

SCHRIFTINTERPRETATION IN DER SEPTUAGINTA¹

MARTIN RÖSEL

1. Leitfragen

Wer auch immer sich etwas genauer mit der Septuagintaforschung² beschäftigt, wird mit Sicherheit auf zwei Sätze stoßen. Der erste ist die beinahe zum Status einer Binsenweisheit geronnene Aussage, daß jede Übersetzung eine Interpretation ist.³ Der zweite wichtige Satz ist ein Zitat aus dem Vorwort des Buches des Jesus ben Sirach, der von seinem angeblichen Enkel formuliert wurde: “Denn dasselbe ist in sich nicht gleichbedeutend, wenn es in Hebräisch gesagt ist und wenn es in eine andere Sprache übertragen wird. Nicht allein aber nur das, sondern auch das Gesetz selbst und die Prophezeiungen und die sonstigen Bücher haben einen nicht geringen Unterschied in bezug auf das in ihnen Gesagte.”⁴

Diese beiden Aussagen legen nahe, daß es notwendig Sinnveränderungen gegeben hat, als die Hebräische Bibel ins Griechische übersetzt wurde. Solche Veränderungen sind auf Interpretationsakte zurückzuführen, die beim Übersetzen unvermeidbar sind. Wenn dem so ist, entstehen Folgefragen, denen ich in meinem Vortrag nachgehen möchte:

1. Wie lassen sich solche Interpretationsakte nachweisen? (Im Hintergrund, das sei schon gesagt, steht die These, daß die Übersetzer nicht interpretierten, sondern nur ihre Vorlage wiedergaben; Interpretation sei nur ein Phänomen der Rezeptionsgeschichte).
2. Lassen sich verschiedene Ebenen oder Arten der Interpretation unterscheiden?
3. Lassen sich Gründe oder sogar Strategien für Schriftinterpretationen in der LXX erkennen?
4. Gibt es Unterschiede zwischen den verschiedenen Übersetzungen der einzelnen Bücher der LXX, und wenn dem so ist, sind verschiedene Zugangsweisen zur Schrift und ihrer Auslegung erkennbar?
5. Und schließlich: Lassen sich einige umfassende Prinzipien der Schriftinterpretation formulieren, die in allen oder zumindest in den meisten Büchern der LXX erkennbar sind?

Diese Leitfragen sollen dazu dienen, das Problem mit seinen vielfältigen Schattierungen zu umreißen und zu zeigen, wo in der gegenwärtigen Diskussion die Schwerpunkte liegen.⁵ Es wird

-
1. Ich möchte für die Einladung, im Rahmen der Jahrestagung des Collegium Biblicum einen Vortrag zu halten, und für die überaus freundliche Aufnahme in Kopenhagen danken. Eine erweiterte, englischsprachige Version dieses Aufsatzes erscheint unter dem Titel „Translators as Interpreters. Scriptural Interpretation in the Septuagint“ in *M. Henze* (ed.), *Companion to Biblical Interpretation in Early Judaism*, Eerdmans, 2009.
 2. Ich verwende die Bezeichnung “Septuaginta” und ihre Abkürzung in römischen Zahlen “LXX” in umfassender Weise für die gesamte griechische Bibel, auch wenn ursprünglich nur der Pentateuch gemeint war und auch wenn der Umfang des Septuaginta-Kanons innerhalb der Handschriftentradition variieren kann. Vgl. *Dines* (2004) 1-3 zur Definition und *Hengel* (2002) oder *Müller* (1996) zum Problem des Kanons.
 3. So z.B. *Wevers* (1996) 87: “truism that any translation is an interpretation”. Eine sehr interessante Einführung in die Problematik des Übersetzens findet sich bei *U. Eco*, *Quasi dasselbe mit anderen Worten. Über das Übersetzen*, 2006; englisch: *Mouse or Rat? Translation as negotiation* (2003). Schon der englische Titel des Buches zeigt eine gewisse Interpretationstätigkeit; der deutsche gibt den italienischen Originaltitel genauer wieder “*dire quasi la stessa cosa*” (beinahe dasselbe sagen). Der englische Titel verdankt sich einem der Beispiele des Buches.
 4. V. 21-26, Übersetzung: E.-M. Becker in LXX.D.
 5. Ein vielfältiger Einblick in die gegenwärtige Septuaginta-Forschung vermittelt der Sammelband: *W. Kraus, R.G. Wooden* (Hg.), *Septuagint Research. Issues and Challenges in the Study of the Greek Jewish Scriptures*,

nicht möglich sein, sie in diesem Vortrag im Detail zu beantworten, aber zur Anzeige der unterschiedlichen Ebenen, auf denen das Problem angegangen werden kann, sind sie gewiss hilfreich.

2. Ein Beispiel: Der Gesetzgeber in Ps 9,21

Nach diesem theoretischen Zugang soll nun ein möglicherweise bekanntes Textbeispiel aus den griechischen Psalmen die Komplexität der Septuaginta-Exegese dokumentieren und die eben vorgenommenen Differenzierungen rechtfertigen.

Ps 9,21 in der masoretisch punktierten Bibel lautet:

שִׁתָּהּ יְהוָה מוֹרָה לָהֶם יִדְעוּ גוֹיִם אֱנוֹשׁ הֵמָּה “Wirf Schrecken auf sie, o Herr! Erkennen sollen die Völker: Sie sind (nur) Menschen.” In der griechischen LXX-Version klingt der Vers deutlich anders: κατάστησον κύριε νομοθέτην ἐπ’ αὐτούς γινώσασαυ ἔθνη ὅτι ἄνθρωποι εἰσιν “Setze, oh Herr, einen Gesetzgeber über sie ein; die Völker sollen erkennen, daß sie Menschen sind.”

Beim Textvergleich wird zunächst deutlich, daß jedes Element des HT bis hin zu den Suffixen ein Gegenüber im griechischen Text hat. Die syntaktische Abfolge der Worte ist gleich. Dies ist typisch für das, was vereinfachend “wörtliche Übersetzung” genannt wird; es ist ein Charakteristikum der meisten LXX-Übersetzungen.⁶ Zu notieren ist, daß der Plural ἄνθρωποι (Menschen) zur Wiedergabe des Singular אֱנוֹשׁ (Mann/Mensch) steht. Doch dieses Wort kann auch kollektiv im Sinne von “Menschheit” verstanden werden, und der Plural wird durch הֵמָּה (sie) und גוֹיִם (Völker) signalisiert; die pluralische Übersetzung macht also nur implizit Gemein-tes explizit. Die läßt sich als *linguistische* Interpretation verstehen. Doch solche Vorgänge gehören notwendig zum Lesen, Verstehen und Übersetzen von Texten, daher ist es wohl angemessener, sie mit Siegert als *linguistisches Decodieren*⁷ zu bezeichnen.

Die interessanteste und wichtigste Abweichung in diesem Vers ist die Übersetzung von מוֹרָה (Furcht) durch νομοθέτης (Gesetzgeber). Wenn wir uns die erste der eingangs genannten Fragen in Erinnerung rufen – ist es möglich, Interpretationen nachzuweisen? – so scheint es mir hier sehr klar zu sein, daß sich der Sinn des übersetzten Wortes vollständig von seinem Äquivalent in der Vorlage unterscheidet. Hinzu kommt, daß die Bedeutung des gesamten Verses geändert ist: die Völker sind nicht durch eine abstrakte Gottesfurcht dazu in der Lage, ihre Menschlichkeit/Humanität zu erkennen, sondern durch die Tora.

