

Martin Karrer / Wolfgang Kraus

## Umfang und Text der Septuaginta

Erwägungen nach dem Abschluss der deutschen Übersetzung\*

### I. Einleitung

Die deutsche Übersetzung der Septuaginta ist abgeschlossen. Französische und englische Übersetzungen sind weit fortgeschritten, weitere Übersetzungen in moderne Sprachen haben begonnen. Eine zentrale Sammlung von Texten aus der Religionsgeschichte des Judentums und Christentums tritt damit in den Sprachen der Gegenwart vor die Augen der Öffentlichkeit.

Die hohe Bedeutung der übersetzten Texte zwingt die Herausgeberinnen und Herausgeber, Bearbeiterinnen und Bearbeiter zur sorgfältigen Prüfung der Grundlagen. „Septuaginta Deutsch“ (LXX.D), das deutschsprachige Übersetzungsprojekt, das durch den Abschluss der Übersetzungsarbeit nun zu überschauen ist,<sup>1</sup> verstand sich deshalb immer auch als Wissenschafts- und Forschungsprojekt und setzt die Forschungsarbeit konsequenterweise nach dem Abschluss der deutschen Übersetzung und den zu dieser gehörigen Erläuterungen fort (die Übersetzung erscheint 2008, die Erläuterungen in geringem Abstand). Fünf große Fragehorizonte kristallisierten sich bei der Bearbeitung der Texte durch die für die Septuagintaübersetzung nahe liegende Zahl von mehr als 70 Mitwirkenden heraus und werden die Forschung weiter begleiten müssen:

1. die Erörterung von Ort, Zeit und Übersetzungstechnik der einzelnen Septuaginta-Schriften,
2. die Frage nach der Entstehung und dem Umfang der Septuaginta als Sammlung,

---

\* Der Beitrag stellt die überarbeitete Fassung des bei der Tagung unter dem Titel „Umfang und Text der Septuaginta“ von Wolfgang Kraus und Martin Karrer gehaltenen Eingangsvortrages dar. Die Teile I (Einleitung) und IV (Resümee) werden von beiden Autoren gemeinsam, Teil II (Umfang und Aufbau der Septuaginta) von Wolfgang Kraus, Teil III (Probleme der wiederzugebenden Textgestalt) von Martin Karrer verantwortet.

<sup>1</sup> Zur Vorstellung des Projektes s. etwa W. KRAUS, Hebräische Wahrheit und griechische Übersetzung. Überlegungen zum Übersetzungsprojekt Septuaginta-deutsch (LXX.D), ThLZ 129 (2004) 989–1007.

3. die Klärung des zu übersetzenden Textstandes aus der zuerst jüdischen, dann christlichen Textgeschichte,
4. die Reflexion des besonderen Spiels zwischen Ausgangssprache, antiker Zielsprache und heutiger Zielsprache in der Übersetzung einer Übersetzung,
5. schließlich die theologische Frage nach dem Rang, den die Septuaginta in der christlichen Ökumene und im künftigen Gespräch mit Israel erhalten soll.

Greifen wir aus diesen fünf Feldern im Folgenden zwei Bereiche heraus, die sich umgehend in offene Fragen und Aufgaben an Forschung und Theologie verwandeln: Wie sind Umfang und Aufbau und wie ist die Textgrundlage der Septuaginta zu bestimmen?

## II. Umfang und Aufbau der Septuaginta<sup>2</sup>

Wolfgang Kraus

Am Schluss seines weit ausgreifenden und materialreichen Aufsatzes zur Septuaginta als christlicher Schriftensammlung zitiert Martin Hengel zustimmend eine Äußerung Hartmut Geses: „Ein christlicher Theologe darf den masoretischen Kanon niemals guthießen; denn der Kontinuität zum Neuen Testament wird hier in bedeutendem Maße Abbruch getan. Mir scheint unter den Einwirkungen des Humanismus auf die Reformation die eine verhängnisvolle gewesen zu sein, daß man die pharisäische Kanonreduktion und die masoretische Texttradition, auf die man als ‚humanistische‘ Quelle zurückgriff, miteinander verwechselte und Apokryphen aussonderte. Mit der These von der wesentlichen Einheit des Alten und Neuen Testaments, von der einen, der biblischen Traditionsbildung, erledigt sich die prekäre Frage nach der christlichen Interpretation des Alten Testaments ... Das Neue Testament hat die alttestamentliche Traditionsbildung zum Ende, zum Abschluß geführt, die biblische Traditionsbildung ist damit als Ganzes abgeschlossen und damit erst in einem tieferen Sinne kanonisch.“<sup>3</sup>

Auch wenn man die Einschätzung Geses, wonach das Neue Testament die alttestamentliche Traditionsbildung zum Ende und zum Abschluss führte, als

---

<sup>2</sup> Für Hinweise im Redaktionsprozess danke ich den Kollegen Martin Rösel und Martin Meiser.

<sup>3</sup> M. HENGEL, Die Septuaginta als ‚christliche Schriftensammlung‘, ihre Vorgeschichte und das Problem ihres Kanons, in: Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum, hrsg. v. M. HENGEL/A.M. SCHWEMER (WUNT 72, Tübingen 1994), 182–284, hier: 283 f. Das Zitat stammt aus H. GESE, Erwägungen zur Einheit der biblischen Theologie, in: ders., Vom Sinai zum Zion (BEvTh 64), München (1974) <sup>3</sup>1990, 11–30, hier: 16 f.

fraglich oder mindestens diskussionsbedürftig empfindet, wird man zustimmen müssen, dass die Beschränkung christlicher Theologie – was das AT angeht – auf den hebräischen Kanon in der Tat Probleme mit sich bringt.<sup>4</sup>

Dies wird schon dadurch deutlich, dass zu dem, was die frühchristlichen Autoren als „Schrift“ ansahen und zitierten, auch solche Texte gehören, die wir heute den Apokryphen oder Pseudepigraphen zurechnen.<sup>5</sup> In 1Kor 2,9 (vgl. mit kleinen Abweichungen 1Clem 34,8; 2Clem 11,7; MartPol 2,3) wird – eingeführt mit ἀλλὰ καθὼς γέγραπται – ein Satz aus AscJes 11,34 zitiert: „Was kein Auge gesehen hat und kein Ohr gehört hat und in keines Menschen Herz gekommen ist, was Gott bereitet hat denen, die ihn lieben.“<sup>6</sup> Hinter Jak 1,19: „Jeder Mensch sei schnell zum Hören“ steht eine mit (dem hebr. Text der Hs A von) Sir 5,11 übereinstimmende Aussage (diff. LXX). In Jud 14–15 wird mit: „Siehe, der Herr kommt mit seinen vielen Tausend Heiligen usw.“ eine Prophetie Henochs angeführt, die ein nur geringfügig abweichendes Zitat aus 1Hen 1,9 darstellt. In dem Gespräch mit dem reichen Jüngling, Mk 10,17–22, wird zwischen Zitaten aus Ex 20 und Dtn 5 in Vers 19 ein Gebot zitiert: „Du sollst niemand berauben“, das sich so weder in Ex noch in Dtn findet, sondern mit Sir 4,1 LXX übereinstimmt.<sup>7</sup>

Nikolaus Walter, einer der Ideengeber von Septuaginta Deutsch (LXX.D), erweitert den Horizont auf die Theologiegeschichte und votiert für die Bedeutung der Septuaginta für die christliche Theologie. Er betont dabei die notwendige Beachtung insbesondere der Apokryphen im ökumenischen und im Horizont Biblischer Theologie und fragt nach der inneren „Stimmigkeit“ der Entscheidung Luthers und der Reformation für den hebräischen Kanon.<sup>8</sup> Walter hält den „von der humanistischen Losung ‚ad fontes‘ gesteuerte[n]

---

<sup>4</sup> Insoweit stimmt auch H. HÜBNER, *Vetus Testamentum und Vetus Testamentum in Novo receptum*, JBTh 3 (1988), 147–162, der These Geses zu, wenn auch mit der expliziten Einschränkung gegenüber Geses These vom „Offenbarungsprozeß als einem ontologischen Prozeß im Sinne der *einen* biblischen Traditionsbildung“, a.a.O., 156 FN 32 (kursiv im Original).

<sup>5</sup> Zu den folgenden Beispielen s. H.P. RÜGER, *Das Werden des christlichen Alten Testaments*, JBTh 3 (1988), 175–189, hier: 177–179. Vgl. auch A. OEPKE, *Kanonisch und apokryph. II. Βίβλοι ἀπόκρυφοί im Christentum*, ThWNT III, 1938, 987–999, hier: 988–992, dort weitere Details, aber auch gravierende, zeitbedingte (!) Fehlteile: 999,29 ff.

<sup>6</sup> Zur Frage, ob das Zitat aus ApcEliae stammen könnte, wie Origenes meinte und bei Nestle-Aland<sup>27</sup> angegeben wird, s. RÜGER, *Werden*, 178 FN 4; OEPKE, ThWNT III, 989,14 ff. Hieronymus geht von einem freien Zitat aus Jes 64,3–4 aus: Belege bei OEPKE, ThWNT III, 989,20 ff.

<sup>7</sup> Wie die angeführten Beispiele zeigen, werden nicht nur die heute sog. Apokryphen, sondern mit AscJes auch ein Pseudepigraphon zitiert.

<sup>8</sup> N. WALTER, „Bücher: so nicht der heiligen Schrift gleich gehalten ...“? Karlstadt, Luther – und die Folgen, in: ders., *Praeparatio Evangelica* (WUNT 98), hrsg. v. W. KRAUS/F. WILK, Tübingen 1997, 341–369, hier: 343 f.

Nachdruck, der das bibelwissenschaftliche Interesse immer stärker auf die hebräische Bibel verlagerte“, für eine „Fehlentwicklung“.<sup>9</sup>

Nun hat die Septuaginta mit ihrem gegenüber dem MT umfangreicheren „Kanon“ lange Zeit in der alttestamentlichen Wissenschaft nicht den Platz eingenommen, der ihr angesichts solcher Voten eigentlich gebühren würde.<sup>10</sup> Indes scheint sich die Lage zu verändern oder bereits verändert zu haben. Dies dürfte nicht zuletzt mit den verschiedenen Übersetzungsprojekten zusammenhängen, die in den letzten Jahrzehnten in unterschiedlichen Ländern auf den Weg gebracht wurden.<sup>11</sup> Ohne dies bewusst gewollt zu haben, partizipierte auch LXX.D von diesem Trend.

Das deutsche Übersetzungsprojekt wurde zu einer Zeit auf den Weg gebracht, in der die Forschungslage zur Septuaginta in vielerlei Hinsicht abgeschlossen ist. Das beginnt bereits bei der zu übersetzenden Textgrundlage. Übersetzungen brauchen einen Ausgangstext. So schlicht und einfach diese Feststellung ist, so schwierig ist sie mit Blick auf die Septuaginta einzulösen. Was den griechischen Text selbst angeht, so hat sich LXX.D dafür entschieden, die Göttinger Septuaginta Edition (GÖ), soweit sie erschienen ist, zu Grunde zu legen. Bei den anderen, in GÖ noch nicht edierten Büchern, stellt grundsätzlich der Text von Alfred Rahlfs (rev. R. Hanhart 2006) die Basis dar.<sup>12</sup> Vom Umfang der zu übersetzenden Büchern her bietet LXX.D diejenigen, die sich auch in der Rahlfs-Ausgabe finden. Und ebenfalls vom Aufbau her folgt sie – bis auf eine Ausnahme, die der Psalmen Salomos (s. dazu unten) – der Ausgabe von Rahlfs.

---

<sup>9</sup> WALTER, Bücher, 363 f. (Zitate: 364.363).

<sup>10</sup> Im Jahrbuch für Biblische Theologie 3 (1988), das den Titel „Zum Problem des biblischen Kanons“ trägt, wird dem Problem der Septuaginta kein eigenständiger Beitrag gewidmet. Hans Hübner geht in seinem Artikel auf das Thema ein, steht aber damit ziemlich allein. Dies wird m.E. zu Recht beklagt von WALTER, Bücher, 343 FN 11, oder von M. RÖSEL, Der griechische Bibelkanon und seine Theologie, in: Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status, FS M. Müller (Forum for Bibelsk Eksegese 15), Kopenhagen 2006, 60–80, hier: 73 FN 1. Unter einem anderen Aspekt bietet Martin Rösel auch Gesichtspunkte, wonach die hellenistische Epoche insgesamt in der atl. Wissenschaft (von Ausnahmen wie R. Hanhart abgesehen) weitgehend stiefmütterlich behandelt wurde: M. RÖSEL, Der Brief des Aristeas an Philokrates, der Tempel in Leontopolis und die Bedeutung der Religionsgeschichte Israels in hellenistischer Zeit, in: ‚Sieben Augen auf einem Stein‘ (Sach 3,9). Studien zur Literatur des Zweiten Tempels. FS Ina Willi-Plein, Neukirchen 2007, 327–344, hier: 330 f.

<sup>11</sup> Eine inzwischen nicht mehr vollständige Liste findet sich bei K. JOBES/M. SILVA, Invitation to the Septuagint, Grand Rapids/Carlisle 2001, 75–77.314–315.

<sup>12</sup> Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit ALFRED RAHLFS. Editio altera quam recognovit et emendavit ROBERT HANHART (Dua volumina in uno), Stuttgart 2006. Zur Frage der Textgrundlage und der Einbeziehung weiterer Editionen s. unten im Beitrag von Martin Karrer.

Ist diese Entscheidung, sich bezüglich Umfang und Aufbau an der Edition von Rahlfs zu orientieren, nur pragmatisch zu beurteilen oder lassen sich auch inhaltliche Gründe dafür anführen?

### 1. „Kanonisch“ – „apokryph“ – eine offene Frage

In seinem Beitrag zum Thema „Textgeschichtliche Probleme der LXX“ geht Robert Hanhart davon aus, dass bereits für das 2. Jh. v. Chr. mit der „Existenz eines relativ fest umgrenzten Kanons ‚Heiliger Schrift‘ im Judentum“ zu rechnen sei.<sup>13</sup> In dieser Zeit sei auch bereits die spätere Unterscheidung von „kanonisch“ oder „apokryph“ angelegt.<sup>14</sup> Den Beweis sieht Hanhart im Prolog des Jesus Sirach gegeben: Dort werde „als kanonisches Schrifttum nicht nur die masoretisch überlieferte Dreiteilung des νόμος: der תורה, der προφήται: der נביאים, und der ἄλλα πάτρια βιβλία (10; vgl. 1) bzw. der λοιπά τῶν βιβλίων (25): der כתובים voraus[gesetzt]“; vielmehr würde eine klare Unterscheidung getroffen, zwischen diesen Schriften und dem darauf basierenden Werk des Großvaters; und schließlich werde die getroffene Unterscheidung auch wiederholt im Blick auf das Verhältnis von hebräischem Original und griechischer Übersetzung.<sup>15</sup> Auch wenn die Unterscheidung von ‚kanonisch‘ und ‚apokryph‘ in dieser Zeit terminologisch so noch nicht belegt werden könne, sei davon auszugehen, dass sie der Sache nach „vorbereitet“ sei,<sup>16</sup> und dass eben dieser „palästinensische Kanon in der Gestalt, wie er in der masoretischen Überlieferung bewahrt wird, als eigentlich kanonisch, die darüber hinausgehenden alexandrinischen Schriften – sowohl die aus dem Hebräischen oder Aramäischen übersetzten als auch die ursprünglich griechisch geschrieben – als ‚apokryph‘“ angesehen worden wären.<sup>17</sup> Dieser „palästinensische Kanon“ sei auch bei den unchristlichen Zeugen als „vorgegeben“ anzunehmen und er entspreche dem Kanonsprinzip des Josephus (contra Apionem I, 36–43).<sup>18</sup> Dieser Sachverhalt bedeute, dass alle diejenigen Schriften, die im alexandrinischen Kanon über den palästinischen Kanon hinaus zu finden seien, Letzterem nicht als „zu-“, sondern als von vornherein „untergeordnet“ anzusehen seien.<sup>19</sup> Auch die Septuaginta selbst habe als Übersetzung ihre

<sup>13</sup> R. HANHART, Textgeschichtliche Probleme der LXX von ihrer Entstehung bis Origenes, in: HENGEL/SCHWEMER (Hrsg.), Septuaginta, (s. FN 2), 1–19, hier: 2.

