

Martin Meiser

Die Bedeutung der Rezeptionsgeschichte für die Septuagintaforschung

Der rezeptionsgeschichtlichen Forschung zu biblischen Texten werden landläufig zwei Funktionen zugeschrieben, eine kulturelle wie eine theologische: Zum einen trägt sie zu einem vertieften Verstehen der Grundlagen unserer Kultur bei, und das ist gerade angesichts des zunehmenden Traditionsabbruches in westlichen Gesellschaften von Belang. Zum anderen öffnet sie theologisch den Blick auf die Pluralität möglicher Sinnpotentiale und erinnert daran, „dass wir als Bibelausleger nicht einfach autonome Subjekte in einem geschichtslosen Raum sind, sondern uns unserer Geschichte verdanken und durch sie das geworden sind, was wir sind.“¹ Rezeptionsgeschichtliche Forschung kann sich freilich nicht in der Darbietung der zufälligen Lesefrüchte des forschenden Subjektes erschöpfen, sondern fragt methodisch, unter welchen hermeneutischen Leitlinien und unter dem Einfluss welcher anderer Texte eine bestimmte Rezeption zustandekam.

Doch welchen Ertrag kann man von der Kenntnis der Rezeptionsgeschichte zur Septuagintaforschung im Sinne der Konstitution und Interpretation des ältesten griechischen alttestamentlichen Textes und seiner Transformationen erwarten? Geläufig ist der Verweis auf die Bedeutung der Rezeptionsgeschichte für die Rekonstruktion der verschiedenen Varianten des Septuagintatextes. Allerdings wende ich mich heute einem anderen Feld der möglichen Erkenntnis zu und frage, welche Hilfe für die Interpretation des Septuagintatextes die Kenntnis der Rezeptionsgeschichte leisten kann. Philo sucht ja explizit, Gedankenkonstruktionen griechischer Philosophie für die Auslegung der Thora fruchtbar zu machen, und christliche Septuaginta-Rezeption ist keineswegs einseitig mit Verweis auf das Neue Testament oder die Textgeschichte bei den Kirchenvätern zu beschreiben, denn es sind auch Rezeptionsvorgänge christlicher Theologen zu bemerken, die sich vom Neuen Testament keineswegs die alleinigen

¹ ULRICH LUZ, Die Bedeutung der Kirchenväter für die Auslegung der Bibel. Eine westlich-protestantische Sicht, in: Auslegung der Bibel in orthodoxer und westlicher Perspektive. Akten des west-östlichen Neutestamentler/innen-Symposiums von Neamt vom 4.–11. September 1998 (WUNT 130), hrsg. v. J. D. G. Dunn u.a., Tübingen 2000, 29–52, hier 43.

Linien vorgeben lassen², vielmehr in ihrer eigenen erschließenden Kraft wahrgenommen werden wollen. Um solche Interpretationsleistungen geht es im Folgenden. Beispielhaft soll verdeutlicht werden, dass und wie die Kenntnis der Rezeptionsgeschichte für die Interpretation des Septuagintatextes hilfreich sein kann.

Der Grenzen eines solchen Vorhabens muss man sich bewusst sein. Nur einige wenige Frage- und Denkvollzüge lassen sich mit historisch-kritischem Denken in Analogie setzen. Differenzen zwischen Septuagintatext und Masoretischem Text treten nur selten ins Bewusstsein und müssen nicht kommentiert werden, wenn beide Textfassungen sich dem jeweiligen Glaubenssystem bruchlos einfügen lassen.³ So gewiss christliche Autoren die Septuaginta hermeneutisch unter Voraussetzungen lesen, die für die Übersetzer keine Gültigkeit besaßen, so gibt es doch Aspekte, die jüdische wie christliche Schriftauslegung verbinden:

1. Dem biblischen Text wird theologisch Normativität und historisch Korrektheit auch in den Einzelheiten zugeschrieben.

2. Unter Beachtung dieser Grenzen fragt man bei biblischen Texten unter Kriterien, wie sie in der alexandrinischen Homerphilologie entwickelt wurden, nach Spannungen und Widersprüchen, wengleich jüdische und christliche Exegese nicht zur Methode der Athese greifen, also einzelne sperrige biblische Aussagen nicht der Unechtheit verdächtigen kann.

3. Biblische Texte werden immer auch im Horizont der Auseinandersetzung mit Andersdenkenden innerhalb der eigenen Religionsgemeinschaft und mit Kritikern des Judentums bzw. Christentums gelesen. Gerade sperrige Texte müssen deshalb so interpretiert werden, dass der eigenen jüdischen bzw. christlichen Gemeinschaft in der Auseinandersetzung mit der Umwelt kein Nachteil erwächst. Der folgende Beitrag wird mehrfach erwägen, ob dieser Diskurs zwischen Griechen und Juden bzw. Christen erst die Geisteslage der Septuaginta-Rezipienten war oder ob nicht bereits

² Das lässt sich am Beispiel der Rezeption von Gen 16 in altkirchlicher Literatur exemplifizieren, die keineswegs zwingend den paulinischen Vorgaben mit ihrer Abwertung Hagens folgen muss. Zur altkirchlichen Rezeption der Gestalt Hagens vgl. JOHN L. THOMPSON, *Reading the Bible with the Dead. What you can learn from history of exegesis that you can't learn from exegesis alone*, Grand Rapids/Cambridge U.K. 2007, 13–32. Auch textgeschichtlich schlagen neutestamentliche Septuagintazitate keineswegs immer zwingend auf die handschriftliche Überlieferung der ursprünglichen alttestamentlichen Texte zurück.

³ Allegorische Auslegung ermöglicht Entschärfung von Bibeltexten, so dass z.B. die Spannung von Ex 15,3^{MT} (JHWH ist ein Kriegsmann) und Ex 15,3^{LXX} (JHWH ist einer, der den Kriegen ein Ende macht), nicht bearbeitet werden muss; Ex 15,3^{MT} kann allegorisch auf den Krieg gegen die Sünden gedeutet werden, zu Ex 15,3^{LXX} reicht der Verweis auf den durch Christus gebrachten Frieden.

die Septuaginta-Übersetzer unter ähnlichen Bedingungen ihre jüdische Identität zu formulieren hatten.

Philologische, geistesgeschichtliche und theologische Gesichtspunkte werden in manchen Fällen einer Klärung oder manchmal auch einer Problematisierung zugeführt. Manche neuere Deutung kann bestätigt, manche kann hinterfragt werden. Philologie, Geistesgeschichte, Theologie – damit ist auch die Gliederung der folgenden Ausführungen gegeben.

Rezeptionsgeschichte und Philologie

Am Anfang mag die ernüchternde Erkenntnis stehen, dass manches, was neuzeitlich als *crux interpretum* der Septuaginta-Interpretation gilt, es auch schon für die antiken Bibelausleger war.⁴ Jenseits dessen kann man jedoch an manchen Stellen die philologischen Bemerkungen der antiken jüdischen wie christlichen Autoren sinnvoll in die heutige Diskussion mit einbeziehen.

Dass eine vom Sinn des masoretischen Textes abweichende Übersetzung in der Septuaginta nicht selten auf einer divergierenden Vokalisierungsmöglichkeit beruht, ist hinlänglich bekannt und war auch in antiker Tradition bewusst.⁵ Festzustellen ist, dass die Rezeptionsgeschichte der Septuaginta auch verschiedene Ableitungsmöglichkeiten einer griechischen Buchstabenfolge offenlegt. So kann in Hab 3,2 (ἐν μέσῳ δύο ζῶων γνωσθήσῃ) das Wort ΖΩΩΝ, in Majuskelschrift ohne diakritische Zeichen geschrieben, von ζῶον⁶ wie von ζῶή⁷ abgeleitet werden. Ähnlich offen sind

⁴ Nur zwei Beispiele unter vielen seien genannt: THOMAS KRAUS, Ps 117, Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament, hg. v. M. Karrer/W. Kraus, Stuttgart 2011, 1827, notiert zu dem Verbum πυκάζω in V. 27 verschiedene patristische Auslegungen, die die Divergenz schon der altkirchlichen Deutungen zeigen. Ähnlich verweisen Ralph Brucker und Thomas Kraus auf Interpretationsprobleme des seltenen πολυωρέω in Ps 137,3 (a.a.O., 1858f.).

⁵ Beispiele bei MARTIN MEISER, Hieronymus als Textkritiker, in: Die Septuaginta – Texte, Theologien, Einflüsse (WUNT 252), hrsg. v. W. Kraus/M. Karrer, Tübingen 2010, 256–271, hier 267.

⁶ Origenes, comm. in Rom., FC 2/6, 100; ders., princ. I 3,4, GCS 22, 53; Hieronymus, in Ab., CC.SL 76 A, 620f.; Theodor von Mopsuestia, in Hab., PG 66, 441 D; Kyrill von Alexandria, in Hab, PG 72, 897A; Beda Venerabilis, In Cant. Abacuc 3,2, CC.SL 119 B, 383.

