

Martin Meiser

## Die Septuaginta innerhalb der Literatur des antiken Judentums – Theo-logische Termini, Motive, Themen

Eberhard Bons zum 60. Geburtstag

Das Programm der theologischen Einbettung der Septuaginta in die Literaturgeschichte des antiken Judentums verlangt, will man vorschnelle Pauschalaussagen vermeiden, die Wahrnehmung vieler und vielgestaltiger Phänomene, deren Undurchschaubarkeit und mangelnde Konsistenz die Hypothesenbildung bisweilen allerdings erschwert.

Die These meines Beitrages ist, dass die Septuaginta in speziell auf Gott bezogenen, theo-logischen Termini, Motiven und Themen sich weitgehend bruchlos<sup>1</sup> in allgemeine literarische Entwicklungen des Judentums im dritten bis ersten Jahrhundert einfügt; gelegentliche Besonderheiten einzelner Übersetzer lassen sich nur selten als Anfang einer gesonderten Traditionslinie begreifen. Dabei kommt die Septuaginta bisweilen als Zeuge, nicht aber als Verursacher eines Prozesses zu stehen; Differenzen zwischen ihr und der uns bekannten pluralen hebräischen Texttradition gehen nicht selten auf eine divergente hebräische Vorlage zurück,<sup>2</sup> die noch dazu manchmal älter ist als der protomasoretische Text. Vergleichsliteratur für meinen Beitrag sind natürlich die Qumranliteratur, die bei Albert Denis verzeichnete Literatur<sup>3</sup>, aber auch die Targumim, so gewiss ist, dass, wie Jan Joosten formuliert, die Existenz einer durchgehenden aramäischen Übersetzung der Thora oder gar der anderen biblischen Bücher für die Entstehungszeit der Septuaginta nicht vorausgesetzt werden kann.<sup>4</sup> Ich will die genannte

---

<sup>1</sup> JAN JOOSTEN, *The Dead Sea Scrolls and the Septuagint in Mutual Illumination. From Language to Interpretation and Beyond*, in ders., *Collected Studies on the Septuagint* (FAT 83), Tübingen 2012, 113–120: 120.

<sup>2</sup> ANNELI AEJMELEAUS, *What Can we Know about the Hebrew Vorlage of the Septuagint?*, in dies., *On the Trail of the Septuagint Translators*, Kampen 1993, 92.

<sup>3</sup> ALBERT-MARIE DENIS, *Concordance grecque des pseudépigraphes d’Ancien Testament. Concordance, Corpus des textes, Indices*: Leiden 1987.

<sup>4</sup> JAN JOOSTEN, *Des targumismes dans la Septante?*, in: Thierry Legrand/Jan Joosten (Hrsg.), *The Targums in the Light of Traditions of the Second Temple Period* (JSJ.S 167), Leiden/Boston 2014, 54–71: 68.

These erweisen an mehreren Punkten, an dem Umfang mit gegenständlichen, abstrakten und personalen Metaphern, an einigen Gottesattributen, an den vermeintlichen Anthropomorphismen, an der Frage nach einer Körperlichkeit Gottes sowie an der Tempel- und Opferterminologie. Der Erkenntnisgewinn dieser Betrachtungsweise kann manchmal im Sinne eines pyrrhonischen Skeptizismus auch darin liegen, dass man eine Frage in der Septuaginta-Kommentierung offen halten muss.

## 1. Der Umgang mit Metaphern

### 1.1. Gegenständliche Metaphern

In Ps 83,12 wird die Verszeile „Gott der Herr ist Sonne und Schild“ bekanntlich übersetzt mit „Erbarmen und Wahrheit liebt der Herr“<sup>5</sup>. Beide Metaphern<sup>6</sup> sind in der Septuaginta zur Stelle verschwunden. Die Reduktion der Metapher „Sonne“ mag damit begründet sein, dass der Übersetzer einer möglichen Nähe zu einer Sonnengottheit<sup>7</sup> oder gar einer möglichen Identifizierung des Gottes Israels mit dem Sonnengott des hellenistischen Pantheons einen Riegel verschieben will.<sup>8</sup> Ein Blick auf die Qumranliteratur zeigt, dass Bedenken ähnlicher Art nicht auf das griechischsprachige Judentum beschränkt sein mussten. Natürlich gilt die Sonne in Qumran als Schöpfungswerk<sup>9</sup>, obendrein wichtig für den Festkalender.<sup>10</sup> An zwei Stellen rückt die Sonne jedoch in den Kontext von Aussagen zur Gefährdung der religiösen Identität Israels<sup>11</sup>: In 11QT 19/20 LV, 18 wird die Warnung vor kultischer Verehrung der Sonne aus Dtn 17,3 repetiert, was nicht ohne Absicht erfolgt sein wird. Sodann wird in der Wiedergabe von Gen 6,1–4 in 4Q201 IV 4 von Shamshiel behauptet, er habe „Weissa-

---

<sup>5</sup> Vielleicht liegt ein Einfluss von Ps 32[33],5 vor; so jedenfalls RANDALL X. GAUTHIER, Examining the ‚Pluses‘ in the Greek Psalter. A Study of the Septuagint Translation *Qua* Communication, in Johann Cook (Hrsg.), *Septuagint and Reception. Essays prepared for the Association for the Study of the Septuagint in South Africa (VT.S 127)*, Leiden/Boston 2009, 45–76: 68.

<sup>6</sup> Die meisten Metaphern sind nicht als Metaphern markiert, d.h. die Vergleichspartikel „wie“ o. dgl. fehlt – das ist im Hinblick auf TgPs Ps 84,12 zu beachten.

<sup>7</sup> Vgl. dazu schon MARTIN FLASHAR, *Exegetische Studien zum Septuagintapsalter*, ZAW 32 (1912), 81–116; 161–189; 241–268: 242–244.

<sup>8</sup> RALPH BRUCKER, Ps 83 [84], LXX.E, 1743.

<sup>9</sup> 4Q392 Frg. 1,6.

<sup>10</sup> 4Q216 VI 5–8.

<sup>11</sup> In 4Q541 Frg. 9 Kol i. kann offenbar eine messianische Gestalt mit der Sonne verglichen werden, aber da ist durch den Vordersatz jede Gefährdung ausgeschlossen: „Sein Wort ist wie ein Himmelswort und seine Belehrung entspricht Gottes Willen. Als Sonne erleuchtet er seine Welt ...“.

gungen nach der Sonne“ gelehrt. Als Metapher für Gott begegnet die „Sonne“ jedoch nicht mehr.

Für den Begriff „Schild“ begegnen in der Psalmenseptuaginta andernorts das personalisierte *ὑπερασπιστής*<sup>12</sup> oder *ἀντιλήπτωρ*<sup>13</sup> und das Abstractum *ὑπερασπισμός* in Ps 17,36. In Qumran wird der Begriff „Schild“ nicht mehr metaphorisch als Gottesprädikat gebraucht; darin liegt eine Analogie zur Reduktion in der Septuaginta. Anders ist der Fall im Psalmentargum. In TgPs 84,12 heißt es: „For the Lord God is like a high wall and a strong shield“.<sup>14</sup> Hier fehlt das Motiv der Sonne; das Motiv des Schildes wird durch das „like“ ausdrücklich als metaphorisch bezeichnet. Hingegen ist in TgPs 18,3 Gott explizit als „my shield“ benannt.

Ähnlich verhält es sich mit den gegenständlichen Metaphern „Fels“<sup>15</sup> und „Festung“, die an manchen Stellen durchaus bereits im hebräischen Traditionsbereich getilgt sein konnten.<sup>16</sup> Die Metapher „Fels“ begegnet als Gottesprädikation noch in 1QH XVII 29; XIX 15, sonst in Qumran nirgends, auch nicht in der bei Albert Denis verzeichneten Literatur. Im Targum Jonathan zu 2Sam 22 wird die Metapher ebenfalls vermieden und durch Ausdrücke wie *תקיפא* („der Starke“) und *תקיף* („stark“) oder auch durch *רחצנא* (Sicherheit) ersetzt,<sup>17</sup> in TgPs 18,3 durch „meine Stärke“. Die in der Septuaginta zutage tretende Reduktion, manchmal, z.B. bei den Samuelbüchern, m.E. durchaus auch im hebräischen Traditionsbereich denkbar, spiegelt also eine allgemeine Tendenz im antiken Judentum, ist nicht auf das griechisch-sprachige Judentum einzugrenzen.

Den Ersatz anderer gegenständlicher Metaphern im Septuagintapsalter hat Eberhard Bons unter den Kategorien „nichtmetaphorische Redeweise“,

<sup>12</sup> Ps 17,3.31; 30,3.

<sup>13</sup> Ps 3,3; 30,3.

<sup>14</sup> DAVID M. STEC, *The Targum of Psalms. Translated, with a Critical Introduction, Apparatus, and Notes (The Aramaic Bible 16)*, London/New York 2004, 162. – Übersetzte Stellen aus den Targumim sind grundsätzlich der Serie „The Aramaic Bible“ entnommen.

<sup>15</sup> Dazu vgl. STAFFAN OLOFSSON, *God is my Rock. A Study of Translation Technique and Theological Exegesis in the Septuagint (CB.OT 31)*, Stockholm 1990; ANNELI AEJMELAEUS, *Von Sprache zur Theologie. Methodologische Überlegungen zur Theologie der Septuaginta*, in: Michael Knibb (Hrsg.), *The Septuagint and Messianism (BETHL 195)*, Leuven 2006, 21–48: 32–35.

<sup>16</sup> Das ist die *particula veri* der Argumentation bei MELVIN K.H. PETERS, *Revisiting the Rock: Tsur as a Translation of Elohim in Deuteronomy and Beyond*, in: Johann Cook/Hermann-Josef Stipp (Hrsg.), *Text-Critical and Hermeneutical Studies in the Septuagint (VT.S 157)*, Leiden/Boston 2012, 37–51: 38–41. Mir wird jedoch nicht klar, wie er den Ersatz von *אלהים* durch *צור* als mechanischer Prozess begreiflich machen will (45).

<sup>17</sup> MARTIN MEISER, *Samuelseptuaginta und Targum Jonathan als Zeugen frühjüdischer Geistigkeit*, in: Martin Karrer/Wolfgang Kraus (Hrsg.), *Die Septuaginta. Texte, Kontexte, Lebenswelten (WUNT 219)*, Tübingen 2008, 323–335: 329.

„Ersatz durch nomina agentis“ bzw. „durch Funktionsbezeichnungen“ beschrieben.<sup>18</sup> Für ausgewählte Metaphern sei eine Sicht auf die Literatur in der Umwelt der Septuaginta gestattet.

Die Metapher „Festung“ begegnet nur noch in IQH XVII 29 neben der Metapher „Fels“.<sup>19</sup> In TgPs 18,3 steht „meine Sicherheit“. Die Metapher „Quelle der Weisheit“ (πηγη τῆς σοφίας)<sup>20</sup> begegnet einmal im Buch Baruch, wo gegenständliche Gottesmetaphorik weitgehend zurückgebaut ist. Der Beleg findet sich in Bar 3,12. Die Stelle ist jedoch literarkritisch umstritten. Man kann eine aramäische oder hebräische Quelle vermuten<sup>21</sup>, zumal der Ausdruck „Quellort der Weisheit“ in Qumran tatsächlich belegt ist, in IQS XI 12, sonst allerdings nirgends. Weitaus häufiger begegnet in den Qumranschriften der Ausdruck  $\text{לֵא הַדְעוּת}$ , Gott der Erkenntnis<sup>22</sup>; die „Sache“ wird ohne umschreibende Metapher benannt. In Teilen der Apokalypik, nämlich im äthiopischen Henoch und im Testament des Mose wie im syrischen Baruch und im Vierten Buch Esra fehlt solche gegenständliche Metaphorik vollkommen.

Die Schlussfolgerung liegt nahe: die weitgehende Vermeidung dieser Metaphern ist nicht nur im griechisch-sprachigen Judentum belegt, dessen strenge Thora-Orientierung, bei aller Bereitschaft, sich griechischer termi-

---

<sup>18</sup> EBERHARD BONS, Die Rede von Gott in den Psalmen<sup>LXX</sup>, in: ders., Textkritik und Textgeschichte. Studien zur Septuaginta und zum hebräischen Alten Testament (FAT 93), Tübingen 2014, 31–50: 41–44.

<sup>19</sup> Für die Metaphern „Fels“, „Zuflucht“ und „Feste“ in Qumran vgl. 4Q381 Frg. 24,7.

