

Die Septuaginta – Geschichte, Wirkung, Relevanz

Herausgegeben von
MARTIN MEISER, MICHAELA GEIGER,
SIEGFRIED KREUZER und
MARCUS SIGISMUND

*Wissenschaftliche Untersuchungen
zum Neuen Testament
405*

Mohr Siebeck

Wissenschaftliche Untersuchungen
zum Neuen Testament

Herausgeber / Editor
Jörg Frey (Zürich)

Mitherausgeber / Associate Editors
Markus Bockmuehl (Oxford) · James A. Kelhoffer (Uppsala)
Tobias Nicklas (Regensburg) · J. Ross Wagner (Durham, NC)

405



Die Septuaginta – Geschichte, Wirkung, Relevanz

6. Internationale Fachtagung
veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D),
Wuppertal 21.–24. Juli 2016

herausgegeben von
Martin Meiser, Michaela Geiger, Siegfried Kreuzer
und Marcus Sigismund

Mohr Siebeck

Martin Meiser ist apl. Professor an der Universität des Saarlandes, Saarbrücken.

Michaela Geiger ist Juniorprofessorin für Altes Testament an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel und Pastorin der Evangelischen Kirche im Rheinland.

Siegfried Kreuzer ist Professor em. für Altes Testament und Biblische Archäologie an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel.

Marcus Sigismund ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Septuaginta und biblische Textforschung und Lehrbeauftragter an der Bergischen Universität Wuppertal sowie der Kirchlichen Hochschule Wuppertal.

ISBN 978-3-16-155638-8 / eISBN 978-3-16-155639-5

DOI 10.1628/978-3-16-155639-5

ISSN 0512-1604 / eISSN 2568-7476

(Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2018 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohrsiebeck.com

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für die Verbreitung, Vervielfältigung, Übersetzung und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

Printed in Germany.

Vorwort

Vom 21. bis 24. Juli 2016 fand, veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), die 6. Internationale Fachtagung zur Septuaginta in Wuppertal statt. Sie stand unter dem Thema: „Die Septuaginta – Geschichte, Wirkung, Relevanz“.

Der vorliegende Band dokumentiert die meisten der auf der Tagung gehaltenen Vorträge. In dem bewusst weit gehaltenen Rahmen des Themas wurden textgeschichtliche, historische, philologische, theologische und rezeptionsgeschichtliche Beiträge geboten, bei denen in unterschiedlicher Weise die Geschichte, die Wirkung und die Relevanz der Septuaginta thematisiert wurden.

Mit Beiträgen bzw. Vortragenden aus aller Welt bietet dieser Band wieder einen Querschnitt durch die internationale Septuagintaforschung. Auch die Möglichkeit ein short paper anzubieten, wurde wieder gerne genutzt.

Eine schöne Ergänzung der Tagung war die Präsentation der beiden Anfang 2016 erschienenen Bände des Handbuchs zur Septuaginta / Handbook of the Septuagint, nämlich von Band 1 „Einleitung in die Septuaginta“ (Hg. Siegfried Kreuzer) und Band 3 „Die Sprache der Septuaginta / The Language of the Septuagint“ (Hg. Eberhard Bons und Jan Joosten), zu der auch Frau Tanja Scheifele vom Gütersloher Verlagshaus gekommen war. Dieser Präsentation schlossen sich Emanuel Tov mit einer Vorstellung des ersten Bandes von „Text of the Hebrew Bible“, James Aitken mit seinem „Companion to the Septuagint“ und nicht zuletzt Heinz-Josef Fabry mit dem abschließenden Band 3 des „Theologischen Wörterbuchs zu den Qumrantexten“ an.

Die Durchführung der Tagung und die Veröffentlichung der Beiträge wäre nicht möglich gewesen ohne vielfältige finanzielle, ideelle und personelle Unterstützung. Für finanzielle Unterstützung danken wir insbesondere der Deutschen Forschungsgemeinschaft, die den weiten internationalen Bezug dieser Tagung ermöglichte, sowie der Stiftung der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel, der Sparkasse Wuppertal und den Universitäten in Saarbrücken und Wuppertal.

Die Unterstützung der Tagung brachten auch die Vorsitzende des Kuratoriums der Kirchlichen Hochschule, Frau Dr. Dagmar Herbrecht, und die neue Kanzlerin, Frau Dörte Rasch, mit Ihrem Grußwort bzw. ihrer Anwesenheit zum Ausdruck.

Die Tagung wurde in bewährter Zusammenarbeit von Martin Karrer, Wolfgang Kraus und Siegfried Kreuzer vorbereitet und durchgeführt. Unverzichtbare Hilfe bei der Vorbereitung der Tagung, bei der Korrespondenz mit den Teilnehmerinnen und Teilnehmern und bei den Absprachen mit dem Tagungshaus erhielten wir durch Frau Monique Bartsch aus dem wissenschaftlichen Sekretariat und Frau Andrea Pletsch aus der Verwaltung der Kirchlichen Hochschule.

