden. Sie sollte Juden inmitten nichtjüdischer Umgebung das Festhalten ihrer jüdischen Identität ermöglichen und erleichtern. Sie sollte ihre Leser aber auch dazu befähigen, ihre jüdische Identität gegenüber Nichtjuden auch offensiv zu vertreten. Sprachgemeinschaft zwischen Juden und Nicht-

---

[22] Zoltan Oláh, „…werden sie bezahlen (Jes.^{LXX} 9,4). Erfahrungen von Fremdherrschaft als Aktualisierung", in: Siegfried Kreuzer et al., *Die Septuaginta – Text, Wirkung, Rezeption,* Tübingen, Mohr Siebeck 2018, im Erscheinen.

[23] Arie van der Kooij, „Zur Theologie des Jesajabuches in der Septuaginta", in: Henning Graf Reventlow (Hrg.), *Theologische Probleme der Septuaginta und der hellenistischen Hermeneutik*, VGWTh 1, Gütersloh, Kaiser/Gütersloher Verlagshaus 1997, S. 9-25 (S. 14-15), zu Jes. 8,16.

[24] Thomas Pola, „Von Juda zu Judas. Das theologische Proprium von Sach. 14,12-21^{LXX}," in: M. Karrer, W. Kraus, *Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten,* WUNT 219, Tübingen, Mohr Siebeck, 2008, S. 572-580 (S. 576), zu Sach. 14,14 (Ἰουδας statt Ἰουδα).

[25] Philo, *VitMos* II 17; Josephus, *contra Apionem* 2,283; Seneca, bei Augustin, *De civitate* Dei VI 11: *Victi victoribus leges dederunt* („Die Besiegten haben den Siegern ihre Gesetze gegeben").

[26] Ps.-Longinus, der Gen. 1,3 zitiert und den „Gesetzgeber der Juden" lobend erwähnt, dürfte Jude gewesen sein. F. Siegert, *Zwischen Hebräischer Bibel*, S. 32.

juden war, biblischen Vorgaben wie Dtn. 7,7-13 folgend, keineswegs innere religiöse Gemeinschaft.[27]

Der Dissens zwischen verschiedenen Gruppen innerhalb des antiken Judentums mag sich durchaus auch an der Präferenz für Heilige Texte niedergeschlagen haben.[28] Es liegen jedoch keine Anhaltspunkte dafür vor, dass im antiken Judentum „interkonfessionelle" Gegensätze anhand der Sprachenfrage zum Tragen gekommen sind. Umgekehrt hat auch die Sprachgemeinschaft den genannten Dissens der verschiedenen Gruppen nicht von selbst gemindert.

1.4. Darstellung religiöser Identität in und durch Übersetzung

Bewahrung religiöser Identität ist in Israel bis zur Mitte des zweiten Jahrhunderts v. Chr. keineswegs mit der Tradierung unveränderbarer Texte verknüpft. Jüdische Identität hieß damals noch nicht Bewahrung eines kanonischen Textes, sondern dessen Adaption unter geänderten Einsichten. Wir können die Kernpunkte dieser geänderten Einsichten wie folgt beschreiben: Die exklusive Bindung an den Gott Israels als dem einzigen hatte sich durchgesetzt[29]; man fragte nunmehr, wie man dem Willen dieses Gottes entsprechen konnte.

Dabei sind die Septuaginta-Übersetzer häufig nicht Initiatoren, sondern Zeugen eines Veränderungsprozesses. Schriftgelehrte Arbeit an den heiligen Traditionen gab es vor allem im hebräischen Sprachbereich. Die Chronikbücher[30],

---

[27] Das Phänomen begegnet man gelegentlich auch im Christentum. Auch die Johannesoffenbarung, in Griechisch geschrieben, enthält Passagen mit syntaktisch problematischem Griechisch, die man nicht einfach der sprachlichen Inkompetenz des Verfassers zuschieben kann. Das betrifft z. B. den Pleonasmus des wiederholten Personalpronomens bei Relativsätzen (vgl. Offb. 3,8: ἣν οὐδεὶς δύναται κλεῖσαι αὐτήν) oder den *nominativus pendens* ὁ νικῶν ... δώσω αὐτῷ in Offb. 2,26 („dem der überwindet …will ich geben"). An anderer Stelle seines Werkes drückt er sich grammatikalisch korrekt aus. So ist etwa die Voranstellung von σου in der Wendung οἶδα σου τὰ ἔργα (Offb. 2,19; 3,1) gut griechisch, jedenfalls stilistisch eleganter als οἶδα τὰ ἔργα σου (Offb. 2,2).

[28] Vgl. Moshe J. Bernstein, „‚Rewritten Bible': A Generic Category Which Has Outlived Its Usefulness?", in: *Textus* 22 (2005), S. 169-196 (S. 175): „One group's rewritten Bible could very well be another's biblical text!".

[29] Beispiele für die Fremdgötterverehrung konzentrieren sich auf die frühnachexilische Zeit. Die spätesten Belege sind 2Makk. 12,34.40 und Ps.-Philo, Liber Antiquitatum Biblicarum (LAB) 25,9.13.