<sup>20</sup> Der Ausdruck begegnet, so ISABELLE ASSAN-DHÔTE/JACQUELINE MOATTI-FINE, Baruch, Lamentations, Lettre de Jérémie. Tradition du texte grec de la Septante. Introduction et notes (BdA 25/2), Paris 2005, 105, sonst nirgends in der Septuaginta (außer in Sir 1,5 in einigen MSS). ANTONIUS H.J. GUNNEWEG, Das Buch Baruch (JSHRZ III), Gütersloh 1980, 176 erwägt die These, Bar 3,12 könnte aus formalen Gründen späterer Zusatz sein (dem Vers fehlt der par. Membr.); dann wird aber 3,15 unverständlich, denn  $\theta\eta\sigma\alpha\upsilon\rho\upsilon\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\eta\varsigma$  ist am besten inhaltlich auf  $\sigma\phi\lambda\alpha$  zu beziehen. Die Stelle ist wohl ein Echo von Jer 17,13.

<sup>21</sup> RAYMOND A. MARTIN, The Syntax Criticism of Baruch, in: C.E. Cox (ed.), VII Congress of IOSCS Leuven 1989 (SCSt 31), Atlanta 1991, 361–371, hat für Bar 3,9–4,4 auf eine aramäische Vorlage geschlossen; GEORG GÄBEL/WOLFGANG KRAUS, Das Buch Baruch, LXX.E, 2815–2826, bevorzugen die These einer hebräischen Vorlage. ISABELLE ASSAN-DHÔTE/JACQUELINE MOATTI-FINE, Baruch, 56, halten es für schwierig, angesichts fehlender hebräischer oder aramäischer Manuskripte zu entscheiden, ob die Vorlage für Bar 3,9–4,4 hebräisch oder aramäisch war.

<sup>22</sup> STEFAN BEYERLE, Monotheism, Angelology and Dualism in Ancient Jewish Apocalyptic Writings, in: Nathan MacDonald/Ken Brown (Hrsg.), Monotheism in Late Prophetic and Early Apocalyptic Literature. Studies of the Sofja Kovalevskaja Research Group on Early Jewish Monotheism Vol. III (FAT II 72), Tübingen 2014, 219–246: 228f., mit Verweisen auf IQS III 15, 4Q417 I 1.8 par 4Q418 43, 44, 45 I.6; 4Q418 55,5. Vgl. auch JOEL S. BURNETT, Art.  $\text{אֱלֹהִים}$ , in: Heinz-Josef Fabry/Ulrich Dahmen (Hrsg.), Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten, Bd. I, Stuttgart 2011, 178–190 (184).

ni zu bedienen, jüngst wieder betont worden ist.<sup>23</sup> Analogien dazu sind auch in der sonstigen Literatur des Zweiten Tempels gegeben.

### 1.2. Abstrakte Metaphern

Gerade für den Umgang mit der gegenständlichen Metapher „Fels“ ist ja bekannt, dass hier häufig Abstraktbegriffe eintreten. Manchmal ist in den Psalmen eine Häufung solcher Abstraktbegriffe, mit oder ohne hebräische Vorlage, festzustellen.<sup>24</sup> Diese Abstraktbegriffe, als Epiklesen in der griechischen Religion weitgehend unbekannt<sup>25</sup>, werden auch in sonstiger frühjüdischer Literatur wie selbstverständlich gebraucht. In den Psalmen Salomos kehren die termini καταφυγή, ἔλπις, ὑπερασπιστής, σωτήρ und ἀντιλήπτωρ (PsSal 16,4) wieder.<sup>26</sup> Für *Josef und Aseneth* hat Eberhard Bons auf den Einfluss der Psalmen-Septuaginta, u.a. zu den Begriffen καταφυγή, ὑπερασπιστής und βοηθός verwiesen.<sup>27</sup>

Manchmal werden aber auch abstrakte Metaphern durch Funktionszuschreibungen ersetzt, so in Ps 80[81],2 ונוּחַ („unsere Stärke“) durch βοηθός ἡμῶν.<sup>28</sup> Die Wiedergabe von נטב („vertrauen“), הספ („Zuflucht nehmen“), להי („Harren“) und היר („warten“) mit ἐλπίζω<sup>29</sup> mag sich dem Bestreben verdanken, logisch vorstellbare Aussagen zu generieren: Zuflucht nehmen kann ich in einem Haus, um mich vor einem Verfolger oder einem wilden Tier zu schützen, aber nicht bei einem irdisch unsichtbaren Wesen. Zugleich liegt eine Generalisierung vor: Gegenstände der Hoffnung werden, wie Anneli Aejmelaeus betont, nicht benannt, wohl aber Gott als derjenige, von dem die Erfüllung der Hoffnung erwartet wird; zudem ist ein gewisses drängendes Moment im Gebet eingeschlossen.<sup>30</sup> Solche Generalisierung mag passend erscheinen in einer Zeit, in der in den Hodayot von Qumran die Rettung durch Gott vornehmlich in dem *sola*

<sup>23</sup> MARTINA BÖHM, *Rezeption und Funktion der Vätererzählungen bei Philo von Alexandria* (BZNW 128), Berlin/New York 2005, 412.

<sup>24</sup> Ein Beispiel mag genügen. In Ps 17,3 begegnen καταφυγή, ῥυστής, βοηθός, ὑπερασπιστής (nur im Psalter belegend), κέρασ σωτηρίας μου.

<sup>25</sup> EBERHARD BONS, *Die Rede von Gott in den Psalmen*<sup>LXX</sup>, 46.

<sup>26</sup> καταφυγή (PsSal 5,2; 15,1), ἔλπις (PsSal 5,11; 15,1); ὑπερασπιστής (PsSal 7,7); σωτήρ καὶ ἀντιλήπτωρ (PsSal 16,4).

<sup>27</sup> EBERHARD BONS, *Psalter-Terminology in Joseph and Aseneth*, in: Siegfried Kreuzer u.a. (Hrsg.), *Die Septuaginta – Text, Wirkung, Rezeption* (WUNT 325), Tübingen 2014, 430–443.

<sup>28</sup> In TgPs 81,2 ist die Metapher „Stärke“ erhalten geblieben.

<sup>29</sup> EBERHARD BONS, *Psalm 4*, LXX.E, 1506.

<sup>30</sup> ANNELI AEJMELAEUS, *Faith, hope and Interpretation. A Lexical and Syntactical Study of the Semantic Field of hope in the Greek Psalter*, in: Peter W. Flint/James C. VanderKam/Emanuel Tov (Hrsg.), *Studies in the Hebrew Bible, Qumran, and the Septuagint presented to Eugene Ulrich* (VT.S 101), Leiden/Boston 2006, 360–376: 366f.

*gratia* gefundenen Zugang zur Qumrangruppe besteht (1QH XI 19–23), später in den Psalmen Salomos in der Bewahrung vor der Sünde, während allgemein menschliches Unheil etwa durch Verfolger nur mehr in PsSal 12,1 thematisiert ist. Das fügt sich auch damit zusammen, dass die personale Metapher „Hirte“ noch da ist, aber weitaus seltener begegnet als wir es nach Ps 22;1; 79,2 erwarten würden.

### 1.3. Personale Metaphern

Bei den personalen Metaphern stehen diejenigen, die Gottes Souveränität, Weltüberlegenheit und Geschichtsmacht betonen, unverändert weiter in Gebrauch.

Die Metapher „König“ vermag die Einzigartigkeit Gottes auch gegenüber den übernatürlichen Mächten seines Hofstaates in Worte zu fassen.<sup>31</sup> Die griechisch empfundene Metapher des *εὐεργέτης* kommt hinzu<sup>32</sup> und wird bei Philo von Alexandria breit entfaltet; Gottes Wohltätertum wird den Herrschenden zur Nachahmung anempfohlen.<sup>33</sup> Die Metapher „Vater“ wird mehrfach, z.B. im Testament des Mose (TestMos 4,2) oder bei Josephus, ausgeweitet in der Formulierung *πατήρ πάντων*.<sup>34</sup> Gleichzeitig kann, wiederum bei Josephus, die unmittelbare Vater-Sohn-Beziehung Gottes zu Salomo, wie sie in 2Chr 22,10MT und LXX formuliert ist, zu einem Vergleich umgewandelt werden, indem *ὡς* statt *εἰς* steht: Gott wird Salomo nicht zum Vater, sondern wie ein Vater.<sup>35</sup> In Qumran kann die Vaterbezeichnung Gott einerseits wie im Jubiläenbuch<sup>36</sup> als Vater Israels im Ganzen (so auch Jub 1,24; 2,19; 19,29), andererseits als Vater der Frommen bezeichnen; sie erscheint aber auch in der Gebetsrede des einzelnen, im Bittgebiet 4Q372 I 16 und im Dankgebet 4Q460, 9 i 6.<sup>37</sup> Insgesamt

<sup>31</sup> Vgl. etwa 4Q403 Frgm. 1 Kol i. 5.28.31; 4Q511 Frgm. 52,4 etc.; vgl. Joel S. Burnett, Art. *אלוהים*, in: Heinz-Josef Fabry/Ulrich Dahmen (Hrsg.), Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten, Bd. I, Stuttgart 2011, 178–190: 184.

<sup>32</sup> Ps 12[13],6; 56[57],2; Sap 16,2; 2Makk 10,38.

<sup>33</sup> EpArist 190; 210.

<sup>34</sup> Zu Josephus (z.B. Ant I 230; II 252; IV 262) vgl. MLADEN POPOVIĆ, God the Father in Flavius Josephus, in: Felix Albrecht/Reinhard Feldmeier (Hrsg.), The Divine Father. Religious and Philosophical Concepts of Divine Parenthood in Antiquity (Themes in Biblical Narrative 18), Leiden/Boston 2014, 181–197.

<sup>35</sup> POPOVIĆ, God the Father, 187, vermutet eher die Abwehr messianischer Tendenzen. Beide Erklärungen müssen einander nicht ausschließen.

<sup>36</sup> Vgl. insgesamt JACQUES VAN RUITEN, Divine Sonship in the Book of *Jubilees*, in: Felix Albrecht/Reinhard Feldmeier (Hrsg.), The Divine Father. Religious and Philosophical Concepts of Divine Parenthood in Antiquity (Themes in Biblical Narrative 18), Leiden/Boston 2014, 85–105, mit Verweis auf Jub 1,24; 2,19; 19,29, wo mit Jakob jeweils Israel insgesamt gemeint ist.

<sup>37</sup> Vgl. insgesamt LUTZ DOERING, God as Father in Texts from Qumran, in: Felix Albrecht/Reinhard Feldmeier (Hrsg.), The Divine Father. Religious and Philosophical Con-

hat Angelika Strotmann überzeugend herausgearbeitet, dass bei der Metapher „Gott als Vater“ die von Gott her gewollte und geförderte Kontinuität einer heilvollen Beziehung zwischen Gott und Mensch im Vordergrund steht, die auch die Frage nach der *salus privata* des einzelnen umschließt.<sup>38</sup>

Schwieriger als das Substantiv ist das Verb יָלַד/γεννάω, das sich gemeinhin mit der Entstehung von Vaterschaft verbinden lässt. In Jes 1,2 liegen die Varianten בניים גדלתי („Ich habe Söhne groß gemacht“; so MT und 1QIsa) und υἱοὺς ἐγέννησα = בניים ילדתי („Ich habe Söhne gezeugt“) nahe beieinander, so dass man schon an eine Verschreibung im hebräischen Traditionsbereich denken kann. Das Verbum γεννάω mit Gott als Subjekt steht auch in Dtn 32,18.<sup>39</sup> Man kann sich eine Änderung in beide Richtungen vorstellen.<sup>40</sup> Zeitgenössische und spätere jüdische Texte geben keine Entscheidungshilfe, denn γεννάω ist bei Philo mit Gott als Subjekt metaphorisch gebraucht: Gott zeugt mit einer tugendhaften Seele eine männliche Frucht (Migr. 140); Gott ist mit der Vernunft Vater des von selbst lernenden Geschlechtes Isaak (Mut. 137), Gott zeugt mit der ἀρετή den Isaak, das Geschöpf der Glückseligkeit (Det. 60), er kann aber auch als Saras Vater bezeichnet werden (Her. 62) wie auch feminine Abstracta (schöne Handlungen, schöne Gedanken) auf ihn als Vater zurückgeführt werden.<sup>41</sup>

In Jer 31,32 MT heißt es וַאֲנֹכִי בַעֲלָתִי בָם in einer Rede Gottes über Israel. In der Septuaginta heißt es καὶ ἐγὼ ἠμέλησα αὐτῶν, im Targum zu Jer 31,32 „and I took pleasure in them“.<sup>42</sup> Auch da, wo eine Änderung des Bibeltextes am ehesten im Bereich der griechischen Tradition erfolgt, be-

---

cepts of Divine Parenthood in Antiquity (Themes in Biblical Narrative 18), Leiden/Boston 2014, 107–135.