<sup>14</sup> HANHART, Probleme, 2.

<sup>15</sup> HANHART, Probleme, 2 f. (Zitat S. 2).

<sup>16</sup> HANHART, Probleme, 2.

<sup>17</sup> HANHART, Probleme, 3.

<sup>18</sup> HANHART, Probleme, 3 (kursiv im Original). Angesichts der heutigen Bedeutung des Begriffes „palästinensisch“ sollte besser von „palästinisch“ gesprochen werden.

<sup>19</sup> HANHART, Probleme, 3. Die Existenz eines ‚alexandrinischen Kanons‘ wird grundsätzlich in Frage gestellt von G. DORIVAL, La formation du canon biblique de l’Ancien Testament, in: Recueils normatifs et canons dans l’Antiquité. Perspectives nouvelles sur la formation des canons juif et chrétien dans leur contexte culturel (Publications de l’Ins-

Autorität nur als „Übersetzung schon kanonisierter Schriften“, d. h. „kraft der kanonischen Autorität ihres hebräischen Originals.“<sup>20</sup>

Diese Einschätzung steht nicht unwidersprochen in der Forschungsdiskussion. Nicht nur von Alttestamentlern, sondern auch von Judaisten wird sie in Frage gestellt.

In einem Beitrag zur Bedeutung der griechischen Handschriften vom Toten Meer hat Heinz-Josef Fabry darauf hingewiesen, dass sowohl griechische wie auch hebräische Texte aus der jüdischen Wüste eine „textliche Vielfalt ohne Starrheit“ spiegelten.<sup>21</sup> Es gehe bei dieser Vielfalt nicht nur um textkritische Varianten im engeren Sinn, sondern um *textgeschichtliche* und *kanongeschichtliche* Aspekte. Aus dem Vergleich der griechischen und hebräischen Handschriften gehe hervor, dass die griechischen Handschriften „wegen ihrer enormen Variantenbreite sich nicht auf einen<sup>22</sup> Urtext zurückführen lassen, vielmehr entsprechend der Vielfalt der hebräischen Texttraditionen eine ähnliche Bandbreite zeigen.“<sup>23</sup> Schon für den hebräischen Bibeltext hatten in Weiterentwicklung der durch W.F. Albright und F.M. Cross in die Diskussion gebrachten Theorie der „lokalen Textfamilien“<sup>24</sup> E. Tov und E. Ulrich von einer grundsätzlichen „textual variety“ gesprochen, von der die Forschung auszugehen habe.<sup>25</sup> S. Talmon und H.-J. Fabry hatten daraus für den hebräischen Text die Theorie der „Gruppentexte“ entwickelt.<sup>26</sup> Hiernach muss bei

titut Romand des Sciences Bibliques 3), ed. E. NORELLI, Lausanne 2004, 83–112, hier: 88–90; vgl. zur Sache auch WALTER, Bücher, 368 FN 106.

<sup>20</sup> HANHART, Probleme, 5.

<sup>21</sup> H.-J. FABRY, Die griechischen Handschriften vom Toten Meer, in: H.-J. FABRY/U. OFFERHAUS (Hrsg.), Im Brennpunkt: Die Septuaginta. Studien zur Entstehung und Bedeutung der griechischen Bibel (BWANT 153), Stuttgart u. a. 2001, 131–153, hier: 152.

<sup>22</sup> Die Betonung liegt auf „einen“. Die Aussage will nicht die Position von Paul Kahle repristinieren, sondern ist der ‚Gruppentext‘-Theorie verpflichtet. Dies wurde von A. AEJMELEAUS, Rez. Im Brennpunkt: Die Septuaginta, ThLZ 129 (2004) 493–497, nicht richtig gesehen. Die Rez. unterstellt Fabry eine „Targum-These“ analog der von Paul Kahle. Vgl. zur Sache H.-J. FABRY, Der Text und seine Geschichte, in: E. ZENGER u. a., Einleitung in das Alte Testament (Kohlhammer Studienbücher Theologie 1), Stuttgart u. a. <sup>5</sup>2004, 34–59, hier: 52–54.

<sup>23</sup> FABRY, Handschriften, 153.

<sup>24</sup> Zur Diskussion dieser These und ihrer Relevanz für die LXX s. R. HANHART, Zum gegenwärtigen Stand der Septuagintaforschung, in: De Septuaginta, FS John W. Wevers, Mississauga (Ontario) 1984, 3–18, hier: 9 ff.; G. DORIVAL/M. HARL/O. MUNNICH, La Bible grecque des Septante. Du Judaïsme hellénistique aux Christianisme ancien (Initiations aux Christianisme ancien 5), Paris <sup>2</sup>1994, 186 f. 190–192.

<sup>25</sup> FABRY, Handschriften, 132. Zur Entstehung eines ‚Standard-Textes‘ s. E. TOV, The Interpretive Significance of a Fixed Text and Canon of the Hebrew and the Greek Bible, in: M. SAEBO (Hrsg.), Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation I/1, Göttingen 1996, 49–66.

<sup>26</sup> Darstellung mit Details und Literaturhinweisen bei FABRY, Text, 48–54, bes. 51–52.

den biblischen Büchern sehr viel stärker mit einem „Übergabe-Bereich“ als mit einem „Übergabe-Punkt“ gerechnet werden, in dem „einzelne Bücher bis hin zur ganzen Hebräischen Bibel in das Gut der autoritativ angesehenen Schriften der einzelnen Gruppen der damaligen jüdischen Welt übergingen.“<sup>27</sup> Diese Dynamik der Entwicklung des hebräischen Textes versucht Fabry mit der griechischen Textentwicklung zu vergleichen. Sein Ergebnis lautet: „Der Status der griechischen Handschriften aus der Judäischen Wüste ist offensichtlich parallel zu dem der hebräischen Handschriften zu sehen. Diese wiederum repräsentieren eine Vielfalt von Textformen.“<sup>28</sup> „Beim Variantenvergleich wurde nur wenig entdeckt, was man unter die Kategorie ‚Fehler‘ abheften könnte. Die mit Abstand meisten Varianten zeigten sich als absichtsvoll eingebrachte Textänderungen, die sich im Kontext der damaligen Überlappung der jüdischen, hellenistischen und römischen Kultur abspielten. Wir stehen vor dem Phänomen einer lebendigen und dynamischen Tradition des Bibeltexes oder von Bibeltexen in mehreren Kulturbereichen nebeneinander. Jede kulturelle Gruppe bringt ihre gläubige Identität in den Bibeltex mit ein.“<sup>29</sup>

Wendet man dieses Ergebnis der „Gruppentexte“ auf die Frage nach dem Kanon an, so lässt sich auch dort nur von einer Bandbreite ausgehen und nicht von einem für alle Gruppen normativen Umfang ‚kanonischer‘ Schriften.<sup>30</sup>

<sup>27</sup> FABRY, *Handschriften*, 132; vgl. DERS., *Text*, 52.

<sup>28</sup> FABRY, *Handschriften*, 152. Dieses Ergebnis ist aufgenommen bei J. MAIER, *Bezeugung der Bibel*, in: *Kulturgeschichte der Bibel*, hrsg. v. A. GRABNER-HAIDER, Göttingen 2007, 181–211, hier: 187 f. Vgl. dazu auch L.J. GREENSPOON, *The Dead Sea Scrolls and the Greek Bible*, in: *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years I*, ed. P.W. FLINT/J.C. VANDERKAM, Leiden u. a. 1998, 101–127.

<sup>29</sup> FABRY, *Handschriften*, 153. In seinem Beitrag bei der Tagung in Leuven, Dez. 2006, hat H.-J. Fabry diese Beobachtungen am Beispiel von Nah 1 exemplifiziert: *Lord over Mighty Waters*, in: *Translating a Translation. The LXX and Its Modern Translations in the Context of Early Judaism*, eds. H. AUSLOOS/J. COOK/F. GARCÍA MARTÍNEZ/B. LEMMELIJN/M. VERVENNE, BETHL, Leuven 2008 (im Druck). Die textliche Variationsbreite hat auch Natalio Fernández Marcos zu der Sicht geführt, wonach die mit den Namen de Lagarde und Kahle verbundene Alternative von „unity/plurality does not appear as final and exclusive as Kahle and Lagarde supposed“ (N. FERNÁNDEZ MARCOS, *Scribes and Translators: Septuagint and Old Latin in the Book of Kings* [VT.S 54], Leiden u. a. 1994, 24; vgl. *JOBES/SILVA, Invitation*, 276). Obwohl Fernández Marcos grundsätzlich die de Lagarde'sche Sicht befürwortet, geht er davon aus, dass bei bestimmten Büchern der LXX, „several text forms [...] cannot be reduced stemmatically to a single text, nor stratified chronologically in a sequence of coherent recensions“ (a.a.O., 23; vgl. *JOBES/SILVA, Invitation*, 276).

<sup>30</sup> „Die von P. Kahle herausgestellte Zentralstellung des MT war bereits durch E. Tov relativiert worden, da durch Qumran deutlich geworden war, dass MT eine Texttradition unter anderen darstellt, die wesentlich durch die Koinzidenz der Geschichte das geworden ist, was sie ist. E. Ulrich hat die ‚heilige Scheu‘ vor diesem Text noch weiter ernüchert durch seinen Hinweis, dass MT nicht einmal ein Basistext sein könne. Er ist nur

Insofern kann auch der viel diskutierte Beleg aus Sirach nur die Sicht einer Gruppe repräsentieren.<sup>31</sup> Hans-Peter Rüter urteilt aufgrund der unterschiedlichen Terminologie bezüglich der „Schriften“ als drittem Teil des Kanons in SirProl 2 (καὶ τῶν ἄλλων τῶν κατ’ αὐτοὺς ἠκολουθηκότων – und der anderen sich daran anschließenden [Bücher]) bzw. 10 (καὶ τῶν ἄλλων πατριῶν βιβλίων – und der anderen väterlichen Bücher) bzw. 25 (καὶ τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων – und der übrigen Bücher),<sup>32</sup> dass um 132 v. Chr. „die Schriften als feste Größe erst im Entstehen begriffen sind.“<sup>33</sup> Diese Position muss nun unter Einbezug der Ergebnisse Fabrys auf das Kanonproblem insgesamt ausgeweitet werden.<sup>34</sup> Unterschiedliche Terminologie begegnet in SirProl auch in Bezug auf die prophetischen Schriften: spricht SirProl 1 und 9 von „Propheten“ (τῶν προφητῶν), so SirProl 24 von „Prophezeiungen“ (αἱ προφητεῖαι).<sup>35</sup> Es lässt sich auch nicht ohne weiteres formulieren, das Lob der Väter (Sir 44–49) lasse erkennen, dass um 190 v. Chr. „nicht nur die Vorderen Propheten, ..., sondern auch die Hinteren Propheten, d. h. Jesaja (Sir 48,25), Jeremia (Sir 49,8), Ezechiel (Sir 49,10) und die ‚zwölf Propheten‘ (Sir 49,12) abgeschlossen sind.“<sup>36</sup> Der Umfang der Prophetenbücher und der Schriften ist dabei nicht festlegbar.<sup>37</sup>

---

eine Sammlung individuell geprägter Bücher, die alle bereits eine individuelle Vorgeschichte haben.“ FABRY, Text, 53 f. (kursiv im Original).

<sup>31</sup> Beim Sirachbuch kommt erschwerend hinzu, dass es nicht einheitlich überliefert ist. In rabbinischer Zeit wird des Öfteren im Plural von „den Büchern des Ben Sira“ gesprochen, s. MAIER, Bezeugung, 183.

<sup>32</sup> Verszählung nach der Göttinger Edition (= Rahlfs). Andere Zählung bei RÜGER, Werden, 176.

<sup>33</sup> RÜGER, Werden, 176; vgl. MAIER, Bezeugung, 185; anders SIEGERT, Zwischen, 35, der davon ausgeht, dass der Prolog des Sirach für die Zeit um 130 v. Chr. die „Existenz des *Nomos*, der ‚Propheten‘-Bücher und sonstiger Schriften“ belege (kursiv im Original). Die Unbestimmtheit in der Formulierung führt auch HENGEL, Septuaginta, 258, zu dem Ergebnis, dass „dieser Schriftenkreis auch z.Zt. des Enkels noch keineswegs klar abgegrenzt war.“

<sup>34</sup> Es scheint mir daher zu weitgehend, wenn E. Zenger im Prolog des Sirach eine „kurze ‚Kanontheologie‘“ formuliert sieht, so in E. ZENGER, Heilige Schrift der Juden und der Christen, in: E. ZENGER u. a., Einleitung, 12–33, hier: 23.

<sup>35</sup> Die von HENGEL, Septuaginta, 257, mit einigen Hss. sowie der lateinischen, sahidischen und syrohexaplarischen Übersetzung bevorzugte Lesart οἱ προφήται (vgl. den App. bei J. ZIEGLER (Hrsg.), Sapiaentia Iesu Filii Sirach, in: Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Göttingensis editum XII.2, Göttingen 1965, 125) stellt m.E. eine sekundäre Angleichung dar. αἱ προφητεῖαι ist lectio difficilior und durch die Hss. eindeutig besser bezeugt.

<sup>36</sup> RÜGER, Werden, 176. Nach MAIER, Entstehung, 185, bezeugt der Prolog des Sirachbuches zwar eine Dreiteilung in Gesetz, Propheten und andere Schriften, jedoch ist „der Umfang der beiden letzteren nicht bestimmbar“.

<sup>37</sup> Vgl. hierzu auch J. BARTON, The Significance of a Fixed Canon of the Hebrew Bible, in: M. SÆBØ, Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation I/1, ed. M. SÆBØ, Göttingen 1996, 67–83, hier: 69.



Auch der andere Beleg aus Ben Sira, der als Hinweis auf einen dreiteiligen Kanon bereits zur Zeit des Großvaters herangezogen wird,<sup>38</sup> kann die Beweislast wohl nicht tragen: Die Verse Sir 39,1–3(8) scheinen nur, wenn sie isoliert, ohne ihren Kontext betrachtet werden, „eine dreiteilige schriftliche Tradition vorauszusetzen, die aus Gesetz, Prophetie und Spruchliteratur besteht, doch im Zusammenhang gesehen, trifft dies so nicht zu.“<sup>39</sup> Auch wenn mit dem ‚Gesetz des Höchsten‘ die Tora gemeint ist, so ist dies wohl kaum nur der Pentateuch. Und die beiden übrigen Bezeichnungen ‚Prophezeiungen‘ und ‚Spruchliteratur‘ bezeichnen „literarische Bildung“ insgesamt und beziehen sich damit auf das Idealbild des Weisen und haben nicht einen Schriftenkanon im Blick.<sup>40</sup>

Die Notwendigkeit, stärker nach Gruppeninteressen zu differenzieren, hat auch Arie van der Kooij von einer anderen Überlegung herkommend herausgestellt. Aufgrund der unterschiedlichen Freiheit von bzw. Nähe zu der hebräischen Vorlage und der darin zum Ausdruck kommenden Diversität der Übersetzungen der einzelnen Bücher der LXX schließt er: „there is reason to believe that the early, pre-kaige LXX represented a loose collection that mirrors a diversity of parties and milieus in early Judaism.“<sup>41</sup>

Dieser Sachverhalt stimmt zusammen mit dem, was aus der Diskussion um die Darstellung der Entstehung des Pentateuchs im Aristeasbrief geschlossen werden kann. Wie Martin Rösel in Aufnahme und Fortführung der Überlegungen von Siegfried Kreuzer jüngst noch einmal gezeigt hat, kann die Sicht einer „offiziellen Veranlassung“ einer Übersetzung der Tora im Alexandria des 3. Jh.s v. Chr. wohl doch nicht aufrechterhalten werden.<sup>42</sup> S. Kreuzer hatte

---

<sup>38</sup> ZENGER, Heilige Schrift, 23, sieht in Sir 38,34b–39,1 die Dreiteilung des Kanons erstmals „[ange]deutet“, in SirProl, den er in die Zeit 117 v. Chr. datiert, dagegen „vor-  
ausgesetzt“.