⁷ Eusebius von Caesarea, dem. ev. VI 15,3, GCS 23, 270 bezieht ζῶή auf das göttliche und das menschliche Leben in Jesus Christus; Gregor von Nyssa, hom. in Cant. 12, FC 16, 630, auf das minderwertige sündige Leben im Diesseits und auf das paradisiische Leben im Jenseits, Theodoret von Kyros, in Hab., PG 81, 1825 AB, ebenfalls auf das gegenwärtige und das zukünftige Leben nach dem Jüngsten Gericht, die Erscheinung auf

die Wendung ἐν ταῖς λαμπρότησιν τῶν ἁγίων in Ps 109,3 hinsichtlich des Genitivs⁸ und die Wendung ἅγιος ἐν ἁγίοις in Jes 57,15 hinsichtlich des Dativs⁹. In christlichen Kommentaren werden sie durchgehend maskulinisch gedeutet – die Idee des himmlischen Heiligtums stand den altkirchlichen Kommentatoren trotz des Hebräerbriefes wohl nicht vor Augen, stattdessen wirken nicht selten paränetische Interessen. Bemerkenswert ist, dass Ps 110,3 im Psalmen-Targum neutrisch gedeutet wird.¹⁰ Das Beispiel zeigt: Unsere Entscheidung für die eine oder die andere Übersetzung ist mitbedingt durch unsere Einschätzung des antiken Judentums wie des altkirchlichen Deutehorizontes im Allgemeinen – dessen muss man sich bewusst sein, dass die Entscheidung nicht einfach durch *bruta facta*, sondern immer auch durch unsere Enzyklopädie gesteuert wird.

Mit dem Verweis auf äquivoken Begriffsgebrauch beantwortet Theodoret von Kyros die Frage, wie die Schlange von Gen 3 als φρόνιμος bezeichnet werden kann, wenn doch die φρόνησις als Teil der ἀρετή zu gelten hat.¹¹ Von dieser Feststellung äquivoken Begriffsgebrauches ist es nicht mehr weit bis zu dem Umstand, dass der Begriff καταχρηστικῶς, in alexandrinischer Homerphilologie üblich¹², auch in christlicher Kommentarliteratur begegnet.¹³ Etwas vergrößert kann man formulieren: Der Bibeltext war den Übersetzern heilig, das Ergebnis ihrer Übersetzung war den Kommentatoren bisweilen erklärungsbedürftig.

Manchmal erschließt die Rezeptionsgeschichte ein Sinnpotential, das eventuell auch für die Septuaginta-Übersetzer angenommen werden kann.

Christi Erscheinung zum Jüngsten Gericht. Eusebius und Theodoret nehmen bewusst Stellung gegen die andere Lesart.

⁸ Theodor von Mopsuestia, Ps., CC.SL 88A, 352; Augustinus, in Ps. 109,15, CC.SL 40, 1615 (mit Bezug auf die Heiligen und Verweis auf Mt 13,43); Ps.-Athanasius, in psalm., PG 27, 461 CD (mit Bezug auf die Engel); Hieronymus, comm. in psalm., CC.SL 72, 232; Prosper von Aquitanien, in psalm., CC.SL 68A, 61, sowie Cassiodor, in psalm., CC.SL 98, 1009, mit Bezug auf die Heiligen, die einst mit Christus in der Herrlichkeit erscheinen werden; Johannes Chrysostomus, exp. in Ps., PG 55, 274 (mit Bezug auf den Glanz der Apostel, bei denen sogar ihre leibhafte Erscheinung Wunder wirkte, vgl. Ap 5,15; 19,12); Theodoret von Kyros, in Ps., PG 80, 1769 C (mit Bezug auf die Heiligen im Paradies).

⁹ Eusebius von Caesarea, in Es. II 46, GCS 58, 355; Hieronymus, in Esaiam XVI, CC.SL 73 A, 654; Kyrill von Alexandria, in Is. V 3, PG 70, 1273 C; Theodoret von Kyros, in Is. XVIII, SC 315, 208.

¹⁰ Ps.-Tg Ps. 110,3: *in the splendor of holiness* (David M. Stec, *The Targum of Psalms Translated, with a Critical Introduction, Apparatus, and Notes* [The Aramaic Bible 16, London/New York 2004], 203).

¹¹ Theodoret von Kyros, qu. Gen. 31, PG 80, 128 CD.

¹² HARTMUT ERBSE (ed.), *Scholia Graeca in Homeri Iliadem* (Scholia Vetera), Bd. V, 37, zu Il. 20, 224.

¹³ Johannes Chrysostomus, comm. in Gal., PG 61, 662; Ammonius of Alexandria, Ac., PG 85, 1529 C.

So wird in dem Satz וישמע אברם לקול שרי in Gen 16,2b das Verbum nicht mit ἤκουσεν, sondern mit ὑπήκουσεν wiedergegeben. Das Moment des Gehorsams¹⁴ wird durch die Wahl des Kompositums stärker betont. In altkirchlicher Literatur ermöglicht diese Nuance den Erweis dessen, dass Abraham nicht aus purer Lust gehandelt hat¹⁵, lässt den Konsens zwischen ihm und Sara erkennen¹⁶ und mildert das moralisch Anstößige somit ein wenig ab.¹⁷ Denkbar ist das allerdings auch als Anliegen des Übersetzers, der ja, gerade angesichts der jüdischen Selbstabgrenzung von nichtjüdischer Unmoral, auf entsprechende Vorhaltungen seitens der Nichtjuden hinsichtlich so mancher biblischer Geschichte gefasst sein musste.

Ein eschatologisches Verständnis lässt sich z.B. zu den Begriffen ἀνάπαυσις in Ps 22,¹⁸ und ἀνάστασις in der Überschrift von Ps 65¹⁹ erwägen; in letzterem Fall kann das Auswirkungen haben bis in die Beschreibung der Textgeschichte hinein.²⁰ Generell jedoch wird das Problem der Eschatologisierung in der Septuaginta kontrovers diskutiert.²¹

¹⁴ Philo, Abr. 252, mildert ab: ἀν ταῖς ἐμαῖς παραινέσεσι πεισθῆς. Ein Mann hat nicht einer Frau zu gehorchen!

¹⁵ Didymus von Alexandria, Gen. 234, SC 244, 202; Augustinus, Dulc. qu. 7,4, CC.SL 44 A, 289f.; ders., civ. 16,25, CC.SL 48, 529 (übernommen von Beda Venerabilis, in Gen. IV, CC.SL 118 A, 200).

¹⁶ Das betont besonders Hrabanus Maurus, in Gen. II 18, PL 107, 543 C.

¹⁷ Wichtig war dies aus apologetischen Gründen. Nicht an Gen 16, wohl aber an Gen 19,30–37 hat Kelsos Kritik geübt (vgl. Origenes Cels. IV 45, GCS 2, 317f.).

¹⁸ MARTIN KARRER, Ps 22 (MT 23): Von der Septuaginta zur Eschatologisierung im frühen Christentum, in: La Septante en Allemagne et en France/Septuaginta Deutsch und Bible d'Alexandrie (OBO 238), hrsg. v. W. Kraus/O. Munnich, Fribourg/Göttingen 2009, 130–148, hier: 132.

¹⁹ So jedenfalls Augustinus, in Psalm., CC.SL 39, 838.

²⁰ MARTIN KARRER/WOLFGANG KRAUS, Umfang und Text der Septuaginta. Erwägungen nach dem Abschluss der deutschen Übersetzung, in: Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten (WUNT 219), hrsg. v. M. Karrer/W. Kraus, unter Mitarbeit von M. Meiser, Tübingen 2008, 8–63, hier: 53. Zur Diskussion darüber, ob ἀναστάσεως in Überschrift von Ps 65 einen christlichen Zusatz darstellt, vgl. einerseits MARTIN RÖSEL, Die Psalmenüberschriften des Septuaginta-Psalter, in: Der Septuaginta-Psalter. Sprachliche und theologische Aspekte (HBS 32), hrsg. v. E. Zenger, Freiburg 2001, 125–148, andererseits GILLES DORIVAL, Neuf propositions pour l'étude des titres des psaumes, in: La Septante en Allemagne et en France/ Septuaginta Deutsch und Bible d'Alexandrie (OBO 238), hrsg. v. W. Kraus/O. Munnich, Fribourg/Göttingen 2009, 149–166, hier: 158.

²¹ Vgl. die einzelnen, zu unterschiedlichen Ergebnissen kommenden Beiträge in: The Septuagint and Messianism (BETHL 195), hrsg. v. M. N. Knibb, Leuven 2006.