Wer war für diese Interpretationsleistung verantwortlich? Da die LXX eine Übersetzung ist, besteht immer die Möglichkeit daß sie auf eine andere *hebräische* Vorlage zurückgeht, also nicht selbst interpretiert. Am Anfang muß also die textkritische Überprüfung stehen.⁸ Im Fall von Ps 9,21 gibt es tatsächlich eine Variante in der hebräischen Textüberlieferung: Verschiedene Handschriften lesen statt מוֹרָה (Furcht) מוֹרָא. Doch dies ist eine rein orthographische Variante, die die schwierigere Lesart korrigiert. Die Übersetzung “Gesetzgeber” ist demnach nicht textkritisch erklärbar, sondern – als positive Beantwortung von Frage 1 – sie muß als Interpretation gesehen werden, die im Zuge des Übersetzens geschah.

Die eingangs genannte 2. Frage war, welche Art von Interpretation in einem fraglichen Text zu erkennen ist. Zunächst ist daran zu erinnern, daß der Übersetzer einen unvokalisierten

SBL.SCSS 53, 2006.

6. Die Bezeichnungen „frei“ und „wörtlich“ werden hier nur zu einer ersten Charakterisierung verwendet. Das Problem ist deutlich vielschichtiger, vgl. das Standardwerk von J. Barr (1979), v.a. S. 294, wo sich eine Zusammenstellung von sechs unterscheidenden Merkmalen freier und wörtlicher Übersetzungen findet.
7. Vgl. Siegert (2001) 121 zur Unterscheidung zwischen Interpretation und Decodieren.
8. Die Problematik der Verwendung der LXX zur Rekonstruktion ihrer hebräischen Vorlage und die textkritische Frage nach dem ältesten Übersetzungstext wie auch seiner späteren Revisionen kann hier nicht verfolgt werden. Wichtige Hinweise finden sich in den Einführungen von Jobs/Silva (2000); Tov (1997) oder Fernández Marcos (2000).

Text vor sich hatte (מורה). Beim sprachlichen Decodieren des Verses hat er das Wort offensichtlich als Partizip *Hif'il* der Wurzel ירה III verstanden, was "unterrichten, lehren" (vgl. HAL) heißen kann. Insofern weist die sprachliche Entschlüsselung auf einen Sinngehalt "Lehrer" hin (מורה). Möglicherweise wurde aber auch eine etymologische Verbindung zu תורה (Weisung) gesehen; auch dieses Wort kann von der Wurzel ירה abgeleitet werden.⁹ Eine Kombination linguistischer Überlegungen kann also den Übersetzer dazu gebracht haben, die Bedeutung "Lehrer" zu "Gesetzgeber" zu erweitern. Dies ist eindeutig eine *theologische Interpretationleistung*, da sich an anderen Stellen im gr. Psalter wörtliche Übersetzungen von ירה (lehren, unterrichten) finden.¹⁰ Da in diesem Vers Gott selbst angesprochen ist, hat das neue Verständnis noch weiter reichende Folgen: Gott bringt den Völkern nicht Furcht oder Angst, sondern seine helfende Tora.

Frage 2 nach der Art der Interpretation läßt sich allerdings auch in einer anderen Weise beantworten, die dann zur 3. Frage, der nach Interpretationsstrategien, hinüberleitet: Obwohl das fragliche Wort νομοθέτης (Gesetzgeber) in Ps 9,21 ein *hapax legomenon* in der LXX ist, kann man doch vergleichbare Interpretationen finden. Nach dem schwierigen Text in Ps 84(83):7 kann der Fromme durch ein Tal gehen, das der Frühregen mit Segen bedeckt hat. Der MT hat hier מורה (Frühregen). In der LXX wurde eine vergleichbare sprachliche und theologische Interpretation wie im Fall von Ps 9,21 gewählt. "Der Gesetzgeber (ὁ νομοθετῶν) wird Segen bringen". Hier in Ps 84(83):7 wurde also die schwierige Metapher von Tal und Frühregen vermieden. Statt dessen wurde erneut der Heilscharakter des göttlichen Gesetzes betont. Auch in anderen Psalmen wird das Verb ירה (lehren, unterrichten) durch νομοθετέωμαι (Gesetz geben/erlassen) übersetzt.¹¹ Offenkundig wollte der Übersetzer unterstreichen, daß die Tora die einzig verlässliche Grundlage des Lehrens sein kann, daher kann man annehmen, daß er immer dann eine besonders Interpretationsstrategie verfolgte, wenn Verse wiederzugeben waren, in denen es inhaltlich um Unterrichtung und Erziehung ging.

Damit läßt sich aber auch die 3. Frage positiv beantworten: Offenkundig gibt es in den Psalmen eine Interpretationsstrategie hinsichtlich der Tora, die die Wiedergabe einzelner Verse im ganzen Buch beeinflußt hat.¹² Doch auch diese Frage läßt sich wieder in einer alternativen Weise beantworten: Die Übersetzung "Gesetzgeber" in Ps 9,21 etc. belegt nämlich außerdem das Phänomen der Intertextualität;¹³ der Übersetzer verweist mit seiner Wahl der Äquivalente auf andere, früher übersetzte Texte zurück. Das kann zum einen daran liegen, daß man sich in Ermangelung eines Lexikons¹⁴ an anderen Texten orientiert hat.¹⁵ Es ist aber auch möglich, daß der Übersetzer selbst Verbindungslinien zwischen bestimmten Texten und Vorstellungen ziehen wollte. Die Übersetzung hätte dann einen weiteren Horizont von theologischen Konzepten als das Original.

-
9. See *L. Monsengwo Pasinya*, La notion de Nomos dans le Pentateuque Grec (AnBib 52/Recherches Africaines de théologie 5), Rom 1973, 131-5.
 10. Ps. 32(31),8; 44(43),5; 85(84):11; cf. *F. Austermann*, Von der Tora zum Nomos. Untersuchungen zur Übersetzungsweise und Interpretation im Septuaginta-Psalter (MSU 27), Göttingen 2003, 177f.
 11. Ps 25(24),8+12; 27(26),11 und besonders in dem Tora-Psalm 119(118),33.102.104.
 12. Dies als wichtigstes Ergebnis der Dissertation von *F. Austermann* (2003).
 13. Vgl. *Dorival* (1995) als Einführung in diese Problematik.
 14. Vgl. dazu *E. Tov*, The Impact of the LXX Translation of the Pentateuch on the Translation of the other Books, in *Tov* (1999), 183-194, und die kritischen Einwände von *J. Barr*, Did the Greek Pentateuch really serve as a Dictionary for the Translation of the Later Books, in: Hamlet on a Hill, FS T. Muraoka, ed. M.F.J. Basten, W.Th. van Peursen, OLA 118, 2003, 523-543.
 15. *E. Tov*, Did the Septuagint Translators Always Understand their Hebrew Text, in *Tov* (1999), 203-218: 205-213.

Im Fall des Gesetzgebers aus Ps 9,21, scheint die Übersetzung tatsächlich auf Exod 24,12 und Deut 17,10 zurückzuverweisen, wo das Verb ירה (lehren) auf die Tafeln mit den Geboten zu beziehen ist, die Gott sein Volk gelehrt hat. An beiden Stellen hatten die griechischen Übersetzungen νομοθετέομαι (ein Gesetz geben/erlassen) verwendet. Auf diese Weise wurde das Verb in die biblische Sprache eingeführt, um den besonderen Charakter des göttlichen Lehrens zu betonen.¹⁶ Der Psalmübersetzer bindet dann später über diese intertextuellen Beziehungen seine Hinweise auf die Tora an die Offenbarung auf dem Sinai (oder Horeb im Deut) zurück.