<sup>38</sup> ANGELIKA STROTMANN, *Mein Vater bist Du!* (Sir 51,10). Zur Bedeutung der Vaterschaft Gottes in kanonischen und nichtkanonischen frühjüdischen Schriften (FThSt 39), Frankfurt (Main 1991, bes. S. 360. 378).

<sup>39</sup> Dass die Lesart des MT zu Jes 1,2 auch in 1QIsa begegnet, zeigt deren hohes Alter, aber nicht unbedingt deren Priorität; so aber Theo A.W. VAN DER LOUW, *Transformations in the Septuagint. Towards an Interaction of Septuagint Studies and Translation Studies* (CBET 47; Leuven 2007, 163, der neben Dtn 32,18 auch auf Ps 2,7 sowie auf die Vorstellung, Gott sei Israels „Vater“, in Ex 4,22; Hos 11,1 verweist).

<sup>40</sup> Entweder nahmen die Tradenten von Jes 1,2 die Änderung hin zu der in der Septuaginta vorliegenden Lesart vor, um eine intertextuelle Verknüpfung mit Dtn 32,18 herzustellen – „Mose und die Propheten“ wurden dann auch en miniature zu Trägern derselben Botschaft. Oder aber die Tradenten des Jesajatextes wollten diese problematische Vorstellung von Gott fernhalten, veränderten in Richtung des MT und verzichteten dafür lieber auf die intertextuelle Verknüpfung mit Dtn 32,18.

<sup>41</sup> BEATRICE WYSS, „Vater Gott und seine Kinder und Frauen“, in: Felix Albrecht/Reinhard Feldmeier (Hrsg.), *The Divine Father. Religious and Philosophical Concepts of Divine Parenthood in Antiquity* (Themes in Biblical Narrative 18), Leiden/Boston 2014, 165–179: 167.172.

<sup>42</sup> ROBERT HAYWARD, *The Targum of Jeremiah Translated, with a Critical Introduction, Apparatus, and Notes* (The Aramaic Bible 12), Edinburgh 1987, 134.

gegen analoge Vorgänge im aramäisch- oder hebräischsprachigen Bereich. Man kann diese Änderung entweder mit Robert Hayward als Vermeidung eines Anthropomorphismus ansehen<sup>43</sup> oder aber mutmaßen, dass der Bestandteil כֶּלֶב der Stein des Anstoßes war. Jedenfalls wird das „Dass“ der analogen Änderung wieder sichtbar.

Die Metapher „Hirte“ begegnet in den Psalmen sowohl in der Vertrauensäußerung des einzelnen als auch im Klagelied des Volkes. In der Septuaginta ist sie zu Ps 22,1 erhalten geblieben. In der nachfolgenden Literatur wird sie entweder, wie bei Philo, trotz der Berufung auf Ps 22, nicht auf das individuelle Schicksal, sondern auf das göttliche Weltregiment in Form der *creatio continua* und *conservatio mundi* bezogen<sup>44</sup>, oder aber, wie im Targum zu Ps 23 auf das Verhältnis zwischen Gott und Israel während der Wüstenwanderungszeit.<sup>45</sup> In Qumran begegnet die Metapher „Hirt“, nicht auf Menschen bezogen, nur in 1Q34 Frg. 3 ii 8, allerdings erlaubt der schlechte Erhaltungszustand keine nähere Aussage über die Verwendung. In 4Q509 IV 10 ii 11,3 ist das metaphorisch gebrauchte „Weiden“ Gottes auf das Verhältnis zu Israel bezogen. In TgPs 80,2 steht statt „Du Hirte Israels, höre, der du Joseph hütetest wie Schafe“: „Listen, O Governor of Israel, you who lead the ark of Joseph like a flock!“<sup>46</sup> Sir 18,13f. bezieht die Metapher auf das erziehende Handeln Gottes an den Menschen. Wieder ist ein analoger Rückbau zu konstatieren.

Die personale Metapher „Gott als der rächende Gott“ wird in der Literatur parallel zur Septuaginta und nach der Septuaginta weitergetragen, z.B. TestRuben 6,6 (Gott als Rächer für die Söhne Levis). Diese Wahrnehmung erschwert mir im Sinne des pyrrhonischen Skeptizismus die Entscheidung im Fall von 2Kön 9,7. Ein Schüler Elisas salbt, so 2Kön 9,6, Jehu zum König. In 2Kön 9,7 MT heißt es: „Und du sollst das Haus Ahabs, deines Herrn, schlagen, dass ich das Blut meiner Knechte, der Propheten ... räche, das die Hand Isebels vergossen hat.“<sup>47</sup> In 4Reg 9,7 heißt es: „Und du sollst das Haus Achaabs, deines Herr, von meinem Angesicht gänzlich vernichten, und du sollst das Blut der Propheten rächen.“ Will der Übersetzer den Gedanken vermeiden, dass Gott selbst die Rache vollzieht?<sup>48</sup> Oder will umgekehrt der Masoretische Text Dtn 32,35 berücksichtigen: „Die Rache

---

<sup>43</sup> ROBERT HAYWARD, *The Targum of Jeremiah Translated, with a Critical Introduction, Apparatus, and Notes* (The Aramaic Bible 12), Edinburgh 1987, 135.

<sup>44</sup> Philo, agr. 50.

<sup>45</sup> It is the LORD who fed *his people in the wilderness*.

<sup>46</sup> STEC, Targum of Psalms, 156.

<sup>47</sup> Auch in Tg2Kön 9,7 ist die Lesart beibehalten.

<sup>48</sup> JAMES A MONTGOMERY/HENRY SNYDER GEHMAN, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings* (ICC), Edinburgh 1951, 404.

ist mein, ich will vergelten“? Allerdings war auch diese Aussage anstößig. Im TgOnq Dtn 32,15 heißt es: „Before me is revenge.“<sup>49</sup>

#### 1.4. Zwischenfazit

Im Rückblick auf diesen Paragraphen zeigt sich: An personalen und an abstrakten Metaphern wird weniger reduziert als an gegenständlichen. Geht es darum, „eine personale Dimension in Gottes Wirken zum Ausdruck zu bringen“?<sup>50</sup>

## 2. Gottesbezeichnungen

Das Gottesprädikat ὑψιστος, dessen Bezeugung vor allem in den späteren Übersetzungstexten der Septuaginta Reinhard Feldmeier als Parallele zur zunehmenden Häufigkeit von עליון herausgearbeitet hat<sup>51</sup>, veranlasst Philo von Alexandria zu der Verwahrung dagegen, dass es noch einen anderen Nicht-Höchsten geben könne, denn, so der Alexandriner, Gott ist einzig und es gibt keinen außer ihn.<sup>52</sup> Andere Autoren sowohl im griechischen als auch im aramäischen Traditionsbereich sind weniger zurückhaltend.<sup>53</sup>

Komplex ist die Wiedergabe der Gottesbezeichnungen für יהוה צבאות und אל שדי.<sup>54</sup> Die Übersetzung κύριος τῶν δυνάμεων (z.B. Ps 45,8; 47,9; 83,1; Soph 2,9) kommt dem hebräischen Original nahe und nimmt einen in der Sprache des ptolemäischen Ägypten gängigen Begriff für „Truppe“, „Streitmacht“<sup>55</sup> auf, kann aber, da δύναμις auch „Kraft“ im Sinne einer himmlischen etc. Kraft bezeichnen kann, die Angst vor einem polytheistischen Missverständnis evozieren.<sup>56</sup> Der Begriff παντοκράτωρ<sup>57</sup>, der im

<sup>49</sup> BERNARD GROSSFELD, *The Targum Onqelos to Deuteronomy Translated, with Apparatus, and Notes (The Aramaic Bible 9)*, Wilmington 1988, 99.

<sup>50</sup> EBERHARD BONS, *Psalm 3, LXX.E 1503*.

<sup>51</sup> REINHARD FELDMIEIER, „Der Höchste“. Das Gottesprädikat Hysistos in der paganen Religiosität, in der Septuaginta und im lukanischen Doppelwerk, in: Siegfried Kreuzer u.a. (Hrsg.), *Die Septuaginta – Orte und Intentionen (WUNT 325)*, Tübingen 2014, 544–558. Das Prädikat begegnet selten im Pentateuch und bei den Propheten, verstärkt bei den Psalmen, bei Jesus Sirach und in beiden Fassungen des Danielbuches.

<sup>52</sup> Philo, *LegAll III 82*; dazu FELDMIEIER, „Der Höchste“, 551.

<sup>53</sup> FELDMIEIER, „Der Höchste“, 550f. verweist auf Joseph und Aseneth, das Testament Abrahams, die Testamente der Zwölf Patriarchen, aber auch auf die aramäischen Texte von Qumran und das Vierte Esrabuch (*Altissimus*).

<sup>54</sup> MICHAEL BACHMANN, *Göttliche Allmacht und theologische Vorsicht. Zu Rezeption, Funktion und Konnotationen des biblisch-frühchristlichen Gottesepithetons pantokrator (SBS 188)*, Stuttgart 2002, 127–136.

<sup>55</sup> FLASHAR, *Exegetische Studien zum Septuagintapsalter*, 90.

<sup>56</sup> CECILE DOGNIEZ, *Le Dieu des armées dans le Dodecapheton: quelques remarques sur une initiative de traduction*, in: Bernard A. Taylor (Hrsg.), *IX Congress of*

Pentateuch nicht vorkommt und in den Königebüchern, bei den Zwölf Propheten und im Jeremiabuch nie für sich allein steht, wird, so Cécile Dogniez, nie mit der Wendung „Gott Israels“ zusammengebracht, weil das einen terminologischen Widerspruch darstellt.<sup>58</sup> Der Terminus mag aus der Gebetsprache des ägyptischen Judentums stammen, wie er auch Hermes bezeichnen kann und später den ägyptischen Sonnengott.<sup>59</sup> Die Transliteration *σαβαώθ* für *סבאו* in der Septuaginta zu den 1. Königtümern und in der Jesaja-Septuaginta mag erfolgt sein, weil man *παντοκράτωρ* als zu weit weg vom hebräischen Wortlaut und *κύριος τῶν δυνάμεων* als polytheistisch missverständlich empfand.

Wie ist es mit dem Weiterleben dieser Formulierungen bestellt? Der Begriff *παντοκράτωρ* findet sich konzentriert in einzelnen Büchern der Geschichtsschreibung (2 Makk/3 Makk) und der Weisheitsliteratur<sup>60</sup> und steht für die umfassende Herrschermacht Gottes „in seinem Wirken als Schöpfer“<sup>61</sup>, Richter und kriegereischer Schutzherr<sup>62</sup>, dem am Ende die nicht-israelitischen Völker huldigen werden.<sup>63</sup> In EpArist 185, der einzigen Stelle im Aristeasbrief, steht der Begriff dafür, dass der Gott Israels die *salus privata* der nichtisraelitischen königlichen Familie garantiert, stellt somit, wie Barbara Schmitz betont, die Anschlussfähigkeit jüdischer Theologie unter Beweis.<sup>64</sup> In der Gebetsanrede Bar 3,1.4 begegnen „Pantokrator“ und „Gott Israels“ zusammen: „Gott Israels“ steht für das Verpflichtende, an dem Israel schuldig wurde; „Pantokrator“ steht für die Geschichtsmacht, mit der Gott sein Volk ins Exil geführt hat, es aber auch wieder herausführen kann. Bei Philo zählt man nur drei Belege;<sup>65</sup> er verwendet häufiger

---

the International Organization for Septuagint and Cognate Studies (SCSt 45), Atlanta 1997, 19–36: 31.

<sup>57</sup> Der Begriff fehlt im Pentateuch; vgl. BENJAMIN G. WRIGHT III., *The Letter of Aristeas. ‚Aristeas to Philocrates‘ or ‚On the Translation of the Law of the Jews‘* (CEJL), Berlin/Boston 2015, 327.

<sup>58</sup> DOGNIEZ, *Le Dieu des armées*, 24.