Rezeptionsgeschichte und Geistesgeschichte

Biblische Texte können, unter neuen historischen wie geistesgeschichtlichen Bedingungen gelesen, neue Sinnpotentiale enthalten, aber auch neue Probleme in sich bergen. Als Beispiel für ersteres kann die Rezeptionsgeschichte von Ex 20,17 gelten: Das absolut verstandene *οὐκ ἐπιθυμῆσεις* als Zusammenfassung des letzten Dekaloggebotes in antiker jüdischer Literatur²² dürfte unter dem Eindruck dessen entstanden sein, dass die *ἐπιθυμία* auch in griechischer Philosophie, vor allem in der Stoa, als einer der Hauptaffekte erscheint, die zu meiden sind.²³

Eine weitere mögliche Konvergenz zwischen biblischer Theologie und griechischer Philosophie ist für die Interpretation der biblischen Urgeschichte zu erwägen, ob nämlich zu Gen 1,2^{LXX}.26^{LXX} Einflüsse Platons auf die Septuaginta namhaft zu machen sind²⁴ oder nicht.²⁵ Das Stichwort *ἀόρατος* in Gen 1,2^{LXX} hat bereits Philo von Alexandria mit Hilfe der platonischen Ideenlehre gedeutet.²⁶ Gen 1,26^{LXX}²⁷ enthält bekanntlich die beiden Hauptbegriffe *εἶκων* und *ὁμοίωσις*. Der erstgenannte Begriff wird gelegentlich auch in griechischer Philosophie ethisch gedeutet²⁸, allerdings hat das auf die ethischen Interpretationen im Judentum²⁹ und Christentum keine Auswirkung gehabt; im Christentum ist die ethische Deutung des *εἶκων*-

²² 4Makk 2,6; Philo, Decal. 173; ApkAbr 24,8.

²³ DiogL 7,110.113.

²⁴ MARTIN RÖSEL, Übersetzung als Vollendung der Auslegung. Studien zur Genesis-Septuaginta (BZAW 223), Berlin/New York 1994, 32f.49.

²⁵ BERND SCHALLER, Gen 1.2 im antiken Judentum. Untersuchungen über Verwendung und Deutung der Schöpfungsaussagen von Gen 1.2 im antiken Judentum, Diss. masch. Göttingen 1961, 11.

²⁶ Philo, opf. 29; die von RÖSEL, Übersetzung, 32f., abgelehnte These, *ἀόρατος* sei darauf zu beziehen, dass die Erde wegen des sie überdeckenden Wassers nicht sichtbar sei, findet sich ebenfalls schon in altkirchlicher Auslegung, vgl. Basilius d. Gr., hex. 2,2, SC 26, 156; Johannes Chrysostomus, hom. in Gen. 3,2, PG 53, 34; Ps.-Athanasius, interpretationes ex V.T., qu. 47, PG 28, 729 C; Prokop von Gaza, in Gen., PG 87/1, 41 B. Eine andere, kontextbezogene Auslegung bieten Josephus, Ant I 27 sowie Origenes, hom. in Gen. 1,1, SC 7: bis, 24: Unsichtbar war die Erde, bevor Gott zwischen Licht und Finsternis unterschied.

²⁷ Zur Wirkungsgeschichte von Gen 1,26 im frühen Judentum, der Gnosis und bei Paulus vgl. JACOB JERVELL, Imago Dei. Gen 1,26f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen (FRLANT 76), Göttingen 1960; zur Wirkungsgeschichte von Gen 1,26 insgesamt vgl. R. MCL. WILSON, The History of Early Exegesis of Gen 1,26, StPatr I, TU 63 (1957) 420–437.

²⁸ Auf Diogenes von Sinope wird folgender Ausspruch zurückgeführt: *Τους ἀπαθούς ἄνδρας θεῶν εἰκόνας εἶναι* (Diogenes Laertios VI 51).

²⁹ JERVELL, Imago Dei, 26–29.

Begriffes mit Lk 6,38 begründet worden³⁰. Von größerer Wirkung war, dass das Stichwort *ὁμοίωσις* in Gen 1,26 eine Erinnerung u.a. an Platons Formel *ὁμοίωσις τῷ θεῷ κατὰ δύνατον* evozieren konnte. Platon hatte diese Worte u.a. mit der Wendung *δίκαιον καὶ ὄσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι* umschrieben.³¹ Die ethische Deutung von Gen 1,26f. mit Hilfe des Begriffes *ὁμοίωσις* fehlt bei Philo³² sowie bei Autoren wie Basilius d. Gr.; Ps.-Basilius, Gregor von Nyssa, Ambrosiaster, Theodoret von Kyros³³, begegnet aber in der Gnosis, dann bei Clemens von Alexandria, Origenes und Johannes Philoponos, natürlich mit dem Vorurteil, Platon habe seine Weisheit der Bibel entlehnt.

Sie führt in der Frühzeit in der valentinianischen Gnosis sowie bei den pseudoclementinischen Homilien gelegentlich zu einer Überordnung der *ὁμοίωσις* über die *εἰκων*, – *εἰκων* ist der choische, *ὁμοίωσις* der psychische Mensch – während bei Saturnil das umgekehrte Verhältnis vorliegt.³⁴ Clemens knüpft explizit an Platon an³⁵, bezieht daneben aber auch Dtn 13,4 ein, dessen Anfangsworte *ὀπίσω κυρίου τοῦ θεοῦ ὑμῶν πορεύεσθε* er mit dem Begriff *ἀκολουθία* systematisiert und von da aus auf Lk 6,38³⁶ sowie auf die stoische Telosformel in der Formulierung bei Chrysipp verweist (*ἀκολούθως τῆ φύσει ζῆν*).³⁷ Darüber hinaus ist seine Frage bemerkenswert:

³⁰ Theodoret von Kyros, qu. Gen. 20, PG 80, 116 AB, mit Verweis auf Kol 3,10: *ἵνα γένησθε κατ' εἰκόνα τοῦ Κτίσαντος*.

³¹ Platon, Theaetet 176b.

³² Philo, opf. 69–71, nimmt zwar wohl auf Platon Bezug, verweist in der Auslegung des Begriffes aber nicht auf diese ethische Deutung, sondern auf die platonische Ideenlehre und die Gottesschau; vgl. dazu STEFANIE LORENZEN, Das paulinische Eikon-Konzept. Semantische Analysen zur Sapientia Salomonis, zu Philo und den Paulusbrieffen (WUNT II 250), Tübingen 2008, 72–74. Nach GEORGE H. VAN KOOTEN, Paul's Anthropology in Context (WUNT 232), Tübingen 2008, 57–62, richtet sich Philo in opf. 69–71 gegen griechische anthropomorphe Gottesvorstellungen.

³³ Ps.-Basilius, hom. 1 de hominis structura 2–7, PG 30, 12 D – 20A; Gregor von Nyssa, hom. opif. 16, PG 44, 177 D – 188 A; Ambrosiaster, quaest. test. 21, CSEL 50, 47f.; Theodoret, qu. Gen. 20, PG 80, 103 B – 118 A; dort wird i.w. *εἰκων* ausgelegt. Die *ὁμοίωσις* wird überhaupt nicht ausgelegt bei Basilius d. Gr., hex. 9,6, SC 26, 518–520; Johannes Chrysostomus, hom. in Gen. 8,3, PG 53, 72.

³⁴ Belege bei JERVELL, *Imago Dei*, 166f.

³⁵ Clemens von Alexandria, Protr. 122,4, GCS 12, 86.

³⁶ Ähnlich Prokop von Gaza, in Gen, PG 87/1, 117 BC, der zusätzlich auf Gal 4,19 verweist. Eine ethische Deutung ohne expliziten Bezug auf Platon an dieser Stelle vertreten auch Johannes Chrysostomus, serm. Gen 3,1, SC 433, 204 (mit Deutung auf die Demut); Ps.-Athanasius, Interpretationes ex V.T. 55, PG 28, 733C, und Anastasius Sinaita, hex. VI, PG 89, 931 D. Gattungsbedingt fehlt ein Verweis auf Platon auch in den „Sprüchen des Sextus“, V. 45.

³⁷ Clemens von Alexandria, str. II 100,3f., GCS 52, 167f.; ähnlich ders., str. V 94,6, GCS 52, 388. Zur Zuweisung der Formel *ἀκολούθως (τῆ φύσει) ζῆν* an Chrysipp vgl. Diogenes Laertios VII 89 u.ö.