3. Die griechische Bibel als Schriftensammlung und die Frage nach umfassenden Konzepten

Die Diskussion von Ps 9,21 konnte einige exemplarische Antworten auf die ersten drei Leitfragen geben. Die vierte und fünfte Frage lassen sich jedoch nicht auf der Basis der Exegese nur eines Verses beantworten, sondern bedürfen umfassenderer Information. Was Frage 4 und die Problematik der einzelnen Übersetzungseinheiten angeht, so ist es inzwischen – im Unterschied zur älteren LXX-Forschung – selbstverständlich geworden, daß jedes Buch als eigenständige Einheit zu betrachten ist. Meist sind die Bücher auch von nur einem Übersetzer – oder einer gleichartig arbeitenden Gruppe – übertragen worden (Ausnahme: Exodus¹⁷).

Die Bücher stammen aus der Zeit zwischen dem 3. Jh. v. und dem 1. Jh. n. Chr., sie sind vor allem in Alexandria, aber teils auch in Israel, Antiochia oder Leontopolis übersetzt worden.¹⁸ Diese unterschiedlichen chronologischen und geographischen Milieus sind als hermeneutischer Hintergrund der jeweiligen Übersetzer zu bedenken. Die Art, wie die Schrift interpretiert wird, hängt ja auch von übergeordneten theologischen Tendenzen und religiösen Erfahrungen ab, die zu bestimmten Zeiten und in konkreten sozialen Gruppen vorherrschen. (Diasporasituation, Makkabäerkrise etc.)

Die LXX ist also als Schriftensammlung aus unterschiedlichen historischen und geographischen Situationen zu sehen. Das hat wichtige Konsequenzen für die Beantwortung der fünften Leitfrage, ob es nämlich umgreifende Prinzipien der Schriftinterpretation in der ganzen LXX gibt. Die grundsätzliche Antwort darauf kann nicht positiv sein, denn es gibt immense Unterschiede zwischen einzelnen Büchern, etwa zwischen Hiob auf der einen und Kohélet auf der anderen Seite, oder zwischen Exodus und Samuel. Gemeinsame, für alle gültige Charakteristika können daher nicht formuliert werden. Doch die einzelnen Übersetzungen lassen sich auf der Grundlage gemeinsamer Merkmale zu Gruppen sortieren, so daß man immerhin einige grundsätzliche Interpretationslinien für die Büchergruppen – etwa den Pentateuch – formulieren kann.¹⁹

Um diesen Zugang zu illustrieren, möchte ich auf die erweiterte νόμος -Konzeption verweisen. In einer ganzen Reihe von Übersetzungen steht dieses gr. Lexem nicht nur für hb. תוֹרָה (Weisung), sondern auch für andere Worte wie חֻקִּים (Satzung) or מִשְׁפָּט (Urteil, Rechtssatz). Hinzu kommt, daß auch der Komplementärbegriff ἀνομία (Gesetzlosigkeit) zur Wiedergabe einer ganzen Reihe von hb. Worten verwendet wurde, die verschiedene Arten von Sünde, Gesetzeswidrigkeit oder Ungerechtigkeit bezeichnen. Die Vorstellung vom *nomos* und die negativen

16. Ein weiteres wichtiges Thema neben *nomos/anomia* ist in der Psalmen-LXX das Motiv der göttlichen Erziehung, vgl. die interpretierenden Übersetzungen in Ps 2,12; 90(89),10; 119(118),66.

17. M.L. Wade, Consistency of Translation Techniques in the Tabernacle Accounts of Exodus in the Old Greek, Atlanta/GA 2003, SBL. SCSS 49.

18. Zum Überblick empfehlen sich die Tabellen in *Harl/Dorival/Munnich* (1988), 93+107+111.

19. Eine ausführlichere methodische Diskussion um die Frage nach Möglichkeiten und Grenzen einer in dieser Weise zusammenfassenden „Theologie“ mehrerer Bücher der LXX findet sich in *M. Rösel*, Der griechische Bibelkanon und seine Theologie, in: T. Engberg-Petersen, N.P. Lemche, H. Tronier, (Hg.), *Kanon. Bibelenstilblivelse og normative status* (FS Mogens Müller), Forum for Bibelsk Eksegese 15, 2006, 60-80.

Konsequenzen des Abweichens vom Gottes Weisung sind also in der griechischen Bibel deutlich präsenter und pointierter als in der Hebräischen Bibel. Auf diese Weise unterstreichen die meisten Bücher der LXX die Bedeutung des göttlichen Gesetzes. Ein vergleichbarer Prozess der תורה-Aufwertung kann in den späten Schriften des AT oder in Qumran gesehen werden.²⁰ Die einzelnen Übersetzungen sind also ganz offensichtlich durch eine umfassende theologische Konzeption beeinflusst. Das aber bedeutet, daß sich die fünfte Frage dann positiv beantworten läßt, wenn man sie auf eine spezifische Fragestellung und auf eine Gruppe von Büchern einschränkt, in denen sich das fragliche Phänomen feststellen läßt.

4. Ein minimalistisches Gegenkonzept: *The paradigm of interlinearity*

Die eben vorgetragene Exegese von Ps 9,21 und die fünf Leitfragen gehen davon aus, daß die Übersetzer einen verständlichen Text produzieren wollten, der auch unabhängig vom hebräischen Original gelesen und verstanden werden konnte. Diese Position steht auch hinter dem Konzept der Übersetzung der Septuaginta ins Deutsche (LXX.D) und ihrem Kommentarband, die im Sommer 2008 erscheint. Ohne hier in die Details gehen zu können, sei aber doch erwähnt, daß die jüngst abgeschlossene und publizierte "New English Translation of the Septuagint" einem völlig anderen Ansatz folgt.²¹ Danach ist die LXX ursprünglich nur als Hilfsmittel zum Verstehen des hb. Bibeltextes gedacht gewesen, das keinerlei eigene Aussage- oder Interpretationsintention hatte. "Schriftinterpretation" ist damit eine Kategorie, die nicht im Zuge der Übersetzungsleistung anzuwenden wäre, sondern mit der erst im Verlauf der Rezeptionsgeschichte des so entstandenen Textes zu rechnen ist. Die Beispiele, die ich im folgenden vorstelle, widerlegen m.E. dieses Paradigma so eindeutig, daß ich hier auf eine ausführlichere Darstellung und Diskussion verzichten möchte.²²

5. Beispiele für Interpretationen in der LXX

Es gibt eine ganze Reihe von Gründen dafür, weshalb der Text beim Übersetzen interpretierend verändert wurde. Die Übersetzer wollten unter anderem schwierige Abschnitte erklären, Aussagen miteinander harmonisieren oder Mißverständnisse vermeiden. Es läßt sich auch zeigen, daß die Texte einer veränderten sozialen oder historischen Situation angepaßt wurden; meist steht dabei das Leben in der Diaspora im Hintergrund. Im folgenden möchte ich Ihnen einige verschiedenartige Beispiele dafür vorführen. Sie stammen meist aus dem Pentateuch oder den Psalmen, da diese Übersetzungen am besten erforscht sind. In prophetischen Texten und im Proverbienbuch läßt sich sogar ein noch höheres Maß an Interpretation feststellen, da Prophezeiungen ohnehin für Aktualisierungen offen waren und erzieherische Texte für eine Anwendung in der konkreten Unterrichtssituation gedacht waren.²³ Die Beispiele folgen dabei einer groben Klassifikation, die sich an den eingangs genannten Leitfragen 2 und 3 orientiert.²⁴

20. Zur Gesetzesthematik in der LXX vgl. meinen Artikel: Nomothese. Zum Gesetzesverständnis der Septuaginta, in: Fabry/Böhler (2007), 132-150.

21. A. Pietersma, B.G. Wright (eds.), A New English Translation of the Septuagint and the Other Greek Translations Traditionally included under That Title, New York, Oxford, 2007.