<sup>39</sup> MAIER, Bezeugung, 184.

<sup>40</sup> MAIER, Bezeugung, 184. Das Idealbild des Weisen sieht auch M. HENGEL, Judentum und Hellenismus (WUNT 10), Tübingen <sup>3</sup>1988, 247, angesprochen. Nach ihm waren jedoch schon für Sirach die „prophetischen Schriften“ von Josua bis zum Dodekapropheton eine feststehende Autorität“ (ebd.). Vorsichtiger urteilt J. MARBÖCK, Sir 38,24–39,11: Der schriftgelehrte Weise. Ein Beitrag zu Gestalt und Werk Ben Siras, in: La Sagesse dans l’Ancien Testament (BETHL 51), ed. M. GILBERT, Leuven <sup>2</sup>1990, 293–316.421–423: 314. N. PETERS, Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus, übersetzt und erklärt, EHAT 25, 1913, 324, erschloss aus der Stelle eine Vierteilung des Kanons: Tora, Propheten, erzählende Bücher und Spruchbücher. Vgl. dazu LXX.D-Erläuterungen z.St. (Bearbeiter: M. REITEMEYER).

<sup>41</sup> A. v.D. KOOIJ, The Septuagint – The First Translation of the Hebrew Bible?, Bulletin of Judeo-Greek Studies, No. 34, Summer 2004, 27–28, hier: 28.

<sup>42</sup> RÖSEL, Brief (s. oben FN 9), 329.337–343; S. KREUZER, Entstehung und Publikation der Septuaginta im Horizont frühptolemäischer Bildungs- und Kulturpolitik, in: Im Brennpunkt: Die Septuaginta. Studien zur Entstehung und Bedeutung der griechischen Bibel 2 (BWANT 161), hrsg. v. S. KREUZER/J.P. LESCH, Stuttgart u. a. 2004, 61–75; gegen W. ORTH, Ptolemaios II. und die Septuaginta-Übersetzung, in: Im Brennpunkt: Die

dafür votiert, die Anfänge zur Übersetzung des Pentateuchs einerseits in innerjüdischen Bedürfnissen, andererseits im Kontext der frühptolemäischen Bildungs- und Kulturpolitik zu sehen, die danach verlangte, dass auch die Juden „ihre entsprechenden Traditionen zur Geltung bringen“.<sup>43</sup> Dabei geht Kreuzer davon aus, dass es sich zunächst um die Übersetzung der Genesis handelte. Dies sei einerseits aus der „Dispartheit der Übersetzungen im Pentateuch“ zu schließen, andererseits nennt Kreuzer inhaltliche Gründe, die sich aus der Situation der jüdischen Diaspora in Ägypten ergeben.<sup>44</sup> Insbesondere die Chronologie der Gen-LXX, die sich von MT und Sam unterscheidet, liefert ein Argument für die Ansetzung der Genesis-Übersetzung in der 1. Hälfte des 3. Jh.s v. Chr. Auf die Eigenständigkeit der Gen-LXX hatte schon Martin Rösel aufgrund älterer Arbeiten zur Genesis und aufgrund seiner eigenen Beobachtungen zu Gen 1–11 LXX hingewiesen.<sup>45</sup> An Rösel anknüpfend nimmt Kreuzer den gesamten Horizont, der durch die Genesis angesprochen ist, in den Blick: „Die Genesis enthält nicht nur die Urgeschichte [...], sondern auch die Erzvätererzählungen mit ihrem beachtlichen Internationalismus und insbesondere die Josefsgeschichte.“<sup>46</sup> Damit wird die Genesis zu einem Buch, „das den Bogen spannt von den Anfängen der Welt und der Völker bis hin zu einem ehrenvollen Platz der Vorfahren [der alexandrinischen Juden W.K.] in Ägypten.“<sup>47</sup> Kreuzer fragt zu Recht, wie man sich aus jüdischer Perspektive „im Horizont von Museion, Bibliothek und Königshof besser [hätte]

---

Septuaginta. Studien zur Entstehung und Bedeutung der griechischen Bibel (BWANT 153), hrsg. v. H.-J. FABRY/U. OFFERHAUS, Stuttgart u. a. 2001, 97–114. Die Position von N.L. COLLINS, *The Library in Alexandria and the Bible in Greek* (VT.S 82), Leiden u. a. 2000, die von der historischen Glaubwürdigkeit des Aristeasbriefes in vielen Details ausgeht, wird kurz referiert und mit m.E. überzeugenden Gründen zurückgewiesen bei RÖSEL, Brief, 339 f. MAIER, Bezeugung, 186, geht von mehreren Faktoren aus, die für die Übersetzung des Pentateuch ausschlaggebend waren. Er nennt neben dem „Interesse der Bibliothek in Alexandrien, möglichst alles zu sammeln, was an schriftlicher Überlieferung vorzufinden war“ als „entscheidende[n] Beweggrund“ auf jüdischer Seite die Schaffung eines „Basisdokuments der jüdischen Autonomie“. Dies wäre angesichts der Reihenfolge der übersetzten Bücher zumindest für die *Anfänge* der Übersetzungstätigkeit noch einmal zu hinterfragen. S. dazu unten.

<sup>43</sup> KREUZER, Entstehung, 80.

<sup>44</sup> KREUZER, Entstehung, 71 f. (Zitat S. 71).

<sup>45</sup> M. RÖSEL, Übersetzung als Vollendung der Auslegung. Studien zur Genesis-Septuaginta (BZAW 223), Berlin/New York 1994, 10 f. 142 ff. 257. Bei RÖSEL, a.a.O., 10 FN 35, Hinweise auf M. JOHANNESOHN, Das biblische *καὶ ἐγένετο* und seine Geschichte, Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung 53 (1925) 161–212; TOV, E., *The Nature and Study of the Translation Technique of the LXX in the Past and Present*, in: VI. Congress of the IOSCS, Jerusalem 1986 (SCSt 23), ed. C.E. COX, Atlanta 1987, 337–359, hier: 351; vgl. KREUZER, Entstehung, 72.

<sup>46</sup> KREUZER, Entstehung, 72.

<sup>47</sup> KREUZER, Entstehung, 72.

präsentieren“ können.<sup>48</sup> Ja, man wird noch einen Schritt weiter gehen können: Mit dem Schluss der Genesis in Ägypten haben die Angehörigen der jüdischen Diaspora in Alexandria, die nach Gen 37,6 vom Pharao eingeladen wurden, sich in Ägypten anzusiedeln, ihre eigene ‚Ätiologie‘ in der Landessprache.

Wenn jedoch die Übersetzung des Pentateuchs mit der Genesis und nicht mit einem der die eigentlichen Nomoi enthaltenden Bücher begann, und wenn diese Übersetzung der Genesis zunächst für sich stand, dann ist die im Aristeasbrief vorgestellte Situation der Entstehung der griechischen Tora von vornherein problematisch. Dann kann nicht der Bedarf nach einer Gesetzesammlung o.ä. die Ursache oder der Anlass für die Übersetzung gewesen sein. Dies könnte dann nur für den Fortgang der Übersetzung zutreffen.

In diesem Zusammenhang des Fortgangs der Übersetzung des Pentateuchs ist jedoch auf eine Überlegung von Arie v.d. Kooij hinzuweisen. Er geht entgegen der Darstellung des Aristeasbriefes davon aus, dass aufgrund der Tatsache, wonach zur fraglichen Zeit Judäa und Jerusalem Teile des ptolemäischen Reiches waren, eher damit zu rechnen sei, dass „the translation was made with the support, if not the initiative, of the leaders in Jerusalem. In this connection, texts such as Exod 19:6; 28:33, 35; Lev 8:9 are of great interest, since they reflect an ideology of leadership for the Jewish nation that is the same as that expressed in the wisdom of Ben Sira (45:12, 24–25) viz. that of the ruling priesthood in Jerusalem. So the LXX Pentateuch was made first of all, for study and instruction (compare the Prologue to the Wisdom of Ben Sira), but, in view of the ideology just mentioned, it also might have served the interests of the leadership in Jerusalem. This would suggest that the leaders in Jerusalem had been involved, in one way or another, in the translation of the Law.“<sup>49</sup> Erst danach erfolgte die Approbation durch den ptolemäischen Königshof.<sup>50</sup> Es wäre also gerade umgekehrt gewesen, wie Aristeas dies behauptet.

Auch bei Aristeas ist damit zu rechnen, dass er zum einen die Position einer bestimmten Gruppe repräsentiert, und zum anderen, dass er gerade durch seine Ausführungen gegen andere Gruppentexte angehen will: „Ausdrücklich wird [...] gesagt, daß es schon frühere, ungenaue Übersetzungen gegeben habe; offenbar will der Aristeasbrief die LXX gegen alle Änderungsversuche verteidigen.“<sup>51</sup> Im Übrigen stellt die Frage nach der *Entstehung* der LXX, die

<sup>48</sup> KREUZER, Entstehung, 72.

<sup>49</sup> KOUIJ, A. V.D., Septuagint, 28.

<sup>50</sup> KOUIJ, A. V.D., Septuagint, 28.

<sup>51</sup> RÖSEL, Brief, 329, mit Bezug auf N. FERNÁNDEZ MARCOS, The Septuagint in Context. Introduction to the Greek Versions of the Bible, Leiden u. a. 2000, 43 f.; vgl. MAIER, Bezeugung, 188, unter Bezug auf H. NOAH, The Letter of Aristeas: A New Exodus Story?, JSJ 36 (2005) 1–20. Unter einer anderen Fragestellung hat R. FELDMEIER, Weise hinter ‚eisernen Mauern‘. Tora und jüdisches Selbstverständnis zwischen Akkul-

in der Diskussion um den Aristeasbrief weithin bestimmend ist, wie Martin Rösel betont hat, nur ein Randproblem dar.<sup>52</sup> Viel wichtiger sind die Frage der angemessenen Gottesverehrung und der Versuch, die Bildung der jüdischen Vertreter als „den griechischen Philosophen am Ptolemäerhof zumindest ebenbürtig“ zu erweisen.<sup>53</sup>

Aufgrund der historischen Probleme, die durch die Darstellung des Aristeasbriefes aufgeworfen werden, hat Benjamin Wright die Sicht vorgetragen, der „*Letter of Aristeas* offers a justification, a myth of origins, for what the Septuagint had become by the author’s time, and it had become two things that it probably was not in the beginning: independent and scriptural.“<sup>54</sup> Der Aristeasbrief spiegle eine Situation wider, in der die Septuaginta im Begriff stehe, sich als eigenständige Übersetzung vom hebräischen Text zu lösen: Die Septuaginta „gradually lost its close relationship to the Hebrew from which it was translated“ und wurde angesehen als „free-standing replacement for the Hebrew.“<sup>55</sup> Genau dies wolle der Aristeasbrief bestätigen: „The Septuagint came to be regarded by many Jews as authoritative, divinely inspired scripture. But somewhere along the line someone had to offer a justification for regarding the Septuagint in this way. The *Letter of Aristeas* provides precisely this justification.“<sup>56</sup> Diese Sicht geht von mindestens zwei Prämissen aus, die sich so nur schwer verifizieren lassen.<sup>57</sup> Erste Prämisse ist die von Albert Pietersma in die Diskussion gebrachte und auf Gideon Toury aufbauende Vorstellung der Interlinearität. Diese beinhaltet, dass die LXX-Übersetzungen nicht als eigenständige Texte anzusehen seien, sondern ursprünglich eine „subservient role“ hätten, im Sinn eines Hilfsmittels, das zum hebräischen

---

turation und Absonderung im Aristeasbrief, in: HENGEL/SCHWEMER (Hrsg.), *Septuaginta*, 20–37, den Aristeasbrief als eine nach innen gewandte Apologie bezeichnet: „Im Grunde ist die ganze Schrift auch *ein Versuch, die Erwählung Israels und das Bewußtsein seiner Aussonderung durch Gott unter völlig veränderten Bedingungen für das Diasporajudentum neu zu formulieren und zu begründen*“ (34, kursiv im Original).

<sup>52</sup> RÖSEL, Brief, 329. So schon betont von KREUZER, Entstehung, 68; vgl. G. VELTRI, Art. Aristeasbrief, RGG<sup>4</sup> 1 (1998), 726 f., hier: 727. Vgl. hierzu auch O. MURRAY, Aristeasbrief, RAC Suppl. 1, Stuttgart 2001, 573–587, hier: 575, der davon ausgeht, dass der Autor aufgrund seiner unpräzisen Angaben „keine klare Vorstellung von dem Übersetzungsvorgang hat u[nd] daher nicht in erster Linie am Verhältnis von Originaltext u[nd] Übersetzung interessiert sein kann“.

<sup>53</sup> RÖSEL, Brief, 329.

<sup>54</sup> B. WRIGHT, *Translation as Scripture: the Septuagint in Aristeas and Philo*, in: *Septuagint Research. Issues and Challenges in the Study of the Greek Jewish Scriptures* (SCSt 53), ed. W. KRAUS/R.G. WOODEN, Atlanta-Leiden u. a. 2006, 47–61: 57 (kursiv im Original).

<sup>55</sup> WRIGHT, *Translation*, 53.

<sup>56</sup> WRIGHT, *Translation*, 54 (kursiv im Original).

<sup>57</sup> Vgl. dazu RÖSEL, Brief, 329 FN 7.

Original zurückführen möchte.<sup>58</sup> Ob diese These zutreffend ist oder nicht, lässt sich pauschal nicht beantworten, sondern muss für jedes Buch gesondert gestellt und aufgrund von Einzelfallbeobachtungen einer Lösung zugeführt werden. Gerade solche Einzelfallbeobachtungen jedoch ziehen das Interlinearitäts-Paradigma in Zweifel.<sup>59</sup> Die zweite Prämisse der Position von B. Wright liegt in der Annahme, dass die Pentateuch-LXX ursprünglich eine Übersetzung *der* hebr. Tora darstellen würde. Diese aber hat es so im 3. Jh. noch nicht gegeben.<sup>60</sup> Aristeas votiert daher nicht für die Pentateuch-LXX als „free-standing replacement of the Hebrew“, sondern er verteidigt das Interesse einer bestimmten Gruppenansicht und will die Übersetzung gegen Änderungsversuche schützen.<sup>61</sup> Dabei ist die Frage, welchen LXX-Text Aristeas überhaupt vorliegen hatte, durchaus offen.<sup>62</sup>

Diese hier referierte Sicht des Kanonsproblems erhält Unterstützung von jüdischer Seite. Nachdem heute kaum mehr die Position vertreten wird, wonach in Jabne der masoretische Kanon abgeschlossen wurde, ist die Dis-

---

<sup>58</sup> A. PIETERSMA, A New Paradigm for Addressing Old Questions: The Relevance of the Interlinear Model for the Study of the Septuagint, in: Bible and Computer: the Stellenbosch AIBI Congress – From Alpha to Byte, ed. J. COOK, Leiden u. a. 2002, 337–364: 346. Vgl. auch die Beiträge von CAMERON BOYD-TAYLOR, ALBERT PIETERSMA, BEN WRIGHT und GLENN R. WOODEN in dem Band: Septuagint Research, eds. KRAUS/WOODEN. Zur Diskussion des Interlinearitäts-Paradigmas vgl. neuerdings M. RÖSEL, Jakob, Bileam und der Messias. Messianische Erwartungen in Gen 49 und Num 22–24, in: The Septuagint and Messianism (BETHL 195), ed. M.A. KNIBB, Leuven 2006, 151–175: 152–156.

<sup>59</sup> Zum Fall von Ps 94/95 s. W. KRAUS, Septuaginta Deutsch (LXX.D) – Issues and Challenges. Ps 95 MT / 94 LXX as a Test Case, in: Translating a Translation. The LXX and Its Modern Translations in the Context of Early Judaism (BETHL 213), ed. H. AUS-LOOS/J. COOK/F. GARCÍA MARTÍNEZ/B. LEMMELIJN/M. VERVENNE, Leuven 2008, 119–131 (im Druck). Zum Fall von Gen 49 und Num 22–24 s. RÖSEL, Jakob, pass.; vgl. zur Sache auch die Beiträge von EBERHARD BONS, JOHANN COOK und JAN JOOSTEN im vorliegenden Band.