„Fassen nicht einige der unseren Gen 1,26f. so auf, dass der Mensch die Ebenbildlichkeit empfangen habe, die Ähnlichkeit aber erst später bei der Endvollendung empfangen werde?“³⁸ Später, bei Origenes, liegt diese Deutung tatsächlich vor, und sie lässt als ihren Hintergrund eine exegetische Beobachtung erkennen: In der Ankündigung der Menschenschöpfung Gen 1,26 ist von der *εἴκων* und von der *ὁμοίωσις*, in der Ausführung Gen 1,27 aber nur mehr von der *εἴκων* die Rede, so dass die Erschaffung der *ὁμοίωσις* eben noch aussteht.³⁹ Basilius von Caesarea führt die Deutung ethisch mit Hilfe von Mt 5,48; Kol 3,12; Gal 3,27 weiter: Die *ὁμοίωσις* erwerben wir mit Hilfe unseres sittlichen Strebens, mit Hilfe unserer auf Gott gerichteten *προαίρεσις*, die uns aufgrund der Gottebenbildlichkeit gegeben ist.⁴⁰ Bei Anastasius Sinaita wird auf Theodoret von Kyros die einfache Definition zurückgeführt: τὸ δὲ καθ' ὁμοίωσιν τῆς ἀρετῆς κατὰ τὸ δύναντον ὁμοίωσις (die Wendung καθ' ὁμοίωσιν bezieht sich auf die Verähnlichung hinsichtlich der Tugend, soweit es dem Menschen möglich ist).⁴¹ Isidor von Sevilla unterscheidet die *imago* als die Ewigkeit und Unsterblichkeit und die *similitudo* als den Verstand, mit dem sich der Mensch vom Tier unterscheidet.⁴²

Als Ertrag für die Septuagintinterpretation bleibt, dass in Gen 1,2^{LXX}, vor allem aber in Gen 1,26^{LXX} die Assoziation an Platon durchaus schon bei dem Übersetzer der Genesis vorliegen kann.

Die Übersetzung γίγαντες für גִּבּוֹרִים in Gen 6,4^{LXX} provoziert die Frage nach dem Vergleich mit den Giganten der griechischen Mythologie. Hierin sind antike jüdische Kommentatoren gespalten; Philon von Alexandria zufolge haben die γίγαντες mit den griechischen Giganten nichts zu tun; nach Josephus hingegen sind beide hinsichtlich ihrer Schlechtigkeit durchaus vergleichbar.⁴³ Ähnlich wie Philo, aber ohne auf ihn zu verweisen, behauptet Didymus von Alexandria, der Verweis auf die griechischen Giganten sei ein Eintrag von Ungläubigen in die Interpretation des Bibeltexes; die Bibel gebrauche γίγαντες als Umschreibung für kräftige Menschen.⁴⁴ Ohne Bezugnahme auf griechische Mythologie und ohne Vorwurf der

³⁸ Clemens von Alexandria, str. II 131,6, GCS 52, 185.

³⁹ Origenes, princ. III 6,1, GCS 22, 280, der zusätzlich auf 1 Joh 3,2 verweist (ὁμοίωσις αὐτῶν ἐσόμεθα).

⁴⁰ Basilius d. Gr., creat. I 16f., SC 160, 206–212. Auch Johannes Philoponos, opif. 6,7, FC 23/3, 522, bringt den Begriff der προαίρεσις ein.

⁴¹ Anastasius Sinaita, qu., PG 89, 545 B.

⁴² bei Wicbodus, Liber quaestionum super librum Genesis, PL 96, 1133 A.

⁴³ Philo, gig. 58; Josephus, Ant I 73.

⁴⁴ Didymus von Alexandria, in Gen., SC 244, 36, mit Verweis auf Jes 3,2; Dtn 1,28; Num 13,33. Die Deutung auf die Körperkraft (und -größe) begegnet auch bei Kyrill, glaph. in Gen. II, PG 69, 56 AB.

Fehlinterpretation seitens der Ungläubigen deutet Theodoret den Begriff ebenfalls auf die Körperkraft.⁴⁵

Aber nicht immer ruft die Erwähnung der Giganten ein entsprechendes Interesse an der Vergleichbarkeit oder Nichtvergleichbarkeit hervor.⁴⁶ Für die Septuagintainterpretation bleibt auch hier, dass man offenhalten kann oder auch muss, ob der Übersetzer der Genesis an griechische Mythologie gedacht hat oder nicht.

Hinsichtlich der Terminologie für den Altar wird bekanntlich in manchen Teilen der Septuaginta *θυσιαστήριον* für einen legitimen, *βωμός* für einen illegitimen Kultplatz verwendet; in anderen Teilen der Septuaginta fehlt diese Unterscheidung⁴⁷; man muss aber nicht von einem zeitlichen Nacheinander, vielmehr von einem Nebeneinander dieser Unterscheidung und ihrer Vernachlässigung ausgehen.⁴⁸ In Jes 19,19 heißt es *τῇ μέρᾳ ἐκεῖνῃ ἔσται θυσιαστήριον τῷ κυρίῳ ἐν χώρᾳ Αἰγυπτίων*, und auf diese Stelle hat sich Onias zur Rechtfertigung des Tempelbaus in Leontopolis berufen⁴⁹ und somit das Verständnis von *θυσιαστήριον* als einer legitimen Kultstätte aktualisiert, das auch für die heutige Interpretation von Jes 19,19^{LXX} plausibel sein kann.

Manche neuzeitlichen Datierungen etwa von Psalmen begegnen in altkirchlicher Psalmenkommentierung als Angabe des Bezugszeitraums der Prophetie, so etwa die Deutung von Ps 75,1 auf die Errettung Jerusalems von den Assyrem im Jahre 701 v. Chr.⁵⁰ oder die Deutung von Ps 78 auf die Makkabäerzeit.⁵¹

Nun sind auch Beispiele für Probleme von Texten anzusprechen, die in einem neuen Lektürekontext entstehen. So fordern intratextuelle Spannungen zur Bewältigung heraus. Nach Gen 16,13a kommentiert Hagar die Erscheinung des Engels mit den Worten „Du, der Gott, der mich sieht“. An-

⁴⁵ Theodoret von Kyros, qu. in Gen. 48, PG 80, 152 A – C.

⁴⁶ Das Problem wird nicht erörtert bei Augustinus, quaest. Gen. 3, CC.SL 33, 2f.; Johannes Chrysostomus, hom. in Gen. 23,4, PG 53, 201; Prokop von Gaza, in Gen., PG 87/1, 268 C – 269 A.

⁴⁷ In Ez 6,4 wird *θυσιαστήριον* gerade für den Altar des Fremdkultes verwendet.

⁴⁸ SIEGFRIED KREUZER, Übersetzung – Revision – Überlieferung. Probleme und Aufgaben in den Geschichtsbüchern, in: Die Septuaginta – Texte, Theologien, Einflüsse (WUNT 252), hrsg. v. W. Kraus/M. Karrer, Tübingen 2010, 101–116, hier: 106–108.

⁴⁹ Josephus, Ant XIII 64.68 (vgl. Bell VII 432), vgl. ferner mit expliziter Berufung auf Josephus Hieronymus, in Is. V, CC.SL 73, 198, ferner Theodoret von Kyros, in Is. VI, SC 295, 142.

⁵⁰ Theodor von Mopsuestia, in Ps., CC.SL 88 A, 271f.

⁵¹ ARIE VAN DER KOOIJ, The Septuagint of Psalms and the First Book of Maccabees, in: The Old Greek Psalter (FS A. Pietersma), (JSOT.S 332), Sheffield 2001, 229–247, hier: 245f., ähnlich schon Didymus von Alexandria, in Psalm., PG 39, 1476 C, der als Alternative die Deutung auf die Ereignisse um 70 n. Chr. erwägt, sowie später Theodor von Mopsuestia, Ps., CC.SL 88 A, 286.

tike jüdische wie christliche Bibelauslegung sucht den Sinn der Dualität von Engel vs. Gott zu erfassen. Philo nimmt zur folgenden Erklärung Gen 18 hinzu: Der Sara als der allegorisierten Weisheit ist Gott selbst, der Hagar ist der Logos erschienen, aber sie hält den Engel für Gott selbst – das ist verständlich für diejenigen, die nicht die Erstursache sehen können; sie halten die Zweitursache für die Erstursache.⁵² Christliche Autoren deuten dann teilweise auf den Logos Jesus Christus.⁵³ Ähnliche Probleme bestehen auch in der Erzählung vom Goldenen Kalb, wenn das eine Kalb pluralisch als „deine Götter“ bezeichnet wird⁵⁴, ferner in der Erzählung von Jakobs Kampf am Jabbok hinsichtlich der Spannung zwischen den Begriffen *ἄνθρωπος* in Gen 32,24 und *θεός* in V. 28⁵⁵, des weiteren in der Geschichte vom Dornbusch hinsichtlich der Engelserscheinung nach Ex 3,2 und der Gottesrede Ex 3,4–10, wobei hier auch philosophisch argumentiert wird: Gott der Vater erscheint nicht auf der Erde, sondern „nur“ sein Logos.⁵⁶ Das ist auch, bei aller Divergenz im Ergebnis – Philons Logoslehre hier, christliche Trinitätslehre da –, ein Beispiel für die Gleichartigkeit der Herausforderung wie der Methoden in jüdischer und christlicher Rezeption, weil die hier angesprochenen Fragen die Fragen eines kritisch denkenden Lesers sind.