<sup>59</sup> FOLKER SIEGERT, *Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament. Eine Einführung in die Septuaginta* (MJSt 9); Münster u.a. 2001, 208.

<sup>60</sup> DOGNIEZ, *Le Dieu des armées*, 28f.

<sup>61</sup> Sir 42,17; vgl. dazu FELIX ALBRECHT, *Dominus Deus, Pater Omnipotens. Die göttlichen Verheißungen von 2Kor 6,16–18*, in: ders./Reinhard Feldmeier (Hrsg.), *The Divine Father. Religious and Philosophical Concepts of Divine Parenthood in Antiquity* (Themes in Biblical Narrative 18), Leiden/Boston 2014, 277–292: 288.

<sup>62</sup> MARKUS WITTE, *Theologien im Buch Jesu Sirach*, in: ders., *Texte und Kontexte des Sirachbuchs. Gesammelte Studien zu Ben Sira und zur frühjüdischen Weisheit* (FAT 98), Tübingen 2015, 59–82: 66 mit Anm. 36 (Belege).

<sup>63</sup> OrMan 1; EpArist 185; 3Bar 1,3; ParJer 1,5;9,6; TestAbr A 8,3; 15,12.

<sup>64</sup> BARBARA SCHMITZ, „... using different names, as Zeus and Dis“ (Arist 16). *Concepts of “God” in the Letter of Aristeas*, in: Siegfried Kreuzer u.a. (Hrsg.), *Die Septuaginta – Orte und Intentionen* (WUNT 361), Tübingen 2016, 703–716: 713.

<sup>65</sup> Philo, *sacr.* 63; *gig* 64; *somn.* II 172.

πανηγυρών.<sup>66</sup> Die Transliteration *σαβαώθ* fehlt bei Philo erwartungsgemäß, begegnet ansonsten auch nur einmal, nämlich im großen Pariser Zauberpapyrus, dann gelegentlich in christlicher Literatur, wo sie dann allerdings als Zitat von Jes 6,3 vor allem in der liturgischen Sprache Verbreitung findet. Das Syntagma יהוה צבאות begegnet in Qumran noch im Priestersegen 1Q28b IV 25, fehlt aber in doxologischer Sprache durchaus, etwa in den Sabbatopferliedern 4Q400–407. Für die Engel ist der Ausdruck צבאות natürlich geläufig.<sup>67</sup> Man kann immerhin fragen, inwieweit die relative Zurückhaltung, was die Verbindung יהוה צבאות betrifft, einen weiteren Versuch darstellt, die Transzendenz Gottes zu betonen.

Insgesamt konnte die zunehmende Betonung der transzendenten Herrschermacht des Gottes Israels gerade dann ihre Früchte tragen, als es galt, in Zeiten nicht gegebener staatlicher Selbständigkeit die Identität Israels, um den einen Gott bezogen, zu stärken und sie später in Zeiten der Religionsverfolgung unter Antiochus IV. Epiphanes noch mehr zu betonen.

### 3. Reduktion von Anthropomorphismen – oder die szenische Vorstellbarkeit der Aussage (?)

Das Fragezeichen in meiner Überschrift ist bewusst gesetzt. Natürlich wird man Unterschiede zwischen den Übersetzern ins Kalkül ziehen.<sup>68</sup> Manchmal sind jedoch in ein- und derselben übersetzten Schrift manche Anthropomorphismen getilgt, manche aber erhalten geblieben. Warum etwa ist die Rede von den „Ohren Gottes“ in Num 14,28 erhalten geblieben, und warum kann es in Num 12,8LXX von Gott heißen, er habe mit Mose *στόμα κατὰ στόμα* geredet, wenn der selbe Übersetzer die Rede von den „Ohren Gottes“ in Num 11,1.18 getilgt hat? In Qumran begegnet die Rede von den Ohren Gottes nur mehr zweimal in der Gebetssprache, in 11Q05 XXIV 4 in der Wendung „Neige dein Ohr“, in 4Q434 Frgm 1.2 in dem Lobpreis „Er hat sein Auge geöffnet auf einen Niedrigen hin... und Hilferufe von Waisen hat Er gehört und sein Ohr hingeneigt.“<sup>69</sup> In Targum Onqelos zum Buch Numeri ist die problematische Redeweise an allen drei Stellen ge-

<sup>66</sup> MARKUS WITTE, Theologien im Buch Jesu Sirach, 66 Anm. 36 verweist auf Philo, congr. 117; migr 175; sobr 57; plant 58; ar. 50,3; post. 5; 9.

<sup>67</sup> Vgl. nur 1QH XVIII 35 „(Heer deiner Heiligen“) 4Q503 Frgm. 65,2 (צבאות אלים); 4Q511 Frgm. 35,4 (צבאו) u.v.m.; außerhalb von Qumran vgl. grBar 1,8; grHen 20,1; äthHen 61,10. Der Plural *ἄγγελοι δυναμέων* begegnet in 2Thess 1,7.

<sup>68</sup> So zu Recht EMANUEL TOV, Theologically Motivated Exegesis Embedded in the Septuagint, in ders., The Greek and Hebrew Bible. Collected Essays on the Septuagint (VT.S 72), Leiden 1999, 257–269: 268.

<sup>69</sup> Unklar ist 4Q413 Frgm. 1b,3.

tilgt.<sup>70</sup> Andernorts mögen problematische Lesarten erhalten sein; manchmal gibt es Inkonssequenzen, wie David M. Stec für das Psalmentargum festgestellt hat.<sup>71</sup> Eine prinzipiell denkbare Inkonsistenz der Übersetzung ist eine mögliche, aber nicht befriedigende Auskunft, wiewohl man sich stets die von Emanuel Tov gestellte Frage vor Augen halten muss, ob den antiken Schreibern und Übersetzern an Konsistenz wirklich so viel gelegen war.<sup>72</sup> In manchen Fällen scheint mir eher das Anliegen, eine logisch vorstellbare Szene zu generieren, zu der Übersetzung geführt zu haben. Ein poetischer Mehrwert wird der Sprache längst nicht immer zugestanden. Allerdings werde ich mich als pyrrhonischer Skeptizist nicht zu der Behauptung versteigen, das Phänomen restlos klären zu können.

### 3.1. Wohnen Gottes

Änderungen zum Thema „Wohnen Gottes“ außerhalb des himmlischen Bereiches<sup>73</sup>, nicht mit dem Thema der Gottesschau zu verwechseln, sind in der Septuaginta insgesamt vor allem in den Büchern Exodus und Deuteronomium nachweisbar und sind längst nicht immer dem Anliegen geschuldet, Gottes Transzendenz zu wahren. Das ist noch am ehesten bei Ex 24,16 der Fall, wo es in der Septuaginta heißt, die Herrlichkeit Gottes sei auf den Berg Sinai herabgestiegen. Vom „Wohnen der Herrlichkeit Gottes auf dem Sinai“ ist in Jub 1,2 die Rede. Eine andere Vorstellung ist da leitend, wo es um die Gottes Gegenwart anzeigende Wolke geht. In Ex 40,35 wie in Num 9 wird von dem her geändert, was für eine Wolke typisch ist: Sie kann zum Stehen kommen<sup>74</sup>, und sie wirft Schatten über das, was unter ihr liegt<sup>75</sup>, aber sie kann nicht „wohnen“. In der Septuaginta zum Deuteronomium wird die Vorstellung, Gott lasse seinen Namen<sup>76</sup> in Jerusalem „wohnen“

<sup>70</sup> BERNARD GROSSFELD, *The Targum Onqelos to Leviticus and The Targum Onqelos to Numbers Translated, with Apparatus, and Notes (The Aramaic Bible 8)*, Wilmington 1988, 99.104.108.

<sup>71</sup> STEC, *Targum of Psalms*, 11f.

<sup>72</sup> EMANUEL TOV, *Some Reflections on Consistency in the Activity of Scribes and Translators*, in: ders., *Textual Criticism of the Hebrew Bible, Qumran, Septuagint. Collected Essays, Volume 3 (VT.S 167)*, Leiden/Boston 2015, 36–44: 36.

<sup>73</sup> Vgl. MARTIN MEISER, *Vorstellungen der Septuaginta zum „Wohnen Gottes“*, *Sacra Scripta* 14/1 (2015), 57–73.

<sup>74</sup> Num 9,17b; 10,12: ἱστάνω für כָּשׁ. In Num 9,17a muss der Übersetzer nicht ändern: Eine Wolke kann in der Tat „aufsteigen“ (ἀναβαίνω für הָלַע).

<sup>75</sup> Ex 40,35; Num 9,18.22: (ἐπι-)σκιάζω für כָּשׁ.

<sup>76</sup> Man kann die Vorstellung ihrerseits bereits als Zurücknahme der massiveren Vorstellung interpretieren, Gott selbst wohne im Tempel; so jedenfalls MARTIN METZGER, *„Himmlische und irdische Wohnstatt Jahwes (1970)“*, in: ders., *Schöpfung, Thron und Heiligtum. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments*, hrsg. v. Wolfgang Zwickel (BThSt 57), Neukirchen-Vluyn 2003, 1–38: 20; OTTO KAISER, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. 2 (UTB 2024), Göttingen 1998, 201 (die ältere Vorstellung findet er in Jes

(יְהוָה Hi.)<sup>77</sup> bzw. „lege“ seinen Namen dort hin (יםִי Hi.)<sup>78</sup>, grundsätzlich durch die Formulierung ersetzt<sup>79</sup>, „dass sein Name dort angerufen werde“ (ἐπικληθῆναι).<sup>80</sup> Als Vorbild mag Ex 29,45f. gedient haben.<sup>81</sup> Wurde diese Wiedergabe veranlasst durch den Gesichtspunkt, dass Gottes irdische Präsenz die Realität seiner Anrufung anzeigen sollte?<sup>82</sup> Das Problem für den Übersetzer des Deuteronomiums war vielleicht erneut das Problem der Logik: Was soll man sich darunter vorstellen, dass der Name Gottes irgendwo „wohnt“? Gedacht war wohl: Der Name Gottes ist präsent, indem er „angerufen“ wird.<sup>83</sup> Die Linie mag weiterwirken in Bar 2,26, wo der Tempel als das Haus bezeichnet wird, „über dem dein Name genannt wird“ (οὗ ἐπεκλήθη τὸ ὄνομα σου ἐπ’ αὐτῷ), ebenfalls im Testament des Mose (1,18), wo auch die Idee der Präexistenz des Tempels entwickelt ist (1,17).

In der Erzählung von Elia am Horeb heißt es in einem Teil der Septuaginta-Tradition am Ende von 3Reg 19,12: καὶ ἐκεῖ/κακεῖ κύριος.<sup>84</sup> Man kann die Worte bzw. ihre hebräische Vorlage יהוה ושם als Zusatz betrachten, der den Übergang zum Folgenden glätten will<sup>85</sup>; denkbar ist aber auch eine nachträgliche Tilgung mit der Absicht, die Vorstellung einer greifbaren Präsenz Gottes zu vermeiden.<sup>86</sup> Eine wirkliche Abmilderung des Ge-

---

8,18; Joel 4,17.21; Ps 135,21 repräsentiert); vgl. allerdings BERND JANOWSKI, „Einwohnung Gottes in Israel“, in: ders., Enno Edzard Popkes (Hrsg.), *Das Geheimnis der Gegenwart Gottes. Zur Schechina-Vorstellung in Judentum und Christentum* (WUNT 318), Tübingen 2014, 1–38: 14 mit Anm. 46–48 (Lit.).

<sup>77</sup> Dtn 12,11; 14,23; 16,2.6.11; 26,2.

<sup>78</sup> Dtn 12,21 sowie Dtn 14,24 Cod. B u.a.

<sup>79</sup> In 2Esdr 6,12; 11,9 wird die Übersetzung geboten, die man im Deuteronomium erwartet: οὗ κατασκευαῖ τὸ ὄνομα ἐκεῖ (2Esdr 6,12)/τὸν τόπον ὃν ἐξελεξάμην κατασκευάσαι τὸ ὄνομα μου ἐκεῖ (2Esdr 11,9).

<sup>80</sup> In Dtn 12,5 begegnen beide Elemente, יםִי Hi. und יְהוָה Hi., nacheinander. In der Septuaginta ist ἐπονομάσαι, sonst die Wiedergabe von אָרָק, wohl frei gesetzt, um eine Doppelung zu vermeiden.