Die Tagung konnte wieder in Zusammenarbeit mit dem unmittelbar bei der Hochschule gelegenen Tagungshaus „Auf dem heiligen Berg“ durchgeführt werden. Wir danken der Leiterin des Tagungshauses, Frau Cordula Waldeck, und allen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern für die engagierte und freundliche Betreuung, die wesentlich zur guten Atmosphäre der Tagung beigetragen hat.

Für die organisatorischen Belange und die Betreuung der Vortragenden und der Gäste während der Tagung sorgten außerdem als Stewards aus Saarbrücken und Wuppertal: Sara und Gabriel Schäfer, Jonas Binkle, Patrick Bloy, Benjamin Blum, Jonathan Hong.

Schließlich danken wir allen Autorinnen und Autoren für ihre Beiträge, den Herausgebern der Reihe „Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament“ für ihr Interesse an der Veröffentlichung und dem Verlag Mohr Siebeck, insbesondere Herrn Dr. Henning Ziebritzki und Frau Ilse König für die bewährte und erfreuliche Zusammenarbeit.

Wuppertal und Saarbrücken im Dezember 2017

*Martin Meiser, Michaela Geiger,
Siegfried Kreuzer, Marcus Sigismund*

Inhalt

Geschichte

Martin Meiser

Die Septuaginta innerhalb der Literatur des antiken Judentums –
Theo-logische Termini, Motive, Themen 3

Michaela Geiger/Knut Usener/Martin Karrer

Hiobs anderes Ende 29

Michaela Geiger

Ambiguität und Ironie in Hi 40,6–32^{MT} 30

Knut Usener

Hiob 40^{LXX} als theologische Interpretation der hebräischen
Vorlage 50

Martin Karrer

Job, der Gerechte: Beobachtungen zum Hiobbuch der
Septuaginta 66

Markus Witte

Gelebte und reflektierte Religion in der Sapientia Salomonis 90

Wolfgang Kraus

Zur Rezeption von Ps 40(39 LXX),7–9 in Hebr 10,5–10 110

Siegfried Kreuzer

Zur Relevanz editorischer Prinzipien 130

Theo A.W. van der Louw

The Evolution of the Greek Genesis Translator 146

Eberhard Bons

“The Lord is the One Who Crushes Wars”.
A Fresh Look at the Septuagint Translation of Exod 15:3 158

<i>Christian Lustig</i> Moses eigenes Zelt. Zur Unterscheidung zweier Zeltkonzeptionen im griechischen Exodusbuch	168
<i>Emanuel Tov</i> The Septuagint of Numbers as a Harmonizing Text	181
<i>Hans Ausloos</i> One to three ... Some Aspects of the <i>Numeruswechsel</i> within the LXX of Deuteronomy	202
<i>Kristin De Troyer</i> Commands and Executions. Cases from Joshua 1–6	215
<i>Kristin De Troyer</i> „Man nahm die Leiche von dem Baum ab und warf sie vor das Tor der Stadt“ (Jos 8,29): kleine Probleme, große Textgeschichte!	226
<i>José Manuel Cañas Reillo</i> LXX-Judges: The Value of Secondary Translations for Its Textual History	230
<i>Andrés Piquer Otero</i> The Secondary Versions of Kings. Variants and Renderings Between <i>Vorlagen</i> and Ideology.....	244
<i>Bonifatia Gesche</i> The Versions of the Vetus Latina and their Relation to the Versions of the Septuagint in 1 Kings.....	256
<i>Andrés Piquer Otero</i> The ‘Miscellanies’ of 3 Kgdms 2. Archaeology of Text and Context.....	274
<i>Frank Ueberschaer</i> 1Kön 11,26–40: Die verschiedenen Septuagintatraditionen im Zusammenspiel mit weiteren Textüberlieferungen in einem nicht-kaige Abschnitt.....	288
<i>Jan Joosten</i> New Light on Proto-Theodotion. The Psalms of Solomon and the Milieu of the <i>Kaige</i> Recension.....	304

Folker Siegert

Die Koinē als gesprochene Sprache. Akustisches zur Septuaginta 316

Wirkung

Christian Eberhart

Opferterminologie im Sirachbuch 341

Cameron Boyd-Taylor

Faithful Scribes and Phantom Texts: Jewish Transmission
of the Septuagint Prior to the Amoraic Period 359

William A. Ross

The Septuagint as a Catalyst for Language Change
in the Koine: A Usage-Based Approach 383

Maria Jurovitskaja

The Meaning of ἀνατολή in the Septuagint and the Papyri 398

Antonella Bellantuono

Does the Word Group ἀπιστ- Have a Religious Connotation
in Non-Jewish Greek Literature? 406