<sup>60</sup> Vgl. RÖSEL, Brief, 339. Belege hierfür sind etwa die bei FABRY, Umgang, 299 f., genannten Pentateuch-Handschriften, die unterschiedliche Nähe zum MT, zum Samaritanus und zur LXX aufweisen. Dieses Faktum belegt, dass „mit Sicherheit zur Zeit Qumrans verschiedene Texttraditionen existierten“, und es entsteht die Frage, ob „die Tora des Mose in Qumran noch textlichen Fortschreibungen ausgesetzt sein konnte“ (FABRY, a.a.O., 300).

<sup>61</sup> FERNÁNDEZ MARCOS, Septuagint, 43 f.; aufgenommen bei RÖSEL, Brief, 329. Darüber hinausgehend bringt RÖSEL, Brief, 343, die Überlegung ein, dass es im Aristeasbrief nicht nur „um die Abwehr einer rivalisierenden Übersetzung oder Revision der Tora, sondern um die Frage des erweiterten Kanons“ gehe. Das würde bedeuten, dass seine Position darauf gerichtet wäre, den in Alexandria gebräuchlichen Fünfer-Kanon des Pentateuch zu verteidigen. Diese Spur ist weiter zu verfolgen, weitere Begründung ist nötig.

<sup>62</sup> Nach MURRAY, Aristeasbrief, 579, hatte Aristeas eine andere Fassung als die spätere „kanonische“ vorliegen. Z.Zt. des Aristeasbriefes gilt die LXX auch noch nicht als „divinely inspired scripture“ (B. Wright). Dies wird sie m.E. erst bei Philo (Vit. Mos. 2.25–44).

kussion um die Kanonisierung der biblischen Schriften im Judentum offen.<sup>63</sup> Problematisch ist dabei das Stichwort „Kanonisierung“ und dessen inhaltliche Füllung.

Johann Maier resümiert in seinem Beitrag „Zur Frage des biblischen Kanons im Frühjudentum im Licht der Qumrantexte“, dass diese Textfunde „für das Judentum vor 70 n. Chr. eine weit kompliziertere Situation [bezeugen], als sie die geläufige Rede von ‚Kanon‘ und ‚kanonisch‘ erkennen lässt. Einen Kanon gibt es streng genommen erst, nachdem eine jüdische Richtung, die pharisäisch-rabbinische, ihre Auffassung durchgesetzt hatte, im 3./4. Jahrhundert n. Chr. Aber auch die Rabbinen kämpften noch um die Kontrolle über den normativen Text und benützten dazu Vorschriften für die Erstellung tauglicher, rituell-heiliger Schriftrollen-Exemplare. Wie vielfältig müssen die dabei noch spürbaren Differenzen erst vor 70 n. Chr. gewesen sein, als keine jüdische Richtung im Stande war, ihren Willen der Mehrheit aufzuzwingen?“<sup>64</sup>

Die Anwendung des Begriffes ‚kanonisch‘ auf die ältere Zeit ist damit irreführend.<sup>65</sup> Dies hängt nach J. Maier auch mit einer unterschiedlichen Einstellung zum Text zusammen: Es dominierte nicht der Text als solcher, sondern der in einem Text überlieferte Stoff bzw. Inhalt.<sup>66</sup> Dies führte zu einem relativ freien Umgang mit dem Text, der auch insofern notwendig war, als diese Offenheit es ermöglichte, Adaptionen bestimmter Rechtsvorschriften durchzuführen.<sup>67</sup> Selbst Josephus konnte noch im 1. Jh. der Ansicht sein, in seinen Paraphrasen nichts hinzugefügt und nichts weggelassen zu haben (vgl. etwa Josephus, Ant I,17; IV,196–197).<sup>68</sup>

---

<sup>63</sup> Zu Jabne s. G. STEMBERGER, Jabne und der Kanon, JBTh 3 (1988) 163–174, und die dort angegebene Literatur. Stemberger führt auch (a.a.O., 164–166) eine Auseinandersetzung mit den Positionen von S.Z. LEIMAN, The Canonization of Hebrew Scripture. The Talmudic and Midrashic Evidence, Hamdon 1976, und R. BECKWITH, The Old Testament Canon of the New Testament Church and its Background in Early Judaism, London 1985. Stembergers Ergebnis a.a.O., 173 f., wobei er besonders darauf hinweist, dass die Diskussion in mYad III,5 (tYad II,14) um die „Verunreinigung der Hände“ keinen Rückschluss auf Kanonizität oder Nicht-Kanonizität eines Buches erlaubt (vgl. a.a.O., 167 ff.).

<sup>64</sup> J. MAIER, Zur Frage des biblischen Kanons im Frühjudentum im Licht der Qumrantexte, JBTh 3 (1988), 135–146, hier: 146.

<sup>65</sup> MAIER, Frage, 137. Vgl. dazu jetzt J. MAIER, Entstehung der Bibel, in: Kulturgeschichte der Bibel, hrsg. v. A. GRABNER-HAIDER, Göttingen 2007, 149–180: 149 f.

<sup>66</sup> MAIER, Frage, 139.

<sup>67</sup> Hier kommt das Problem des ‚Offenbaren‘ bzw. ‚Verborgenen‘ in der Tora zum Tragen. Vgl. hierzu J. MAIER, Der Lehrer der Gerechtigkeit (FDV 5), Münster 1996, weiterhin DERS., Frage, 142–144; DERS., Entstehung, 150–155.171–174.177 f.

<sup>68</sup> MAIER, Frage, 137 f. Das primäre Interesse am Stoff und nicht am Text bezieht sich auch auf die prophetischen Schriften und die Deutung derselben in den Pescharim: „Die *pešār*-Methode benützt den Text in seiner prophetischen (inspirierten) Autorität, um den Inhalt auf aktualisierende Weise umzudeuten. Der Text selbst ist für die Aussage

Neben dieser Einstellung zum Text ist auch auf Richtungskämpfe innerhalb der frühjüdischen Parteienlandschaft hinzuweisen. Unterschiedliche Gruppen hatten unterschiedliche Texte. Der zum späteren MT hinführende Pentateuchtext geht nach Johann Maier wohl auf eine Kompromissfassung zurück, die etwa in persischer Zeit die verschiedenen Gruppen auf eine gemeinsame Traditionsbasis stellen sollte.<sup>69</sup> Das bedeutet jedoch keineswegs, dass es nicht daneben „gerade wegen des erreichten Kompromisses in oppositionellen Kreisen ältere und neuere Fassungen von Teilen oder des ganzen Stoffes gab, den man mit der Mose-Überlieferung verband und aus Oppositionsgeist heraus weiter pflegte oder im Bedarfsfall aktualisierte.“<sup>70</sup> Der Wortlaut selbst wurde erst bedeutungsvoll, wenn er in liturgischen Gebrauch trat. Von „kanonisch“ kann erst in dieser Phase gesprochen werden.<sup>71</sup>

Ein Beleg für diese Einschätzung findet sich in der Tempelrolle aus Qumran. Es fällt auf, dass die Vorschriften über den Bau des Tempels in 11QT in direkter Gottesrede ergehen, ähnlich den Partien der Sinaioffenbarung im Pentateuch. Aufschlussreich hierfür sind insbesondere 11QT 57,1; 59,9. „Ohne Zweifel will die Tempelrolle Tora sein.“<sup>72</sup> Sie steht damit in Spannung zum Pentateuch als Tora des Mose.<sup>73</sup> Was die Datierung der Tempelrolle angeht, so ist die Diskussion nicht abgeschlossen. Johann Maiers Überlegung, wonach die Endgestalt qumranisch sein könnte, einzelne „Traditionskomplexe“ indes einen „älteren Eindruck“ machen, klingt plausibel.<sup>74</sup> Inwiefern Texte autoritativen Rang hatten, lässt sich aus dem Vorhandensein oder Fehlen einer großen Anzahl von Kopien in Qumran (bei 11QT sind es nur 2–3 Exemplare) nicht zweifelsfrei erschließen. Dass den Prophetenbüchern in Qumran „Offenbarungscharakter“ zugeschrieben wurde, ergibt sich jedoch aus der Tatsache der Pescharim.<sup>75</sup> Ob „hingegen die Vorstellung von einem

---

des *pešār* inhaltlich nicht maßgeblich, er bildet nur die autoritative Basis für diesen zweiten, eigentlich maßgebenden Offenbarungsvorgang, die Entschlüsselung des Gesagten bzw. Geschriebenen.“ MAIER, Entstehung, 178.

<sup>69</sup> MAIER, Frage, 139; DERS., Entstehung, 176. Maiers Überlegungen sind positiv aufgenommen bei FABRY, Umgang, 305 f. Aus Umfangsgründen kann hier nicht näher auf die Pentateuch-Debatte eingegangen werden. Das Konzept der Reichsautorisation (K. KOCH) und seine kritische Infragestellung (U. RÜTERSWORDEN, R.G. KRATZ) wäre hier zu diskutieren.

<sup>70</sup> MAIER, Frage, 139.

<sup>71</sup> MAIER, Frage, 139; vgl. dazu STEMBERGER, Jabne, 174.

<sup>72</sup> MAIER, Frage, 141; vgl. H.-J. FABRY, Der Umgang mit der kanonisierten Tora in Qumran, in: Die Tora als Kanon für Juden und Christen (HBS 10), hrsg. v. E. ZENGER, Freiburg u. a. 1996, 293–327, 296; „Unzweifelhaft jedoch wurde in Qumran 11QT wie ein biblisches Buch gewertet.“

<sup>73</sup> Diese Feststellung gilt unbeschadet der Tatsache, dass dieses Phänomen „letztlich eine Randerscheinung blieb“, so FABRY, Umgang, 315.

<sup>74</sup> MAIER, Frage, 141; so auch FABRY, Umgang, 315 FN 113.

<sup>75</sup> MAIER, Frage, 143.

Corpus der ‚Großen‘ und der ‚Kleinen‘ Propheten oder gar für ein Propheten-corpus im Sinn des TN“K eine feste Vorstellung bezüglich der Autorität bestand, muß offen bleiben.“<sup>76</sup>

Gänzlich zu verneinen ist nach J. Maier die Vorstellung von einem festen dreiteiligen Kanon für die frühjüdische Zeit. Dagegen spricht auch nicht 4QMMT (4Q397–398). Die dort 4Q397,10–11 erwähnte „Existenz eines ‚Mose-Buches‘, von ‚Worten der Propheten‘ und von ‚Psalmen Davids‘ als anerkannte Traditionen“ bedeutet nicht, dass damit die „Biblischen Corpora Pentateuch, Propheten und Psalter“ gemeint wären.<sup>77</sup> Zwar ist die Konzeption von ‚Tora und Propheten‘ wie aus dem Neuen Testament deutlich wird (vgl. etwa Röm 3,21), für das 1. Jh. n. Chr. geläufig, manchmal wurden auch den Propheten noch die Psalmen Davids hinzugefügt (wobei die Sammlung umfangreicher als der biblische Psalter sein konnte).<sup>78</sup> Jedoch wird aus der Tatsache, dass außer den Propheten und den Psalmen keine andere Schriften der *pešār*-Auslegung unterzogen wurden, deutlich, dass die übrigen Hagiographen einen „tieferen Status“ innehatten.<sup>79</sup> Die Schriftautorität ist hierarchisch abgestuft: Tora gilt als verbindliche Mitteilung Gottes, „Prophetentexte und Psalmdichtungen Davids sind vermittelte Weissagungen, bedürfen der *pešār*-Auslegung; und die restlichen Schriften werden erst gar nicht näher qualifiziert, sie hatten offensichtlich sogar eine geringere Bedeutung als einige andere, nicht in der Bibel erhalten gebliebene Texte.“<sup>80</sup>

Dieses Ergebnis fügt sich zu der Tatsache, dass – wie dargestellt – im Neuen Testament auch Texte aus den heute sog. Apokryphen und Pseudepigraphen zitiert werden.<sup>81</sup>

---

<sup>76</sup> MAIER, Frage, 143.

<sup>77</sup> MAIER, Bezeugung, 194; anders H. STEGEMANN, Die ‚Mitte der Schrift‘ aus der Sicht der Gemeinde von Qumran, in: *Mitte der Schrift?* (JudChr 11), hrsg. v. M. KLOPFENSTEIN/U. LUZ/S. TALMON/E. TOV, Bern 1987, 149–184; kritisch dazu FABRY, *Umfang*, 302 f.

<sup>78</sup> Vgl. dazu H.-H. FABRY, *Der Psalter in Qumran*, in: *Der Psalter in Judentum und Christentum* (HBS 18), hrsg. v. E. ZENGER, Freiburg u. a. 1998, 137–163: 150 f.159; vgl. FABRY, *Text*, 45 f.

<sup>79</sup> MAIER, *Entstehung*, 180.

<sup>80</sup> MAIER, *Entstehung*, 180. Das Urteil von Maier stimmt strukturell weitgehend überein mit dem von S. TALMON, *Heiliges Schrifttum und kanonische Bücher aus jüdischer Sicht – Überlegungen zur Ausbildung der Grösse ‚Die Schrift‘ im Judentum*, in: *Mitte der Schrift?* (JudChr 11), hrsg. v. M. KLOPFENSTEIN/U. LUZ/S. TALMON/E. TOV, Bern 1987, 45–79, der zwischen einem ‚Prä-Kanon‘ (vorexilische Schriftensammlung), einem ‚Proto-Kanon‘ (nachexilische Schriftensammlung bis 70 n. Chr.) und einem ‚Kanon‘ (70–250 n. Chr.) unterscheidet. Verbindlichkeit könne weder für den Umfang noch für den Text dieser Sammlung biblischer Bücher in Qumran behauptet werden (TALMON, a.a.O., 69).

<sup>81</sup> Das Ergebnis passt auch zu dem statistischen Befund der Funde in der jüdischen Wüste: Ein „Teil des Hagiographencorpus spielte keine oder kaum eine Rolle, während



Kurz sei noch auf den Beleg in Josephus, *Contra Apionem* I,36–43, eingegangen, der für das Vorhandensein eines klar umrissenen jüdischen Bibelkanons am Ende des 1. Jhs n. Chr. angeführt wird.<sup>82</sup> Josephus zählt 22 jüdische Bücher auf, die als Niederschrift (*ἀναγραφή*) zu verstehen seien. Davon stammten fünf von Mose, dreizehn von Propheten, die vom Lebensende des Mose bis zu Artaxerxes „die zu ihrer Zeit geschehenen Dinge aufzeichneten“ (I,40), die restlichen vier enthielten „Hymnen an Gott und Anleitungen zur Lebensführung für die Menschen.“ Nach der Zeit Artaxerxes’ sei zwar alles aufgeschrieben, jedoch „gegenüber den früheren (Schriften) als nicht gleichermaßen zuverlässig erachtet worden, weil es keine genaue Nachfolge der Propheten gegeben hat“ (I,41).<sup>83</sup> Es geht hier um die „Verteidigung der absoluten Zuverlässigkeit der auf prophetischer Inspiration beruhenden jüdischen Geschichtsschreibung in der Zeit von Mose bis Artaxerxes.“<sup>84</sup> Josephus will den „Anspruch der nichtjüdischen Geschichtsschreibung“ offensichtlich „überbieten.“<sup>85</sup> Die Frage, ob Josephus mit seiner Aufzählung jedoch einen klar „abgegrenzten Kanon jüdischer Schriften“ bieten will, und dies in einer Zeit, als „die Auseinandersetzung um den Kanon in Palästina in einer letzten Entscheidungsphase stand“,<sup>86</sup> ist nicht einfach mit ‚Ja‘ zu beantworten. Zunächst fällt auf, dass Josephus außer den fünf Büchern des Mose keine Einzelschriften nennt. Schwierigkeiten bereiten sodann die dreizehn Schriften der Propheten.<sup>87</sup> Josephus muss Bücher dazu gerechnet haben, die üblicherweise unter der Rubrik der „Schriften“ firmieren würden. Welche das sind, bleibt unklar. Schwierigkeiten bereitet schließlich auch die Zahl der 22 Bücher. Geläufig ist im palästinischen Judentum die Zahl 24 (bBB 14b; vgl. 4Esr 14,44 f.<sup>88</sup>). Ältere Forschung sah deshalb hier einen kleineren Kanon (ggf.