[30] Der Verfasser der Chronikbücher führt gegenüber seinen Vorlagen einige Propheten neu ein: Samaia (2Chr. 12,5), Azarias (2Chr. 15,1), Anani (2Chr. 16,7), Elieser (2Chr. 20,37) Sacharja ben Jujada (2Chr. 24,20-22). Man kann deren Botschaft so zusammenfassen: Umkehr könnte verhindern, dass das Gericht, das Gott angekündigt hat, auch eintreten muss. Vgl. insgesamt Isaac Kalimi, *Zur Geschichtsschreibung des Chronisten. Literarisch-*

manche Qumrantexte[31], das Jubiläenbuch[32] und die Targumim[33] zeigen das, ebenso einzelne Septuaginta-Passagen, die sich am besten als Zeugen für bewusste Änderungen im hebräischen Traditionsbereich verstehen lassen.[34] Auch an dem Text, den wir heute als Masoretischen Text kennen, ist noch weitergearbeitet worden, auch bei ihm lassen sich theologisch motivierte Änderungen gegenüber einer älteren Vorlage erkennen, die wir heute aus Qumrantexten und/oder der Septuaginta erschließen können.[35]

An anderer Stelle sind es eindeutig die Septuaginta-Übersetzer, die gegenüber der Vorlage Nuancierungen und Veränderungen einbringen. Der Nachweis dafür, dass es die Übersetzer und nicht die Abschreiber einer hebräischen Vorlage waren, gelingt methodisch zweifelsfrei z. B. da, wo ein Übersetzer bei einem wichtigen, aber semantisch mehrdeutigen Begriff entscheiden muss, wie er übersetzt. Das betrifft auch theologisch relevante Fragen.

---

historiographische Abweichungen der Chronik von ihren Paralleltexten in den Samuel- und Königsbüchern, BZAW 226, Berlin - New York, de Gruyter 1995.

[31] In 1QGenAp. 20,9 wird aus der Befürchtung Abrahams, er solle um seiner Frau willen getötet werden (Gen. 12,12; 20,11), ein reales Vorhaben des Pharao – man hält es nicht mehr für möglich, dass Abraham falsche Ängste gehabt haben sollte. 11Q19 LVII 11-14 spezifiziert im Vergleich zu Dtn. 17,15: Es soll ein Thronrat um den König Israels eingesetzt werden.

[32] Vgl. in Jub. 3,8-13 die Begründung einer Halacha zu Unreinheitsfristen im Schöpfungsgeschehen sowie in Jub. 4,6 die Begründung der Bußpraxis im Brudermord Kains.

[33] In 1Sam. 28,16^{MT} heißt es, Gott ist „dein Feind geworden", in TgJon 1Sam. 28,16: „Das Wort des Herrn ist für den Mann eine Hilfe, dessen Feind du bist." Dass der Seher Samuel bei einem Opferfest des Volkes auf der Kulthöhe teilnimmt (1Sam. 9,12), ist in LXX als anstößig empfunden worden, aber nicht nur dort; auch TgJon 1Sam. 9,12 ändert und bietet „Haus des Festmahles". Manchmal gehen die Targumim noch weiter als die Septuaginta. So ist im Targum Onqelos die Redeweise vom „Mund Gottes" vermieden. Hingegen hat die Numeri-Septuaginta in Num. 12,8 die Redeweise noch beibehalten, wenn Gott im Gegenüber zu Mose in den Mund gelegt wird: στόμα κατὰ στόμα λαλήσω αὐτῷ.

[34] In Hos. 8,4 heißt es: „Sie haben sich Könige eingesetzt, und ich wusste nicht davon." In der Septuaginta ist לא ידעתי (MT) ersetzt durch οὐκ ἐγνώρισάν μοι, um keinen Zweifel an der Allwissenheit Gottes aufkommen zu lassen. Die Änderung ist im Hebräischen gut verständlich: לא ידעתי wird zu לא ידעוני.

[35] Aus Προσάγετε ἔμπροσθέν μου προσώπου κυρίου (Jos. 4,5^{LXX}) wird im MT ארון יהוה עברו לפני („Zieht vorüber vor der [Bundes-]truhe des Herrn"); die Einführung der (Bundes-) truhe soll dem Eindruck eines unmittelbaren Kontaktes zwischen Gott und den Menschen wehren. Vgl. dazu E. Tov, „The Growth of the Book of Joshua in Light of the Evidence of the Septuagint", in: idem, *The Greek and Hebrew Bible. Collected Essays on the Septuagint,* VTSup 72, Leiden, Brill 1999, S. 385-396 (S. 394, mit weiteren Beispielen).