In Jer 6,13; 35 [28],1 sowie noch öfters im Jeremiabuch, daneben in Sach 13,2 steht für *נִיב* das Wort *ψευδοπροφήτης*, das sonst in der Septuaginta nicht vorkommt. In den Stellen aus dem Jeremiabuch kann man diese Wiedergabe als leserlenkende Interpretation ansehen: Nach narrativer Analyse soll ein Signal gesetzt werden, damit der Leser von vornherein gegen die Jeremia widersprechenden Propheten eingenommen ist. Auf eine andere Deutung führt Johannes Chrysostomus, der auf Jer 6,13 im Rahmen einer Predigt zu Jes 45,7 zu sprechen kommt. Der Zweck der Sendung der Propheten sei, so der Erzbischof von Konstantinopel, dass Gott den Israeliten durch das Wort Furcht einflößen wolle, damit er nicht durch die im Wort angekündigte Sache wirklich strafen müsse. Aber, so der Theologe

⁵² Philo, qu. Gen III 34.

⁵³ Eusebius von Caesarea, ecl. proph. I 4, PG 22, 1036 D – 1037 A.

⁵⁴ Maximus Confessor, qu. Thal. 16, CC.SG 7, 107, deutet den Singular auf die *ἐξέτις* der Schlechtigkeit, den Plural auf die Spaltung und Vernichtung des Geeinten.

⁵⁵ Theodor von Mopsuestia, in Gen., PG 66, 614 D – 615 A; Theodoret von Kyros, qu. Gen. 92, PG 80, 201 A–B. Wenn beide von der Erscheinung eines Engels reden, dürfte das auf Hos 12,5^{LXX} zurückzuführen sein.

⁵⁶ Justin, 1. apol. 62.3, PTS 38, 120; Iren. haer. 3.6.2, FC 8/3, 54; Theodoret von Kyros, qu. Ex. 5, PG 80, 228 C – 229 B. Ähnlich ist der *ἀγαπητός* von Jes 5,1^{LXX} niemand anders als Jesus Christus (Ps.-Basilius, in Is., PG 30, 345 AB; Kyrill von Alexandria, in Is. I 3, PG 70, 136 A; Theodoret von Kyros, in Is. II, SC 276, 228). Ausschlaggebend ist nicht nur das mit Mt 3,17 harmonisierende Stichwort *ἀγαπητός*, sondern die Tatsache, dass nach Jes 5,1^{LXX} sofort Gott selbst als der Sänger auftritt.

weiter, der Teufel sehe, das Gott durch die Strafandrohung die Menschen bessern will, und schickt Pseudopropheten, die den Menschen das Gegenteil ankündigen. Alle, die die Heilige Schrift kennen, wüssten jedoch, dass das, was die Propheten gegen die falschen Propheten ankündigten, tatsächlich eintraf, während sich die Heilsweissagungen der Pseudopropheten nicht erfüllten.⁵⁷ Könnte nicht dieses von Johannes Chrysostomus aufgerufene Wissen auch der Grund für die die Wiedergabe von אֲנִי־יְהוָה durch *ψευδοπροφήτης* in der Jeremia-Septuaginta sein?

Etwas anders liegt der Fall bei der Übersetzung in Sach 13,2^{LXX}, wo ja über den Inhalt der Verkündigung dieser Propheten nichts gesagt wird. Aber auch diese Übersetzung lässt sich begründen. Eine allgemeine Begründung wird darauf verweisen, dass Gott nicht mit sich selbst in Widerspruch geraten will; wenn jetzt die Propheten aus dem Land getrieben werden sollen, warum hat er sie bisher auftreten lassen? Eine speziellere Begründung kann mit Hinblick auf die frühjüdische (wie dann auch frühchristlichen) Sicht der sog. Einleitungsfragen erfolgen: Es war jüdische wie christliche⁵⁸ Überzeugung, dass Maleachi nach Sacharja gewirkt hat. Dann aber kann Gott in Sach 13,2 noch nicht die Vertreibung der Propheten angesagt haben! Er käme ja wiederum mit seinem eigenen Wort in Widerspruch.

Was bedeutet das für die Septuagintaforschung? Die Kenntnis der Rezeptionsgeschichte hat in den meisten Fällen keine unmittelbare Auswirkung etwa auf die Textkonstitution, wohl aber gewährt sie einen indirekten Einblick in die Vorstellungswelt der Übersetzer. Die als Beispiele vorgeführten Spannungen werden nicht beseitigt, während andere inneren Widersprüche beseitigt und leichte Korrekturen am Gottesbild vorgenommen werden (zu Ex 4,24 s.u.). Es ist nicht anzunehmen, dass den Übersetzern diese Spannungen nicht bewusst gewesen wären. Doch stand wohl die Dignität der Texte und die Scheu, gerade in den Verweisen auf Gott und seine Welt in falscher Weise einzugreifen, über dem Anliegen, einen logisch geglätteten Text herzustellen, bei dem so manche kritische Rückfrage sich erübrigen würde. Hingegen hat im Fall von Sach 13,2^{LXX} der Druck, Gott nicht einen Widerspruch zu seinem eigenen Wort anzulasten, tatsächlich Konsequenzen für die Textkonstitution nach sich gezogen.

Spannungen werden in altkirchlicher Exegese gelegentlich auch zwischen der Psalmenüberschrift und einzelnen Aussagen im Inneren eines Psalms entdeckt. Das Problem der Psalmenüberschriften ist hier nicht ins-

⁵⁷ Johannes Chrysostomus, In illud Isaiaae, Ego Dominus Deus feci lumen etc. 6, PG 56, 151; ähnlich Theodoret von Kyros, in Ier., PG 81, 648 BC.

⁵⁸ VitProph 16,1; Hieronymus, in Mal., prol., CC.SL 76 A 901. – Der Übersetzer von Sach 13,2 wusste nichts von der modernen Unterscheidung in Proto-, Deutero- und Tritosacharja!

gesamt zu erörtern. Drei Beispiele mögen genügen. In Ps 54,12 heißt es: *καὶ ἀνομία καὶ κόπο ἐν μέσῳ αὐτῆ* (scil. *πόλεως*): Gesetzlosigkeit und Not sind in ihr (der Stadt). Theodoret von Kyros zufolge passen diese Worte nicht zu David, weil Jerusalem zu dieser Zeit nicht von Juden regiert war.⁵⁹ Doch schon Theodor von Mopsuestia hatte erklärt, dass David in diesem Psalm die Ereignisse vor den Makkabäerkriegen prophezeit, und den Psalm als ein „Lied für Onias“ bezeichnet.⁶⁰ Aus einem ähnlichen Grund sind für Ps 46 die Söhne Korahs nicht die Dichter, sondern die Sänger des Psalms, denn für die Söhne Korahs gilt nicht, was in Ps 46,4 steht, dass Nationen ihnen unterworfen seien.⁶¹ Auch die von Johan Lust vorgetragene These, Ez 21,26[31]^{LXX} deute die königliche Messiaserwartung um zu einer priesterlichen und kritisiere die Ingebrauchnahme weltlicher Machtsinsignien durch die hasmonäischen Priester⁶², hat ihren Vorläufer schon in antiker christlicher Exegese, nämlich bei Hieronymus.⁶³

Als Ertrag für die Septuagintaforschung lässt sich in diesem Fall formulieren, dass die Beobachtung von Spannungen dem Anliegen der Homerphilologie Rechnung trägt, einen in sich stimmigen Text herzustellen, ohne dass man zu dem Mittel der Athese greifen könnte, der Unechterklärung eines Verses.

Rezeptionsgeschichte und Theologie

Allegorische Auslegungen haben bei Griechen, Juden und Christen bekanntlich u.a. den Sinn, Texte einer moralisch fördernden Lektüre offenzuhalten, die auf literaler Sinnenebene eher das Gegenteil förderten: Es gab Griechen, die sich auf Homer, und es gab Christen, die sich auf Gen 16 für ihre laxen Sexualmoral beriefen.⁶⁴ Der Homerausleger Heraklit bemerkt zu

⁵⁹ Theodoret von Kyros, in Ps., PG 80, 1274 A.

⁶⁰ Theodor von Mopsuestia, Ps., CC.SL 88 A, 220. Auch in jüdischer Tradition begegnet das Phänomen, dass Aussagen der Psalmen auf eine andere Zeit bezogen werden: Die Worte „unsere Väter hofften auf Dich“ werden in MidrTeh (The Midrash on Psalms Translated, 317) auf Mordechai und Esther bezogen.

⁶¹ Diodor von Tarsus, Ps., CC.SG 6, 282: Der Psalm bezieht sich auf den Sieg der makkabäischen Heere gegen die Truppen des Antiochus IV. Epiphanes (letzteres auch bei Theodor von Mopsuestia, in Psalm, CC.SL 88 A, 205). Augustinus, in Psalm. 46, CC.SL 38, 531, bietet zwar keine solche konkrete Bezugnahme, fragt und antwortet aber zu V. 4 ebenfalls aus dem Bestreben heraus, einen Widerspruch zwischen Bibelstelle und Realität zu vermeiden: Quas (scil. plebes) subiecit, et quibus? Qui sunt qui loquuntur? Forte Iudaei? Plane si apostoli, plane si sancti.