---

anderen, nichtbiblischen Schriften offenkundig eine hohe Bedeutung zukam.“ MAIER, *Bezeugung*, 192. Zur Statistik der Funde s. auch FABRY, *Text*, 41–47.

<sup>82</sup> S. oben HANHART, *Probleme*, 3; C. GERBER, *Die Heiligen Schriften des Judentums nach Flavius Josephus*, in: *Schriftauslegung im antiken Judentum und im Urchristentum* (WUNT 73), hrsg. v. M. HENGEL/H. LÖHR, Tübingen 1994, 91–113, hier: 93. Zur Sache s. S. MASON (mit ROBERT A. KRAFT), *Josephus on Canon and Scriptures*, in: *Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation I/1*, ed. M. SÆBØ, Göttingen 1996, 217–235. Dort auch Diskussion der anderen Belege bei Josephus, die hinsichtlich unserer Fragestellung relevant sein können.

<sup>83</sup> Übersetzung in Anlehnung an MAIER, *Bezeugung*, 207.

<sup>84</sup> HENGEL, *Septuaginta*, 259. Vgl. MASON (KRAFT), *Josephus*, 222.

<sup>85</sup> MAIER, *Bezeugung*, 207. Vgl. GERBER, *Heilige Schriften*, 96 f.; MASON (KRAFT), *Josephus*, 232.

<sup>86</sup> HENGEL, *Septuaginta*, 259.

<sup>87</sup> Dies wird auch von HENGEL, *Septuaginta*, 260, betont.

<sup>88</sup> Zu den Zahlenangaben in 4Esr 14,44 f. s. SCHREINER, J., *Das 4. Buch Esra*, JSHRZ V.4, 405 (z.St.); KRAFT, ROBERT A., *Scripture and Canon in Jewish Apocrypha and Pseudepigrapha*, in: *Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation I/1*, ed. M. SÆBØ, Göttingen 1996, 199–216, hier: 209 f.

einen alexandrinischen Kanon).<sup>89</sup> Die Zahl 22 könnte daher rühren, dass Josephus das Buch Rut mit dem Buch der Richter und die Klagelieder mit dem Buch Jeremia zusammenordnete.<sup>90</sup> Die Zahl dreizehn für die prophetischen Bücher bleibt damit aber nach wie vor ungeklärt.<sup>91</sup> Denn auch wenn man, wie üblich, 1–2Sam, 1–2Kön, 1–2Chr, Esr–Neh und das Dodekapropheton jeweils als ein Buch zählt, kommt man zwar auf die Zahl der 22 Bücher insgesamt, nicht aber auf die der dreizehn prophetischen Bücher.<sup>92</sup> Worum es Josephus geht, ist nicht eine Differenzierung im Sinne von Kanonteilen, sondern im Sinne von „Genres“.<sup>93</sup> Die Frage stellt sich daher, ob Josephus nicht doch überinterpretiert ist, wenn man in unserer Textstelle eine Aussage über den Kanon finden möchte.<sup>94</sup> Jedenfalls liegt keine „exakte Bezeugung der Bücher des ‚Kanon‘ vor.“<sup>95</sup> Und die Zuordnung von Propheten und Schriften zu späteren Kanonteilen differiert erheblich.

Die Diskussion über ‚kanonisch‘ bzw. ‚apokryph‘ liefert für unsere Fragestellung nach dem Umfang und Aufbau der LXX somit nur ein Kriterium mit offenen Rändern. Aus den genannten Belegen lässt sich keine Entscheidung fällen, wo eine Grenze gezogen werden sollte, welche Schriften aufzunehmen oder auszuschließen wären. Neben einem mehr oder weniger ‚harten‘ Kern gibt es ein ‚weiches‘ Mittelfeld und einen sehr offenen Rand. Der harte Kern bedeutet jedoch nicht, dass nicht verschiedene Textformen nebeneinander existierten. Gleichzeitig lässt sich aus der manchmal sklavischen Übersetzung, wie sie in manchen Büchern der LXX vorliegt, vorsichtig schließen, dass die übersetzten Bücher für die jeweilige Gruppe hohe Relevanz hatten.

<sup>89</sup> Vgl. HENGEL, Septuaginta, 261.

<sup>90</sup> R. MEYER, Kanonisch und apokryph. I. Kanonisch und apokryph im Judentum, ThWNT 3 (1938) 979–987: 980; vgl. ZENGER, Heilige Schrift, 21; GERBER, Heilige Schriften, 93 FN 7, im Anschluss an R. MEYER, Bemerkungen zum literargeschichtlichen Hintergrund der Kanontheorie des Josephus, in: Josephus-Studien, FS Otto Michel, Göttingen 1974, 284–299: 286, und J.-C. LEBRAM, Aspekte der alttestamentlichen Kanonbildung, VT 18 (1968) 173–189, hier: 174.

<sup>91</sup> Auch Josephus, Ant X,35 führt hier nicht weiter: „Und dieser [gemeint ist Jesaja W.K.] war nicht der einzige Prophet, sondern auch die anderen, zwölf an Zahl, taten das gleiche.“

<sup>92</sup> Einen Vorschlag, um welche Bücher es sich handeln kann, bietet MEYER, Kanonisch und apokryph, 986: Jos, Ri (incl., Rut), 1–2Sam, 1–2Kön, Jes, Jer (incl. Threni), Ez, XII-Proph, Hi, Dan Est, Esr, 1–2Chr. Die vier Loblieder und Lebensregeln wären dann: Ps, Prov, Qoh, Cant.

<sup>93</sup> MASON (KRAFT), Josephus, 221.

<sup>94</sup> Dies trotz der Bemerkung bei HENGEL, Septuaginta, 262: „Daß Josephus Ap 1,37–43 [...] den – aus Palästina stammenden – jüdischen ‚Kanon‘ beschreibt, sollte man nicht mehr bezweifeln.“ Größere Zurückhaltung auch bei Barton, Significance, 79.

<sup>95</sup> MAIER, Bezeugung, 207. Nach Abschluss des Manuskripts wurde ich hingewiesen auf R. MOSIS, Die Bücher des ‚Alten Bundes‘ bei Melito von Sardes, in: Schätze der Schrift, FS H.F. Fuhs, Paderborn u.a. 2007, 131–176. Melitos Liste umfasst 25 Bücher für AT.

## 2. Intertextuelle Bezüge: Das Moselob am Ende von Deuteronomium und Maleachi

Die griechische Übersetzung begann im 3. Jh. v. Chr. und zog sich dann über mehrere Jahrhunderte hin.<sup>96</sup> Eine besondere Rolle spielte dabei Mose. Das zeigt der Abschluss des Deuteronomiums, der Beginn des Josuabuches sowie der Abschluss des Maleachibuches (damit zugleich des Dodekapheton). Die intertextuellen Bezüge wurden vielfach gesehen.<sup>97</sup>

Die letzten Verse der Tora, Dtn 34,10–12, enthalten im hebräischen wie griechischen Text ein Lob des Mose:<sup>98</sup> Nie wieder sei in Israel ein Prophet wie Mose aufgetreten, der Gott von Angesicht kannte und überwältigende Taten vollbrachte, lesen wir in beiden Fassungen parallel.<sup>99</sup> Die Forschung sieht in diesem Abschluss nicht nur den „Schlusstext zur gesamten Tora“,<sup>100</sup> sondern eine Vorstufe des Kanons. Die Verse runden die Sammlung der Tora ab – eine Sammlung von Ex bis Dtn, wenn wir an den Namen des Mose denken,<sup>101</sup> bzw. eine Sammlung von Gen bis Dtn, wenn wir der etwas jüngeren Überzeugung folgen, all diese Bücher seien Mose zuzuschreiben.<sup>102</sup>

Dtn 34 schließt im hebr. Text die Sammlung der Tora ab. Gilt das in gleicher Weise für die Septuaginta? Die Übersetzung verweist uns auf einen komplexen Vorgang: Der Beginn der Übersetzungsarbeit liegt wohl beim Buch Genesis.<sup>103</sup> Wie die Fortsetzung erfolgte, ist indes unklar. Die unter-

<sup>96</sup> S. die Einleitungen in die LXX und angrenzende Literatur, z. B. DORIVAL/HARL/MUNNICH, *Bible grecque*, 57 f.86–101, für Pentateuch 96; JOBES/SILVA, *Invitation*, 29–44; SIEGERT, *Zwischen*, 42 f.; M. TILLY, *Einführung in die Septuaginta*, Darmstadt 2005, 26 f.49–51; E. TOV, *The Septuagint*, in: *Mikra. Text, Translation, Reading, and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity (CRINT 2)*, ed. M.J. MULDER, Assen/Philadelphia 1988, 161–188, hier: 162. E. TOV, *Die griechischen Bibelübersetzungen*, ANRW II,20.1 (1987) 121–189, hier: 134 f., weist zur Datierung der Pentateuch-Übersetzung auf die frühen handschriftlichen Belege hin, die eine Datierung im 3. Jh. v. Chr. wahrscheinlich erscheinen lassen.

<sup>97</sup> Vgl. z. B. M. HENGEL, ‚Schriftauslegung‘ und ‚Schriftwerdung‘ in der Zeit des Zweiten Tempels, in: *Schriftauslegung*, hrsg. v. M. HENGEL/H. LÖHR (s. FN 81), 1–71: 19, im Anschluss an O.H. STECK und W. RUDOLPH.

<sup>98</sup> ZENGER, *Heilige Schrift*, 24, spricht vom „Mose-Epitaph“.

<sup>99</sup> Die kleineren Abweichungen der LXX in den V. 11 und 12 sind im gegenwärtigen Kontext hier nicht interessant.

<sup>100</sup> ZENGER, *Heilige Schrift*, 24.

<sup>101</sup> Zur Diskussion s. Homer, *the Bible, and Beyond: Literary and Religious Canons in the Ancient World (Jerusalem Studies in Religion and Culture 2)*, eds. M. FINKELBERG/G.G. STROUMSA, Leiden u. a. 2003.

<sup>102</sup> Zu Mose als Verfasser des Pentateuchs s. Josephus, *Ant* I,26.29.37; IV,331 u.ö. Nach „Diktat und Lehre Gottes“ schrieb er die Gesetze auf, *Ant* XVII,159; vgl. III,322; IV,183.197. Seinen Tod hat er im Voraus berichtet, um Legendenbildung zu verhindern, *Ant* III,74; vgl. dazu GERBER, *Heilige Schriften*, 94.

<sup>103</sup> S. oben S. 17 f., RÖSEL, *Übersetzung*, 142 ff.257; DERS., *Brief*, 339.340; KREUZER, *Entstehung*, 69 f.74; SIEGERT, *Zwischen*, 38. Gegen einen Beginn der Übersetzungsarbeit

schiedliche Übersetzungstechnik im Pentateuch enthält zweifellos einen Hinweis auf mehrere Übersetzer: Gen und Ex scheinen relativ frei übersetzt, Lev, Num, Dtn stehen in einem sehr engen Verhältnis zum MT oder einer Vorstufe desselben, wenn man dies als hebr. Vorlage vermuten darf.<sup>104</sup>

Obwohl aus inhaltlichen Gründen zu Recht für einen Beginn der Übersetzungsarbeit mit Gen argumentiert werden kann, bleibt fraglich, ob der Pentateuch der Reihe nach und damit das Dtn als letztes der Bücher der Tora übertragen wurde. Denn auch wenn die Tora im 3. Jh. v. Chr. übersetzt wurde, bedeutet das nicht eo ipso, dass damit auch die Abfolge der Bücher des Pentateuch der Reihe nach geschah. Die Mehrheit der Forschung geht davon aus bzw. problematisiert das nicht.<sup>105</sup> Cornelis den Hertog hat hingegen dafür votiert, dass Dtn-LXX zeitlich vor Lev-LXX übersetzt wurde.<sup>106</sup> Er macht dafür – abgesehen von grundsätzlichen Erwägungen zur Sonderstellung des Dtn – Beobachtungen geltend, die zeigen, dass der Übersetzer von Lev-LXX auf Entscheidungen aufbaut, die vom Dtn-Übersetzer vorgeprägt waren.<sup>107</sup>

Solche Beobachtungen bedürfen weiterer Unterstützung, um zu einem abgesicherten Ergebnis zu kommen. Dennoch wird damit die Möglichkeit ansichtig, dass die Verherrlichung des Mose in Dtn 34-LXX zunächst nur einen Teil des Gesetzes abschloss.<sup>108</sup>

mit dem Buch Exodus votiert m.E. überzeugend den C. DEN HERTOG, Erwägungen zur relativen Chronologie der Bücher Levitikus und Deuteronomium, in: Im Brennpunkt: Die Septuaginta 2, hrsg. v. S. KREUZER/J.P. LESCH (s. FN 42), 216–228: 218.

<sup>104</sup> So auch die Voraussetzung bei DEN HERTOG, Erwägungen. Details hierzu in den Einleitungen zu LXX.D, Band 2: Erläuterungen. Nach DEN HERTOG, Erwägungen 217, ist die Sachlage zu „frei“ oder „wörtlich“ komplizierter: Ex erweist sich als freieste Wiedergabe, sogleich gefolgt von Gen. Lev/Num/Dtn sind sehr viel wörtlicher, Lev schwankt jedoch zwischen extrem wörtlich und extrem frei.

<sup>105</sup> A. AEJMELAEUS, *OTI causale* in Septuagintal Greek, in: La Septuaginta en la Investigacion contemporanea (Textos y estudios ‚Cardenal Cisneros‘, Instituto ‚Arias Montano‘ 34), V. Congreso da la IOSCS, ed. N. FERNÁNDEZ MARCOS, Madrid 1985, 115–132, stellt ab Lev-LXX einen fortschreitenden Literalismus beim Gebrauch von γάρ in der Übersetzung der Pentateuchschriften fest. Ob das jedoch ausreicht, eine Abfolge der übersetzten Bücher zu postulieren?

<sup>106</sup> DEN HERTOG, Erwägungen, 216 f. und passim; positiv erwogen bei RÖSEL, Brief, 339. Zur Sache vgl. TILLY, Einführung, 50 f., der in die Richtung von den Hertog argumentiert.

<sup>107</sup> DEN HERTOG, Erwägungen, 220 ff., wobei DEN HERTOG, Erwägungen, 217 FN 3, davon ausgeht, dass jeweils ein Übersetzer gearbeitet hat. Diese Annahme wird hinsichtlich des Buches Exodus von den Bearbeitern von Ex-LXX in LXX.D (E. WEBER, J. ROLOFF, J. SCHAPER) aufgrund der Differenzen zwischen Ex 25–31 und 35–40 problematisiert. Bei Lev-LXX in LXX.D sehen C. DEN HERTOG und M. VAHRENHORST einen Übersetzer am Werk, ebenso gehen die Bearbeiter M. LABAHN, T. POLA und C. DEN HERTOG für Dtn-LXX in LXX.D von einem Übersetzer aus.

<sup>108</sup> Zu den Datierungen der Tora-Übersetzungen s. DORIVAL/HARL/MUNNICH, *Bible grecque*, 96.111; sowie die entsprechenden Bände in *La Bible d’Alexandrie* und die

Die Position, die der Aristeasbrief bezüglich der Pentateuch-LXX vermitteln will, steht dazu in deutlichem Kontrast. Wenn – wie oben dargestellt – nicht damit gerechnet werden kann, dass die Übersetzung des Nomos als ganzem im Sinn eines Basisdokuments die ursprüngliche Zielvorstellung darstellte – ganz gleich aufgrund welcher Bedürfnisse die Übersetzung erfolgte – dann wird durch eine zu verändernde Reihenfolge der Übersetzungen der fiktionale Charakter der Darstellung des Aristeas noch einmal unterstrichen.