So muss der Übersetzer bei אלהים entscheiden, ob es um den Gott Israels oder um andere Gottheiten gehen soll.[36] Bei der Wurzel נחם muss er entscheiden, ob er sie mit μετανοέω oder μεταμελέομαι/παρακέκλημαι wiedergeben soll. Vielfach[37] ist, wenn Gott als Subjekt gedacht ist, die Wiedergabe mit μετανοέω vermieden. Wenn Gott etwas bereuen müsste, wäre er nämlich einem stoischen Weisen unterlegen.[38]

Bewusste Entscheidung des Übersetzers ist auch bei der Gottesbezeichnung יהוה צבאות[39] gefordert, denn jede der möglichen und dann auch verwirklichten Übersetzungen hat ihre Probleme. Die Übersetzung κύριος τῶν δυνάμεων (z. B. Ps. 45,7; 47,8; 83,1; Zeph. 2,9) hat den Vorzug der größten Nähe zum hebräischen Original, kann aber, da δύναμις auch „Kraft" im Sinne einer himmlischen etc. Kraft bezeichnen kann, die Angst vor einem polytheistischen Missverständnis evozieren.[40] Das Stichwort παντοκράτωρ bringt die Weltüberlegenheit Gottes zum Ausdruck, ist aber philologisch gesehen keine völlig genaue Wiedergabe des hebräischen Ausdrucks. Beides könnte die Transliteration κύριος σαβαώθ vermeiden, wie wir sie u. a. in der Jesaja-Septuaginta finden.

In der Bezeichnung für den Opferaltar wird in manchen Fällen das gängige griechische βωμός für einen heidnischen Altar verwendet, während für den legitimen Brandopferaltar in Jerusalem das neugebildete θυσιαστήριον eingesetzt wird; andere Übersetzungsteile vollziehen diese Unterscheidung nicht mit.[41]

Bewusste Entscheidung des Übersetzers liegt ebenfalls dann vor, wenn er Abstracta verwendet, zu denen das Hebräische naturgemäß kein Pendant bietet, wie z. B. ὁμοίωσις in Gen. 1,26[42] oder νεότης in Spr.

---

[36] Zumeist ergibt sich das aus dem Kontext, aber vgl. zu Ex. 22,27 f. oben. An anderer Stelle werden die pluralisch verstandenen אלהים zu „Engeln" (ἄγγελοι: Ps. 8,6a; 96,7c; 137,1d^{LXX}).

[37] Ausnahmen: Jer. 18,8.10; Jona. 3,9f., zusätzlich Am. 7,3.5, dort allerdings von dem unangemessenen Wunsch des Propheten.

[38] Vgl. Philo, *imm*. 22; vgl. Origenes, *hom. in Jer*. 18,6, SC 238, 196.

[39] Vgl. dazu, Cécile Dogniez „Le Dieu des armées dans le Dodecapropheton: quelques remarques sur une initiative de traduction", in: Bernard A. Taylor (Hrg.), *IX Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies,* SCSt 45, Atlanta, Scholars Press 1997, S. 19-36.

[40] Philo von Alexandria. Auch in Qumran begegnet man das Syntagma יהוה צבאות gerade nur im Priestersegen 1Q28b IV 25, fehlt aber in doxologischer Sprache, beispielsweise in den Sabbatopferliedern 4Q400-407.

[41] Vgl. dazu insgesamt Siegfried Kreuzer, „Übersetzung – Revision – Überlieferung. Probleme und Aufgaben in den Geschichtsbüchern", in: W. Kraus, M. Karrer, *Die Septuaginta – Texte, Theologien, Einflüsse*, S. 101-116 (S. 106-108).

[42] Zusätzlich konnte das Stichwort ὁμοίωσις eine Erinnerung u. a. an Platons Formel ὁμοίωσις τῷ θεῷ κατὰ δύνατον evozieren. Clemens von Alexandria, *Protr*. 122,4, GCS 12,86, knüpft explizit an Platon an.

30,19[43] oder ein *Verbum Compositum* statt eines *Verbum Simplex*[44] wählt oder eines *Substantivum Compositum*[45]. Sie liegen ferner in der semantischen Umcodierung wichtiger Begriffe vor, die u. a. bis ins Neue Testament hineingewirkt hat (ψυχή und δόξα).

Man sollte also nicht zwischen palästinischem Judentum als konservativem und griechisch-sprachigem Judentum als liberalem Judentum unterscheiden. Griechisch-sprachiges Judentum war im Sinne eines religiösen oder politischen Programms nicht schon deshalb „liberal"[46], weil es griechisch-sprachiges Judentum war.

1.5. Übersetzung und werdende Kanonizität im Judentum

Die Tatsache der Septuaginta-Übersetzung hat die Kanonizität der Texte – das Konzept wird heute für den in Frage kommenden Zeitraum 3.-1. Jhdt. v. Chr. nicht mehr undifferenziert angewandt[47] – nicht infragegestellt, sondern

---

[43] Das Wort νεότης in Spr. 30,19 ist freie Wiedergabe, die das sexuelle Moment vermeiden wollte. F. Siegert, *Zwischen Hebräischer Bibel*, S. 174; dort weitere Beispiele für diesen Aspekt. Das Nebeneinander der Beispiele Gen. 1,26 und Spr. 30,19 zeigt, dass solche Heranziehung von Abstracta sowohl Akkulturation als auch Abgrenzung implizieren konnte.

[44] So wird in dem Satz וישמע אברם לקול שרי in Gen. 16,2b das Verbum nicht mit ἤκουσεν, sondern mit ὑπήκοσεν wiedergegeben. Das Moment des Gehorsams wird durch die Wahl des Kompositums stärker betont: Abraham hat nicht aus purer Lust gehandelt.