⁶² JOHAN LUST, Messianism and Septuagint, in: Congress Volume Salamanca 1983 (VT.S 36), hrsg. v. J. A. Emerton, Leiden 1985, 174–191, hier: 188f.

⁶³ Hieronymus, in Ez. VII, CC.SL 75, 291.

⁶⁴ Platon, de re publica 378b; 391e; Theodoret, qu. Gen. 67, PG 81, 176 A.

Beginn seiner *Homeric problems*, Homer wäre durch und durch unfremd, wenn er nichts von dem, was er schrieb, allegorisch aufgefasst hätte.⁶⁵ Es ist ein positives Urteil, wenn man eine Erzählung überhaupt allegorisch auslegen kann⁶⁶, und ein Bestandteil der Religionspolemik zwischen Griechen und Juden bzw. Christen ist immer, dass die Geschichten der Gegenpartei einer allegorischen Auslegung nicht zugänglich sei und von daher überhaupt als minderwertig beurteilt werden müsse.⁶⁷

Daneben können allegorische Auslegungen aber auch als Rationalisierung fungieren. So deutet Philon von Alexandria Gen 5,24^{LXX} (καὶ εὐηρέστησεν Ἐνώχ τῷ θεῷ καὶ οὐχ ἠύρίσκειτο, ὅτι μετέθηκεν αὐτὸν ὁ θεός) aufgrund des Verbuns im Nachsatz als Wendung und Veränderung zum Besseren⁶⁸; er legt eine moralische Interpretation vor und kann auf die Behauptung einer leiblichen Entrückung Henochs an dieser Stelle verzichten. Nicht ausgeschlossen ist, dass auch für den Übersetzer der Genesis die Erwägung leitend war, nicht von einer Entrückung Henochs hin zu Gott zu sprechen, sondern von einer irdischen Versetzung an einen anderen Ort. Ob allerdings eine ähnliche Rationalisierung auch in Jes 26,19 vorliegt, so dass hier nur in einem Bildwort von Personen in der Diaspora gesprochen würde (LXX.D), scheint mir nicht sicher: Hieronymus und Theodoret von Kyros ziehen die Parallele zu Joh 5,28f. und entnehmen Jes 26,19 die Aussage der leiblichen Auferstehung von den Toten.⁶⁹ Eine andere Rationalisierung, die Einfügung der Partikel ὡς in 4Kgt 2,11, hatte auslegungsgeschichtlich ganz eigene Folgen: Beda Venerabilis vergleicht die wirklich erfolgte Himmelfahrt Christi mit der nur scheinbar erfolgten Himmelfahrt Elias.⁷⁰

In Gen 4 fragt sich der unbefangene Leser bekanntlich, warum Gott das Opfer Kains nicht annimmt, Abels Opfer hingegen annimmt. Die Versuche, Gott von dem Vorwurf der Willkür freizuhalten, argumentieren mit dem Vorzug Abels oder der Schlechtigkeit Kains; vor allem der erstere

⁶⁵ Heraklit, hom. probl. 1,1: πάντα γὰρ ἠσέβησεν, εἰ μηδὲν ληγόρησεν (Heraclitus, *Homeric Problems*, ed. and transl. by Donald A. Russell/David Konstan, *Writings from the Greco-Roman World*, Atlanta: SBL 2005, 2).

⁶⁶ Heraklit, hom. probl. 20,12, Russell/Konstan 38.

⁶⁷ Vgl. Origenes, *Cels.* IV 42, GCS 2, 315 sowie in der Rückschau auf seine Beurteilung des Christentums in seiner vorchristlichen Lebenszeit Augustin, *conf.* VI 4,6, CSEL 33, 119f.

⁶⁸ Philo, *Abr.* 17f.; kritisch gegen diese Deutung ist Didymus, *Gen.* II 149 (SC 244 18), der mit dem apokryphen „Bundesbuch“ (DIETER LÜHRMANN, *Bundesbuch*, JSHRZ NF II 12, Gütersloh 2006) Gen 5,24 auf Henochs Versetzung ins Paradies bezieht.

⁶⁹ Beda Venerabilis, *exp. in Act.*, CC.SL 121, 9.

⁷⁰ Hieronymus, in *Is.* VIII, CC.SL 73, 341; Theodoret von Kyros, in *Is.* VII, SC 295, 216.

Argumentationsgang⁷¹ ist für die hier verfolgte Fragestellung von Interesse. Er setzt die terminologische Differenzierung zwischen den Opfern beider Brüder voraus, wie sie auch in der Septuaginta gegen den Masoretischen Text gegeben ist: Dort wird dieses Opfer jeweils mit $\eta\eta \mu$ bezeichnet, in der Septuaginta hingegen heißt das Opfer Kains $\theta\upsilon\sigma\iota\alpha$, das Opfer Abels $\delta\acute{\omega}\rho\omicron\nu$.⁷² Suzanne Daniel hat 1966 auf die Höherwertigkeit des $\delta\acute{\omega}\rho\omicron\nu$ verwiesen⁷³; eine analoge Auffassung ist aber auch bei Philo belegt: $\theta\upsilon\sigma\iota\alpha$ deutet er darauf, dass lediglich das Blut an den Altar geschenkt wird, so dass Kain letztlich als ein sich selbst Liebender zu stehen kommt, Abels $\delta\acute{\omega}\rho\omicron\nu$ hingegen als Ganzopfer, so dass Abel als der Gott Liebende erscheint.⁷⁴ Die Rezeptionsgeschichte kann in der Tat die durch Suzanne Daniel vorgetragene These bestätigen.

Mindestens teilweise erfolgreich war auch die Reduktion der unmittelbaren Gottesschau durch Mose in Ex 24,8–11, m.E. bedingt durch die Intention des Ausgleichs zu Ex 33,20. In der Tat kann in der Diskussion um Ex 33,20 und Joh 1,18a ein Verweis auf Ex 24,8–11 fehlen, so etwa bei Augustinus⁷⁵, und von Ex 24,8–11 muss nicht mehr auf die genannten Texte verwiesen werden, so bei Kyrill von Alexandria.⁷⁶ Auch wird Ex 24,8–11 längst nicht immer als klärungsbedürftig empfunden.⁷⁷ Allerdings bleibt bei der Septuaginta-Fassung doch ein theologisches Problem: Ex 24,9^{LXX} verträgt sich nicht mit den Axiomen der Geistigkeit und Unräumlichkeit Gottes. Augustin zufolge erscheint nicht die Substanz Gottes, mit der er das ist, was ist, sondern Gott nimmt aus seiner Allmacht heraus die Sichtbarkeit an.⁷⁸

⁷¹ In dem an zweiter Stelle genannten Argumentationsgang kann aus den Worten „nach einigen Tagen“ erschlossen werden, dass Kain nicht sofort geopfert habe, sondern erst nach einiger Zeit, dann aber auch, dass er von den Früchten des Feldes, aber nicht speziell von den Erstlingen geopfert habe (Philo, qu. in Gen. I 60, LCL, 37).

⁷² Eine ähnliche Differenzierung liegt in Jub 4,2 vor.

⁷³ SUZANNE DANIEL, *Recherches sur le Vocabulaire du Culte dans la Septante* (Études et commentaires 61), Paris 1966, 120.

⁷⁴ Philo, qu. Gen. I 62, LCL, 38.

⁷⁵ Augustinus, Joh. ev. tract. 3,17, CC.SL 36, 27f.

⁷⁶ Kyrill von Alexandria, glaph. Ex, PG 69, 521 C – 524 C, bezeichnet als Ort, an dem der Gott Israels stand, den von den Engeln bevölkerten Himmel; er sei Gott angemessen, weil „der Heilige unter den Heiligen wohnt“. Zuvor bietet er eine allegorische Auslegung, derzufolge auch wir zu den höheren Wohnungen aufsteigen und (2Petr 1,4) der göttlichen Natur teilhaftig werden (Kyrill von Alexandria, glaph. Ex, PG 69, 516 D – 517 B).

⁷⁷ Theodoret, qu. Ex., bietet zur Stelle nichts, ebensowenig zu Ex 33,20 (wäre nach qu.Ex. 68, PG 80. 293 C zu erwarten).

⁷⁸ Augustinus, quaest. Ex. 101, CC.SL 33, 119.