22. Vgl. zur Kritik an diesem Paradigma u.a. A. Schenker, Wurde die Tora wegen ihrer einzigartigen Weisheit auf Griechisch übersetzt? Die Bedeutung der Tora für die Nationen in Dt. 4:6-8 als Ursache der Septuaginta, FZPhTh 54, 2007, 327-347: 338-341, und M. Rösel, Jakob, Bileam und der Messias. Messianische Erwartungen in Gen 49 und Num 22-24, in: Knibb (2006), 151-175: 152-156.

23. Zu den Proverbien vgl. J. Cook, The Ideology of Septuagint Proverbs, in: B.A. Taylor, (ed.), X Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Oslo 1998, SBL.SCSS 51, 2001, 463-479; zu Jesaja A.v.d. Kooij, The Septuagint of Isaiah: Translation and Interpretation, in: J. Vermeylen (Ed.), The Book of Isaiah. Le Livre d'Isaïe. Les Oracles et leurs Relectures. Unité et complexité de l'ouvrage, BETHL 81, Leuven 1989, 127-33.

24. Ausführliche Diskussionen der vier kurz angesprochenen Texte finden sich in den "Notes" von J.W. Wevers

a) *Keine Interpretation ist auch eine Interpretation*

Um mit einem seltsamen Phänomen anzufangen: Es gibt Stellen, an denen die Übersetzer ganz offensichtlich eine Interpretation des hb. Textes verweigern. Das findet sich z.B. in Gen 6,14, beim Bau der Arche. Hier wurde *νοσσία* (Nest, auch Bienenkorb) für *קַמָּרָה* (Kammer) verwendet; Noah soll die Arche mit einzelnen Nestern = Abteilungen bauen. Möglicherweise, so James Barr,²⁵ hat der Übersetzer den Text einfach nicht verstanden und das Problem durch die wörtliche Übersetzung an seine Leser weitergereicht. Ein vergleichbares Beispiel findet sich im Turmbaubericht Gen 11,1: Nach dem MT hatte die ganze Welt eine Sprache (*לשון אחת*). In der LXX wurde das mit *χεῖλος ἓν* wiedergegeben: Die Erde war eine Lippe,²⁶ was kaum verständlich ist. Interessanterweise läßt der Übersetzer in beiden Kontexten das Gegenteil dieses Verfahrens erkennen, denn sowohl in 6,14 als auch in 11,1 kann er schwierige Passagen durch freie Wiedergaben oder Zufügungen klären.

Das Phänomen begegnet auch in anderen Übersetzungen. Im Königebuch gibt es z.B. die Strategie, schwierige Wörter einfach zu transkribieren (4 Kön 20,12; 23,7).²⁷ In den Psalmen lassen sich, so Adrian Schenker, "gewollt dunkle Wiedergaben" feststellen, wie z.B. in Ps 28(29),6. Statt des verständlichen: "Er läßt den Libanon hüpfen wie ein Kalb" steht hier das im Kontext unverständliche: "Er wird sie zermalmen wie das Kalb, den Libanon".²⁸ Möglicherweise steht auch hinter dieser Interpretationsverweigerung eine theologische Annahme, daß sich nämlich der Sinn der Schrift auch dann übertragen läßt, wenn die eigentlichen Worte kaum verständlich sind.²⁹ Es ist aber zuzugeben, daß dieses Phänomen bislang kaum erforscht ist.

b) *Sprachliches Decodieren und Interpretieren*

Wie anfangs gesagt, kann der eigentliche Vorgang des Vokalisierens des hebräischen Konsonantentextes nicht als Interpretation gesehen werden, sondern ist als sprachliches Decodieren zu bezeichnen. Dennoch gibt es eine ganze Reihe von Fällen, in denen die Grenzen zwischen sprachlicher Analyse und Interpretation fließend sind. Die Ableitung einer hebräischen Form ist dann abhängig von der angenommenen Bedeutung des gesamten Abschnitts. Ein besonders klares Beispiel dafür findet sich in Hab 3,5, wo der MT über Gott aussagt: "Vor ihm her geht die Pest" (*לפניו ילך הדבר*). Der Übersetzer hat aber *דבר* (Pest) von *דבר* (Wort, Rede) abgeleitet – möglicherweise wollte er den Eindruck vermeiden, daß Gott Krankheit bringt. So kam er zu der Übersetzung: "Vor seinem Angesicht wird ein Wort hergehen". Da nun aber die zweite Verhälfte inhaltlich nicht mehr paßte, mußte auch hier die Übersetzung angepaßt werden: "und er wird herausgehen, seine Füße in Sandalen". Der MT liest dagegen: "und die Seuche zieht aus in seinem Gefolge".³⁰

zu den einzelnen Büchern des Pentateuch (z.B. Notes on the Greek Text of Genesis, SBL.SCSS 35, Atlanta 1993) und in den Bänden der "Bible d'Alexandrie".

25. (1979), 293; vgl. *Rösel*, Übersetzung (1994) 168.
26. Möglicherweise dachte der Übersetzer nicht an „Lippe“, sondern an „Ufer“ mit der Idee eines urzeitlichen, gemeinsamen Wohnens aller Menschen vor ihrer Zerstreung über die Welt, vgl. *Rösel* (1994), 214.
27. Vgl. Siegert (2001) 284-286 mit einer ausführlicheren Darstellung dieser Beispiele.
28. A. Schenker, Gewollt dunkle Wiedergaben in LXX? Am Beispiel von Ps 28 (29),6, *Biblica* 75, 1994, 546-555.
29. J. Joosten, Une théologie de la Septante?, *Réflexions méthodologiques sur l'interprétation de la version grecque*, *RTP* 132 (2000): 31-46: esp. 42-44.
30. Die gleiche Verwechslung von Pest/Wort ist in Ps 91(90),3+6 geschehen. Zur Schwierigkeit einer umfassenden Erklärung von Hab 3,5 vgl. *M. Harl et al.*, *La Bible d'Alexandrie* 23. Les douze prophètes 4-9; Paris 1999, 289-290.

Bis heute ist die genaue Bedeutung von אֱלֹהֵי שְׂרַי (üblicherweise mit „der Allmächtige“ übersetzt) unklar. Schon in den ältesten Übersetzungen läßt sich diese Unsicherheit feststellen: In der gr. Genesis wird z.B. ὁ θεός σου (dein Gott; Gen 17:1) oder ὁ θεός μου (mein Gott; 48,3) verwendet, was die persönliche Beziehung zwischen Gott und den Vätern betont. Diese Übersetzung rührt wahrscheinlich von der sprachlichen Analyse her, daß שְׂרַי aus aramäischem ܫܪܝ (+ dem Relativpartikel ܫ or ܫܠ) gebildet ist, einer Partikel der Relation, die zur Bezeichnung des Genitivs verwendet werden konnte. Spätere Übersetzer haben demgegenüber eine andere Strategie angewendet: Im Buch Ruth findet man ὁ ἰκανός (der Genügende; 1,20) für אֱלֹהֵי שְׂרַי. Diese Übersetzung basiert auf der Ableitung von ܫܪܝ (genügend). Die theologische Bedeutung der Gottesaussage ist nun eine vollständig andere. Schließlich findet man eine dritte Lösung im Buch Hiob, das bekanntermaßen zu den am freiesten übersetzten Schriften des AT gehört. שְׂרַי wird hier mit παντοκράτωρ (Allherrscher 5,17) übersetzt, das in anderen Büchern für עֲבֹדָה (z.B. Hab 2,13) stand. Das sprachliche Problem ist also durch einen intertextuellen Bezug gelöst worden.³¹ Aber auch hier wird das theologische Anliegen im Hintergrund gestanden haben, die Macht Gottes angemessen auszudrücken.