Mikhail G. Seleznev

Anti-anthropomorphisms in the Septuagint:
Statistical Testing of a Hypothesis 416

Michaël N. van der Meer

The Reception History of Joshua in the Septuagint
and Contemporary Documents 431

Gert J. Steyn

Psalm Quotations by Philo of Alexandria.
Some Observations 464

Felix Albrecht

Zur Wirkungsgeschichte des Septuagintapsalters im ägyptischen
Christentum: Die griechisch-koptischen Bilinguen 481

Nathalie Siffer

La citation de Habaquq 1,5 en Actes 13,41 496

<i>Elena Belenkaja</i> βραχύ τι – qualitative, temporale und räumliche Aspekte. Zur Rezeption von Ps 8,5–7 ^{LXX} in Hebr 2,5–9	508
<i>Marcus Sigismund</i> ἀρχή και τέλος. Textform und Funktion der Pentateuchzitate in der Apokalypseauslegung des Arethas von Caesarea	530
Relevanz	
<i>Ekaterina Matusova</i> The Origins of Translation Theory: The LXX among Jewish Greek Writers	557
<i>Matthieu Richelle</i> The Relevance of the Septuagint for Reconstructing the History of Ancient Israel	573
<i>Alma Brodersen</i> The Septuagint's Relevance for the End of the Psalter	588
<i>Johann Cook</i> Theological Perspectives in LXX Proverbs	601
<i>Marieke Dhont</i> The Cultural Outlook Of Old Greek Job: A Reassessment of the Notion of Hellenization	618
<i>Christoph Kugelmeier</i> Ἰσοδυναμία und „Authentizität“. Reflexe der Auseinandersetzung um die „Worttreue“ in den antiken Versionen des Buches Sirach.....	631
<i>Innocent Himbaza</i> Le Messianisme de la Septante: Le cas de Nombres 24,7.17.....	646
<i>Zoltan Oláh</i> „...werden sie bezahlen“ (Jes ^{LXX} 9,4). Erfahrungen von Fremdherrschaft als Aktualisierung	656

<i>Arie van der Kooij</i> The Old Greek of Isaiah and Book III of the Sibylline Oracles: Related Pieces of Jewish Literature in Ptolemaic Egypt	673
<i>Johanna Erzberger</i> Nebuchadnezzar, Judah, and the Nations: Shifting Frames of Reference in Jer 25.....	685
<i>Anna Angelini</i> Demonic agents in the Greek Bible. Evaluating the role of the Septuagint in creating a Hellenistic demonology	701
<i>Barbara Schmitz</i> Concepts of Kingship in Aristeas, Xenophon's <i>Cyropaedia</i> and Isocrates' Speeches	714
<i>Mogens Müller</i> Die Bedeutung der Septuaginta für die Entfaltung neutestamentlicher Theologie.....	730
<i>Ralph Brucker</i> Berauscht von Gott. Ps 22,5 ^{LXX} im Licht von Eph 5,18 und verwandten Texten.....	757
<i>Riemer Roukema</i> Philological Observations, Syntax, and Delimitation in the Septuagint Version of Micah According to Patristic Commentaries....	777
<i>Barbara Villani</i> Bibelzitate in Cyrill von Alexandriens Werken zum Alten Testament. Einige Beobachtungen zu den Unterschieden zwischen dem Dialog <i>De adoratione et cultu in spiritu</i> <i>et veritate</i> und den Kommentaren.....	798
<i>Christoph Schubert</i> Form und Funktion der Bibelzitate in Tertullians <i>Adversus Iudaeos</i>	814
<i>Stefan Freund</i> <i>Librum legerunt in Hebraicis litteris scriptum</i> . Bewusstsein und Reflexion der Originalsprachlichkeit alttestamentlicher Zitate bei den frühchristlichen lateinischen Autoren.....	835

<i>Hedwig Schmalzgruber</i>	
Beobachtungen zu Form und Funktion alttestamentlicher Bibelzitate in Ambrosius' <i>Exaemeron</i>	852
<i>Victoria Zimmerl-Panagl</i>	
... <i>ad Libanum</i> ... <i>ad boream</i> ...? Zu Numeri 10,1–10 in Ambrosius, <i>De excessu fratris Satyri</i> 2,107	864
<i>Dorothea Weber</i>	
Überlegungen zu Wortlaut und Autorität von Zitaten am Beispiel der Auseinandersetzung zwischen Augustinus und Julian von Aeclanum	877
<i>Bruno Bureau</i>	
Biblical quotations and allusions in two Latin epics, Sedulius' <i>Carmen Paschale</i> and Arator's <i>Historia Apostolica</i>	889
Autorinnen und Autoren dieses Bandes	905
Stellenregister	909
1. Septuaginta	909
2. Alttestamentliche Apokryphen und Pseudepigraphen	921
3. Qumran und jüdische Wüste	922
4. Jüdisch-hellenistische Literatur	923
5. Targumim und rabbinische Literatur	925
6. Griechisch-römische Autoren und Werke	926
7. Neues Testament	930
8. Altkirchliche Literatur	931
9. Mittelalterliche Autoren	935
Handschriftenregister	936
Personen vor 1700	939
Sachregister	942