<sup>81</sup> ANNELI AEJMELEAUS, *Die Septuaginta des Deuteronomiums*, in: Timo Veijola (Hrsg.), *Das Deuteronomium und seine Querbeziehungen* (SESJ 62), Helsinki/Göttingen, 1996, 1–22: 13.

<sup>82</sup> So JOHN WILLIAM WEVERS, *Notes on the Greek Text of Deuteronomy* (SCSt 39), Atlanta, 1995, 209, der auf Targum Onqelos z.St. („Platz seiner Schekhinah“) verweist.

<sup>83</sup> ANNELI AEJMELEAUS, *Von Sprache zur Theologie. Methodologische Überlegungen zur Theologie der Septuaginta*, in: Michael A. Knibb (Hrsg.), *The Septuagint and Messianism* (BETHL 195), Leuven 2006, 21–48: 37. Aejmelaus zufolge ist es nicht eindeutig, dass man den Namen Gottes mit Gott selbst gleichgesetzt hat.

<sup>84</sup> A S 19 108: κακεῖ κύριος; 127mg: καὶ ἐκεῖ; nicht in B V.

<sup>85</sup> MORDECHAI COGAN, *1 Kings. A New Translation with Introduction and Commentary* (AncB 10), New York 2001, 453; WINFRIED THIEL, *Könige* (BK AT IX/2), Neukirchen 2007, 223.

<sup>86</sup> THIEL, *Könige*, 223, meint, der Verfasser des hebräischen Textes hätte die Vorstellung „wohlweislich vermieden“. Dann kann er sie aber auch sekundär getilgt haben.

dankens des „Wohnens Gottes“ ist in 2Chr 36,15LXX gegeben, wo von der geplanten Verschonung des Heiligtums die Rede ist. Im Targum Onqelos wird die Shekhinah Gottes u.a. da eingeführt, wo die Präsenz Gottes inmitten Israels an partikularem Ort zum Ausdruck gebracht werden soll.<sup>87</sup>

Insgesamt zeigt sich jedoch: Die Änderungen speziell in den Büchern Exodus und Deuteronomium sind oft genug weniger an der Vermeidung der Vorstellung göttlichen Wohnens auf Erden orientiert, sondern an der Intention, logisch stimmige Aussagen zu erzielen. Die genannten Änderungen folgen im Übrigen keineswegs einer allgemeinen Tendenz im Judentum des 3. bis 1. Jhdts. v. Chr. und können in der Septuaginta problemlos da unterbleiben, wo die Treue zum hebräischen Ausgangstext die Oberhand gewinnt, wie es in der Septuaginta zum Buch Numeri, aber auch zum Dodekapropheten häufig der Fall ist.<sup>88</sup> Aber auch da, wo nicht die Treue zum Ausgangstext leitend ist, kann das Motiv weitergetragen werden, etwa in Jes 8,18LXX. Das Herabsteigen der Herrlichkeit Gottes in Ex 24,16 ist, so Aristobul, als wirkliches Herabsteigen zu deuten, sonst wären die theophanischen Elemente unverständlich, ebenso, dass alle Israeliten trotz der Entfernung das Geschehen schauen konnten.<sup>89</sup> Auch hier steht die Logik der Aussage vor der Frage des Anthropomorphismus. Aristobul steht keineswegs allein mit seiner Vorstellung eines real gedachten Herabsteigens Gottes: Das Motiv des Herabkommen Gottes auf den Zionsberg findet sich in äthHen 25,3; 77,1; Jub 1,26. Allerdings zeigt sich in den Targumim zum Deuteronomium erneut eine analoge Tendenz, das Problem sehr genau zu reflektieren. In TgOnq Dtn 12,5.11.21 zeigt die Formulierung „der Ort, den Gott erwählt hat, um seine Shekhinah dort wohnen zu lassen“ schon das Bemühen um die Wahrung göttlicher Transzendenz, bei feststehendem biblischem Gebrauch von קדש, vollends in TgPs.-Jon. Dtn 12,5.11.21 die Formulierung „der Ort, den die Memra des Herrn erwählt hat, um zu veranlassen, dass seine Shekhinah dort wohnt“.

### 3.2. Güte Gottes

Vielfach ist nicht geändert worden, z.B. zu Num 25,11<sup>90</sup> oder Jes 45,7 oder Amos 3,6. Das wäre dann nicht erstaunlich, wenn 4Q392 I 4 (He is the one

---

<sup>87</sup> BERNARD GROSSFELD, *The Targum Onqelos to Genesis. Translated, with a Critical Introduction, Apparatus, and Notes (The Aramaic Bible 6)*, Edinburgh 1988, 30.

<sup>88</sup> Num 35,34; Joel 4,17.21; Sach 2,14; 8,3 *κατασκηνώ* mit Gott als Subjekt, bezogen jeweils auf den außerhimmlischen Bereich.

<sup>89</sup> Aristobul, bei Eusebius von Caesarea, *praep. Ev.* VIII 10,12.

<sup>90</sup> Julian, *Contra Galilaeos* V 13, bei Kyrill von Alexandria, *Contra Iulianum* V 13, GCS NF 30, 359; vgl. dazu GILLES DORIVAL, *Arithmoi/Numeri*, in: Siegfried Kreuzer (Hrsg.), *Einleitung in die Septuaginta (Handbuch zur Septuaginta 1)*, Gütersloh 2016, 146–160, 160.

who created darkness and light for himself) in der Deutung sicher wäre, aber der Text ist recht fragmentiert.<sup>91</sup> An manchen Stellen fragt sich allerdings, warum bzw. warum nicht geändert worden ist.

In der Septuaginta zu Ex 4,24 ist es, wie dann später in den Targumim<sup>92</sup> zur Stelle, nicht mehr Gott selbst, sondern ein Engel Gottes, der Mose zu töten sucht, in Jub 48,2 ist es Mastema. So ist die Änderung zu Ex 4,24 wohl schon im hebräischen Traditionsbereich erfolgt; die Septuaginta hatte wohl schon מלאך יהוה als Vorlage und übersetzt wörtlich, was sie vorfand. Doch warum hat der selbe Tradent bzw. Übersetzer beim Thema der Verstockung nicht eingegriffen, anders als der Übersetzer von Jes 6,9f.? Es heißt ein erstes Mal in Ex 9,35 ohne Angabe des Urhebers, das Herz des Pharao sei verstockt, bevor dann in Ex 10,1 Gott als Subjekt der Verstockung gilt. Gott verstockt also nur den, der sich zuvor selbst schon verstockt hat.

Anders liegt der Fall in Gen 22,1. In der Septuaginta zur Stelle wird an der nicht motivierten Urheberschaft Gottes zur Prüfung Abrahams festgehalten, ob wohl es durchaus Tendenzen im antiken Judentum gab, Gott von dem Gedanken der Willkür zu befreien.<sup>93</sup> An dieser Stelle vollzieht ist die Septuaginta bei weitem nicht den radikalsten Abschied von problematischen theologischen Aussagen. Dass sie gemeinsam mit den Targumim zur Stelle an der nicht näher motivierten Urheberschaft Gottes für die Prüfung Abrahams festhält, kann mit dem Anliegen der Texttreue begründet und mit zwei exegetischen Argumenten gerechtfertigt werden: 1. Gott weiß im Voraus, dass sich Abraham bewähren wird; zur eigentlichen Tötung Isaaks kommt es nicht; 2. Abraham lässt nach Gen 22,5 die begleitenden Knechte warten, „bis wir zurückkehren werden“; er hat also, so antike Ausleger, bewusst oder unbewusst eine Prophetie über die Verschonung Isaaks gesprochen<sup>94</sup> oder dessen sofortige Wiederauferstehung erwartet.<sup>95</sup>

In Am 5,15 MT leitet אולי („vielleicht“) die Möglichkeit einer erneuten heilvollen Zuwendung Gottes aufgrund vorausgegangener menschlicher

<sup>91</sup> STEFAN BEYERLE, Monotheism, Angelology and Dualism in Ancient Jewish Apocalyptic Writings, in: Nathan MacDonald/Ken Brown (Hrsg.), *Montheism in Late Prophetic and Early Apocalyptic Literature. Studies of the Sofja Kovalevskaja Research Group on Early Jewish Monotheism Vol. III (FAT II 72)*, Tübingen 2014, 219–246: 225.

<sup>92</sup> Bei Differenzen im Einzelnen: TgOnq Ex 4,24; Tg.-Ps.Jon. Ex 4,24 (jeweils „angel of the Lord“); TgNeofiti Ex 4,24 („angel from before the Lord“).

<sup>93</sup> In Jub 17,16 wie in 4Q225 ist es Mastema, der Gott die Bewährungsprobe der Bindung Isaaks vorschlägt. Nach LAB 32,1–4 ist es der Neid der Engel, nach bSanh 89b der Satan, nach GenRabb 55,4 sind es Abraham selbst, die Dienstengel und schließlich die nichtjüdischen Völker, deren Anlass zur Probe Abrahams gibt; vgl. JACQUES T.A.G.M. VAN RUITEN, *Abraham in the Book of Jubilees. The Rewriting of Genesis 11:26–25:10 in the Book of Jubilees 11:14–23:8 (JSJS 161)*, Leiden/Boston 2012, 209–212.

<sup>94</sup> Johannes Chrysostomus, *homiliae in Genesim 47,2* (PG 54, 430).

<sup>95</sup> Origenes, *homiliae in Genesim 8.5* (SC 7bis, 222); Caesarius von Arles, *serm. 84.4* (CC.SL 103, 346f.).

Buße ein; LXX setzt hier  $\delta\pi\omega\varsigma$ ; der immer noch mögliche Eindruck einer Willkür Gottes soll vermieden werden. In Jes 54,16 wird die Behauptung einer möglichen Willkür, vielleicht schon im hebräischen Traditionsbereich durch die Einfügung einer Verneinung schlicht aufgehoben.<sup>96</sup>

## 4. Körperlichkeit Gottes?

Bekannt ist die Mahnung des Exegeten Aristobul, Bezeichnungen wie „Hand Gottes“ oder „Arm Gottes“ nicht wörtlich und mythisch, sondern angemessen allegorisch zu verstehen.<sup>97</sup> Gleichwohl ist nach der Weiterverwendung dieser Terminologie im antiken Judentum zu fragen.

### 4.1. Angesicht Gottes

Das Substantiv  $\pi\rho\acute{\omicron}\sigma\omega\pi\omicron\nu$  mit Bezug auf Gott ist in antiker jüdischer Literatur häufig<sup>98</sup> Bestandteil der Gebetssprache wie der Gerichtsankündigung. Wendungen wie „das Angesicht sehen lassen“ oder „verbergen“ (Jub 21,22) wirken weiter. Im Psalmentargum wird פנים oft, aber nicht immer durch das Motiv der Shekinah ersetzt<sup>99</sup>, ebenso im Targum Onkelos zu manchen Stellen in den Büchern Exodus, Numeri und Deuteronomium.<sup>100</sup>

Eine eigene Aufmerksamkeit verdient die Formel יהוה לפני יהוה, gelegentlich mit  $\epsilon\upsilon\alpha\rho\epsilon\sigma\tau\acute{\eta}\sigma\omega$   $\acute{\epsilon}\nu\alpha\nu\tau\acute{\iota}\omicron\nu$   $\kappa\upsilon\rho\acute{\iota}\omicron\nu$  wiedergegeben.<sup>101</sup> Die Wortgruppe  $\epsilon\upsilon\alpha\rho\epsilon\sigma\tau\acute{\epsilon}\omega$  mit Gott als Gegenüber begegnet zweimal in den Testamenten der Zwölf Patriarchen.<sup>102</sup> In äthHen ist die oben genannte Formel nicht belegt. Die Wendung  $\acute{\epsilon}\nu\acute{\omega}\pi\iota\omicron\nu$   $\kappa\upsilon\rho\acute{\iota}\omicron\nu$  ist in der bei Denis verzeichneten Literatur nicht belegt, weder explizit noch sinngemäß;  $\acute{\epsilon}\nu\alpha\nu\tau\acute{\iota}\omicron\nu$   $\kappa\upsilon\rho\acute{\iota}\omicron\nu$  hinge-

<sup>96</sup> SIEGERT, Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament, 174.

<sup>97</sup> Aristobul, bei Eusebius von Caesare, praep. Ev. VIII 10,2f.