Ein anderes Phänomen, das hier vorgestellt werden kann, ist das der Wort- und Satztrennung.³² In Ps 90(89),2+3 hat der Übersetzer das letzte Wort von V. 2 אֱלֹהֵי (Gott) als Eröffnung von V. 3 gesehen und zusätzlich als Negation אֵל verstanden. So wurde der Sinn von V. 3 vollständig geändert, er lautet nun in der LXX: „Führe den Menschen nicht fort in die Erniedrigung“; der MT hat das Gegenteil: „Du läßt den Menschen zum Staub zurückkehren“.

Eine andere Worttrennung war wohl auch der Anlaß für die Abweichung im berühmten Credo Deut 26,5: Der hebräische Text liest: „ein umherirrender Aramäer war mein Vater“, demgegenüber hat die LXX „Mein Vater verließ Syrien“. Dies läßt sich als nachvollziehbare Textverbesserung ansehen, da die Vätergeschichte ja die Herkunft aus Haran in Syrien erzählen (Gen 11,31; 28,10). Die Übersetzung erklärt sich leicht, wenn man annimmt, daß der Übersetzer nicht אֲבִי אֲרָמִי sondern אֲבִי אֲרָם (vielleicht als *Nif'al* oder *Pi`el* verstanden: Aram., er verließ es) und dann „Aram“ zu „Syrien“ aktualisierte und es als Akkusativ verstand. Erneut ist nicht sicher zu entscheiden, ob es sich um eine absichtliche Interpretationsleistung zur Textverbesserung handelt. Doch in späteren rabbinischen Texten wird ausdrücklich die Methode des *Notarikon*, des veränderten Abtrennens der Worte zur Erkenntnis neuer Sinndimensionen propagiert. Daher kann man annehmen, daß der Übersetzer auch hier bewußt in den Text eingegriffen hat.³³

Aus den wenigen Beispielen wird deutlich, daß sprachliche oder orthographische Besonderheiten den Übersetzer zu einer eindeutigeren Lösung nötigten. In diesem Prozess sind dann seine eigenen religiösen Überzeugungen oder theologischen Konzepte eingeflossen.³⁴ Es gab also keine prinzipielle, immer angewendete Strategie der Übersetzer, wohl aber eine Offenheit, den Text zu verbessern, wenn es nötig oder angemessen erschien.

31. Vgl. dazu z.B. Olofsson (1990) 111-112; Siegert (2001) 207-2088.

32. Weitere Beispiele bei Tov (1997) 117-121.

33. Mit S. Kreuzer, Die Septuaginta im Kontext alexandrinischer Kultur und Bildung, in: Fabry/Böhler (2007), 28-56: 49.

34. Vgl. auch die unterschiedlichen Strategien, mit unbekanntenen Worten umzugehen, die E. Tov zusammengestellt hat: Vermutungen aufgrund des Kontextes, Orientierung am Parallelismus, Verwendung genereller, unspezifischer Worte, etymologische Ableitungen. (E. Tov, Did the Septuagint Translators Always Understand their Hebrew Text, in Tov (1999) 203-218).

c) Textverbesserungen

Neben der eben gesehenen Bereitschaft, an manchen Stellen schwierige, ja unverständliche Übersetzungen zu akzeptieren, gab es auch das gegenteilige Phänomen, den Text zu verbessern. Ein besonders instruktives Beispiel dieser Art sind die vielfältigen Harmonisierungen. So wurden etwa in Gen 1 die im hebräischen Text (HT) an manchen Stellen fehlenden Struktureinheiten nachgetragen. Darüber hinaus wurde auch das Problem der zwei aufeinander folgenden Schöpfungsberichte minimiert, denn in Gen 2,3 liest man in der gr. Version: “Gott ruhte von all seiner Arbeit, die zu tun er *begonnen* hatte”; der HT hat nur: “denn an ihm ruhte er von all seinem Werk, das Gott geschaffen hatte, indem er es machte.” In 2,9+19 wurde ein εἶτι eingetragen (*weiterhin* hat Gott gemacht ...), auf diese Weise wurde betont, daß es nur einen Schöpfungsakt gegeben hat. Anzumerken ist, daß es der Übersetzer nicht bei diesen Details gelassen hat, sondern daß er durch eine bewußte Wortwahl Gen 1+2 offenbar nach dem Vorbild des platonischen Schöpfungsberichtes aus dem Timaios gestaltet hat, indem zwischen der Erschaffung der Seelenwelt (Gen 1) und der der Materiewelt (Gen 2) differenziert wurde.³⁵

Harmonisierungen finden sich nicht nur innerhalb eines Buches, sondern auch über die Buchgrenzen hinweg. In Num 1 wurde etwa die Stämmeliste durch umfangreiche Zufügungen und Auslassungen so arrangiert, daß sie der Reihenfolge der Söhne Jakobs in Gen 35+49 entspricht. An anderen Stellen wurden die Äquivalente nach dem Vorbild anderer Texte gewählt, besonders deutlich ist das etwa bei den Bileam-Orakeln, die sich am messianisch verstandenen Juda-Spruch aus Gen 49,10 orientieren (Num 24,7).³⁶

Ein ganz anders gearteter Weg, den Text zu verbessern, bestand in einer differenzierten Stilistik. Hebräische Erzählungen sind durch ihren eher einfachen parataktischen Stil charakterisiert, bei dem die Sätze meist durch einfaches “und” geordnet sind. Die einfachste Lösung, dies aufzulockern, bestand darin, das verbindende *waw* nicht nur durch καί, sondern auch durch andere Partikel, vor allem das adversative δέ wiederzugeben. Das läßt sich leicht in Gen 3 sehen: In 3,1 steht δέ um den Neueinsatz der Geschichte zu signalisieren. In 3,3 steht δέ zur Betonung des zentralen Gebotes und in 3,17 signalisiert δέ den abschließenden Fluch über den Adam. Eine ähnliche Struktur wurde über Gen 4 gelegt; der Übersetzer pointiert also, was ihm besonders wichtig war.

In der Flutgeschichte und in der Bileamgeschichte wurde die parataktische Syntax durch die Verwendung von Partizipien zu einer hypotaktischen, untergeordneten Struktur verbessert, die die Dynamik des Geschehens erhöht und im Griechischen deutlich besser klingt.³⁷ An anderen Stellen wurde die Zeitperspektive geändert (Gen 22,14) oder statt eines Fragesatzes eine Aussage formuliert (Num 14,3).

Viele dieser Verbesserungen haben offenbar den Zweck gehabt, zu ungrüchisch klingende Hebraismen zu vermeiden. Doch es findet sich auch das genaue Gegenteil: In Num 8,9 wird das hebräische “versammele die ganze Gemeinde (וְהַקְהַלְתָּ אֶת-כָּל-עֵדֻתְךָ)” mit “versammele die ganze Versammlung” (καὶ συναΐξεις πᾶσαν συναγωγὴν) übersetzt. Nun hat die LXX die *figura etymologica*, die im Griechischen nicht sehr gebräuchlich war.³⁸ An anderen Stellen wurde die hebräi-

35. Ausführlichere Erklärungen bei Rösel (1994), 28-87.

36. Vgl. die instruktive Liste bei G. Dorival, *Les Nombres*, La Bible d'Alexandrie 4, Paris 1994, 42f. und die Erklärungen zu Einzeltexen in seinem Kommentar. Anzumerken ist, daß die Unterscheidung zwischen Harmonisierungen und intertextuellen Bezugnahmen nicht immer eindeutig möglich ist, vgl. ebd. 66-72.

37. Es gibt auch Fälle, in denen die Verwendung von Partizipien, die die parataktische Struktur aufbrechen sollen, keine Verbesserung darstellt. Vgl. zum Beispiel Gen 22,9-10, wo die Kette von sieben Teilsätzen mit *waw*-consecutivum im Hebräischen verwendet wurde, um die Dramatik der Erzählung zu intensivieren. Die LXX hat demgegenüber drei Partizipien verwendet und klingt viel weniger dramatisch; vgl. Beck (2000) 30; in diesem Buch findet sich eine Fülle interessanter Beispiele für die stilistischen Interessen der Übersetzer.