Geschichte

Martin Meiser

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

Eberhard Bons zum 60. Geburtstag

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

Die These meines Beitrages ist, dass die Septuaginta in speziell auf Gott bezogenen, theo-logischen Termini, Motiven und Themen sich weitgehend bruchlos¹ in allgemeine literarische Entwicklungen des Judentums im dritten bis ersten Jahrhundert einfügt; gelegentliche Besonderheiten einzelner Übersetzer lassen sich nur selten als Anfang einer gesonderten Traditionslinie begreifen. Dabei kommt die Septuaginta bisweilen als Zeuge, nicht aber als Verursacher eines Prozesses zu stehen; Differenzen zwischen ihr und der uns bekannten pluralen hebräischen Texttradition gehen nicht selten auf eine divergente hebräische Vorlage zurück,² die noch dazu manchmal älter ist als der protomasoretische Text. Vergleichsliteratur für meinen Beitrag sind natürlich die Qumranliteratur, die bei Albert Denis verzeichnete Literatur³, aber auch die Targumim, so gewiss ist, dass, wie Jan Joosten formuliert, die Existenz einer durchgehenden aramäischen Übersetzung der Thora oder gar der anderen biblischen Bücher für die Entstehungszeit der Septuaginta nicht vorausgesetzt werden kann.⁴ Ich will die genannte

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

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

³ ALBERT-MARIE DENIS, *Concordance grecque des pseudépigraphes d'Ancien Testament. Concordance, Corpus des textes, Indices*: Leiden 1987.

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

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

1. Der Umgang mit Metaphern

1.1. Gegenständliche Metaphern

In Ps 83,12 wird die Verszeile „Gott der Herr ist Sonne und Schild“ bekanntlich übersetzt mit „Erbarmen und Wahrheit liebt der Herr“⁵. Beide Metaphern⁶ sind in der Septuaginta zur Stelle verschwunden. Die Reduktion der Metapher „Sonne“ mag damit begründet sein, dass der Übersetzer einer möglichen Nähe zu einer Sonnengottheit⁷ oder gar einer möglichen Identifizierung des Gottes Israels mit dem Sonnengott des hellenistischen Pantheons einen Riegel verschieben will.⁸ Ein Blick auf die Qumranliteratur zeigt, dass Bedenken ähnlicher Art nicht auf das griechischsprachige Judentum beschränkt sein mussten. Natürlich gilt die Sonne in Qumran als Schöpfungswerk⁹, obendrein wichtig für den Festkalender.¹⁰ An zwei Stellen rückt die Sonne jedoch in den Kontext von Aussagen zur Gefährdung der religiösen Identität Israels¹¹: In 11QT 19/20 LV, 18 wird die Warnung vor kultischer Verehrung der Sonne aus Dtn 17,3 repetiert, was nicht ohne Absicht erfolgt sein wird. Sodann wird in der Wiedergabe von Gen 6,1–4 in 4Q201 IV 4 von Shamshiel behauptet, er habe „Weissa-

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

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

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

⁸ RALPH BRUCKER, Ps 83 [84], LXX.E, 1743.

⁹ 4Q392 Frg. 1,6.

¹⁰ 4Q216 VI 5–8.

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

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

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

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

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

¹² Ps 17,3.31; 30,3.

¹³ Ps 3,3; 30,3.

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

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

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

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

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

Die Metapher „Festung“ begegnet nur noch in 1QH XVII 29 neben der Metapher „Fels“.¹⁹ In TgPs 18,3 steht „meine Sicherheit“. Die Metapher „Quelle der Weisheit“ (πηγη τῆς σοφίας)²⁰ begegnet einmal im Buch Baruch, wo gegenständliche Gottesmetaphorik weitgehend zurückgebaut ist. Der Beleg findet sich in Bar 3,12. Die Stelle ist jedoch literarkritisch umstritten. Man kann eine aramäische oder hebräische Quelle vermuten²¹, zumal der Ausdruck „Quellort der Weisheit“ in Qumran tatsächlich belegt ist, in 1QS XI 12, sonst allerdings nirgends. Weitaus häufiger begegnet in den Qumranschriften der Ausdruck אֱלֹהֵי הַדַּעוּת, Gott der Erkenntnis²²; die „Sache“ wird ohne umschreibende Metapher benannt. In Teilen der Apokalyptik, nämlich im äthiopischen Henoch und im Testament des Mose wie im syrischen Baruch und im Vierten Buch Esra fehlt solche gegenständliche Metaphorik vollkommen.