[45] In Jer. 6,13; 35 [28],1 sowie noch öfters im Jeremiabuch, daneben in Sach. 13,2 steht für נביא („Prophet") das Wort ψευδοπροφήτης („falscher Prophet"), das sonst in der Septuaginta nicht vorkommt. In den Stellen aus dem Jeremiabuch kann man diese Wiedergabe als leserlenkende Interpretation ansehen: Es soll ein Signal gesetzt werden, damit der Leser von vornherein gegen die Jeremia widersprechenden Propheten eingenommen ist. Spannender ist die Frage, warum ψευδοπροφήτης an anderen Stellen nicht verwendet wird, wo man es erwarten könnte. Das Problem kann hier aber nicht weiter entfaltet werden.

[46] Ich meine mit „liberal" lediglich dies: Dem Einzelnen bleibt die freie Entscheidung, was von der Thora er einhalten will. Philo, *Migr. Abr*. 89-92 verwahrt sich deutlich gegen Juden, die die Sabbatgebote allegorisch auslegen, aber nicht wörtlich einhalten. Hinweise auf eine programmatisch geäußerte Haltung liegen ansonsten im Judentum nicht vor. Von daher wird man auch den Unmut mancher Flügel innerhalb der verschiedenen Jesusgruppen besser verstehen, dass andere Flügel sich der wörtlichen Einhaltung enthoben glaubten.

[47] Vgl. dazu Heinz-Josef Fabry, „Der Beitrag der Septuaginta-Codizes zur Kanonfrage. Kanon-theologische Überlegungen zu Einheit und Vielfalt biblischer Theologie", in: Siegfried Kreuzer et al. (Hrg.), *Die Septuaginta – Entstehung, Sprache, Geschichte,* WUNT 286, Tübingen, Mohr Siebeck 2012, S. 582-599; idem, „Die Kanongeschichte der Hebräischen Bibel und des christlichen Alten Testamentes im Licht der Kirchenväter", in: W. Kraus et al. (Hrg.), *Die Septuaginta – Text, Wirkung, Rezeption,* WUNT 325, Tübingen, Mohr Siebeck 2014, S. 681-697.

die Durchsetzung dieser Texte im griechisch-sprachigen Judentum gefördert. Wir müssen daran erinnern, dass mit diesem Übersetzungswerk zu einer Zeit begonnen wurde, als es im hebräisch-sprachigen Traditionsbereich durchaus noch nicht endgültig entschieden war, ob sich das durchsetzen würde, was wir heute als Thora bezeichnen. Noch bis in das zweite vorchristliche Jahrhundert hinein wurden Texte ähnlichen Inhaltes aber anderer Gestaltung geschrieben wie 1Q22; 11QT 19/20 oder das Jubiläenbuch; diese erhoben ebenfalls Offenbarungsanspruch.[48] Mindestens letzteres ist, vermutlich unter veränderter Hermeneutik, ja ebenfalls ins Griechische und von da aus ins Äthiopische übersetzt worden.

In manchen Fällen zeigt die Septuaginta Weiterentwicklungen im halachischen Bereich an[49], aber auch im Bereich des Redens von Gott. Hierin hatte die Septuaginta teil an Entwicklungen, die auch anderweitig im Judentum zu beobachten sind, z. B. im Umgang mit Metaphern in der Rede von Gott: Gegenständliche Metaphern werden reduziert.[50]

Das Nebeneinander zielsprachlicher und ausgangssprachlicher Übersetzungen innerhalb der Septuaginta verweist auf unterschiedliche Hermeneutik der Übersetzung. Die zielsprachlich orientierten Übersetzungen halten die Aktualität des „biblisch" werdenden Textes fest, um seine Relevanz je neu zu erweisen; die ausgangssprachlich orientierten Übersetzungen gehen von der faktischen Relevanz aus und suchen jüdische Identität durch strikte Orientierung an der übersetzten Vorlage zu wahren. Das führt bis dahin, dass die Graphem-Oberfläche nachgeahmt wurde.[51] Auch die schon in der

---

[48] Karlheinz Müller, „Beobachtungen zum Verhältnis von Tora und Halacha in frühjüdischen Quellen", in: Ingo Broer (Hrg.), *Jesus und das jüdische Gesetz,* Stuttgart, Kohlhammer 1992, S. 105-134.

[49] Lev. 24,16^{LXX} setzt bereits das Verbot voraus, den Namen Gottes überhaupt auszusprechen. Zweimal steht ὀνομάζειν statt נקב (lästern).

[50] „Gott der Herr ist Sonne und Schild." (Ps. 84,12^{MT}) wird in Ps. 83,12^{LXX} wiedergegeben mit „Erbarmen und Wahrheit liebt der Herr". Die Sonne begegnet man auch in den Qumranschriften nicht mehr als Metapher für Gott. 4Q201 IV 4 lässt einen möglichen Grund dafür erkennen: Dass Shamshiel Weissagungen „nach der Sonne" gelehrt haben soll, stellt die Gefahr heidnischen Unwesens vor Augen. Die Septuaginta ist aber nicht der erste Zeuge für diese Veränderung. Bereits in den Gebetstexten der Chronikbücher (1Chr. 16,8-36; 17,16-27; 29,10-19; 2Chr. 6,14-42) gibt es keine Metaphorik mehr.