Ein auffälliger Bezug auf das Lob des Mose findet sich am Ende des Dodekapropheten: In Mal 3,22 MT (4,6 LXX) verlangt Gott, „an die Tora des Mose, meines Knechtes“ zu denken. Durch die Begrifflichkeit „Gesetz und Rechtsvorschriften“ scheint insbesondere das Dtn im Blick zu sein.<sup>109</sup> Vom Kontext her kommt dieses Votum überraschend. Die Forschung sieht hier wiederum ein Zeugnis für den Sammlungsprozess der Schriften Israels. Im weitesten Fall haben wir den Abschluss des Propheten-Kanons von Josua bis Maleachi vor uns.<sup>110</sup> Für den heutigen Aufbau des hebräischen Alten Testaments trifft diese zweite Abrundung einer großen Sammlung fraglos zu: die Weisung des Mose spricht Jos 1,7–8.13 an, so dass sich von Jos 1 zu Mal 3 eine *inclusio* ergibt.

Die Septuaginta verweist wie schon beim Pentateuch auf einen komplexeren textgeschichtlichen Prozess. Zwei wesentliche Unterschiede zum hebräischen Text sind zu beachten: Zum einen steht das Dodekapropheten in den Haupthandschriften<sup>111</sup> (und entsprechend in den kritischen Editionen) vor den großen Propheten. D. h. in der Epoche der LXX-Übersetzung entsteht die spätere Sammlung von vorderen und hinteren Propheten erst. Die LXX könnte somit einen älteren Aufbau bewahren. Oder sollte sich hier lediglich ein Zufall des Übersetzungsvorganges niedergeschlagen haben, wonach die Rolle des Zwölfprophetenbuches vor dem einen oder anderen der großen Propheten übersetzt wurde? Mit Sicherheit jünger ist in jedem Fall die Jes-Überset-

Einleitungen zu den jeweiligen Büchern in LXX.D. Zur Diskussion s. auch N.L. COLLINS, 281 BCE: The Year of the Translation of the Pentateuch into Greek under Ptolemy II, in: *Septuagint, Scrolls and Cognate Writings* (SCSt 33), ed. G.J. BROOKE/B. LINDARS, Atlanta 1992, 403–503; DIES., *The Library in Alexandria*; kritisch dazu die Rez. von N. FERNÁNDEZ MARCOS, JSJ 33 (2002) 97–101; RÖSEL, Brief, 339 f.

<sup>109</sup> ZENGER, *Heilige Schrift*, 24.

<sup>110</sup> Vgl. W. RUDOLPH, *Haggai – Sacharja 1–8 – Sacharja 9–14 – Maleachi* (KAT XIII/4), Gütersloh 1976, 291; A. MEINHOLD, *Maleachi* (BKAT XIV.8), Neukirchen-Vluyn 2006; ZENGER, *Heilige Schrift*, 25; HENGEL, *Schriftauslegung*, 19.

<sup>111</sup> Zur Reihenfolge in den Hss Vaticanus und Alexandrinus s. TOV, *Bibelübersetzungen*, 127 Ziff. 8 (in der Liste muss jedoch für Cod. B die „Baruch-Apokalypse“ durch „Baruch“ ersetzt werden. Für Cod. A werden als letztes Buch die gnostischen „Oden Salomos“ angegeben. Diese sind in Cod. A nicht enthalten. Die „Odae“ folgen auf die Psalmen, die „Psalmen Salomos“ werden als letztes Buch im Verzeichnis genannt, nicht jedoch im Text wiedergegeben). Für Details s. H.B. SWETE, *An Introduction to the Old Testament in Greek* (1902), rev. R.R. OTTLEY, New York 1968, 122–170.

zung.<sup>112</sup> Doch sie stammt vermutlich zudem aus einem anderen Kontext. Wie Arie van der Kooij wahrscheinlich gemacht hat, dürfte sie um 140 v. Chr. in Leontopolis entstanden sein.<sup>113</sup>

Eine zweite Abweichung fällt nicht weniger auf. Sie hat für die Deutung der entstehenden zweiten großen Sammlung neben der Sammlung des Nomos großes Gewicht: Im hebräischen Maleachitext steht das zitierte Wort zur Tora nicht ganz am Ende. Es folgt noch der Verweis auf den furchterregenden Tag des Herrn (und auf die Sendung des Elija, der kommen soll, um die Herzen der Väter und der Söhne umzukehren). D. h. der hebräische Text lenkt den Blick von Mose zum Eschaton.<sup>114</sup> Die eschatologische Erwartung hat das letzte Wort und das mit einem starken Gerichtsakzent (nach V. 24b, dem Schluss-Satz hinter dem Verweis auf Elija, kommt Gott möglicherweise, um das Land zu bannen und damit dem Untergang zu weihen). Der griechische Text (4,5–6) dagegen versteht den Tag des Herrn als leuchtenden, nicht als furchterregenden Tag. Das lässt sich übersetzungstechnisch erklären, weil die Übersetzer das hebräische Verb רָאָה, „sehen“, und nicht יָרָא, „fürchten“, lasen. Und – bedeutsamer – er stellt das Lob des Mose hinter die Ansage des Tages des Herrn. Auf diese Weise ändert sich das Bild vom Tag des Herrn. Dieser Tag bleibt Horizont, aber nun hilfreich leuchtend.<sup>115</sup> Vor diesem hilfreichen Leuchten erwächst für Israel die Kraft, sich an das Gesetz zu erinnern, an all die Weisungen und Gerechtigkeiten, die Gott seinem Volk durch seinen Knecht Mose auftrug. Die LXX ermutigt das Volk weit optimistischer zum

---

<sup>112</sup> Zur Datierung von Jes-LXX und Dodekapropheten-LXX s. DORIVAL/HARL/MUNNICH, *Bible grecque*, 97 f.111 und Register; sowie die Einleitungen zu den jeweiligen Büchern in LXX.D.

<sup>113</sup> A. v. D. KOOIJ, *Die alten Textzeugen des Jesajabuches. Ein Beitrag zur Textgeschichte des Alten Testaments (OBO 35)*, Fribourg/Göttingen 1981; so schon I.L. SEELIGMANN, *The Septuagint Version of Isaiah. A Discussion of Its Problems (MEOL 9)*, Leiden 1948, jetzt in: DERS., *The Septuagint Version of Isaiah and Cognate Studies (FAT 40)*, hrsg. v. R. HANHART/H. SPIECKERMANN, Tübingen 2004, 119–294. Der Entstehungsort Leontopolis wird in Frage gestellt bei DORIVAL/HARL/MUNNICH, *Bible grecque*, 103. RÖSEL, *Brief*, 342, hat unter Aufnahme der Sicht von v. D. KOOIJ darauf hingewiesen, dass wir in Leontopolis neben Alexandria ein weiteres Zentrum jüdischer Gelehrsamkeit in der ägyptischen Diaspora vor uns haben.

<sup>114</sup> ZENGER, *Heilige Schrift*, 24: „Mal 3,23 zitiert Joel 3,4b und spielt damit den ganzen Kontext Joel 3–4 ein: ganz Israel wird ‚prophetisch‘ werden.“

<sup>115</sup> ἑπιφανής: ein Ausdruck, der im NT wichtige Bedeutung hat und für griechische Hörer das Moment des Hilfreichen beinhaltet: s. D. LÜHRMANN, *Epiphaneia*. Zur Bedeutungsgeschichte eines griechischen Wortes, in: *Tradition und Glaube*. FS Karl Georg Kuhn, Göttingen 1971, 185–199; weiterführend: M. KARRER, *Jesus, der Retter (soter)*. Zur Aufnahme eines hellenistischen Prädikats im Neuen Testament, *ZNW* 93 (2002) 153–176.

Recht tun als der hebräische Text.<sup>116</sup> Damit hat anders als im MT der Bezug auf Mose in der LXX das letzte Wort.

Welche Sammlung soll damit abgeschlossen werden und was markiert die Schriftensammlung als älter? Im Aufbau spricht einiges für das größere Alter der heutigen LXX-Anordnung. Umgekehrt scheint der optimistische Ton des letzten Verses wie eine Ermäßigung des Gerichtsakzents. Griechischer und hebräischer Text erfuhren beide eigentümliche und quer zueinander laufende Entwicklungen. Kann man dies als einen Hinweis auf unterschiedliche Texttraditionen bzw. Gruppentexte verstehen?

### 3. *Das Verständnis der Ketubim als „Schrift“ und dessen Einfluss auf den Text der Septuaginta*

In der Schriftensammlung an dritter Stelle kommen die Ketubim. Die Überzeugung, die zu übersetzenden Dokumente seien für das Judentum zentral und deshalb übersetzungswürdig, beeinflusste ihren Text, als die Übersetzungen entstanden. Gelegentlich verdichtete sich darum dort eine theologische Aussage. Ein übersetzungstechnisch interessantes Beispiel bietet das Buch der Sprüche. Nach 1,1 sind die Proverbien „Sprichwörter Salomons, des Sohnes Davids, der als König in Israel regierte“ (παροιμίαι Σαλωμώντος υἱοῦ Δαυὶδ ὃς ἐβασίλευσεν ἐν Ἰσραηλ). Der oder die Übersetzer der Proverbien schlossen daraus, in den Proverbien fänden sich durchweg Worte Salomos; sie eliminierten die Erwähnung Agurs in 30,1. Die Worte Salomos aber seien – so 30,3 in einer kurzen, sich vom MT unterscheidenden Zusammenfassung, die ihren theologischen Rang unterstreicht – von Gott gelehrte Weisheit.<sup>117</sup> Prov 31,1 vereint beide Tendenzen, die Konzentration auf Salomo und die Suche nach dem göttlichen Wort.

---

<sup>116</sup> Ein weiterer Unterschied zwischen LXX und MT fällt auf: γῆ kommt bei Mal vor unserer Stelle nur in der Verheißung 3,11 f. vor (dort wesentliche Unterschiede zum Hebräischen!). D. h. die LXX schafft den Tenor: Gott gibt Israel eine Verheißung für seine γῆ und kündigt an, dass sein Tag hilfreich sein wird, wie die Verheißung. Der Tag des Zorns bleibt im Hintergrund, aber er soll nur als Gegenstück zur Verheißung und letztlich dieser untergeordnet warnen (untergeordnet insofern, als es gilt, die γῆ-Verheißung zu bewahren, die zuerst steht). Der Text der Verheißung Mal 3,11 f. in der Übersetzung von LXX.D (Bearbeiter: MARKUS MÜLLER/ULRIKE SCHORN): (11) *Und ich werde euch etwas als Speise zuweisen lassen* und nicht euch die Frucht der Erde zerstören, und nicht euch den Weinstock im Garten krankmachen, spricht der Herr, *der Allherrscher*. (12) *Und es werden euch selig preisen alle Völker, weil ihr ein begehrtes Land sein werdet, spricht der Herr, der Allherrscher*.

<sup>117</sup> Angeregt ist das durch 1Kön (3Kgt) 5,9; 3,12; vgl. WINFRIED JÜNGLING in den Erläuterungen von LXX.D z.St.

Prov 31,1 MT (Auszug)

דְּבַרֵי לְמוּאֵל מֶלֶךְ מַסָּא

Worte für Lemuel, den König von  
Massa [...]

Prov 31,1 LXX (Auszug)

οἱ ἐμοὶ λόγοι εἴρηται ὑπὸ θεοῦ  
βασιλέως χρηματισμόςMeine Worte sind von Gott gesagt.  
Ein Ausspruch des Königs in göttlicher  
Kündigung [...]<sup>118</sup>

Die hebräischen Konsonanten dieser Stelle konnten zwei Namen enthalten, Lemuel und Massa; so verstanden sie später die Masoreten. Der unvokalisierte Text ließ sich syntaktisch jedoch auch zwischen לְמוּ [lemo] und אֵל [el] trennen. Dann entfiel der Name Lemuels wie der Agurs. Zugleich entstand der Eindruck, „Worte für mich“ = Salomo lägen vor, die Gott gebe („El“ im zweiten Satzteil). מַסָּא im Fortgang des Verses passte dazu, wenn man es als den Offenbarungsbegriff מַשָּׁא (und wiederum nicht als Name) verstand. Aus den hebräischen Worten an einen König wurden auf Griechisch unversehens Worte Gottes für den weisen König Salomo, die solche Dignität besaßen, dass sie selbst im Mund Salomos noch die Bezeichnung χρηματισμός (göttliche Kündigung) aus der griechischen Orakelsprache verdienten.<sup>119</sup> Die griechischen Proverbien steigern also die theologische Bedeutung ihrer Weisheitsworte und spiegeln damit ihre von den Übersetzern gehörte Verbindlichkeit.<sup>120</sup>

An anderer Stelle könnte die Septuaginta sogar zur Bildung des masoretischen Kanons indirekt beigetragen haben. Denn das lange umstrittene Esterbuch, dessen hebräischer Text Gott nicht erwähnt, fand vielleicht, wie John

<sup>118</sup> Übersetzung in Anlehnung an LXX.D-Proverbien (Bearbeiter: W. JÜNGLING, H. V. LIPS, R. SCORALICK). Die Hinweise auf χρηματισμός als „Ausspruch göttlicher Kündigung“ gehen auf MARTIN KARRER zurück.

<sup>119</sup> Die hohe Bedeutung des Ausdrucks χρηματισμός in der Orakelsprache dürfte der Hauptgrund dafür sein, dass sämtliche LXX-Übersetzungen vor Prov ihn vermeiden. Die Bedeutung „Gottesspruch“ ist der jüdischen Literatur nach Ausweis von 2Makk 2,4 bewusst.

<sup>120</sup> Weiteres bei J. COOK, Septuagint Proverbs – and Canonization, in: Canonization and Decanonization: Papers Presented to the International Conference of the Leiden Institute for the Study of Religions (Lisor), Held at Leiden 9–10 January 1997, ed. A. V.D. KOOLJ, Leiden u. a. 1998, 79–92. MARTIN RÖSEL weist mich darauf hin, dass die Änderungen in Prov auch von einem anders gewerteten Nomos-Begriff abhängig sind. „Nur so können die nomoi des Buches mit dem nomos in Übereinstimmung gebracht werden, die Autorität des Buches lehnt sich also an die gr. Tora an“ (Briefliche Mitteilung an den Autor). Vgl. dazu M. RÖSEL, Nomothese, in: Im Brennpunkt: Die Septuaginta 3: Studien zur Theologie, Anthropologie, Ekklesiologie, Liturgie und Eschatologie der Griechischen Bibel (BWANT 174), hrsg. v. H.-J. FABRY/D. BÖHLER SJ, Stuttgart u. a. 2007, 132–150.



W. Wevers vermutet, nicht zuletzt wegen des theologisch ausgeführteren griechischen Langtextes die Anerkennung.<sup>121</sup>

#### 4. Der unterschiedliche Rang von Tora und anderen Teilen der Septuaginta

Vom Ende des 2. Jh.s v. Chr. an gibt es eine literarisch nachweisbare Rezeption der Pentateuch-LXX durch Demetrios und Aristobulos.<sup>122</sup> Dies gilt jedoch nicht für das Alltagsleben. Die Entstehungslegende der Septuaginta aus dem späteren 2. Jh. v. Chr., wie sie im Aristeasbrief tradiert wird, beschränkt sich auf die Bücher des Nomos, obwohl damals schon Übersetzungen weiterer Bücher vorlagen.<sup>123</sup> Zudem ringt das Schreiben damit, dass selbst das Gesetz von Historikern und Dichtern außerhalb des Judentums kaum erwähnt werde (§ 312–316).<sup>124</sup> Die vor kurzem edierte jüdisch-ägyptische Korrespondenz über Rechtsfragen des Alltagslebens aus dem 2. Jh. v. Chr., die bedeutende Papyri eines jüdischen Politeuma aus Herakleopolis enthält, ergänzt diese Beobachtungen; die Papyri bemühen sogar innerjüdisch-griechisch die Tora lediglich am Rande.<sup>125</sup>

Philo von Alexandria kommentiert im 1. Jh. n. Chr. ausschließlich den Nomos und benutzt in der Kommentierung nur zusätzlich andere LXX-Schriften.<sup>126</sup> Wir müssen also auf jüdischer Seite auch im Feld der Septuaginta zwischen dem Rang der Tora und dem der anderen Schriften differenzie-

---

<sup>121</sup> J.W. WEVERS, *The Interpretative Character and Significance of the Septuagint Version*, in: *Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation I/1*, ed. M. SAEBØ, Göttingen 1996, 84–107: 88: „These long pluses [in the Greek version W.K.] are haggadic amplifications of the story, but they also change the book from a secular story to one in which God’s direction of world affairs to the benefit of his people is emphasized ... It is obvious that the Greek extended version made it easier to regard the book as a canonical text.“

<sup>122</sup> S. die Nachweise bei N. WALTER, *Fragmente jüdisch-hellenistischer Exegeten: Aristobulos, Demetrios, Aristeas*, JSHRZ III 2, <sup>2</sup>1980, 257–299, und die Übersetzungen der Quellen dort.