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

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

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

²⁰ Der Ausdruck begegnet, so ISABELLE ASSAN-DHÔTE/JACQUELINE MOATTI-FINE, Baruch, Lamentations, Lettre de Jérémie. Tradition du texte grec de la Septante. Introduction et notes (BdA 25/2), Paris 2005, 105, sonst nirgends in der Septuaginta (außer in Sir 1,5 in einigen MSS). ANTONIUS H.J. GUNNEWEG, Das Buch Baruch (JSHRZ III), Gütersloh 21980, 176 erwägt die These, Bar 3,12 könnte aus formalen Gründen späterer Zusatz sein (dem Vers fehlt der par. Membr.); dann wird aber 3,15 unverständlich, denn θησαυροὺς ἀτῆς ist am besten inhaltlich auf σοφία zu beziehen. Die Stelle ist wohl ein Echo von Jer 17,13.

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

²² STEFAN BEYERLE, Monotheism, Angelology and Dualism in Ancient Jewish Apocalyptic Writings, in: Nathan MacDonald/Ken Brown (Hrsg.), Monotheism in Late Prophetic and Early Apocalyptic Literature. Studies of the Sofja Kovalevskaja Research Group on Early Jewish Monotheism Vol. III (FAT II 72), Tübingen 2014, 219–246: 228f., mit Verweisen auf 1QS III 15, 4Q417 I 1.8 par 4Q418 43, 44, 45 I.6; 4Q418 55.5. Vgl. auch JOEL S. BURNETT, Art. אֱלֹהִים, in: Heinz-Josef Fabry/Ulrich Dahmen (Hrsg.), Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten, Bd. I, Stuttgart 2011, 178–190 (184).

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

1.2. Abstrakte Metaphern

Gerade für den Umgang mit der gegenständlichen Metapher „Fels“ ist ja bekannt, dass hier häufig Abstraktbegriffe eintreten. Manchmal ist in den Psalmen eine Häufung solcher Abstraktbegriffe, mit oder ohne hebräische Vorlage, festzustellen.²⁴ Diese Abstraktbegriffe, als Epiklesen in der griechischen Religion weitgehend unbekannt²⁵, werden auch in sonstiger früh-jüdischer Literatur wie selbstverständlich gebraucht. In den Psalmen Salomos kehren die termini *καταφυγή*, *ἐλπίς*, *ὑπερασπιστής*, *σωτήρ* und *ἀντιλήπτωρ* (PsSal 16,4) wieder.²⁶ Für *Josef und Aseneth* hat Eberhard Bons auf den Einfluss der Psalmen-Septuaginta, u.a. zu den Begriffen *καταφυγή*, *ὑπερασπιστής* und *βοηθός* verwiesen.²⁷

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

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

²⁴ Ein Beispiel mag genügen. In Ps 17,3 begegnen *καταφυγή*, *ρύσσις*, *βοηθός*, *ὑπερασπιστής* (nur im Psalter belegend), *κέρας σωτηρίας μου*.

²⁵ EBERHARD BONS, *Die Rede von Gott in den Psalmen*^{LXX}, 46.

²⁶ *καταφυγή* (PsSal 5,2; 15,1), *ἐλπίς* (PsSal 5,11; 15,1); *ὑπερασπιστής* (PsSal 7,7); *σωτήρ* και *ἀντιλήπτωρ* (PsSal 16,4).

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

²⁸ In TgPs 81,2 ist die Metapher „Stärke“ erhalten geblieben.

²⁹ EBERHARD BONS, *Psalm 4*, LXX.E, 1506.

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

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

1.3. Personale Metaphern

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

Die Metapher „König“ vermag die Einzigartigkeit Gottes auch gegenüber den übernatürlichen Mächten seines Hofstaates in Worte zu fassen.³¹ Die griechisch empfundene Metapher des *εὐεργέτης* kommt hinzu³² und wird bei Philo von Alexandria breit entfaltet; Gottes Wohltätertum wird den Herrschenden zur Nachahmung anempfohlen.³³ Die Metapher „Vater“ wird mehrfach, z.B. im Testament des Mose (TestMos 4,2) oder bei Josephus, ausgeweitet in der Formulierung *πατὴρ πάντων*.³⁴ Gleichzeitig kann, wiederum bei Josephus, die unmittelbare Vater-Sohn-Beziehung Gottes zu Salomo, wie sie in 2Chr 22,10MT und LXX formuliert ist, zu einem Vergleich umgewandelt werden, indem *ὡς* statt *εἰς* steht: Gott wird Salomo nicht zum Vater, sondern wie ein Vater.³⁵ In Qumran kann die Vaterbezeichnung Gott einerseits wie im Jubiläenbuch³⁶ als Vater Israels im Ganzen (so auch Jub 1,24; 2,19; 19,29), andererseits als Vater der Frommen bezeichnen; sie erscheint aber auch in der Gebetsanrede des einzelnen, im Bittgebiet 4Q372 I 16 und im Dankgebet 4Q460, 9 i 6.³⁷ Insgesamt

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

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

³³ EpArist 190; 210.