[51] Beispiele bei S. Kreuzer, „Das frühjüdische Textverständnis und die Septuaginta-Versionen der Samuelbücher. Ein Beitrag zur textgeschichtlichen und übersetzungstechnischen Bewertung des Antiochenischen Textes und der Kaige-Rezension an Hand von 2Sam. 15,1-12", in: W. Kraus, Olivier Munnich (Hrg.), *La Septante en Allemagne et en France/Septuaginta Deutsch und Bible d'Alexandrie*, Orbis Biblicus et Orientalis 238, Fribourg-Göttingen, Fribourg Academic Press-Vandenhoeck & Ruprecht 2009, S. 3-28.

Zeit vor Christus einsetzenden Rezensionen[52] hatten das Ziel der größeren Wiederannäherung an das, was man für das hebräische Original hielt: In manchen Fällen wurde beispielsweise die elegantere griechische Übertragung ἕκαστος für איש = jedermann durch ἀνήρ ersetzt.[53] Bekenntnisbindung stand in diesem Fall eindeutig höher im Rang als sprachliche Identität.

2. Jüdische Übersetzungen im Urteil des antiken Christentums

2.1. Rezeption textlicher Vielfalt im Neuen Testament

Neutestamentliche Texte zeigen, wenn sie alttestamentliche Texte aufnehmen, einen unterschiedlichen Grad der Nähe zu dem, was wir heute als Septuaginta-Text kennen. Lukas und der Autor des Hebräerbriefes zitieren fast ausschließlich Septuaginta-Text[54], Matthäus weicht häufig davon ab.[55] Stilistisch ist die Septuaginta Vorbild vor allem für manche in Israel spielenden Partien des Lukasevangeliums.[56] Früher hat man Differenzen zwischen Septuaginta-Text und neutestamentlichem Rezeptionstext fast immer auf Eigenarbeit des neutestamentlichen Autors gedeutet.[57] Heute gilt das Neue Testament eher als Zeuge denn als Initiator textlicher Vielfalt.[58] Es finden

---

52 Dominique Barthélemy, *Les Devanciers d'Aquila. Première Publication Intégrale du Texte des Fragments du Dodecapropheton trouvés dans le désert de Juda, précédée d'une étude sur les traductions et recensions grecques de la Bible réalisées au premier siècle de notre ère sous l'influence du Rabbinat Palestinien,* VTSup 10, Leiden, Brill 1963.

53 In 1Kön. 22,10^{Ant}; 2Kön. 7,9; 18,31^{Ant} steht ἕκαστος, in der kaige-Rezension steht jeweils ἀνήρ.

54 In manchen Fällen, wie in der Aufnahme von Hab. 2,4 in Hebr. 10,38 (ὁ δὲ δίκαιος [μου] ἐκ πίστεως [μου] ζήσεται, schlägt sich die Textdifferenz des Ausgangstextes auch im Folgetext nieder. Erklärbar sind die Varianten durch den Wechsel zwischen ו und י als Suffixendung und der semantischen Doppeldeutigkeit von πίστις, das sowohl „Glaube" als auch „Treue" bedeuten kann.

55 U. a. Mt. 2,1 wird für Hieronymus später eine der Belegstellen für seine Behauptung, die Evangelisten und Apostel seien grundsätzlich dem hebräischen Text gefolgt. Die Behauptung ist nicht richtig; ihr wurde aber nicht widersprochen. Vgl. dazu Eva Schulz-Flügel, „Hieronymous – Gottes Wort: Septuaginta oder hebraica Veritas", in: W. Kraus et al. (Hrg.), *Die Septuaginta – Text, Wirkung, Rezeption*, S. 746-758.

56 Vgl. die unübliche Periode καὶ ἐγένετο ... καί in Lk. 1,5 und vor allem Lk. 1,63 ἔγραψεν λέγων; λέγων = לאמר.

57 Vgl. z. B. Alfred Rahlfs, *Septuagintastudien I-III*, *Heft 2, Der Text des Septuaginta-Psalters, nebst einem Anhang,* Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht ²1965, S. 105-360, bes. S. 227.325.327.

58 Vgl. z. B. Robert Hanhart, „Das Neue Testament und die griechische Überlieferung des Judentums", in: Franz Paschke (Hrg.), *Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen*, TU 125, Berlin, Akademie-Verlag 1981, S. 293-303 (S. 296).

sich Old-Greek-Zitate[59] wie kai-ge-Zitate[60] nebeneinander, ebenso konkurrierende Textfassungen.[61] Auch textgeschichtlich können sich die Überlieferung des Septuagintatextes und die Überlieferung des neutestamentlichen Textes gegenseitig beeinflussen[62], allerdings lassen sich hier kaum allgemeingültige Regeln aufstellen.

Im Neuen Testament finden wir aber nirgends eine grundsätzliche Stellungnahme zum Problem. Nach jüdischer und christlicher Hermeneutik ist diese Textvielfalt so lange kein Problem, so lange man jede der existierenden Textfassungen mit seinem eigenen Glauben vereinbaren kann.