<sup>123</sup> DORIVAL/HARL/MUNNICH, *Bible grecque*, 54, bieten eine Hypothese zu Arist § 30, wonach darin ausgedrückt sei, es habe vorher keine schriftlichen, sondern nur mündliche Übersetzungen gegeben.

<sup>124</sup> Der Arist versucht die Erklärung über die besondere Heiligkeit der Tora, die eine Verwendung in potentiell unreinen Zusammenhängen und mit potentieller Textveränderung verbiete.

<sup>125</sup> Der älteste Papyrus aus dem Jahr 143, der jüngste aus dem Jahr 132 v. Chr., nach J.M.S. COWEY, *Das ägyptische Judentum in hellenistischer Zeit – neue Erkenntnisse aus jüngst veröffentlichten Papyri*, in: KREUZER/LESCH, *Im Brennpunkt: Die Septuaginta 2* (s. FN 41), 24–43: 24. Die Tora wird nur bei einer privatrechtlichen Frage, dem Streit um eine Verlobung, einmal bemüht, Dtn 24, s. COWEY, a.a.O., 37–39.

<sup>126</sup> Zur Sache s. J. LEONHARDT-BALZER, *Jewish Worship in Philo of Alexandria* (TSAJ 84), Tübingen 2001.

ren.<sup>127</sup> Philo's Kommentierung kann verstanden werden als Ausdruck dafür, dass er – entsprechend den Samaritanern und Sadduzäern – nur den Pentateuch als verbindlich anerkennt.<sup>128</sup>

Im Judentum unterbleibt ein zu kirchlichen Synoden vergleichbarer Prozess der Kanonbildung. Zudem dominiert bis zum Ende des 1. Jh. n. Chr. als Schrifträger die Rolle, die lediglich das Entstehen von partiellen Sammlungen zulässt.<sup>129</sup>

Sollte eine moderne Übersetzung zum jüdischen Ausgangspunkt der Septuaginta-Sammlung zurückkehren und sich auf die Tora / den Pentateuch konzentrieren, und allenfalls jene Schriften berücksichtigen, die in den Tenach aufgenommen wurden, mithin auf den Umfang der hebräischen Bibel?

### 5. Fortschreibungen der Sammlung im frühen Christentum

Einer Begrenzung auf den Pentateuch bzw. den Umfang der hebräischen Bibel widerspricht jedoch die weitere Geschichte der Sammlung. Im Judentum ist kein scharfer Schnitt zu einem bestimmten Zeitpunkt möglich. Septuagintatexte wirken bis in die rabbinische Zeit hinein, obwohl das Griechische nicht mehr als theologisch adäquate Sprache empfunden wird.<sup>130</sup> Gleichzeitig setzt sich die Benutzung der Septuaginta-Schriften im Christentum durch: Dort erleichtert ab dem 2. Jh. n. Chr. die neue Editionsform des Codex die Entstehung von Sammlungen. Indessen setzt sich auch in dieser Sammlungsbewegung keine eindeutige Abgrenzung durch. Die großen Sammelhandschriften des 4. und 5. Jh.s unterscheiden sich im Umfang. Eindeutig sind lediglich Tendenzen: Der Vorrang der Tora vor den anderen Teilen des Tenach löst sich auf, Psalmen und Propheten gewinnen an Gewicht. Außerdem öffnet sich die Zeit- und eine Sprachgrenze. Ein großer Einschnitt bei Artaxerxes, wie Josephus, Ap I,41 es formulierte, überzeugt nicht mehr, und weil viele frühe Christen kein Hebräisch können, benutzen sie unbeschwert griechisch ge-

---

<sup>127</sup> Dem entspricht die Außenwirkung: die erste Erwähnung durch einen kaiserzeitlichen Rhetoriker betrifft ein Buch der Tora, die Genesis. Im Werk eines anonymen Autors aus dem 1. Jh., das unter dem Namen des Cassius-Longinus aus dem 3. Jh. überliefert wird, *De sublimitate* 9,9, wird Gen 1,3.9 LXX zitiert. Vgl. TILLY, Einführung, 9.

<sup>128</sup> Hinweis von Martin RÖSEL an den Autor.

<sup>129</sup> Auf die Differenz zwischen Rollen- und Codex-Gebrauch und ihre Relevanz für die Bildung eines festen Kanons weist auch BARTON, *Significance*, 81.82, hin. Solange Rollen in Gebrauch waren, ist die Reihenfolge der Bücher außerhalb des Pentateuchs offen – die Rollen waren vor Einführung des Codex in der Reihenfolge beliebig kombinierbar.

<sup>130</sup> Zu dieser Fortwirkung der Septuaginta und der Auseinandersetzung mit ihr s. G. VELTRI, *Eine Tora für den König Talmi. Untersuchungen zum Übersetzungsverständnis der jüdisch-hellenistischen und rabbinischen Literatur* (TSAJ 41), Tübingen 1994; DERS., *Der griechische Targum Aquilas. Ein Beitrag zum rabbinischen Übersetzungsverständnis*, in: *Septuaginta*, hrsg. v. HENGEL/SCHWEMER, 92–115.

schriebene jüdische Schriften neben solchen, die aus dem Hebräischen übersetzt wurden. Der solchermaßen offene Rand erlaubt es schließlich sogar, eine Liedsammlung, die jüdische und christliche Texte vereint, die Oden, in die Septuaginta aufzunehmen. Die Geschichte der Oden reicht in die beginnende byzantinische Zeit hinein, weil der Oden-Umfang bis dahin schwankt.<sup>131</sup> Mit dem Gebet Manasses (jetzt Ode 12, im Cod. A an achter Stelle)<sup>132</sup> beinhalten die Oden neben den ursprünglich hebräischen und den neutestamentlichen Liedern einen weiteren bedeutenden jüdischen Text, der sonst für Judentum und Christentum vielleicht verlorengegangen wäre.

Die weitere christliche Geschichte ist von Bemühungen der Festlegung durchzogen, die jedoch für die Abgrenzung der Septuaginta nur eingeschränkt helfen.<sup>133</sup> Im lateinischen Westen hatte Hieronymus bereits in der Spätantike die Übersetzungsarbeit ans Hebräische gebunden.<sup>134</sup> Die Kirche Roms benutzte danach die Vulgata und formulierte an ihr den Kanonumfang beim Konzil von Trient.<sup>135</sup> Die Septuaginta fand ihr Recht lediglich als Grundlage in Ergänzung zum Hebräischen. Die Reformation verfuhr noch schärfer. Sie vollendete die Weisung des Hieronymus zu den hebräischen Schriften und gab im Hören auf das humanistische „ad fontes“ den griechisch überlieferten Schriften Israels geringeren Rang fürs christliche Leben.<sup>136</sup> Das Interesse an der Septuaginta trat zurück.

Trotz wiederholter guter Ansätze (Editionen im 16./17. Jh.: 1514–17 die Complutensische Polyglotte, 1518–19 die Aldina, 1587 die Sixtina; die Edition des Cod. A durch J.E. Grabe 1707–20 usw.;<sup>137</sup> Entstehung von griechischen Druckausgaben und von Übersetzungen ins Italienische, Lateinische, Französische und Englische im 18. und 19. Jh.) konnte die Septuaginta nicht

---

<sup>131</sup> Die Aufnahme der Ode 10 (des Weinberglieds Jes 5,1–9) muss sich auf die Handschrift R aus dem 6. Jh. stützen. Details in der Einleitung zu den Oden in LXX.D (Bearbeiter: M. LATTKE, H. ENGEL).

<sup>132</sup> Die älteste griechische Bezeugung des Gebetes Manasses (Odae 12) findet sich in den Apostolischen Constitutionen II 22,11–14 aus dem 4. Jh. n. Chr.

<sup>133</sup> Die alten Kanonverzeichnisse sind bei SWETE, Introduction, 203–214, bequem zugänglich.

<sup>134</sup> S. dazu im Detail C. MARKSCHIES, Hieronymus und die ‚Hebraica Veritas‘. Ein Beitrag zur Archäologie des protestantischen Schriftverständnisses?, in: HENGEL/SCHWEMER, Septuaginta, 131–181; WALTER, Bücher, 347–351.

<sup>135</sup> S. hierzu F.J. STENDEBACH, Der Kanon des Alten Testaments in der katholischen Kirche, in: Die Apokryphenfrage im ökumenischen Horizont (Bibel im Gespräch 3), hrsg. v. S. MEURER, Stuttgart<sup>2</sup>1993, 41–50. Der entscheidende Beschluss des Tridentinums (DH 783 f.) bei STENDEBACH, a.a.O., 43 f.

<sup>136</sup> Entscheidend wurde die Diskussion zwischen Karlstadt und Luther; dazu WALTER, Bücher, 351–363.

<sup>137</sup> S. dazu TOV, Bibelübersetzungen, 165 f.; SWETE, Introduction, 171–194, P. BRANDT, Endgestalten des Kanons. Das Arrangement der Schriften Israels in der jüdischen und christlichen Bibel (BBB 131), Berlin/Wien 2002, 216.

mehr die Stellung erreichen, die ihrer theologischen, historischen und sprachgeschichtlichen Bedeutung eigentlich entspräche.<sup>138</sup>

Hier liegt einer der Gründe für das Fehlen einer deutschen Übersetzung bis heute. Die orthodoxen Kirchen des Ostens benötigten solche Übersetzungen im nichtgriechischen Sprachbereich. Indes interessierte sie weniger ein Gesamtkonvolut als die Auswahl der liturgischen Texte; insofern unterblieb trotz mehrerer Konzilslisten eine einhellige Kanonbildung.<sup>139</sup> Lediglich Tendenzen sind feststellbar. So unterscheiden griechische Druckbibeln zweifelhafte Bücher vom Haupttext aus Pentateuch oder Oktateuch, prophetischen und poetischen Büchern. Nicht einmal die Anordnung ist ganz geklärt; poetische Bücher stehen zwar in der Regel vor den prophetischen, müssen dies jedoch nicht zwingend.<sup>140</sup> H.P. RÜGER zeigt die völlig unterschiedlichen kirchlichen Traditionen auf (neben der römisch-katholischen, protestantischen und anglikanischen Kirche geht er auch auf die koptisch-orthodoxe, die äthiopisch-orthodoxe, die syrisch-orthodoxe und die armenisch-orthodoxe ein), die über die Apokryphen/deuterokanonischen Bücher hinausgehend weitere Schriften aufgenommen haben (Jubiläen, Henoch, 4Esra).<sup>141</sup> Die Unterschiede im Umfang und Aufbau des Alten Testaments sind gravierend und die Variationsbreite, die RÜGER in seinem Überblick gibt, macht, was die nicht allgemein anerkannten Bücher angeht, eher ratlos.<sup>142</sup>

Sollte die Haupttendenz der christlichen Textentwicklung in einer modernen Übersetzung wiedergegeben werden, müsste diese demnach Haupttexte – vom Pentateuch über große Geschichtsbücher, Psalmen und Oden bis zu den Propheten – von umstrittenen Texten trennen, aber wo soll die Grenze gezogen werden? Außerdem wären Besonderheiten der orthodoxen Liturgie als Zentrum der gelebten Rezeption zu berücksichtigen.

Den letzteren Aspekt aufnehmend integriert Septuaginta Deutsch – im Unterschied zu den Übersetzungen auf Englisch (NETS) und Französisch

<sup>138</sup> Zu den Editionen und Übersetzungen s. S.P. BROCK/C.T. FRITSCH/S. JELICOE, A Classified Bibliography of the Septuagint, Leiden u. a. 1973; vgl. BRANDT, Endgestalten, 216.

<sup>139</sup> S. hierzu E. OIKONOMOS, Die Bedeutung der deuterokanonischen Schriften in der orthodoxen Kirche, in: MEURER (Hrsg.), Apokryphenfrage (s. FN 135), 26–40. Übersicht bei TILLY, Einführung, 20 f.

<sup>140</sup> S. BANDT, Endgestalten, 216 f. Die gängige Ausgabe in Griechenland ist die von P.I. BRATSIOTIS, Athen <sup>9</sup>1983. Sie enthält Ps 151 als „*exothēn toy arithmoy*“ und 4Makk als „*parartema*“, jedoch nicht 1Esdr, OrMan, PsSal; s. H.P. RÜGER, Der Umfang des alttestamentlichen Kanons in den verschiedenen kirchlichen Traditionen, in: MEURER (Hrsg.), Apokryphenfrage (s. FN 135), 137–145: 138 f. Dem Vorschlag von RÜGER, a.a.O., 138, beim Umfang der LXX nicht die Ausgabe von Rahlfs, sondern die von Bratsiotis zugrunde zu legen, fehlt die Begründung.

<sup>141</sup> RÜGER, Umfang, 140–142 und pass.

<sup>142</sup> Eine Aufstellung zum unterschiedlichen Umfang des Kanons in den christlichen Kirchen bei RÜGER, Umfang, 145.

(BdA) – Varianten und Besonderheiten der orthodoxen Liturgie und Verständnistradition in ihren Fußnoten, was ihre ungeschränkte Benutzung im orthodoxen Christentum erlaubt.

### 6. Die Bedeutung der modernen Editionsarbeit und Übersetzungen

Der Unterscheidung von kirchlich autorisierten und umstrittenen Texten konnte LXX.D indes nicht folgen. Dem widerspricht nicht nur der fehlende Konsens zwischen den christlichen Kirchen.<sup>143</sup>

Vor allem schließt *die wissenschaftliche Verantwortung* der Übersetzung es aus. Sie *zwingt, zum besthergestellten kritischen Text zu greifen*, d. h. zur Editionsarbeit seit dem 19. Jh. Diese begann mit der Ausgabe von R. Holmes und J. Parsons.<sup>144</sup> Bei der nachfolgenden sog. Cambríder Septuaginta entschied man sich damals, einer Leithandschrift, dem Codex Vaticanus, zu folgen und eine diplomatische Ausgabe zu erstellen. Dort, wo Cod. B Lücken aufweist, wurde nach den Codd. Alexandrinus und Sinaiticus ergänzt.<sup>145</sup> Codex Vaticanus enthält Genesis bis Paraleipomena, 1Esdras (= apokr. 3Esr), 2Esdras (= Esra-Nehemia), Psalmen, Sprüche, Prediger, Hoheslied, Hiob, Weisheit Salomos, Sirach, Ester, Judit und Tobit, dann das Dodekapropheton, Jesaja, Jeremia (incl. Baruch, Threni, EpJer), Ezechiel, Daniel (incl. Susanna und BelDr). Cod. B enthält nicht 1–4 Makkabäer, die Oden und die Psalmen Salomos.<sup>146</sup> Die Cambríder Edition ist jedoch bis heute unvollendet geblieben (erschienen sind zwischen 1906 und 1940 vier Bände, die Genesis bis Nehemia, Ester, Judit und Tobit enthalten).<sup>147</sup> Das schloss aus, sie zur Grundlage einer Übersetzung der Septuaginta zu machen, auch wenn sie eine Begrenzung des Umfangs der Septuaginta-Übersetzung erleichtert hätte. Eine verkürzte Ausgabe auf dem gleichen Prinzip, d. h. auf der Grundlage des Cod.