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

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

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

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

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

Schwieriger als das Substantiv ist das Verb ילד/γεννάω, das sich gemeinhin mit der Entstehung von Vaterschaft verbinden lässt. In Jes 1,2 liegen die Varianten בנים גדלתי („Ich habe Söhne groß gemacht“; so MT und 1QIsa) und υἱοὺς ἐγέννησα = בנים ילדתי („Ich habe Söhne gezeugt“) nahe beieinander, so dass man schon an eine Verschreibung im hebräischen Traditionsbereich denken kann. Das Verbum γεννάω mit Gott als Subjekt steht auch in Dtn 32,18.³⁹ Man kann sich eine Änderung in beide Richtungen vorstellen.⁴⁰ Zeitgenössische und spätere jüdische Texte geben keine Entscheidungshilfe, denn γεννάω ist bei Philo mit Gott als Subjekt metaphorisch gebraucht: Gott zeugt mit einer tugendhaften Seele eine männliche Frucht (Migr. 140); Gott ist mit der Vernunft Vater des von selbst lernenden Geschlechtes Isaak (Mut. 137), Gott zeugt mit der ἀρετή den Isaak, das Geschöpf der Glückseligkeit (Det. 60), er kann aber auch als Saras Vater bezeichnet werden (Her. 62) wie auch feminine Abstracta (schöne Handlungen, schöne Gedanken) auf ihn als Vater zurückgeführt werden.⁴¹

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

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

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

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

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

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

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

gegen analoge Vorgänge im aramäisch- oder hebräischsprachigen Bereich. Man kann diese Änderung entweder mit Robert Hayward als Vermeidung eines Anthropomorphismus ansehen⁴³ oder aber mutmaßen, dass der Bestandteil לַעֲבֹד der Stein des Anstoßes war. Jedenfalls wird das „Dass“ der analogen Änderung wieder sichtbar.

Die Metapher „Hirte“ begegnet in den Psalmen sowohl in der Vertrauensäußerung des einzelnen als auch im Klagelied des Volkes. In der Septuaginta ist sie zu Ps 22,1 erhalten geblieben. In der nachfolgenden Literatur wird sie entweder, wie bei Philo, trotz der Berufung auf Ps 22, nicht auf das individuelle Schicksal, sondern auf das göttliche Weltregiment in Form der *creatio continua* und *conservatio mundi* bezogen⁴⁴, oder aber, wie im Targum zu Ps 23 auf das Verhältnis zwischen Gott und Israel während der Wüstenwanderungszeit.⁴⁵ In Qumran begegnet die Metapher „Hirt“, nicht auf Menschen bezogen, nur in 1Q34 Frg. 3 ii 8, allerdings erlaubt der schlechte Erhaltungszustand keine nähere Aussage über die Verwendung. In 4Q509 IV 10 ii 11,3 ist das metaphorisch gebrauchte „Weiden“ Gottes auf das Verhältnis zu Israel bezogen. In TgPs 80,2 steht statt „Du Hirte Israels, höre, der du Joseph hütetest wie Schafe“: „Listen, O Governor of Israel, you who lead the ark of Joseph like a flock!“⁴⁶ Sir 18,13f. bezieht die Metapher auf das erziehende Handeln Gottes an den Menschen. Wieder ist ein analoger Rückbau zu konstatieren.

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

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

⁴⁴ Philo, agr. 50.

⁴⁵ It is the LORD who fed *his people in the wilderness*.

⁴⁶ STEC, *Targum of Psalms*, 156.

⁴⁷ Auch in Tg2Kön 9,7 ist die Lesart beibehalten.

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

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

1.4. Zwischenfazit

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

2. Gottesbezeichnungen

Das Gottesprädikat ὑψιστος, dessen Bezeugung vor allem in den späteren Übersetzungstexten der Septuaginta Reinhard Feldmeier als Parallele zur zunehmenden Häufigkeit von ἑלין herausgearbeitet hat⁵¹, veranlasst Philo von Alexandria zu der Verwahrung dagegen, dass es noch einen anderen Nicht-Höchsten geben könne, denn, so der Alexandriner, Gott ist einzig und es gibt keinen außer ihn.⁵² Andere Autoren sowohl im griechischen als auch im aramäischen Traditionsbereich sind weniger zurückhaltend.⁵³

Komplex ist die Wiedergabe der Gottesbezeichnungen für יהוה צבאות und אל שדי.⁵⁴ Die Übersetzung κύριος τῶν δυνάμεων (z.B. Ps 45,8; 47,9; 83,1; Soph 2,9) kommt dem hebräischen Original nahe und nimmt einen in der Sprache des ptolemäischen Ägypten gängigen Begriff für „Truppe“, „Streitmacht“⁵⁵ auf, kann aber, da δύναμις auch „Kraft“ im Sinne einer himmlischen etc. Kraft bezeichnen kann, die Angst vor einem polytheistischen Missverständnis evozieren.⁵⁶ Der Begriff παντοκράτωρ⁵⁷, der im

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

⁵⁰ EBERHARD BONS, Psalm 3, LXX.E 1503.