38. S. z.B. E. Tov, *Renderings of Combinations of the Infinitive Absolute and Finite Verbs in the Septuagint – Their Nature and Distribution*, in Tov (1999), 247-256, oder R. Sollamo, *The LXX Renderings of the Infini-*

sche *figura etymologica* nicht wiedergegeben, vgl. Gen 11,3. Dort wurde die erste *fig. etym.* wörtlich übersetzt: “lasst uns Ziegel ziegeln” (πλιυθεύσωμεν πλίυθους), die zweite aber nicht: “lasst sie uns in Feuer brennen” (für “lasst sie uns zu Gebranntem brennen”). Das gilt ähnlich auch für den Umgang mit dem Parallelismus membrorum, der besonders in den Psalmen und Proverbien öfter neu konstruiert wurde. Es ist nicht erkennbar, weshalb manche dieser Hebraismen beibehalten, andere vermeiden und wieder andere sogar imitiert wurden (vgl. auch Deut 32:23).

Da diese Phänomene in der Regel nicht mit einer anderen hebräischen Vorlage erklärt werden können, muß man schließen, daß die Übersetzer einen eigenständigen Text produzieren wollten, der nicht notwendig in den Details auf das hebräische Original zurückverweisen mußte. Offenbar galten Korrekturen oder Veränderungen der Schrift als akzeptabel, so lange sie ihre Überzeugungskraft erhöhten, etwa durch Widerspruchsfreiheit.

d) Identifizierungen und Aktualisierungen

Eine weitere Möglichkeit, die Übersetzung den Lesern näher zu bringen ist, den Text zu modernisieren, wie das bis heute in den Bibelrevisionen geschieht. Wir haben bereits in Deut 26,5 gesehen daß Aram mit Syria indentifiziert wurde, was damals unmittelbar als das Gebiet der Seleukiden transparent war. Padan-Aram, wo Jakobs Verwandter Laban wohnte, wurde zu Mesopotamia (Gen 28,5), aus Edom wurde Idumea (Gen 37,16) und aus dem ägyptischen On Heliopolis (Gen 41,45).

Besonders in der griechischen Josephsgeschichte läßt sich eine Fülle von ägyptischem Lokalkolorit finden; interessant ist etwa, daß in Gen 50,2 aus den Ärzten **רפאים** die *ἐνταφιασταί* Einbalsamierer wurden. Nach dem griechischen Numeribuch werden die Stämme Israels nicht mehr in Sippen (**תקופות**), sondern in Volksgruppen *δήμους* (1,20) organisiert; dies war die übliche Bezeichnung für ethnische Gruppen im hellenistischen Ägypten. Die Offiziellen der Israeliten heißen nun “Ratsleute” *σύγκλητοι βουλῆς*, im HT sind sie nur Berufene der Versammlung (Num 16,2). Es ist eindeutig, daß hier veraltete oder unbekannte Bezeichnungen der Schrift mit modernen termini identifiziert wurden. Das gilt z.B. auch für den Segen, den Gott nach der Flut spricht (Gen 8,22). Im HT wird versprochen, daß “Aussaat und Ernte, Kälte und Hitze, Sommer und Winter” nicht enden werden. Die LXX hat hier am Ende “Sommer und Frühling” was zunächst überrascht. Doch im ägyptischen Kalender gibt es nur drei Jahreszeiten (Überschwemmung im Winter und Sommerhitze), Saat und Ernte waren im Frühjahr. Folglich werden Sommer und Frühjahr als unfruchtbarste und fruchtbarste Jahreszeit gegenübergestellt.

Als letztes Beispiel in dieser Kategorie soll auf das Grundverständnis der Sintflut hingewiesen werden: In Gen 6-9 steht das hb. **מבול** (Flut) das in der LXX durch *κατακλυσμός* (7,6) übersetzt wurde. Dieses Wort hat nun wiederum im Griechischen eine feste Prägung, da es auf eine Theorie verweist, die der Philosoph Eudoxos von Knidos entwickelt hatte. Danach gibt es regelmäßig dann Katastrophen, wenn die Planeten in einer Linie stehen; dies wurde etwa von Plato ausdrücklich akzeptiert (Tim 22a-g; 39d). Der griechische Text bringt also biblischen Bericht und aktuelles Weltwissen in Übereinstimmung, außerdem wird die Flut nicht so sehr als Straftat eines zürnenden Gottes, sondern als Naturphänomen erklärt.³⁹

Es gibt eine Fülle weiterer Hinweise darauf, daß die Übersetzer eine gute Kenntnis der zu ihrer Zeit aktuellen kulturellen und philosophischen Diskussionen hatten.⁴⁰ So wurde wohl auch

tive Absolute used with a paronymous finite Verb in the Pentateuch, in: N. Fernández Marcos (ed.), *La Septuaginta en la Investigación Contemporánea* (V. Congreso de la IOSCS), Madrid 1985, 101-113.

39. Eine ausführlichere Darstellung findet sich bei *Rösel* (1994) 169f.

40. Zu den Proverbien vgl. etwa *J. Cook*, *The Ideology of Septuagint Proverbs*, in: B.A. Taylor, (ed.), *X Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies*, Oslo 1998, SBL.SCSS 51, Atlanta 2001, 463-479.

die Chronologie der Bibel so angepaßt, daß es nicht zu einer Diskrepanz mit der etwa zeitgleich bei Manetho fixierten ägyptischen Chronologie und Dynastienzählung kam (Gen 5+11).⁴¹ Es gibt jedoch auch Grenzen dieses Eingehens auf die hellenistische Umwelt; dies betrifft v.a. Vorstellung von Gott, worauf ich abschließen kurz eingehen möchte.

e) Korrekturen, Erweiterungen, Erklärungen: Theologische Exegese in der LXX

Einer der Brennpunkte der LXX-Forschung der letzten Jahre war die Suche nach einer spezifischen Theologie, die sich in den griechischen Übersetzungen spiegelt; dazu hatte ich vor 10 Jahren hier in Kopenhagen einen ersten Vortrag gehalten.⁴² Seitdem hat es eine Fülle von Arbeiten gegeben, die auf charakteristische Abweichungen des griechischen Textes bei anthropologischen, messianischen, kultischen oder im engeren Sinne theologischen Fragen hinweisen. Der Begleitband der LXX.D wird das Material nochmals deutlich vermehren.

Einige wenige, wahrscheinlich vielen bekannte Beispiele mögen reichen, um meinen Eindruck zu belegen, daß die Übersetzer auch theologische Denker mit einem eigenen Gestaltungswillen waren.

Vom Übergang des ersten zum zweiten Schöpfungsbericht war bereits die Rede. In Gen 2,2 hat der hebräische Text: "Am siebten Tag vollendete Gott das Werk, das er geschaffen hatte, und er ruhte am siebten Tag". Die LXX übersetzt deutlich anders: "Und Gott beendete sein Werk am *sechsten* Tag ..." Offenkundig war es dem Übersetzer wichtig, daß am Sabbat selbst von Gott keine Arbeit ausgeführt wird, daher wird festgehalten, daß er sein Werk bereits am sechsten Tag beendet. Erneut ist diese Interpretation auch von anderen Zeugen aus dieser Zeit belegt, v.a. im Jubiläenbuch.⁴³

Eine weitere wichtige Abweichung ist in der schwierigen Geschichte von Kain und Abel in Gen 4 zu sehen. Der HT von V. 7 ist kaum zu verstehen, möglicherweise ist er beschädigt. "Ist es nicht, wenn du recht tust, erhebt es sich? Wenn du aber nicht recht tust, lagert die Sünde vor der Tür." (Elberfelder). Der Übersetzer wollte einen verständlichen Text produzieren, wobei er offenbar verstehen wollte, warum Gott das Opfer Kains nicht angenommen hat, das doch nach den Regeln der Tora akzeptabel ist.⁴⁴ Daher schrieb er: "Ist es nicht so, daß, wenn du richtig dargebracht, aber nicht richtig zerteilt hast, du gesündigt hast?"⁴⁵ Auch wenn dieser Text ebenfalls nicht ganz einfach zu verstehen ist, ist doch das theologische Problem gelöst: Kain hat das Opfer nicht in rituell korrekter Weise zerteilt – das hier verwendete Verb διαίρέω "teilen/trennen" wird auch beim Bundesschluß in in Gen 15,10 verwendet – daher kann Gott nicht dafür verantwortlich gemacht werden, das Opfer grundlos nicht angenommen zu haben.