2.2. Antike christliche Literatur

Inhaltlich kommen Christen auf die Septuaginta am ehesten dann zu sprechen, wenn es um Jes. 7,14 geht. Im Regelfall gilt ihnen die Septuaginta als Werk der Vorsehung Gottes. Durch die griechische Wiedergabe der Heiligen Schrift sollte ermöglicht werden, dass auch die Heiden Anteil am Heil haben sollten.[63] Dadurch, dass die Septuaginta vor der Ankunft Christi auf Erden entstanden sei, sei jeder Betrug ausgeschlossen.[64] Hingegen hielten Christen jüdische Revisionen der Septuaginta (Aquila, Theodotion und Symmachus etc.) für antichristlich motiviert, was sich nach heutigem Urteil nicht bewahrheiten lässt.[65] Sie nahmen diese Revisionen teilweise jedoch durchaus positiv wahr, wenn der Gedanke in ihnen klarer ausgedrückt war als in der

---

[59] Siegfried Kreuzer, „Die Bedeutung des antiochenischen Textes für die älteste Septuaginta (Old Greek) und für das Neue Testament“, in: M. Karrer et al. (Hrg.), *Von der Septuaginta zum Neuen Testament,* Arbeiten zur Neutestamentlichen Textforschung 43, Berlin - New York, De Gruyter 2010, S. 13-38 (S. 31-33), zu Röm. 11,4 mit der Lesart τῇ Βααλ.

[60] Vgl. Apg. 2,18 (im Zitat aus Joel 3,1-5^{LXX}): καί γε τοὺς δούλους ...

[61] Vgl. Hab. 2,4b in Röm. 1,17 einerseits (ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται), in Hebr. 10,38 (א A H etc.) andererseits (ὁ δὲ δίκαιος μου ἐκ πίστεςω ζήσεται).

[62] So wird in der handschriftlichen Überlieferung von Jes. 52,7^{LXX} gelegentlich ὡραῖοι (statt ὥρα) geboten, wie in Röm. 10,15; umgekehrt wird das in Röm. 10,15 ursprünglich fehlende Stichwort εἰρήνη in manchen Handschriften nach Jes. 52,7 ergänzt. In der griechischen Tradition von Hab 2,4b und Hebr 10,38 ist das μου textkritisch nicht unangefochten.

[63] Irenaeus, *haer*. III 21,1, FC 8/3, 254; Eusebius von Caesarea, *praep. Ev*. VIII 1,5 f., GCS 43/1, 420.

[64] Irenaeus, *haer*. III 21,1, FC 8/3, 254; Johannes Chrysostomus, *hom. in Mt.* 5.2, PG 57, 57.

[65] Vgl. dazu Alison Salvesen, „Aquila, Symmachus and the Translation of Proof-Texts“, in: W. Kraus, S. Kreuzer (Hrg.), *Die Septuaginta – Text, Wirkung, Rezeption,* WUNT 325, S. 154-168 (S. 159.161). Bei Symmachus sind, so Salvesen, nur Gen. 22,13; Num. 21,7 antichristlich motiviert.

Septuaginta.[66] Beim Buch Daniel wurde in der antiken Kirche seit 1Clem. 36,4; 45,7; 59,3.4 vor allem der Theodotion-Text gelesen, weniger der Septuaginta-Text. Allerdings geriet auch die Septuaginta selbst gelegentlich unter Verdacht. Bekannt sind der Vorwurf der Textverfälschung[67] und die gelegentliche Neuproduktionen von Lesarten aus antijüdischem Interesse.[68] Beides hat sich textgeschichtlich nicht durchgesetzt und blieb auch hermeneutisch wirkungslos. Die Septuaginta stellte in der sich entwickelnden Orthodoxie den Referenztext dar, auch für die Tochterübersetzungen.

3. Die Bedeutung heutiger Septuaginta-Übersetzungen

Übersetzungen der Septuaginta in moderne Fremdsprachen fallen in eine Zeit, in der man aus wissenschafts- wie theologiegeschichtlichen Gründen dem antiken Judentum in seiner Pluriformität neue Aufmerksamkeit schenkt. Sie dienen wissenschaftlichen wie kirchlichen Zwecken.

3.1. Dienst an der Wissenschaft

Ein Dienst an der Wissenschaft ist es, diese Selbstäußerung eines Zweiges des antiken Judentums in moderner Sprache vorzuhalten, der gelehrten Welt ein Werkzeug zur Beschäftigung mit dem griechischen Text an die Hand zu geben[69] und die Eingangsschwelle zur Ausdifferenzierung biblischer, judaistischer und altphilologischer Studien abzusenken. Der Fortschritt in griechischer Lexikographie wie die differenziertere Wahrnehmung der Textgeschichte werden in den Blick genommen.[70] Interdisziplinarität ist bei solchen Projekten Voraussetzung wie Resultat. Auf die stimulierende Wirkung von Übersetzungsprojekten für die Septuagintaforschung haben Benjamin G. Wright und Wolfgang Kraus verwiesen.[71]

---

66 Vgl. z. B. Eusebius von Caesarea, *in Is.* 83, GCS 58, 152; idem, *dem. Ev.* 7.1.67, GCS 23, 310; Johannes Chrysostomus, *in Ps.*, PG 55, 185; Theodor von Mopsuestia, *in Psalm.*, CCSL 88 A, 100.