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

⁵² Philo, LegAll III 82; dazu FELDMIEIER, „Der Höchste“, 551.

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

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

⁵⁵ FLASHAR, Exegetische Studien zum Septuagintapsalter, 90.

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

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

Wie ist es mit dem Weiterleben dieser Formulierungen bestellt? Der Begriff *παντοκράτωρ* findet sich konzentriert in einzelnen Büchern der Geschichtsschreibung (2 Makk/3 Makk) und der Weisheitsliteratur⁶⁰ und steht für die umfassende Herrschermacht Gottes „in seinem Wirken als Schöpfer⁶¹, Richter und kriegerischer Schutzherr“⁶², dem am Ende die nicht-israelitischen Völker huldigen werden.⁶³ In EpArist 185, der einzigen Stelle im Aristasbrief, steht der Begriff dafür, dass der Gott Israels die *salus privata* der nichtisraelitischen königlichen Familie garantiert, stellt somit, wie Barbara Schmitz betont, die Anschlussfähigkeit jüdischer Theologie unter Beweis.⁶⁴ In der Gebetsanrede Bar 3,1.4 begegnen „Pantokrator“ und „Gott Israels“ zusammen: „Gott Israels“ steht für das Verpflichtende, an dem Israel schuldig wurde; „Pantokrator“ steht für die Geschichtsmacht, mit der Gott sein Volk ins Exil geführt hat, es aber auch wieder herausführen kann. Bei Philo zählt man nur drei Belege;⁶⁵ er verwendet häufiger

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

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

⁵⁸ DOGNEZ, *Le Dieu des armées*, 24.

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

⁶⁰ DOGNEZ, *Le Dieu des armées*, 28f.

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

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

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

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

⁶⁵ Philo, *sacr.* 63; *gig* 64; *somn.* II 172.

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

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

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

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

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

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

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

⁶⁹ Unklar ist 4Q413 Frgm. 1b,3.

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

3.1. Wohnen Gottes

Änderungen zum Thema „Wohnen Gottes“ außerhalb des himmlischen Bereiches⁷³, nicht mit dem Thema der Gottesschau zu verwechseln, sind in der Septuaginta insgesamt vor allem in den Büchern Exodus und Deuteronomium nachweisbar und sind längst nicht immer dem Anliegen geschuldet, Gottes Transzendenz zu wahren. Das ist noch am ehesten bei Ex 24,16 der Fall, wo es in der Septuaginta heißt, die Herrlichkeit Gottes sei auf den Berg Sinai herabgestiegen. Vom „Wohnen der Herrlichkeit Gottes auf dem Sinai“ ist in Jub 1,2 die Rede. Eine andere Vorstellung ist da leitend, wo es um die Gottes Gegenwart anzeigende Wolke geht. In Ex 40,35 wie in Num 9 wird von dem her geändert, was für eine Wolke typisch ist: Sie kann zum Stehen kommen⁷⁴, und sie wirft Schatten über das, was unter ihr liegt⁷⁵, aber sie kann nicht „wohnen“. In der Septuaginta zum Deuteronomium wird die Vorstellung, Gott lasse seinen Namen⁷⁶ in Jerusalem „wohnen“

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

⁷¹ STEC, *Targum of Psalms*, 11f.

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

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

⁷⁴ Num 9,17b; 10,12: ἰστάνω für שכב. In Num 9,17a muss der Übersetzer nicht ändern: Eine Wolke kann in der Tat „aufsteigen“ (ἀναβαίνω für עלה).

⁷⁵ Ex 40,35; Num 9,18.22: (ἐπι-)σκιάζω für שכב.