Nur kurz sei daran erinnert, daß in Gen 4 ein weiterer Aspekt des Gottesbildes der LXX zu greifen ist: Während der hebr. Text durchgängig das Tetragramm verwendet, differenziert der Übersetzer hier (wie an anderen Stellen) bei der Wiedergabe des Gottesnamens zwischen ὁ θεός (Gott) für den anklagenden und strafenden Gott: in V. 4+6 spricht κύριος ὁ θεός zu Kain, in V.

41. Die Genesis hat eine "lange" Chronologie, die dazu führt, daß der Zweite Tempel im Jahr 5000 *anno mundi* eingeweiht wurde. Zu diesem komplizierten Sachverhalt vgl. die Übersichten bei Rösel (1994) 129-144.

42. M. Rösel, Theo-Logie der griechischen Bibel. Zur Wiedergabe der Gottesaussagen im LXX-Pentateuch. VT 48, 1998, 49-62.

43. Diese Variante begegnet auch im Samaritanischen Pentateuch, in der Peshitta und in Jub 2,16+25. Daher kann die Möglichkeit einer anderen *Vorlage* nicht ausgeschlossen werden, doch die meisten Forscher optieren gegenwärtig für eine eigene Interpretation des Übersetzers bzw. eine gemeinsame Auslegungstradition vgl. z.B. *Jobes/Silva* (2000) 98; *Brayford* (2007) 225.

44. *Jobes/Silva* (2000) 213.

45. Zur Übersetzung s. *J.W. Wevers*, Notes on the Greek Text of Genesis, SBL.SCSS 35, Atlanta 1993, 56; *Rösel* (1994) 104-7.

9+10 klagt ὁ θεός den Mörder an, der in V. 16 weggeht aus der Gegenwart Gottes (τοῦ θεοῦ; MT: יהוה “Herr”/JHWH).

Dagegen wird in zwei Versen das eigentlich zu erwartende κύριος (Herr) verwendet, in V. 3 im Opferkontext und in V. 13, dem Gebet Kains; κύριος wird also vermieden, wenn es um negativ scheinende Aspekte des göttlichen Handelns geht; vgl. auch Gen 38.⁴⁶

Das Bemühen um ein unzweideutiges, positives Gottesbild läßt sich auch in anderen Büchern feststellen, zu erinnern ist an das Eingangsbeispiel von Ps 9,21, wonach Gott den Völker keine Furcht, sondern die Tora bringt. Auffällig ist auch Ex 15,3: nach dem HT ist der Herr ein Kriegermann (יהוה איש מלחמה). In der LXX wird der Sinn exakt umgekehrt, der Herr ist συντρίβων πολέμους er ist einer, der die Kriege zerschlägt. Einige Übersetzer haben auch anthropomorphe Züge Gottes vermieden,⁴⁷ andere umgingen metaphorische Bezeichnungen, wie etwa die in den Psalmen häufige Rede von Gott als “Fels”, vgl. Ps 78(77),35, wo צור durch βοηθός (Helfer)⁴⁸ ersetzt wurde, ähnlich Ps 84(83),12; Gott ist nicht Sonne oder Schild, so der HT, sondern einer, der Mitleid und Wahrheit liebt.

6. Schluß

Die Reihe der Beispiele in der LXX ließe sich noch lange fortsetzen, zu nennen wäre etwa die strittige Frage nach einem gesteigerten Messianismus der griechischen Bibel, ihrem veränderten Zugang zum Kult oder die andere Pointierung biblischer Personen wie etwa Mose und Aaron. Einschränkend muß gesagt werden, daß ich für diesen Vortrag gegen eines der wichtigen methodischen Prinzipien der neueren LXX-Forschung verstoßen habe, daß nämlich die Texte je für sich in ihrem Kontext und zunächst innerhalb des spezifischen Übersetzungsprofils des konkreten Buches wahrzunehmen sind. Dennoch ist – so hoffe ich – klar geworden, daß uns die griechische Bibel Zugang zu den ältesten Stufen der jüdisch-hellenistischen Schriftinterpretation eröffnet.

Im Vergleich mit anderer, zeitgenössischer Interpretationsliteratur, etwa aus Qumran,⁴⁹ werden aber auch Differenzen deutlich. Das Ziel der Übersetzer war nicht – von Ausnahmen abgesehen – ein *rewriting* der Bibel⁵⁰ oder ein Kommentar oder *päschar*. Ihre Absicht war es eher, eine autoritative, griechische Bibel für die Zwecke des Judentums in der hellenistischen Welt herzustellen. Da sie sich dessen bewußt waren, daß sie keinen normalen Text, sondern die Schrift schlechthin übersetzten, fühlten sie sich offensichtlich an bestimmte Vorgaben gebunden. Diese sind uns heute nicht im einzelnen klar. Es ist aber interessant zu sehen, daß die früher übersetzten Bücher meist die freier übersetzten sind, die mehr eigene Interpretationsleistungen aufweisen. Ich vermute, daß die Verbreitung des griechischen Pentateuch in den Gemeinden eine Diskussion ausgelöst hat, wo die Grenzen der Freiheit beim Übersetzen liegen. Doch auch eine deutlich wörtlichere Übersetzung wie die der Psalmen zeigt, wie wir gesehen haben, ein erstaunli-

46. S. Rösel (2007) zu Einzelheiten.

47. Die klassische Studie zum Thema stammt von Ch.T. Fritsch, *The Anti-Anthropomorphisms of the Greek Pentateuch*, Princeton Oriental Texts 10, Princeton 1943.

48. Olofsson (1990).

49. Vgl. etwa die Einführung von J. VanderKam, *To What End? Functions of Scriptural Interpretation in Qumran Texts*, in: *Studies in the Hebrew Bible, Qumran, and the Septuagint. Essays Presented to Eugene Ulrich on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday*, ed. by P.W. Flint, E. Tov, and J.C. VanderKam. VT.S 101, Leiden 2006, 302-320.

50. Als Ausnahme kann die Hiob-Septuaginta gesehen werden, vgl. C.E. Cox, *The Historical, Social, and Literary Context of Old Greek Job*, in: M.K.H. Peters (ed.), *XII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies* Leiden, 2004, Atlanta 2006, SBL, *Septuagint and Cognate Studies* 54, 105-116.

ches Maß an dynamischer Äquivalenz. Wie ihre hebräischen Vorläufer sollen sie auch in die neue Sprache gekleidet wirksames Wort sein und Vertrauen in den Gott Israels und seine gerechte Herrschaft über die ganze Welt ausdrücken.

Schriftinterpretation in der LXX geschah also nicht als Selbstzweck oder als quasi-akademisches, exegetisches Glasperlenspiel. Vielmehr zeigt sich, wie die Übersetzer und ihre Gemeinden die Schrift verstanden haben bzw. wie sie ihrer Meinung nach zu verstehen ist. Die griechische Übersetzung ist daher ein unverzichtbarer Bestandteil der frühen Rezeptions- und Wirkungsgeschichte der hebräischen Bibel.