67 Justin, *dial.* 84,1, PTS 47, 215; Irenaeus, *haer.* III 19,3; III 21,6, FC 8/3, 242. 266; Origenes, *Cels.* I 35, GCS 2, 86; Hieronymus, *in Gal.*, CC.SEL 77 A, 83 f.; idem, *ep.* 112,20, FC 41/1, 222.

68 In Barn. 2,7 wird Jer. 7,22f. so zitiert, dass nicht mehr Gott als Subjekt der Herausführung der Väter aus Ägypten erscheint. Die Geschichte Gottes mit seinem Volk Israel soll so zerschnitten werden.

69 Marguerite Harl, *La Genèse,* La Bible d'Alexandrie 1, Paris, Cerf 1986, S. 12.

70 Albert Pietersma, Benjamin G. Wright, *A New Translation of the Septuagint and the Other Greek Translations Traditionally Included under that Title,* Oxford, Oxford University Press 2007, S. XIII.

71 Benjamin G. Wright III., „The Septuagint and Its Modern Translators", in: M. Karrer, W. Kraus (Hrg.), *Die Septuaginta.* WUNT 219, S. 83-94 (p. 83). W. Kraus, „Septuaginta

Die modernen Übersetzungen und Kommentierungen der Septuaginta fallen in eine Zeit, in der man das Judentum des Zweiten Tempels in seiner Vielgestaltigkeit neu wahrgenommen hat. Übersetzungs-, Wörterbuch- und Kommentarprojekte zu Philo, Josephus[72], Qumran[73] wie zu den übrigen Schriften des antiken Judentums[74] belegen dieses Interesse aufs deutlichste und haben ihrerseits zu einer vertieften Wahrnehmung dieses Schrifttums beigetragen. Gerade zum Judentum im ptolemaeischen (und römischen) Ägypten liegen aus historischer Perspektive mehrere Standardwerke vor.[75] Forschungen zur Konstruktion von Identität taten ein Übriges, um in diesen Schriften Fragen zu entdecken, die sich auch heute religiösen Minderheiten in einer andersreligiösen oder nichtreligiösen Mehrheit stellen: Wieweit kann man sich als Jude bzw. Christ den Einflüssen aus der nichtjüdischen bzw. nichtchristlichen Umwelt öffnen? Wie kann man seinen Glauben in einer feindlichen Umwelt durchhalten? Wie soll im Umgang von Juden bzw. Christen untereinander sich der Glaube auswirken? Soll man eine Nichtjüdin heiraten (vgl. Tob. 4,12 einerseits, die frühjüdische Schrift „Joseph und Aseneth" andererseits)?

3.2. Dienst an den Kirchen

In jedem Fall kann die Wahrnehmung der Septuaginta dazu führen, dass in sich reich differenzierte jüdische Erbe christlicher Theologie auch im Einzelnen wahrzunehmen und wertzuschätzen.

Deutsch – Rückblick und Ausblick", in: Siegfried Kreuzer et al. (Hrg.), *Die Septuaginta – Entstehung, Sprache, Geschichte,* WUNT 286, Tübingen, Mohr Siebeck 2012, S. 662-675 (S. 668).

[72] Vgl. insgesamt www.Josephus.org/ abgerufen am 05.03.18).

[73] Aus der umfangreichen Literatur nenne ich hier nur Florentino García Martínez, *The Dead Sea Scrolls Translated. The Qumran Texts in English,* Grand Rapids, Eerdmans 1996; Johann Maier, *Die Qumran-Essener. Die Texte vom Toten Meer*; 3. Bde., München – Basel, Reinhardt 1995-1996; Heinz-Josef Fabry - Ulrich Dahmen, *Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten*, Stuttgart, Kohlhammer 2011.

[74] An neuerer Literatur nenne ich hier nur Werner Georg Kümmel et al. (Hrg.), *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus 1973; Alejandro Diez Macho (Hrg.), *Apocrifos del Antiquo Testamenta,* Madrid, Ediciones Cristiandad 1983; James H. Charlesworth (Hrg.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, 2 Bde., Garden City, Doubleday 1985; Albert-Marie Denis, *Concordance grecque des pseudépigraphes d'Ancien Testament: concordance, corpus des textes, indices,* Luvain-la-Neuve, Université catholique de Louvain 1987, enthält zu einigen frühjüdischen Schriften auch eine verlässliche griechische Textfassung.

[75] Ich nenne hier nur Victor Tchericover, *Hellenistic Civilization and the Jews*, Philadelphia, PA: JPS 1959; Arie Kasher, *The Jews in Hellenistic and Roman Egypt. The Struggle for Equal Rights,* TSAJ 7, Tübingen, Mohr Siebeck 1985; J. Méléze-Modrzejewski, *Les Juifs d'Égypte*; idem, *The Jews of Egypt.*

Bei einigen Kirchen stellt die Septuaginta den Referenztext für die eigenen Tochterübersetzungen dar. Eine kommentierte Übersetzung der Septuaginta kann den Übersetzungscharakter dieses Textes in Erinnerung rufen, der eigentlich eine Textsammlung darstellt. Sie veranschaulicht das Nebeneinander von Inkulturation und Bewahrung der Identität als Kennzeichen dieses Textes und zeigt, wie die einzelnen Übersetzer mit je verschiedenem hermeneutischem Bewusstsein das Problem in den Blick genommen haben. Es finden sich in einzelnen Übersetzungen Anleihen an platonische Philosophie und griechische Literatur – in anderen Übersetzungsteilen dominiert das Bemühen, der Heiligkeit des übersetzten Textes durch die Nachahmung seiner Oberflächengestalt in der völlig anders strukturierten Zielsprache gerecht zu werden. Die in den Kirchen stets vorhandenen Spannungen zwischen Modernisierungs- und Beharrungstendenzen haben hierin ihre Analogie.