<sup>98</sup> Jub 21,22 par 4Q221; gLAE 8,1; 29,8; grHen 89,47; TestAbr A 9,5; 15,1416,6; TestLev 3,5.7.9; 4,2; JosAs 6,5 26,3; PsSal 2,8. 22; 6,5; 12,6; 15,5; OrJos 190, Ass. FMos. 2,21,7 (bei Gelasius von Cicykus, h.e. II 21,7); Or.Man. 2,22.

<sup>99</sup> Übersicht bei STEC, Targum of Psalms, 11f. Als Beispiele für Substitution nennt er: 22,25; 27,9; 30,8; 42,3; 44,25 u.a., als Beispiele für fehlende Substitution nennt er Ps 10,11; 34,17; 51,11).

<sup>100</sup> GROSSFELD, The Targum Onkelos to Genesis, 30, mit Verweis auf Ex 33,14f.; 34,16; Num 6,25; Dtn 31,17f.

<sup>101</sup> Gen 5,22.24; 6,9; 17,1 (davon abhängig Jub 15,3); Ps 55 [56],13; 114 [116],9. JAN JOOSTEN, the Impact of the Septuagint Pentateuch on the Greek Psalter, in: ders., Collected Studies on the Septuagint. From Language to Interpretation and Beyond (FAT 83), Tübingen 2008, 147–155: 150, vermutete die Abhängigkeit des Psalmenübersetzers von Gen 5,22.

<sup>102</sup> TestIss 4,1; TestDan 1,3.

gen begegnet fünfmal.<sup>103</sup> Das Substantiv *πρόσωπον* mit Bezug auf Gott ist, wie schon ausgeführt, recht häufig, erscheint aber nie im Kontext der genannten deuteronomistischen Formel.

#### 4.2. *Auge Gottes*

Getilgt ist die Redeweise von den „Augen Gottes“ in 2Sam 11,27; 12,9 LXX<sup>Ant</sup>, später dann auch in TgJon 2Sam 11,27;12,9. Das lässt fragen, inwieweit der Übersetzer hier einem allgemeinen Trend folgt oder allein steht.

Zunächst verdient die Wendung יהוה בְּעֵינַי Aufmerksamkeit, geläufig in den deuteronomistischen Wendungen „das Gute bzw. das Böse tun in den Augen des Herrn“. Hier wird בְּעֵינַי oft mit *ἐναντίον* (Dtn 6,18; 12,25.28; 13,19), *ἐναντι* (Dtn 21,9) oder *ἐνώπιον* (2Chr 14,1) übersetzt. In der Übersetzung des vierten Buches der Königtümer begegnet im Antiochenischen Text zumeist das etwas elegantere *ἐνώπιον*<sup>104</sup>, gelegentlich aber auch das wörtliche *ἐν ὀφθαλμοῖς*<sup>105</sup>; in der kai-ge-Rezension ist *ἐνώπιον* durch *ἐν ὀφθαλμοῖς* ersetzt, wie die traditionelle Formulierung auch in Jub 1,12 begegnet. Ähnlich wie im antiochenischen Text ist auch im Targum Jonathan an allen hier untersuchten Stellen die Redeweise von den „Augen Gottes“ vermieden und durch „vor Gott“ ersetzt. Man sollte aber nicht vorschnell ein spezifisch theologisches Motiv vermuten, wie Dtn 12,8 zeigt: Bei dem Ausdruck בְּעֵינַי wird nämlich, obwohl er von Menschen gebraucht wird, ebenfalls die Wiedergabe mit *ἐν ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ* vermieden und das allgemeinere *ἐνώπιον αὐτοῦ* verwendet. In Gen 6,6 kann בְּעֵינַי, noch weiter verkürzend, mit dem schlichten Personalpronomen *σοι* wiedergegeben werden. Es geht auch hier nicht um Theologie, sondern um Logik des Vorstellbaren wie solche Logik auch in der Dodekapropheten-Septuaginta manche Änderungen veranlasst.<sup>106</sup> Andernorts mag weniger die Logik des Vorstellbaren als vielmehr die Klärung eines Textdetails für Änderungen verantwortlich sein. So wird in TgPs 113,6 der Verweis auf das „Auge“ sekundär eingefügt, um ein klärendes Objekt nach דממך (senken lassen) zu haben.<sup>107</sup>

<sup>103</sup> TestJud 13,2; gLAE 32,2; grHen 101,1; ParJer. 7,23; TestHi 15,8.

<sup>104</sup> 4Reg 3,2; 13,2.11; 14,3; 15,9.24.28; 17,2.17; 21,2.6.9.20; 23,32.37; 24,9.19.

<sup>105</sup> 4Reg 10,30; 15,18; 16,2 sowie in der Gottesrede 4Reg 21,15 und dem darauffolgenden Vers, der schon wieder Erzählerrede ist.

<sup>106</sup> JAN JOOSTEN, *Exegesis in the Septuagint Version of Hosea*, in: ders., *Collected Studies on the Septuagint. From Language to Interpretation and Beyond (FAT 83)*, Tübingen 2008, 123–145: 137f., u.a. mit Bezug auf Hos 13,13 und Hos 8,7: Da Geburtsschmerzen einen Mann nicht befallen können (Hos 13,13), ist die Vergleichspartikel *ὡς* eingefügt. Weil man „Wind“ nicht „säen“ kann, musste in Hos 8,7 geändert werden.

<sup>107</sup> STEC, *Targum of Psalms*, 205. Ihm zufolge liegt eine Verschreibung von דממך [von ממך] Hi = senken) zu דממך [von מוך] = senken vor.

In der Qumranliteratur ist neben der Weitergabe der genannten deuteronomistischen Wendungen<sup>108</sup> das Auge gelegentlich Bestandteil der Gebets-sprache, wenn es heißt, dass das Auge Gottes beschützend über dem Beter, speziell über dem Niedrigen<sup>109</sup>, oder über den Guten oder aber über Israel im allgemeinen steht.<sup>110</sup> Leicht abgewandelt (κατ' ὀφθαλμούς κυρίου) erscheint die dtr Formulierung auch in Bar 1,21, während sie in den Psalmen Salomos fehlt. In der Gebets-sprache begegnet der Verweis auf das Auge Gottes auch in Bar 2,17.

#### 4.3. Ohr Gottes

Das „Ohr Gottes“ kann vor allem im Zusammenhang erzählter oder gedachter Kommunikationsvollzüge zwischen Gott und Menschen (Num 12,8; 1Reg 8,21) stehen bleiben; dies betrifft insbesondere das Reden Gottes (Dtn 8,3), das Gebet (Ps 16,6; 17,7 par. 2Reg 22,7; in kritischer Zitation Num 14,28), aber auch die Lästerung, die Menschen gegen den Gott Israels ausstoßen (4Reg 19,16). Wenn es allerdings heißen soll „Gott hört“, „Gott erhört“, „Gott antwortet“, kann man fragen, inwieweit das Anliegen, Gottes Majestät zu wahren, Änderungen nahelegt.

In der Psalmenseptuaginta ist ἀκούω die Standardwiedergabe für שמע, ἐπακούω die Standardwiedergabe für הנהג, was eigentlich „antworten“ heißt; εἰσακούω kann sowohl שמע als auch (seltener) הנהג wiedergeben. Das Verbum ἀκούω steht nie für הנהג; ἐπακούω hingegen an zwei Stellen<sup>111</sup> für das verbum simplex שמע. Für das Verbum ἀποκρίνομαι fehlen in den Psalmen Belege, wenn Gott als Subjekt gedacht ist. Im Hiobbuch ist in der Einleitung der ersten Gottesrede Hi 38,1 die Form הנהג ebenfalls nicht durch ἀποκρίνομαι, sondern durch εἶπεν wiedergegeben, während in der zweiten Gottesrede ἀπεκρίθη als hexaplarische Formulierung begegnet, was dem Hiobtargum aus Qumran (11Q10 XXXIV 2) entspricht. Auch in anderen Übersetzungsteilen der Septuaginta begegnet, anders als bei den Psalmen, ἀποκρίνομαι mit Gott als Subjekt.<sup>112</sup> Partiiell hat man also theologische Entscheidungen getroffen, um die Statusüberlegenheit Gottes herauszustreichen, indem man ἀποκρίνομαι vermieden und εἰσακούω bzw. ἐπακούω gesetzt hat; andernorts ist das unterblieben. Lässt sich in antiker jüdischer Literatur eine Fortsetzung dieser Gemengelage feststellen?

In den Psalmen Salomos steht ἀκούω viermal, aber nie mit Gott als Subjekt; umgekehrt steht ἐπακούωμαι für das Hören und Erhören Gottes in

<sup>108</sup> „...das Gute in deinen Augen“: 1QH IV 23; VIII 18; „das Böse in deinen Augen“: 1QH V 18; vgl. noch 4Q390 Frgm. 1,4.9.

<sup>109</sup> Ersteres 1QH X 31; letzteres 4Q434 Frg. 1 i 2f.

<sup>110</sup> Ersteres 11Q05 XVIII 14; letzteres 4Q369 Frg. 1 ii 3.

<sup>111</sup> Ps 21 [22],24; 144 [145],19.

<sup>112</sup> Ex 19,19; Hi 40,1; Joel 2,19; Hab 2,2; Jer 40,3.

PsSal 1,2; 5,12; 18,2.<sup>113</sup> Doch ist die Deutung des Befundes methodisch schwierig, so lange man aus guten Gründen davon ausgeht, dass die Originalsprache der Psalmen Salomos nicht das Griechische war.<sup>114</sup> Man wird dann fragen: Hat der Übersetzer ad hoc übersetzt? Hat er sich an der Übersetzung der Psalmen orientiert? Anders als in den Psalmen Salomos wird in Joseph und Aseneth nicht differenziert; in JosAs 27,11 steht ἀκούω mit Gott als Subjekt (wie auch in Bar 3,2), in JosAs 14,1 ἐπακούω. Bei Josephus begegnet ἀποκρίνομαι mit Gott als Subjekt nur zweimal in einer Konstruktion, deren Aussage ist, dass Gott nicht antwortet.<sup>115</sup> Bei den Verben des Hörens mit Gott als Subjekt hat ἐπακούω<sup>116</sup> einen gewissen Vorrang vor ἀκούω und εἰσακούω<sup>117</sup>; die Anzahl der Belege (4:1:1) lässt jedoch vor einer Überschätzung des Befundes warnen.

Im Psalmentargum wird das Verbum ענה (antworten) oft ersetzt durch קבל שְׁלוּחָא (accept prayer)<sup>118</sup> – damit wird ein besonderes Interesse am Gebet sichtbar, das sich ferner u.a. daran zeigt, dass mehrfach das Verbum אָשַׁל eingetragen wird.<sup>119</sup>

Abschließend kann man festhalten: Die Unterscheidung zwischen ἐπακούω und ἀκούω und die Vermeidung von ἀποκρίνομαι mit Gott als Subjekt sind in einzelnen Schriften Wirklichkeit, d.h. als angemessenes Verhalten hinsichtlich der Majestät Gottes empfunden worden, haben sich aber offensichtlich nicht durchgehend als stehender Brauch ausgebildet.

#### 4.4. Mund Gottes

In Num 12,8 ist die Wendung στόμα κατὰ στόμα erhalten geblieben, woran schon Julian Apostata Kritik geübt hat.<sup>120</sup> Hingegen ist in 2Sam 22,9 LXX im antiochenischen Text nicht mehr vom „Mund“ Gottes die Rede (so MT und dann wieder in der kai-ge-Rezension), sondern vom „Angesicht“ Gottes. Angesichts der graphischen Nähe zwischen מַפִּי als Vorlage für ἐκ

<sup>113</sup> PsSal 6,5; 7,7 ist als Argument nicht geeignet, da es dort tatsächlich auf die erhoffte Hilfeleistung ankommt.

<sup>114</sup> Für hebräischen Ursprung votieren SVEND HOLM-NIELSEN, Die Psalmen Salomos, JSHRZ IV/2, Gütersloh 1977, 53f.; GEORG STEINS, Psalmen Salomos, LXX.E, 1904; MICHAEL LATKE, Die Psalmen Salomos: Orte und Intentionen, in: Siegfried Kreuzer u.a. (Hrsg.), Die Septuaginta – Orte und Intentionen (WUNT 361), Tübingen 2016, 78–95: 78.

<sup>115</sup> Josephus, Ant VI 123.329.

<sup>116</sup> Josephus, Ant I 190 v.l.; IX 10; X 41; XIV 24.

<sup>117</sup> Für ἀκούω vgl. Josephus Ant III 191; für εἰσακούω vgl. nur Josephus, Ant I 190 v.l.