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

(שׁוּב Hi.)⁷⁷ bzw. „lege“ seinen Namen dort hin (שׁוּב Hi.)⁷⁸, grundsätzlich durch die Formulierung ersetzt⁷⁹, „dass sein Name dort angerufen werde“ (ἐπικληθῆναι).⁸⁰ Als Vorbild mag Ex 29,45f. gedient haben.⁸¹ Wurde diese Wiedergabe veranlasst durch den Gesichtspunkt, dass Gottes irdische Präsenz die Realität seiner Anrufung anzeigen sollte?⁸² Das Problem für den Übersetzer des Deuteronomiums war vielleicht erneut das Problem der Logik: Was soll man sich darunter vorstellen, dass der Name Gottes irgendwo „wohnt“? Gedacht war wohl: Der Name Gottes ist präsent, indem er „angerufen“ wird.⁸³ Die Linie mag weiterwirken in Bar 2,26, wo der Tempel als das Haus bezeichnet wird, „über dem dein Name genannt wird“ (οὐ ἐπεκλήθη τὸ ὄνομά σου ἐπ’ αὐτῷ), ebenfalls im Testament des Mose (1,18), wo auch die Idee der Präexistenz des Tempels entwickelt ist (1,17).

In der Erzählung von Elia am Horeb heißt es in einem Teil der Septuaginta-Tradition am Ende von 3Reg 19,12: καὶ ἐκεῖ/κακεῖ κύριος.⁸⁴ Man kann die Worte bzw. ihre hebräische Vorlage יהוה ישׁוּב als Zusatz betrachten, der den Übergang zum Folgenden glätten will⁸⁵; denkbar ist aber auch eine nachträgliche Tilgung mit der Absicht, die Vorstellung einer greifbaren Präsenz Gottes zu vermeiden.⁸⁶ Eine wirkliche Abmilderung des Ge-

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

⁷⁷ Dtn 12,11; 14,23; 16,2.6.11; 26,2.

⁷⁸ Dtn 12,21 sowie Dtn 14,24 Cod. B u.a.

⁷⁹ In 2Esdr 6,12; 11,9 wird die Übersetzung geboten, die man im Deuteronomium erwartet: οὐ κατασκευοῖ τὸ ὄνομα ἐκεῖ (2Esdr 6,12)/τὸν τόπον ὃν ἐξελεξάμην κατασκευοῦσαι τὸ ὄνομά μου ἐκεῖ (2Esdr 11,9).

⁸⁰ In Dtn 12,5 begegnen beide Elemente, שׁוּב Hi. und שׁוּב Hi., nacheinander. In der Septuaginta ist ἐπονομάσαι, sonst die Wiedergabe von קרָךְ, wohl frei gesetzt, um eine Doppelung zu vermeiden.

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

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

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

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

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

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

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

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

3.2. Güte Gottes

Vielfach ist nicht geändert worden, z.B. zu Num 25,11⁹⁰ oder Jes 45,7 oder Amos 3,6. Das wäre dann nicht erstaunlich, wenn 4Q392 I 4 (He is the one

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

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

⁸⁹ Aristobul, bei Eusebius von Caesarea, *praep. Ev.* VIII 10,12.

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

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

In der Septuaginta zu Ex 4,24 ist es, wie dann später in den Targumim⁹² zur Stelle, nicht mehr Gott selbst, sondern ein Engel Gottes, der Mose zu töten sucht, in Jub 48,2 ist es Mastema. So ist die Änderung zu Ex 4,24 wohl schon im hebräischen Traditionsbereich erfolgt; die Septuaginta hatte wohl schon im hebräischen Traditionsbereich *מלאך יהוה* als Vorlage und übersetzt wörtlich, was sie vorfand. Doch warum hat der selbe Tradent bzw. Übersetzer beim Thema der Verstockung nicht eingegriffen, anders als der Übersetzer von Jes 6,9f.? Es heißt ein erstes Mal in Ex 9,35 ohne Angabe des Urhebers, das Herz des Pharao sei verstockt, bevor dann in Ex 10,1 Gott als Subjekt der Verstockung gilt. Gott verstockt also nur den, der sich zuvor selbst schon verstockt hat.

Anders liegt der Fall in Gen 22,1. In der Septuaginta zur Stelle wird an der nicht motivierten Urheberschaft Gottes zur Prüfung Abrahams festgehalten, ob wohl es durchaus Tendenzen im antiken Judentum gab, Gott von dem Gedanken der Willkür zu befreien.⁹³ An dieser Stelle vollzieht ist die Septuaginta bei weitem nicht den radikalsten Abschied von problematischen theologischen Aussagen. Dass sie gemeinsam mit den Targumim zur Stelle an der nicht näher motivierten Urheberschaft Gottes für die Prüfung Abrahams festhält, kann mit dem Anliegen der Texttreue begründet und mit zwei exegetischen Argumenten gerechtfertigt werden: 1. Gott weiß im Voraus, dass sich Abraham bewähren wird; zur eigentlichen Tötung Isaaks kommt es nicht; 2. Abraham lässt nach Gen 22,5 die begleitenden Knechte warten, „bis wir zurückkehren werden“; er hat also, so antike Ausleger, bewusst oder unbewusst eine Prophetie über die Verschonung Isaaks gesprochen⁹⁴ oder dessen sofortige Wiederauferstehung erwartet.⁹⁵

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

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

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

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

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

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