Jes 6,9f.^{LXX} wird heute u.a. so kommentiert, dass der Gedanke der Verstockung ausgeschlossen bleibt.⁷⁹ Ein Blick in die altkirchliche Kommentierung kann das relative Recht dieser Interpretation bestätigen. Kyrill von Alexandria führt den Verstockungsgedanken unter dem Einfluss von Röm 11,25 („Die *πώρωσις* ist einem Teil Israels widerfahren“) als eine der beiden Auslegungsmöglichkeiten vor, während er daneben die These kennt, dass die in Jes 6,9f. selbst an ihrem Untergang schuld seien.⁸⁰ Undeutlich bleibt Johannes Chrysostomus.⁸¹ Doch bereits zuvor hatte Eusebius von Caesarea erklärt: „Dass sie sahen, war ihnen durch Gnade gegeben, dass sie nicht sahen, rührt daher, dass sie ihre Augen verschlossen haben.“⁸² Hieronymus verweist explizit auf den Unterschied zwischen Masoretischem Text und Septuagintatext; man könne jedoch nicht zu der erleichternden Septuaginta-Lesart Zuflucht nehmen, um das Problem aus der Welt zu schaffen, denn das Verstockungsmotiv sei auch anderweitig bezeugt (Ex 9,16; Röm 11,8).⁸³ Theodoret von Kyros zufolge ist nicht die Natur des Menschen, sondern seine freie Entscheidung für das Nicht-Sehen verantwortlich zu machen.⁸⁴ Prokop von Gaza formuliert kurz und bündig: *οὐκ ἤθελον* (sie wollten nicht).⁸⁵ Vorausgesetzt ist die Ablehnung des Verstockungsgedankens auch bei Hesychius von Jerusalem, wenn er Jes 6,9f. unter der Überschrift der Anklage gegen die Juden subsumiert.⁸⁶

Auch ansonsten sind hinsichtlich des Gottesbildes manche harte Aussagen auch in der Septuaginta stehen geblieben, weshalb die altkirchlichen Kommentatoren sich zu Entschärfungen genötigt sahen, so etwa Ex 7,3⁸⁷;

⁷⁹ SHIZUKA UEMURA, Isaiah 6:9–10: A Hardening Prophecy?, AJBI 27 (2001) 23–57, macht darauf aufmerksam, dass auch in rabbinischer Tradition Jes 6,9f. nicht im Sinne einer Verstockung gedeutet wurde. Dtn 30,15f. lässt m.E. diese Haltung verständlich werden.

⁸⁰ Kyrill von Alexandria, in Is., PG 70, 185 B – 188 A.

⁸¹ Johannes Chrysostomus, Is. VI 6, SC 304, 282.

⁸² Eusebius von Caesarea, Is. 42, GCS 58, 42.

⁸³ Hieronymus, in Is. III, CC.SL 73, 91.

⁸⁴ Theodoret von Kyros, in Is. III, SC 276, 270.

⁸⁵ Prokop von Gaza, in Is., PG 87/2, 1945 B.

⁸⁶ Hesychius, in Is., PG 93, 1372 A.

⁸⁷ Theodoret von Kyros zufolge zeigt beides den freien Willen, sowohl das „sein Herz wurde fest“ (*νακτίσχυσεν καρδία Φαραω*; Ex 7,13) als auch „das Herz wurde beschwert“ (*Βεβάρηται καρδία Φαραω*; Ex 7,14). Beschwert wird nämlich das Herz, wenn es durch Schlechtigkeit in Besitz genommen wird, wie David schreibt (Ps. 37,4). 236 A Das Herz, das sich der *ἀπόνοια* befließigt, gilt als fest gemacht. Das Gott widerstehende Herz verhärtet sich (vgl. Ex 8,15: *ἔσκληρύνθη*), einem Stein gleich (Theodoret, qu.Ex. 12, PG 80, 233 B – 236 A). Ex 7,3 konnte für die Übersetzer der Septuaginta m.E. in der Tat stehen bleiben, weil in Ex 9,34f. die Abfolge der Verben *βαρύνω* (nur mit menschlichem Subjekt) und *σκληρύνω* (mit Gott als logischem Subjekt) sichert, dass dem Verhärten des Herzens durch Gott die durch den Pharao selbst verursachte Schwerfälligkeit des Herzens vorausgeht.

Jes 45,7⁸⁸ oder Am 3,6⁸⁹. In manchen anderen Fällen hat man schon in der Septuaginta versucht abzumildern⁹⁰, allerdings, wie die Rezeptionsschichte zeigt, gelegentlich mit nur relativ geringem Erfolg.

Dass das Verbum für „bereuen“, $\mu\epsilon\tau\alpha\eta\epsilon\iota\mu\epsilon\iota$, wenn Gott als Subjekt gedacht ist, in der Septuaginta nur in Joel 2,13, Jona 3,10 und Jer 18,8.10, aber sonst an keiner Stelle mit $\mu\epsilon\tau\alpha\nu\omicron\epsilon\omega$, sondern mit $\acute{\epsilon}\nu\theta\upsilon\mu\omicron\epsilon\omicron\mu\alpha\iota$ (Gen 6,6) oder $\pi\alpha\rho\alpha\kappa\acute{\epsilon}\lambda\eta\mu\alpha\iota$ (1Kgt 15,11) oder $\mu\epsilon\tau\alpha\mu\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\omicron\mu\alpha\iota$ (u.a. Ps 105,45) übersetzt wird, gilt neuerer Septuaginta-Kommentierung als Abschwächung des Gedankens der Reue Gottes.⁹¹ Dieses Ansinnen der Abschwächung ist im apologetischen Diskurs gut verständlich, wie bei Philo deutlich wird: Der

⁸⁸ Ein Teil der Exegeten bezieht das Übel auf die Strafen für die menschlichen Sünden (Tertullian, Marc. II 24,4, CC.SL 1, 502), die Finsternis auf das vergangene Gericht über Israel, notwendig wegen seiner Sündhaftigkeit (Eusebius von Caesarea, Is. II 27, GCS 58, 289; Hieronymus, in Is. XII, CC.SL 73 A, 505, der dadurch die häretische These widerlegt sieht, Gott sei als Schöpfer des Bösen zu betrachten; Theodoret von Kyros, in Is. XIV, SC 315, 22) oder auf die Feinde Israels (Kyrill von Alexandria, in Is. IV 2, PG 70, 93 B, mit Verweis auf Sach 1,14f.; Prokop von Gaza, in Is., PG 87/2, 2417 D – 2420 B). Andere nehmen zu allgemeinen Gedanken Zuflucht, etwa dazu, dass das Schlechte als Defekt gegenüber dem Guten verstanden wird (Augustinus, div. qu., CC.SL 44 A, 26) oder nur in unseren Augen als schlecht erscheint (Ps.-Johannes Chrysostomus, In illud Isaiae, Ego Dominus Deus feci lumen, PG 56, 141-152, faktisch stoisch argumentierend), oder dazu, dass Gott die Dinge gut geschaffen habe, sie aber durch unsere Sündhaftigkeit schlecht würden (Julian von Toledo, *ἀντικειμένων* libri I 7, PL 96, 598 CD) oder dazu, dass die Finsternis kein eigenständiges Schöpfungswerk darstellt, sondern daraus resultiert, dass nicht alles vom göttlichen Licht durchdrungen wird (Johannes Philoponos, opf. II 8, FC 3/1, 206–208); damit wird der Widerspruch zu Gen 1,3 ausgeglichen, wo ja nur vom Licht die Rede ist.

⁸⁹ Altkirchliche Exegese ist zumeist von zwei Auslegungslinien geprägt: 1. Das Unglück wird als Gerichtshandeln Gottes zur Bestrafung (Julian von Eclanum, in Am. I, CC.SL 88, 274f) bzw. Läuterung der Sünder aufgefasst und muss nicht gerechtfertigt werden – bei Kyrill von Alexandria ist die Aussage vom göttlichen universalen Heilswillen in 1Tim 2,4 maßgebend (Kyrill von Alexandria, in Am. 29, PG 71, 461 B). 2. Eingetragen wird gelegentlich der Gedanke, dass das Unglück eigentlich in der psychischen Wirkung auf den Menschen besteht, in dem es Affekte wie Schmerz und Trauer evoziert (Theodoret von Kyros, in Am, PG 81, 1677 C).

⁹⁰ Beispiele u.a. bei MARTIN RÖSEL, *Die graphé gewinnt Kontur. Die Stellung der Septuaginta in der Theologiegeschichte des Alten Testaments*, ThLZ 135 (2010) 639–652, hier: 641; 650f.

⁹¹ Warum kann an den genannten Stellen die Übersetzung $\mu\epsilon\tau\alpha\nu\omicron\epsilon\omega$ gewählt werden? In Joel 2,13 dürfte der Gedanke leitend sein, dass Gottes Reue als Ausdruck seiner $\mu\alpha\kappa\rho\theta\upsilon\mu\iota\alpha$ zu stehen kommt. Ähnliches gilt für Jon 3,10; vgl. dazu die Auslegung bei Theodoret von Kyros: Gott drohte: Denn wenn er bestrafen wollte, würde er nicht Drohungen aussprechen, sondern eher die Bestrafung selbst heraufführen. Weil er sich aber allein am Heil freut, droht er das Schmerzliche an, damit er das Schmerzliche nicht heraufführen muss (Theodoret von Kyros, in Jon, PG 81, 1736CD). In Jer 18,8.10 soll der Hinweis auf die Reue Gottes (hin zum Guten wie zu dessen Entzug!) die Dringlichkeit der Bußmahnung verstärken.