Bei anderen Kirchen stellt nicht die Septuaginta, sondern der Masoretische Text den Referenztext für die eigenen Tochterübersetzungen dar. In diesem Fall besteht der Nutzen einer kommentierten Septuaginta-Übersetzung darin, auf die Vielgestaltigkeit des biblischen Textes hinzuweisen – er war länger noch im Fluss, als es den meisten bewusst ist. An Anordnung und Länge der Jeremia-Septuaginta im Verhältnis zum Masoretischen Text lässt sich das leicht verdeutlichen. Es ist bis heute ungeklärt, ob der (proto-) Masoretische Text[76] oder die hebräische Vorlage der Septuaginta[77] dem ursprünglichen Wortlaut des Jeremiabuches näher kommt. Dasselbe gilt für die Diskussion um die Textgestalt des 1. Königebuches.[78] Aber in anderen Büchern erweisen sich auch im Einzelnen manche Lesarten des Masoretischen Textes als sekundär gegenüber der Vorlage der Septuaginta.[79] Der

---

[76] Vgl. Georg Fischer, „Die Diskussion um den Jeremiatext“, in: M. Karrer, W. Kraus (Hrg.), *Die Septuaginta. Texte, Kontexte, Lebenswelten*, WUNT 219, S. 612-629.

[77] Vgl. Hermann-Josef Stipp, *Das masoretische und alexandrinische Sondergut des Jeremiabuches. Textgeschichtlicher Rang, Eigenarten, Triebkräfte,* OBO 136, Fribourg, University Press/Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1994; idem, „Gottesbildfragen in den Lesartendifferenzen zwischen dem masoretischen und dem alexandrinischen Text des Jeremiabuches“, in: Johann Cook, Hermann-Josef Stipp (Hrg.), *Text-Critical and Hermeneutical Studies in the Septuagint,* VTSup 157, Leiden, Brill 2012, S. 237-274.

[78] Vgl. Martin Meiser, „Basileion III/Das dritte Buch der Königtümer/Das erste Buch der Könige“, in: S. Kreuzer (Hrg.), *Einleitung in die Septuaginta*, LXX.H 1, Gütersloh, Gütersloher Verlagsaus 2016, S. 232-240, S. 232-235.

[79] In 2Sam. 23,8 war der Name des ersten der Helden in Davids Umgebung wohl „Mann Baals“, was man im Masoretischen Text in ישב בשבת geändert hat: In der Umgebung Davids wollte man keinen Verehrer eines fremden Gottes (Baal) dulden. In 2Sam. 24,16^{LXX} ist es JHWH, in 2Sam. 24,16^{MT} ein Engel JHWHs, der den Schlag gegen

Masoretische Text kann nicht pauschal Priorität beanspruchen – insofern steht, und das dürfte für eine ökumenische Hermeneutik oder eine Hermeneutik der Ökumene von Bedeutung sein, keine Kirche näher am Ursprung des biblischen Textes als eine andere.

Wenn in einer Sprachgemeinschaft verschiedene Konfessionen zu Hause sind, wird es bei der Übersetzung der Septuaginta sinnvoll sein, sich daran zu erinnern, dass biblische Texte Bestandteil der je verschiedenen liturgischen Traditionen sind. Hier ist im Fall von Neuübersetzungen und Textänderungen besondere Behutsamkeit notwendig. Liturgische Texte sind immer auch Heimat der Gläubigen, die man ihnen nicht unbegründet streitig machen sollte.

4. Schluss

Ein Rückblick auf das Nebeneinander zielsprachlicher und ausgangssprachlicher Übersetzungen innerhalb der Septuaginta gibt Anlass zur Selbstreflexion. Identität und Inkulturation sind bei jedem Akt der öffentlichen Äußerung kirchlicher Gruppen und Autoritäten immer wieder neu ins Verhältnis zu setzen. Dieses Verhältnis lässt sich nie endgültig statuieren, sondern appelliert an ein Ethos des eigenen Sprechens und Schreibens.

Jerusalem ausführt: Die Lesart des Masoretischen Textes will Gott nicht unmittelbar zum Subjekt dieses Geschehens machen. Ein Plus in Hag. 2,5a^{MT} stellt klar, dass eine Tempelrestaurierung mit einer Erneuerung des Gottesbundes verbunden sein muss. In Ez. 7,1-11^{MT} dürfte eine Fortschreibung gegenüber dem Stand von Ez. 7,1-11^{LXX} vorliegen, die auf Antiochus IV. Epiphanes und dessen gewaltsame Unterdrückung der Religion Israels verweist.