Auswahl-Bibliographie

- A. Aejmelaeus, "Translation Technique and the Intention of the Translator", in: C.E. Cox (ed.), *VII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Leuven 1989* (Atlanta: Society of Biblical Literature 1991, SBL.SCSS 31) 23-36
- J. Barr, *The Typology of Literalism in ancient biblical translations* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979, NAWG Phil-Hist Klasse 11 = MSU 15)
- J.A. Beck, *Translators as Storytellers. A Study in Septuagint Translation Technique* (New York et al.: Peter Lang, 2000, Studies in Biblical Literature 25)
- La Bible d'Alexandrie: 1. la Genèse*. Traduction du texte grec de la Septane, Introduction et Notes par M. Harl, (Paris: Cerf 1986) [und nachfolgende Bände]
- S. Brayford, *Genesis*, (Leiden/Boston: Brill, 2007, Septuagint Commentary Series)
- S. Brock, "The Phenomenon of the Septuagint" OTS (17, 1972) 11-32
- "Aspects of Translation Technique in Antiquity", in: *Greek, Roman and Byzantine Studies* (20, 1979) 69-87
- J. Cook, "The Septuagint of Genesis. Text and/or Interpretation?" in: A. Wénin (ed.), *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History*, (Leuven: Peeters 2001, BETHL 155) 315-329.
- Exegesis in the Septuagint, JNSL (30, 2004) 1-19.
- R. Le Déaut, "La Septante, um Targum?" in: R. Kuntzmann, J. Schlosser (Eds.), *Études sur le Judaïsme Hellénistique (Congrès de Strasbourg 1983)*, (Paris: Cerf, 1984, Lectio Divina 119) 147-195
- J.M. Dines, *The Septuagint* (Edinburgh, New York: T&T Clark 2004)
- G. Dorival, "Les phénomènes d'intertextualité dans le livre grec des Nombres", in: G. Dorival, O. Munnich (eds.), *KATA TOΥΣ Ο΄. Selon Les Septante*, Festschrift M. Harl (Paris: Cerf, 1995), 261-285.
- H.J. Fabry, D. Böhler, (eds.), *Im Brennpunkt: Die Septuaginta. Band 3: Studien zur Theologie, Anthropologie, Ekklesiologie, Eschatologie und Liturgie der griechischen Bibel* (Stuttgart: Kohlhammer, 2007, BWANT 174)
- N. Fernández Marcos, *The Septuagint in Context. Introduction to the Greek Versions of the Bible*, translated by W.G.E. Watson (Leiden, Boston, Brill, 2000)
- D.W. Gooding, "Two Possible Examples of Midrashic Interpretation in the Septuagint Exodus", in: J. Schreiner (ed.), *Wort, Lied und Gottesspruch, Beiträge zur Septuaginta*, FS J.Ziegler (Würzburg: Echter, 1972), 39-48.
- R. Hanhart, "Die Septuaginta als Interpretation und Aktualisierung. Jesaja 9:1(8:23)-7(6)," in: A. Rofé, Y. Zakovitch (eds.), *Isaac Leo Seeligmann Volume, Essays on the Bible and the Ancient World, Vol. III Non Hebrew Section* (Jerusalem 1983), 331-346.
- "The Translation of the Septuagint in the Light of Earlier Tradition and Subsequent Influences", in: G.J. Brooke, B. Lindars (eds.), *Septuagint, Scrolls and Cognate Writings* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 1992, SBL.SCSS 33) 339-379.
- M. Harl, G. Dorival, O. Munnich, *La Bible Grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien* (Paris: Cerf, 1988)

- M. Hengel, *The Septuagint as Christian Scripture, Its Prehistory and the Problem of Its Canon* (London, New York: T&T Clark 2002) Old Testament Studies.
- S. Honigman, *The Septuagint and Homeric scholarship in Alexandria, a study in the narrative of the 'Letter of Aristeas'* (London, New York: Routledge, 2003)
- K.H. Jobes, M. Silva, *Invitation to the Septuagint* (Grand Rapids: Baker Book House, 2000)
- M.A. Knibb (ed.), *The Septuagint and Messianism* (Leuven: Peeters, 2006, BEThL 195)
- A. v.d. Kooij, "The Septuagint of Isaiah: Translation and Interpretation", in: J. Vermeulen (ed.), *The Book of Isaiah. Le Livre d'Isaïe. Les Oracles et leurs Relectures. Unité et complexité de l'ouvrage* (Leuven: Peeters, 1989, BEThL 81), 127-133.
- W. Kraus, R.G. Wooden (eds.), *Septuagint Research. Issues and Challenges in the Study of the Greek Jewish Scriptures* (Atlanta, Society of Biblical Literature, SBL.SCSS 53, 2006).
- T.A.W. van der Louw, *Transformations in the Septuagint. Towards an Interaction of Septuagint Studies and Translation Studies*, (Leuven: Peeters 2007, Contributions to Biblical Exegesis & Theology 47)
- M. Müller, *The First Bible of the Church. A Plea for the Septuagint* (Sheffield: Sheffield Academic Press 1996, JSOT.SS 206, Copenhagen International Seminar 1)
- S. Olofsson, *God is my Rock. A Study of Translation Technique and Theological Exegesis in the Septuagint*, (Stockholm: Almqvist & Wicksell 1990, CB.OT Series 31)
- A. Pietersma, "A New Paradigm for Addressing Old Questions: The Relevance of the Interlinear Model for the Study of the Septuagint", in: J. Cook (ed.) *Bible and Computer*. (Leiden/Boston: Brill, 2002), 337-364.
- M. Rösel, *Übersetzung als Vollendung der Auslegung. Studien zur Genesis-Septuaginta*, (Berlin/New York: de Gruyter, 1994, BZAW 223).
- "Towards a 'Theology of the Septuagint'", in: W. Kraus, R.G. Wooden (eds.), *Septuagint Research. Issues and Challenges in the Study of the Greek Jewish Scriptures*, (Atlanta, Society of Biblical Literature, SBL.SCSS 53, 2006), 239-252.
- "The Reading and Translation of the Divine Name in the Masoretic Tradition and the Greek Pentateuch", JSOT (31, 2007), 411-428.
- J. Schaper, *Eschatology in the Greek Psalter* (Tübingen: Mohr-Siebeck 1995, WUNT, 2. Reihe 76)
- "Der Septuaginta-Psalter: Interpretation, Aktualisierung und liturgische Verwendung der biblischen Psalmen im hellenistischen Judentum", in: E. Zenger (ed.), *Der Psalter in Judentum und Christentum* (Freiburg / Basel / Wien / Barcelona / Rom / New York: Herder, 1998, HBS 18) 165-183.
- F. Siegert, *Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament. Eine Einführung in die Septuaginta* (Münster: Lit Verlag, MJS 9, 2001)
- G. Tauberschmidt, *Secondary Parallelism. A Study of Translation Technique in LXX Proverbs* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2004, Academia Biblica 15)
- E. Tov, *The Text-Critical Use of the Septuagint in Biblical Research*. Second Edition, revised and enlarged (Jerusalem, Simor LTD 1997, Jerusalem Biblical Studies 8)
- *The Greek and Hebrew Bible. Collected Essays on the Septuagint* (Leiden: Brill, 1999, Vetus Testamentum Supplements 72)
- J.W. Wevers, "The Interpretative Character and Significance of the Septuagint Version", in: M. Sæbø (Ed.), *Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation*, Vol. I,1 Antiquity, (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996), 84-107
- J.W. Wevers, *Notes on the Greek Text of Exodus* (Atlanta: Society of Biblical Literature 1990 SBL.SCSS 30) (Vgl. auch die folgenden Bände zu den anderen Büchern des griechischen Pentateuch)