Gott Israels wäre selbst griechischen Philosophen unterlegen, die gelernt hätten, nicht die Gesinnung zu wechseln, sondern mit unbeugsamer Festigkeit und mit bestimmter Sicherheit an alles Geziemende heranzutreten.⁹² Das Ansinnen ist aber – da zeigen sich die Grenzen dessen, was eine Übersetzung für den apologetischen Diskurs leisten kann – nicht energisch genug durchgeführt worden, denn das Motiv muss nach wie vor verteidigt werden, z.B. mit Hilfe des Gedankens der Anpassung an die Fassungskraft der Hörer⁹³, und diese Anpassung erfolgt dann, wenn die Heilige Schrift nicht von Gott für sich betrachtet, sondern von der göttlichen *οικονομία* gegenüber uns Menschen spricht.⁹⁴ Die Differenzen zwischen *μετανοέω* und *μεταμελέομαι* sind wohl in der Neuzeit offensichtlich stärker empfunden worden als damals.

Ebenfalls als Korrektur des Gottesbildes wird im Allgemeinen betrachtet, dass es nach Ex 4,24^{LXX} wie übrigens auch nach Targum Neophiti I nicht Gott selbst ist, der Mose bedroht, sondern ein Engel. Doch hat auch da die Abmilderung nicht alle Fragen beseitigt: Aus welchem Grund wollte der Engel Gottes den nach Ägypten gesandten Mose töten⁹⁵? Warum hat der Engel, der als Gottes Engel ja gut sein müsste, Mose nicht in größerer Sanftmut zurechtgewiesen?⁹⁶ Warum ist der Engel dann durch die Beschneidung des Kindes besänftigt worden?⁹⁷ Es wundert nicht, dass Philo, Josephus und der sog. Liber Antiquitatum Biblicarum die Stelle überhaupt ausgelassen haben.

⁹² Philo, imm. 22; vgl. Origenes, hom. in Jer. 18,6, SC 238, 196.

⁹³ Origenes, hom. in Jer. 18,6, SC 238, 198–204; Theodoret von Kyros, qu. Gen. 52, PG 80, 156 B; Prokop von Gaza, in Gen., PG 87/1, 269 C (*ἀνθρωπίνα δι' ἡμᾶς*). Unter Voraussetzung der Vulgata-Lesart *paenitebit* sucht Beda Venerabilis, in 1Sam II, CC.SL 119, 130, den Widerspruch zu Ps 109,4 zu vermeiden und definiert die Reue Gottes als „Wandel der sich ändernden Dinge bei bleibendem göttlichen Vorherwissen“ (*mutatio ... rerum transeuntium immutabili praescientia manente divina*).

⁹⁴ Origenes, hom. in Jer. 18,6, SC 238, 198; Eucherius von Lyon, instr. 1, Reg 2, CSEL 31, 82. Hieronymus, in Ier. IV 2,6, CC.SL 74, 177, sieht eher das Problem des göttlichen Vorherwissens angesprochen und erklärt: Es ist nicht so, dass Gott um die zukünftigen Taten der Menschen nicht weiß, wohl aber will er den Menschen ihren freien Willen anheingeben.

⁹⁵ Augustinus, qu. Ex 11, CC.SL 33, 73f. zufolge bezieht sich das Ansinnen der Tötung nicht auf Mose, sondern auf den Knaben. Dass von ihm zuvor noch nicht die Rede war, der Leser vielmehr erst im Nachhinein erfährt, um wen es geht, ist nach Augustinus ungewöhnlich, lässt sich aber philologisch mit Verweis auf Ps 86,1f. rechtfertigen.

⁹⁶ Theodoret von Kyros, qu. Ex. 14, PG 80, 241 A – 244 A; Maximus Confessor, qu. Thal. 17, CC.SG 7, 110–115. In der Leipziger Katene der lateinischen Prokop-Übersetzung (Prokop von Gaza, in Ex., PG 87/1, 537f.) findet sich folgende Begründung: Da Mose Furcht vor dem Pharao hatte, wollte der Engel ihm diese Furcht durch eine noch größere Furcht austreiben.

⁹⁷ Ambrosiaster, quaest. test. 16, CSEL 50, 42f. InTgNeoph I Ex 4,24 wird die verspätete Beschneidung mit dem Verbot des Schwiegervaters Moses begründet.

Gen 16,13b^{LXX} lautet: Καὶ γὰρ ἐνώπιον εἶδον ὀφθέντα μοι.⁹⁸ Das Wort ἐνώπιον könnte fragen lassen, ob denn wirklich einer Nichtjüdin eine unmittelbare Gottesschau zugesprochen wurde, was selbst Mose versagt blieb (Ex 33,23).⁹⁹ Die Kritik am ἐνώπιον bei Philon von Alexandria richtet sich auf die Unvollkommenheit der Erkenntnis Hagar¹⁰⁰, aber nicht auf ihre ausländische Herkunft; auf Ex 33,23 wird nicht verwiesen. Ein Seitenblick auf Targum Pseudo-Jonathan zeigt jedoch, dass in jüdischer Tradition tatsächlich Schwierigkeiten empfunden wurden: Hagar „gave thanks before the Lord whose Memra had spoken to her, and she spoke thus, „You are the Living and Enduring One, who sees but is not seen“; for she said, „Behold, here indeed the Glory of the Shekinah of the Lord was revealed, vision after vision.“

Altkirchliche Autoren interessieren sich kaum für die Problemstelle. Anders hingegen Hrabanus Maurus in der Auslegung des hebräischen Textes: Er hält *posteriora* (als Übersetzung für אַחֲרַי) im Hinblick auf Ex 33 für gerechtfertigt.¹⁰¹ Von diesen rezeptionsgeschichtlichen Einsichten aus kann man durchaus in Frage stellen, ob der Septuagintatext zu Gen 16,13 wirklich zwingend als sekundär gegenüber dem masoretischen Text beurteilt werden muss¹⁰²; ἐνώπιον könnte auch sekundär getilgt worden sein.

Exegetische Arbeit könnte auch hinter der Entscheidung sichtbar werden, in Jes 7,14 für das hebr. עלמה das griech. παρθένος zu setzen. Ein „Zeichen“ liegt im Urteil der altkirchlichen Jesaja-Exegeten erst dadurch vor, dass es eine sexuell unberührte Frau war, die den Knaben gebären sollte; der Hinweis auf das bloße Lebensalter hätte die Bezeichnung als σημεῖον nicht gerechtfertigt.¹⁰³ Könnte das nicht auch für die Überlegungen der Septuaginta-Übersetzer maßgebend gewesen sein?

⁹⁸ Zur Textkritik dieser schwierigen Stelle vgl. u.a. HORST SEEBASS, Zum Text von Gen XVI 13b, VT 21 (1971) 254–256.

⁹⁹ LOTHAR RUPPERT, Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar. 2. Teilband: Gen 11,27 – 25,18, fzb 98, Würzburg 2002, 321. Er schlägt denn auch vor, statt אַחֲרַי das Wort achorai אַחֲרַי zu lesen: Meine Rückseite.

¹⁰⁰ Philo, fug. 213: Aber möchtest du, o Seele, die du noch in der Heranbildung begriffen warst und dich in die Wissenschaft der allgemeinen Vorkenntnisse vertieftest, den Urheber der Wissenschaft durch die Bildung gleichsam wie durch einen Spiegel schauen?

¹⁰¹ Hrabanus Maurus, in Gen. II 18, PL 107, 544 D.

¹⁰² So etwa HORST SEEBASS, Zum Text von Gen XVI 13b, 56 Anm. 3.

¹⁰³ 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 u.a.

Zusammenfassung

Die Kenntnis der Rezeptionsgeschichte kann also in folgenden Gesichtspunkten nützlich sein:

1. Sie ermöglicht, das geistige Milieu der Rezipienten zu rekonstruieren, und lässt Analogien und Differenzen zu dem Milieu der Übersetzer erkennen.
2. Sie verweist auf die prinzipielle Offenheit mancher Passagen. Es gibt Fälle, da steht die komplette christliche Auslegungsgeschichte für sich allein, abweichend von der späteren jüdischen Tradition. Da muss es offen bleiben, was die Übersetzer der Septuaginta gedacht haben.
3. Sie kann gegenwärtige Interpretationen des Septuagintatextes bestätigen oder korrigieren.
4. Sie lässt die Grenzen der Gestaltungsfreiheit erkennen, die der Septuaginta als einem Übersetzungswerk notwendig innewohnen, und bestätigt, dass den Übersetzern die Treue gegenüber ihrer Vorlage zumeist wichtiger war als das Anliegen, einen Text herzustellen, der zu keinerlei kritischen Rückfragen Anlass geboten hätte.