<sup>118</sup> Das Verbum δέχομαι steht in der Septuaginta für קבל nur einmal mit Gott als Subjekt (Hi 8,20), aber vom Akzeptieren nicht des Gebetes, sondern des Opfers.

<sup>119</sup> STEC, Targum of Psalms, 4.

<sup>120</sup> Julian, Contra Galilaeos I, bei Kyrill von Alexandria, Contra Iulianum II 18, GCS NF 30, 110; vgl. dazu GILLES DORIVAL, Arithmoi/Numeri, 160.

στόματος αὐτοῦ und מַפְנִי als Vorlage für ἐκ προσώπου αὐτοῦ ist die Möglichkeit einer Änderung im hebräischen Traditionsbereich offen zu halten. Die Vermeidung eines Anthropomorphismus mag eine Rolle gespielt haben. Anders ist es, wenn in Jos 9,14LXX die Redeweise vom „Mund Gottes“ vermieden wird.<sup>121</sup> Der Übersetzer fand vielleicht die Vorstellung, einen „Mund“ zu befragen, schlicht nicht nachvollziehbar. Wiederum stellt sich die Frage, ob diese Änderungen einem allgemeinen Trend folgen.

In der Qumranliteratur gerade zu diesem Thema ist ein überdurchschnittliches Maß an Fragmentierung festzustellen, so dass die folgende These nur eingeschränkt verifizierbar ist: Vom Mund Gottes ist nicht allzu häufig die Rede. Die genannte Bezeichnung ist an einigen identifizierbaren Stellen auf die Wahrheit Gottes bezogen, der der Mensch entsprechen soll<sup>122</sup> und dem „die Verräter mit dem Mann der Lüge“ nicht entsprochen haben, „denn sie haben nicht gehört auf die Worte des Anweisers der Gerechtigkeit aus dem Mund Gottes.“<sup>123</sup> Der Verweis auf den Mund Gottes dient hier dazu, den Selbstanspruch der Qumrangruppe in Worte zu fassen.

In der apokalyptischen Literatur habe ich die Redeweise vom „Mund Gottes“ mindestens in äthHen, TestMos, syrBar und 4Esra nicht gefunden. In TgPs 18,9 ist die Redeweise ebenfalls vermieden. Dort heißt es: *he sent his anger like a burning fire that consumes before him; his rebuke burns at his utterance like coals of fire*. Generell ist im Targum Onqelos die Redeweise vom Mund Gottes vermieden.<sup>124</sup> Zu Num 12,9 heißt es im Targum Onqelos: „As one speaks to another speaker, I converse with him.“<sup>125</sup>

Man kann überlegen ob die Bat Qol<sup>126</sup> ein Ersatz ist. Evident scheint mir das in Jub 12,22, wo die direkte Anrede Gottes an Abraham von Gen 12,1 durch eine Bat Qol ersetzt ist. Allerdings begegnet dann in Jub 13,3 doch wieder die direkte Rede Gottes. Dieses Nebeneinander begegnet auch andernorts: In syrBar 39,1 u.ö. ist das Reden und Antworten Gottes erwähnt, in syrBar 22,1 eine Bat Qol.

In Jer 32,16[25,30] ist die Redeweise vom „Brüllen“ Gottes ersetzt durch die Vorstellung vom prophetischen Reden Gottes: Man wollte „das Subjekt JHWH nicht mit Verben verbinden ..., die sonst für das Gebrüll von Tieren eintreten.“<sup>127</sup> Auch hier ist es nicht alleine die Septuaginta, die

<sup>121</sup> So aber EMANUEL TOV, *Theologically Motivated Exegesis*, 268.

<sup>122</sup> 1QH XXII 9f.; 1QS IX 25.

<sup>123</sup> 1QpHab II 1–3.

<sup>124</sup> BERNARD GROSSFELD, *The Targum Onqelos to Genesis*, 19.

<sup>125</sup> GROSSFELD, *Targum Onqelos to ... Numeri*, 104.

<sup>126</sup> Z.B. Dan 4,28; 8,16–18; Jub 12,22; 4Esra 6,17; 11,15.36.

<sup>127</sup> HERMANN-JOSEF STIPP, *Gottesbildfragen in den Lesartendifferenzen zwischen dem masoretischen und dem alexandrinischen Text des Jeremiabuches*, in: ders./Johann Cook (Hrsg.), *Text-Critical and Hermeneutical Studies in the Septuagint (VT.S 157)*, Leiden/Boston 2012, 237–274: 259.

ändert: In TgJer 25,30 ist die Vorstellung vom Brüllen Gottes durch das allgemeinere „Rufen“ ersetzt.

Insgesamt kann man ein weiteres Mal sagen: Ein Rückbau der Rede vom „Mund Gottes“ in Teilen der Septuaginta hat durchaus seine Analogien auch im nicht-griechisch-sprachigen Judentum.

#### 4.5. Nase Gottes

Der Begriff  $\eta\aleph$  wird in der Septuaginta, wenn von Gott die Rede ist, nie mit  $\mu\kappa\tau\acute{\eta}\rho$  wiedergegeben, sondern mit  $\delta\rho\gamma\acute{\eta}$ , so z.B. in Num 12,9 und, wohl davon abhängig, in Jes 65,5LXX. Auch dieser Rückbau körperlicher Konkrektion ist keine Eigentümlichkeit der Septuaginta: In den Qumranschriften kommt das Stichwort „Nase“, auf Gott bezogen, nur einmal vor, in 4Q381 Frgm. 29,3 („vor dem Atem des Hauches deiner Nase vergeht alles Fleisch“). Die Funktion der Nase, das Riechen, ist in Gen 8,21LXX erhalten geblieben: Und Gott roch den Wohlgeruch. Auch in Lev 3,11 ist noch die Wendung  $\delta\sigma\mu\grave{\eta}$   $\epsilon\upsilon\omega\delta\iota\alpha\varsigma$  gesetzt.<sup>128</sup> Das hat Parallelen in Jub 6,4 („und der Herr roch den schönen Duft“; vgl. noch Jub 7,5) und Jub 21,9 sowie da, wo in 1QM II 5 von dem Räucher- und Beschwichtigungsduft für das Wohlgefallen Gottes die Rede ist, oder in 11Q05 XVIII 10, wo das „Räucherwerk seiner Beschwichtigung“ als Metapher für einen Menschen steht, der den Höchsten verherrlicht. Weiter als die Septuaginta und Qumran gehen hier die Targumim: Sie vermeiden, so Christian Eberhart, das Motiv des „Geruchs der Beruhigung für JHWH“<sup>129</sup> überhaupt.

In der Septuaginta wird jeder Anklang an die Vorstellung vermieden, Israels Gott verzehre Opfer. Das Wort  $\alpha\rho\tau\eta$  (Brot, Speise) wird in Passagen, die vom Opfer handeln, meist substituiert, z.B. durch  $\delta\tilde{\omega}\rho\alpha$  bzw.  $\delta\tilde{\omega}\rho\omicron\nu$ .<sup>130</sup>

#### 4.6. Hand Gottes

Dass die ganze Welt die „Hand“ des Herrn erkennen soll, war dem Übersetzer von Jos 4,24LXX vielleicht nicht szenisch, im Sinne einer sinnlichen Wahrnehmung nachvollziehbar; deshalb setzt er den Begriff  $\delta\upsilon\lambda\alpha\mu\iota\varsigma$ , der ein geistiges Erkennen unabhängig von sinnlicher Wahrnehmung ermöglicht. Ebenso ist in TgJon z.St. von der Macht Gottes die Rede, nicht von der Hand. In Ps 37[38],3 steht Gott selbst als Subjekt („du hast deine Hand auf mir lasten lassen“), im Masoretischen Text heißt es „Deine Hand

<sup>128</sup> In 4QLev<sup>b</sup> begegnet die Variante  $\delta\sigma\mu\eta\gamma\nu$   $\epsilon\upsilon\omega\delta\iota\alpha\varsigma$  (PATRICK W. SKEHAN/EUGENE ULRICH/JUDITH E. SANDERSON (eds.), Qumran Cave 4 IV: Palaeo-Hebrew and Greek Biblical Manuscripts (DJD 9), Oxford 1992, 170.

<sup>129</sup> CHRISTIAN EBERHART, Beobachtungen zu Opfer, Kult und Sühne in der Septuaginta, in: Wolfgang Kraus/Siegfried Kreuzer (Hrsg.), Die Septuaginta – Text, Wirkung, Rezeption (WUNT 325), Tübingen 2014, 297–314: 304f.

<sup>130</sup> EBERHART, Beobachtungen, 305.

hat sich auf mich gesenkt“. In Jes 59,1aLXX ist statt von der Kürze der Hand<sup>131</sup> des Herrn von ihrer Schwäche die Rede. Es geht wohl weniger um Abschwächung eines Anthropomorphismus<sup>132</sup> (das Motiv der „Hand“ bleibt ja erhalten) als darum, eine sachlich richtige Aussage zu treffen. Für das erhoffte Ergebnis, dass eine Hand „retten“ kann, ist weniger äußerliche Kürze als vielmehr Schwäche von Nachteil.

In Qumran ist die „Hand Gottes“ im Krieg zugunsten der Frommen gegen die Scharen Beliairs gerichtet.<sup>133</sup> 4Q372 Frg. 1,18f. dient ein Anthropomorphismus in einem Gebet Josefs gerade dazu, die Weltüberlegenheit Gottes herauszustellen: „Dein Finger Deiner Hand ist größer und kraftvoller als alles in der Welt.“ Bei der Betrachtung individuellen Lebens ist das Motiv der Hand Gottes stets positiv konnotiert.<sup>134</sup> Im Psalmentargum ist der Umgang mit dem Thema auf den ersten Blick uneinheitlich; manchmal ist die Wendung ersetzt worden, manchmal aber auch stehen geblieben.<sup>135</sup> Dem wäre noch eigens nachzugehen.

#### 4.7. Fleisch und Eingeweide Gottes

Nur kurz anzusprechen ist ein in der Septuaginta neu entstandenes Problem: In Hos 9,12LXX begegnet die Wendung *σάρξ μου*, auf Gott bezogen. Das entspringt jedoch vermutlich keiner bewussten exegetischen Strategie, sondern ist wohl Verlesung von *בְּשָׂרִי בְּשׁוֹרִי*.<sup>136</sup> Es ist unwahrscheinlich, dass der Übersetzer die Problematik des entstandenen Textes nicht bemerkt haben sollte; er sah sich offenbar zu einem Eingriff nicht befugt. Den Ersatz von *מְעֵי מְעֵי* („Eingeweide“) durch *ἔσπευσα* („ich beeilte mich“) in Jer 38[31],20 betrachtet selbst Hermann-Josef Stipp als interpretierende Wiedergabe des Übersetzers.<sup>137</sup> Auch in TgJer 31,20 ist jeder Anthropomorphismus vermieden.

<sup>131</sup> In TgJes 59,1 ist die Rede von der Kürze der Hand erhalten geblieben.

<sup>132</sup> KOENEN, Erläuterungen zu Jes 56–66, LXX.E, 2675.

<sup>133</sup> 1QM XI 8.11; XIII 13.14; XV 13; XVIII 3.11; ähnlich wohl 4Q177 XI 14; 4Q391 Frg. 1–3,4.

<sup>134</sup> 1QH XII 35; XIII 9: 4Q436 Frg. 1,9.

<sup>135</sup> In TgPs 32,4; 81,15; 38,3; 109,27 ist das Stichwort „Hand“ durch *מַחַת* („stroke“) substituiert; in TgPs 21,9; 139,5 ist es vor dem Stichwort *יָד* eingebracht; an vielen Stellen ist die Redeweise von der „Hand Gottes“ aber auch stehen geblieben (TgPs 10,12.14; 19,2; 31,6.16; 102,26; 111,7; 119,173; 138,7; 139,10), dazu in den Belegen für die rechte Hand in TgPs (118,15.16; 138,7; 139,10). Die Auflistung findet sich bei STEC, Targum of Psalms, 11f.

<sup>136</sup> JAN JOOSTEN, Exegesis in the Septuagint Version of Hosea, in: ders., Collected Studies on the Septuagint. From Language to Interpretation and Beyond (FAT 83), Tübingen 2008, 123–145: 127.

<sup>137</sup> HERMANN-JOSEF STIPP, Gottesbildfragen, 263f.

## 5. Tempelterminologie

### 5.1. Die Gebäudeteile

Die Übersetzungen *προναίον*<sup>138</sup>, *πρόπυλον*<sup>139</sup> und *προπύλαιον*<sup>140</sup> für *םלוא*<sup>141</sup> sowie *ἄδυτον*<sup>142</sup> und *χρημαστήριον*<sup>143</sup> für *רצבד* sind in der Frühzeit der griechischen Versionen nicht nachweisbar. Die genannten Transliterationen *αἰλαμ* begegnen auch in dem um einiges klareren Baubericht 2 Chr 3 (2Chr 3,4); *αἰλαμ/αἰλευ* für *םלוא* in den o.a. Variationen auch in Ez 40–48. In 1 Makk 4:48 werden Heiligtum und Vorhöfe erwähnt (*τὰ ἐντὸς τοῦ οἴκου καὶ τὰς αὐλάς*), sonst erfahren wir nichts.

Manche Transliterationen aus dem Bereich der Tempelarchitektur (*αἰλάμ*, *αἰλεύ*) oder der Tempelgeräte (*μεχωνωθ*, *χερουβ*) sind bei Philo nicht belegt. In der bei Denis verzeichneten Literatur ist *μεχωνωθ* gar nicht belegt, *χερουβιν* (stets im Plural, bei divergierender Schreibweise der Endung) häufiger, und von den Mächten selbst, nicht von deren Symbolisierung im Tempel, *αἰλάμ* hingegen ein einziges Mal, in VitProph 23,1. Die vorauszusetzende Stelle 2Chr 24,21 bietet textkritisch unangefochten *αὐλή*, das nie für *םלוא/םלוא* steht; offenbar wollte der Verfasser von VitProph 23,1 genauer darüber Auskunft geben, wo der Prophet getötet wurde.

Die Gesamtbezeichnung *τὸ ἱερόν* begegnet in Ez 45,19 und dann wieder im deuterokanonischen Schrifttum der Septuaginta, z.B. 1 Esdr 1,8 u.ö., und läuft dem Sprachgebrauch des hellenistischen Judentums, vor allem der ägyptischen Diaspora, parallel.<sup>144</sup>

In Josephus' Beschreibung des salomonischen Tempels fließen für die Bauteile genuin griechische Bezeichnungen ein<sup>145</sup>, während er bei einzelnen Einrichtungsgegenständen auch Transliterationen verwendet.<sup>146</sup>

<sup>138</sup> Josephus, Ant XVIII 65. Auch Vitruv IV 4,1 kennt *pronaon* als griechisches Fremdwort für „Vorhalle“.

<sup>139</sup> 3Reg 6,3; 7,6 (bis).7 Symmachus.

<sup>140</sup> Theodoret, *qu. in III Reg.* 23 (PG 80:685a).

<sup>141</sup> Im hebräischen und aramäischen Traditionsbereich wird *אולם* weiterhin als Bezeichnung der Vorhalle des Tempels verwendet, vgl. 11Q19 IV, 8:1; mMid 3:6.

<sup>142</sup> Josephus, Ant VIII 72.

<sup>143</sup> 3Reg 6,5.16.19.20 Symmachus; vgl. TIMOTHY R. LAW, “The Translation of Symmachus in 1 Kings (3 Kingdoms),” in M. K. H. Peters (ed.), XIII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies Ljubljana, 2007 (SBLSCS 55), Atlanta 2008, 277–92 (282).

<sup>144</sup> ANTJE LABAHN/DIETER SÄNGER, Die Bücher der Chronik, Einleitung, in: Martin Karrer/Wolfgang Kraus (Hrsg.), Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament, Bd. 1, Genesis bis Makkabäer, Stuttgart 2011, 1045.

<sup>145</sup> Josephus bezeichnet die Vorhalle als *προναίον* (Ant VIII 65), das Allerheiligste als *ἄδυτον* (Ant VIII 71).

<sup>146</sup> Als Gegenstände der Inneneinrichtung mit transliterierten Namen erscheinen die *Χερουβείς* (Ant VIII 72), die beiden Säulen *Ἰαχέιν* und *Ἀβαίζ* (Ant VIII 78), die *Μεχωνωθ*

Der Begriff דביר ist in 4Q400–407 reichlich belegt; אולם/אילם scheint hingegen nicht von großem theologischen Interesse zu sein: Im theologischen Wörterbuch zu den Qumrantexten, hrsg. v. Heinz-Josef Fabry und Ulrich Dahmen, ist dem Lemma kein eigener Eintrag gewidmet.

Der Begriff τέμενος wird in der Septuaginta nur bei nichtjüdischen Kultstätten gebraucht.<sup>147</sup> Diese negative Nuance hat sich nicht generell durchgesetzt; in Sib V 493 ist von einem geplanten Heiligtum für den einzig wahren Gott bezeichnet, zu dessen Bau ein bekehrter Isispriester ermuntert; bei Philo von Alexandria kann das Wort die Haine der Ägypter für die Tierverehrung ebenso bezeichnen wie den heiligen Bezirk um das Zelt des Zeugnisses herum.<sup>148</sup> Das Wort ἀδυστόν begegnet in LXX nur in 2 Chr 33,14, Cod. A, für עֲפֹלָה), fehlt ebenfalls in der Konkordanz von Denis.

## 5.2. Der Altar

Die schon in den Übersetzungsteilen der Septuaginta bekannte ungleichmäßige Behandlung von מזבח in θυσιαστήριον und βωμός ist in der frühjüdischen Literatur ebenso ungleichmäßig. Die genannte Differenzierung fehlt im Zweiten Makkabäerbuch, wo die drei Belege von βωμός einmal nichtjüdische Altäre (2Makk 10,2), zweimal jedoch den Brandopferaltar in Jerusalem (2Makk 2,19; 13,8) betreffen. Ebenso begegnet bei Jesus Sirach, bei Philo wie bei Josephus für einen legitimen Altar sowohl βωμός<sup>149</sup> als auch θυσιαστήριον.<sup>150</sup> Anders steht es im Ersten Makkabäerbuch, in dem die Unterscheidung von θυσιαστήριον und βωμός wieder aufgenommen wird. Der Begriff θυσιαστήριον ist für den Brandopferaltar in Jerusalem reserviert, βωμός bezeichnet heidnische Altäre, aber auch, so 1Makk 1,59 den heidnischen Aufsatz auf dem Brandopferaltar, terminologisch von dem Altar selbst (θυσιαστήριον) abgegrenzt.

---

(Ant VIII 85), die „Maße“ εἰν und ἐσσάρωνες (Ant VIII 92) und die Mauer γείσιον (Ant VIII 95). Die in Transliteration wiedergegebenen Gegenstände werden mit Ausnahme der Χερουβεΐς als „so genannt“ eingeführt.

<sup>147</sup> 4 Reg 21,6; Hos 8,14; Ez 6,4,6; 1Makk 1,47.

<sup>148</sup> Ersteres in decal. 78; letzteres in VitMos II 89. Ohne Wertung ist der Begriff in post. 50 und her. 75 gebraucht.

<sup>149</sup> Sir 50,14; Philo, VitMos I 219; VitMos II 224; agr 130; Josephus, Ant III 207.209.221.226–228.231.243; IV 200.201. Als Josephus den Altar zu Leontopolis bespricht, benutzt er in Ant XIII 68 aufgrund der eingespielten Vorlage Jes 19,19 θυσιαστήριον, dann in Ant XIII 72f. βωμός.

<sup>150</sup> Sir 50.11.15; Philo, SpecLeg. I 285.293 u.ö.; Josephus, Ant VIII 230–233.242–244.341; 11,13.76.99.308; XII 250.253.318f.

## 6. Konsequenzen

Das Bild der Entwicklung ist m.E. im Einzelnen detailliert, im Ganzen eindeutig. Die Übersetzer der Septuaginta sind Zeugen eines Veränderungsprozesses, der sich auch in anderer jüdischer Literatur dieser Zeit aufweisen lässt. Inwieweit sie Zeugen sind, inwieweit auch Initiatoren, ist von (Einzel-)text zu (Einzel-)text je neu zu entscheiden. Dass aber griechischsprachiges Judentum durchweg akkulturationsbereit gewesen sei, ist eine zu undifferenzierte These, wie auch selbst die Zuhilfenahme nicht-jüdischer exegetischer Tradition, aus dem Bereich antiker Homerphilologie stammend<sup>151</sup>, oder die Berührung mit griechischer Philosophie<sup>152</sup> die Normativität der Tradition Israels nicht infrage stellt.

Als Themen dieser Entwicklung lassen sich der Monotheismus in Israel sowie das Phänomen der harmonisierenden und aktualisierenden Exegese in der Bindung an diesen Gott und seine Thora benennen, was auch immer als autoritativer Text der Thora betrachtet wird. Es gibt ein Fortschreiten theologischen Denkens, wie es ein Fortschreiten der wissenschaftlichen Diskussion gibt.

Äußere Faktoren können dieses Fortschreiten hindern oder befördern. Die Frage nach möglichen äußeren Faktoren führt auf äthHen 8,1. „Schwerter und Messer... Armspangen und Augenschminke“ herzustellen soll Azazel, einer der gefallenen Engel, den Menschen beigebracht haben. In dieser nur für uns so seltsamen Produktpalette spiegelt sich m.E. beides, die äußere wie die innere Bedrohung Israels durch umgebende politische Macht und den mit ihr verbundenen, gewiss einseitig wahrgenommenen Greek way of life. Angesichts äußerer politischer Ohnmacht und innerer Bedrängung kann die Betonung der Transzendenz Gottes dieser vielfachen Nuancierung des Gottesbildes eine neue Aktualität verleihen, Israel sich seiner selbst immer wieder neu vergewissern. Aus ähnlichen Anliegen her-

---

<sup>151</sup> Vgl. dazu u.a. FOLKER SIEGERT, Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament, 32 einerseits, ADRIAN SCHENKER, What Do Scribes, and What do Editors do? The Hebrew Text of the Masorettes, the Old Greek Bible and the Alexandrian Philological *Ekdoseis* of the 4<sup>th</sup> and 3<sup>rd</sup> Centuries B.C., Illustrated by the Example of 2 Kings 1, in: Hans Ausloos/Bénédicté Lemmelijn/Julio Treballe Barrera (Hrsg.), After Qumran. Old and Modern Editions of the Biblical Texts – The Historical Books (BETHL 246) Leuven 2012), 275–293 (292) andererseits.

<sup>152</sup> Vgl. dazu insgesamt MARTIN RÖSEL, Übersetzung als Vollendung der Auslegung. Studien zur Genesis-Septuaginta (BZAW 223), Berlin/New York 1994; MARTIN KARRER, Septuaginta und Philosophie, in: Ulrich Dahmen/Johannes Schnocks (Hrsg.), *Juda und Jerusalem in der Seleukidenzeit. Herrschaft – Widerstand – Identität*. FS H.J. Fabry (BBB 159), Göttingen 2010, 191–212; DERS., Die Septuaginta und die griechische Philosophie, in: Siegfried Kreuzer/Martin Meiser/Marcus Sigismund (Hrsg.), *Die Septuaginta – Orte und Intentionen* (WUNT 361) Tübingen 2016, 3–35.

aus werden, dem Vorbild der Chronikbücher folgend<sup>153</sup> und analog zu Vorgängen im Buch Jesus Sirach<sup>154</sup>, biblische Gestalten zunehmend in ihrem positiven oder negativen Verhältnis zur Thora Israels gezeichnet. Der Zweck solcher literarischer Umgestaltung und Neugestaltung historischer Tradition dürfte im Didaktischen zu suchen sein: Innerhalb der religiösen Erziehung sollen makellose Vorbilder zur Nachahmung anspornen, schlechte Menschen abschrecken.

---

<sup>153</sup> Vgl. dazu insgesamt ISAAC KALIMI, *Zur Geschichtsschreibung des Chronisten. Literarisch-historiographische Abweichungen der Chronik von ihren Paralleltexen in den Samuel- und Königsbüchern* (BZAW 226; Berlin/New York 1995).

<sup>154</sup> Vgl. Sir 44,16; 46,11[13]; 49,4. Zur Frage, was im Buch Jesus Sirach materialiter als Thora gilt, vgl. insgesamt BENJAMIN G. WRIGHT III., *Torah and Sapiential Pedagogy in the Book of Ben Sira*, in: Bernd U. Schipper/D. Andrew Teeter (Hrsg.), *Wisdom and Torah. The Reception of ‚Torah‘ in the Wisdom Literature of the Second Temple Period* (JSJ.S 163); Leiden/Boston 2013, 157–186.