---

<sup>143</sup> Minimalbestand im Teil gering gewerteter Schriften wäre 1–4Makk, Maximalbestand nach der griechischen Druckbibel von 1526 Tob, Jud, Bar, EpJer, Gesang der drei Männer, Esdras A, Weish, Sir, Sus, Bel et Draco, 1–4Makk.

<sup>144</sup> R. HOLMES/J. PARSONS, *Vetus Testamentum Graecum cum variis lectionibus*, Oxford 1798–1827.

<sup>145</sup> S. zu den Vorteilen und Nachteilen dieser Ausgabe TOV, *Bibelübersetzungen*, 166 f.

<sup>146</sup> Cod. A bietet Genesis bis Paraleipomena analog Cod. B. Von da an unterscheiden sie sich. In Cod. A folgen: Dodekapropheton (Reihenfolge wie Cod. B), Jesaja, Jeremia, Baruch, Threni, EpJer, Ezechiel, Daniel, Ester, Tobit, Judit, 1Esdras, 2Esdras, 1–4Makkabäer, Psalmen, Odae, Hiob, Sprüche, Prediger, Hoheslied, Weisheit Salomos, Sirach. Das Inhaltsverzeichnis in Cod. A nennt auch die Psalmen Salomos, der Text selbst ist jedoch verloren.

<sup>147</sup> N. McLEAN/H. ST. J. THACKERAY/A. E. BROOKE (Hrsg.), *The Old Testament in Greek According to the Text of Vaticanus*, Cambridge 1906–1940.

B mit Ergänzungen aus den Codd. A und S, wurde 1887–1894 von H.B. Swete herausgegeben.<sup>148</sup>

Prägender wurde im 20. Jh. die Göttinger Editionsarbeit. Das ‚Göttinger Septuaginta-Unternehmen‘ wurde 1908 in Göttingen eingerichtet. Dort optierte man für einen ‚Mischtext‘ bzw. aus den verschiedenen Textzeugen kritisch rekonstruierten ‚eklektischen Text‘ und weitete den Umfang der Septuaginta entsprechend über den Vaticanus hinaus aus.<sup>149</sup> Die forschungsgeschichtlich wichtigste Weichenstellung traf Alfred Rahlfs, als er 1935 eine Handausgabe vorlegte, da die Handschriftenkollation unbestimmte Zeit dauern würde.<sup>150</sup> Er nahm nämlich in diese Handausgabe nicht nur die für die orthodoxen Kirchen wichtigen Oden auf, die in den Sammelhandschriften ab dem Cod. Alexandrinus (5. Jh.) einen jüdischen Grundbestand um christliche Texte erweiterten und im Westen umstritten blieben: Der Umfang seines Textes bedurfte außer Cod. A noch der Handschrift R aus dem 6. Jh., weil sie erst Ode 10 enthält. Rahlfs integrierte gleichfalls alle anderen in der Überlieferung umstrittenen Schriften einschließlich des 4Makk, bietet also den im Verhältnis zu anderen Editionen größtmöglichen Umfang der Septuaginta.

Das bedeutete schließlich, auch die Psalmen Salomos zu berücksichtigen, die zum Verständnis des Messianismus und der Vorstellungen über Gottes Gerechtigkeit um die Zeitenwende wesentlich sind, jedoch weder im Judentum bleibende Anerkennung fanden (ihr hebräischer Grundtext blieb bis heute vollständig verloren) noch sich in der Kirchengeschichte breit durchsetzen konnten. In den alten großen Codices der Septuaginta fehlen sie, wie Rahlfs selber notierte.<sup>151</sup> Bei Cod. A liegt der Fall schwieriger, denn hier sind mehrere Folio-Blätter verlorengegangen.<sup>152</sup> Das Inhaltsverzeichnis von Cod. A, das von einer anderen Hand später hinzugefügt wurde,<sup>153</sup> verzeichnet die PsSal hinter 1 und 2Clem.<sup>154</sup> Es ist daher davon auszugehen, dass sie in Cod. A

---

<sup>148</sup> H.B. SWETE, *The Old Testament in Greek*, 3 Bände, Cambridge 1887–1894. Vom Umfang her stimmt Swete mit Rahlfs überein.

<sup>149</sup> *Septuaginta. Vetus Testamentum graecum. auctoritate societatis litterarum gottinensis editum* (inzwischen modifiziert in: *Academiae Scientiarum Gottingensis*). Als erster Band erschienen 1931 die Psalmen und Oden, hrsg. v. A. RAHLFS.

<sup>150</sup> *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit ALFRED RAHLFS*, 2 Bände, Stuttgart 1935. Die revidierte Ausgabe durch ROBERT HANHART hält sich vom Aufbau und Umfang her ganz an die Ausgabe von A. Rahlfs.

<sup>151</sup> RAHLFS, *Septuaginta*, II 471.

<sup>152</sup> Vgl. F.G. KENYON, Introduction, in: *The British Museum (Ed.), The Codex Alexandrinus (Royal MS 1 D V–VIII) in Reduced Photographic Facsimile. New Testament and Clementine Epistles*, London 1909, 8.

<sup>153</sup> SWETE, Introduction, 125.282.

<sup>154</sup> SWETE, Introduction, 282; vgl. S.P. BROCK, *Bibelübersetzungen I*, TRE 6 (1980), 167. Das Inhaltsverzeichnis von Cod. A scheint jedoch einen Unterschied zu machen zwischen den übrigen Büchern und den PsSal, vgl. S. HOLM-NIELSEN, *Die Psalmen Salomos (JSHRZ IV.1)*, Gütersloh 1977, 52. SWETE, Introduction, 282 FN 2, weist

enthalten waren, wenn auch an anderer Stelle.<sup>155</sup> Was die heute vorliegenden Textzeugen angeht, so ist keine Handschrift älter als das 10. Jh.<sup>156</sup> Das Fehlen der PsSal in den alten Unzialen und den frühen Cursiven mag nach H.B. Swete mit dem Einfluss des Canons 59 des Konzils von Laodicea zusammenhängen, keine anderen Psalmen in der Kirche zu lesen als die des Alten (= Davidspsalmen) und die des Neuen Testaments.<sup>157</sup> Swete war jedoch analog wie später Rahlfs verfahren und hatte die PsSal in seiner Ausgabe von 1894 (<sup>2</sup>1899) in Band III aufgenommen.<sup>158</sup>

Ein Zögern hinsichtlich des Einbezugs der PsSal bleibt. Dennoch schlugen diese Bedenken nicht voll durch – oder positiv gesagt: Septuaginta Deutsch entschied sich für den in der Wissenschaftsgeschichte geprägten Umfang der Handausgabe von Alfred Rahlfs, weil so eine im Textbestand verantwortbare Übersetzung im Rahmen der neueren Septuaginta-Forschung erstellt werden konnte. Jede Alternative hätte bedeutet, eine umstrittene Textauswahl zu treffen und eine Diskussion über die Bewertung weiterer Schriften (4Makk usw.) sowie über den zeitlichen Abschluss der Septuaginta-Sammlung zu beginnen. Ein Einschnitt zwischen Spätantike und byzantinisch-mittelalterlicher Zeit würde sich anbieten, müsste jedoch im wissenschaftlichen und theologischen Gespräch durchgesetzt werden.

### 7. Ergebnis

Blicken wir auf die Entstehungsgeschichte des heutigen Septuaginta-Textes zurück, können wir als *Ergebnis* keinen Konsens nennen. Vielmehr sind drei Hauptprobleme aufzuführen, denen sich Diskussion und Forschung widmen müssen:

a) Ist die faktische Entwicklung zum Vollumfang der Septuaginta berechtigt, wie Septuaginta Deutsch nach Rahlfs sie vollzieht? Dass ein offener Rand vorliegt, ist unbestreitbar. In der Verständigung sollte unseres Ermessens der Rang der Handschriften zählen, was zumindest die Zugehörigkeit der PsSal problematisiert.

---

darauf hin, dass J.R. Harris die These vertreten habe, wonach die zwischen Barnabas und Hermas in Cod. S fehlenden sechs Blätter vom Umfang her für die PsSal gerade ausgereicht hätten. Dann läge ein zweiter alter Textzeuge vor.

<sup>155</sup> Inhaltsverzeichnisse der großen Codices bei SWETE, Introduction, 201 f. Der Codex endet mit 2Clem 12,5. KENYON, Introduction, 8, bemerkt dazu: „an uncertain number of leaves has been lost from the end of the MS., containing the Psalms of Solomon, which are mentioned as following the Clementine Epistles in the table of contents prefixed to the Old Testament.“

<sup>156</sup> S. HOLM-NIELSEN, JSHRZ IV.2, 53.

<sup>157</sup> SWETE, Introduction, 282 samt FN 3. Die PsSal werden bei Nicephorus und Ps-Athanasius als ‚Antilegomena‘ des AT genannt.

<sup>158</sup> Vgl. SWETE, Introduction, 194.

b) Wie sind die Bücher in der Septuaginta anzuordnen? An den Rändern helfen weder Handschriften noch Konzilslisten. Die dritte Synode von Karthago 397 etwa nannte Tobit, Judit, Ester, zwei Esra- und zwei Makkabäerbücher hinter Daniel.<sup>159</sup> In der Editionsarbeit setzte sich, wohl wegen einer teilweisen Nähe der Gattungen, ein Ort bei den Geschichtsbüchern durch. Rahlfs befolgte ein analoges Prinzip bei den Oden und stellte sie unmittelbar hinter die Psalmen, was gattungsgeschichtlich gut begreifbar ist. Die Psalmen Salomos – gleichfalls Psalmen – hingegen trennte er davon und platzierte sie zwischen Weisheitsliteratur und Propheten. Septuaginta Deutsch hält sich hier an die gattungsgeschichtliche Ordnung und fügt die PsSal hinter dem Psalter und den Oden ein.<sup>160</sup> Ob dies das letzte Wort sein darf, lässt sich fragen. Immerhin verdient der Vorschlag Prüfung über die Übersetzungsarbeit hinaus.

c) Ist in der Septuaginta zwischen Hauptbüchern und Nebenschriften zu unterscheiden, wenn eine Ausgabe ihren größtmöglichen Umfang wählt, wie Rahlfs dies tat? Der unterschiedliche Gebrauch einerseits könnte dies befördern, ebenso manches Gefälle in den Handschriften. Andererseits sind präzise Kriterien zur Kategorienbildung schwer zu formulieren. Septuaginta Deutsch entschied sich deshalb, der kritischen Editionsarbeit zu folgen und auf eine Wertung zu verzichten. Die Handschriftenlage und der kirchliche Gebrauch der Schriften raten dazu, diese Entscheidung kritisch zu prüfen. Sollten z. B. die am breitesten überlieferten Bücher (Pentateuch, große Geschichtsbücher, Psalmen, Propheten, Proverbien) besonders hervorgehoben werden?

Die von Septuaginta Deutsch getroffenen Entscheidungen spiegeln in diesem Rahmen den derzeit vermutlich größtmöglichen Konsens. Andererseits bringt gerade das eine gravierende theologische Konsequenz mit sich: Angesichts der unterschiedlichen Auswahl und Anordnung der Septuaginta-Schriften in den verschiedenen kirchlichen Traditionen darf die Übersetzung von Septuaginta Deutsch keinesfalls den Eindruck eines Kanons für die kirchliche Rezeption der Septuaginta erwecken.<sup>161</sup>

---

<sup>159</sup> Aufstellung bei TILLY, Einführung, 21 (vgl. DH 186); vgl. SWETE, Introduction, 214.

<sup>160</sup> Diese Anordnung in Analogie zur Platzierung, die die PsSal in einigen Hss haben. Dort stehen sie entweder nach dem Psalter oder werden mit anderen Schriften Salomos zusammengestellt (SWETE, Introduction, 283).

<sup>161</sup> Auch die Frage nach einem „canonical approach“ ist im derzeitigen Stadium für LXX und MT durchaus unterschiedlich zu beurteilen: Was für den (masoretischen!) Tenach möglich erscheint (vgl. etwa ZENGER, Heilige Schrift, 12–33, bes. 21–26), gilt nicht für die Septuaginta in der derzeitigen Editionsgestalt. Andererseits muss die Konzeption von B. Childs nach dem hier Dargestellten ebenfalls als problematisch gelten. Dort wird der Versuch gemacht, im Rahmen eines gesamtbiblischen „canonical approach“ das Neue Testament und den Masoretischen Text als einzige maßgebliche Textgestalt in Beziehung zu setzen: B. CHILDS, Die Theologie der einen Bibel I.II (amerik. 1992), Freiburg u. a. 1994–96.



### III. Die Entstehungsgeschichte der Septuaginta und das Problem ihrer maßgeblichen Textgestalt\*

Martin Karrer

Die komplizierte Entstehungsgeschichte der Septuaginta (LXX) verlangt Klärungen, welcher Text und welches Textstadium der Bearbeitung und Rezeption maßgeblich zugrunde zu legen seien. Die Klärungen haben Konsequenzen weit über die Übersetzungsarbeit hinaus. Verschaffen wir uns einen Überblick und notieren anhand ausgewählter Beispiele die Entscheidungen, die Septuaginta Deutsch (im Folgenden LXX.D) zu treffen hatte.<sup>162</sup>

#### 1. Der unabgeschlossene Editionsstand

Beginnen wir mit dem Selbstverständlichen. LXX.D orientiert sich am ältest herstellbaren Ausgangstext und schließt sich insofern an die kritische Editionsarbeit an. Übersetzt wird der Text der Göttinger Septuaginta bzw. – wo sie nicht abgeschlossen ist – der Text der Handausgabe von A. Rahlfs (rev. durch R. Hanhart 2006)<sup>163</sup> in Verbindung mit weiteren kritischen Ausgaben.<sup>164</sup> Zitieren wir die Schlüsselsätze aus dem Übersetzungsband von LXX.D: „Die deutsche Übersetzung beruht nicht auf einer eigenen Textherstellung durch die Übersetzerinnen und Übersetzer. Der Obertext gibt stets den Text der jeweils maßgeblichen [...] Ausgaben wieder.“ Fußnoten zum Textstand sind auf das Notwendigste zu beschränken.<sup>165</sup>

Da Rahlfs' Handausgabe weit verbreitet ist (durch Buchhandel, Bible Works und SESB), dokumentiert LXX.D, wo Göttinger Bände vorhanden sind, die Abweichungen von Rahlfs und Rahlfs-Hanhart in Fußnoten. So spiegelt die Übersetzung den neuesten Editionsstand und bleibt dennoch gut neben dem verbreitetsten griechischen Text benutzbar. Zu notieren ist allerdings der Nebeneffekt, dass Rahlfs' Handausgabe den Umfang der LXX sehr um-

---

\* Zum Kontext und zur Entstehung dieses Beitrags s. oben S. 8 FN \*.

<sup>162</sup> Septuaginta Deutsch. Übersetzung und Erläuterungen (2 Bde.) erscheinen 2008 und 2009 in Stuttgart, hrsg. v. W. KRAUS und dem Autor dieses Beitrags zusammen mit E. BONIS/K. BRODERSEN/H. ENGEL/H.-J. FABRY/S. KREUZER/W. ORTH/M. RÖSEL/H. UTZSCHNEIDER/D. VIEWEGER/N. WALTER.

<sup>163</sup> Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, Duo volumina in uno, hrsg. v. A. RAHLFS, Stuttgart 1935; Editio altera quam recognovit et emendavit R. HANHART, Stuttgart 2006.

<sup>164</sup> So zieht LXX.D bei Jos M.L. MARGOLIS, The Book of Joshua in Greek, fasc. 1–4, Paris 1931–38, fasc. 5, hrsg. v. E. TOV, Philadelphia 1992 bei.

<sup>165</sup> So W. KRAUS/M. KARRER, Einführung in den Übersetzungsband von LXX.D 2.3 [im Erscheinen].

fangreich bestimmt (mit Oden, PsSal), während dieser in einer diplomatischen Ausgabe schmaler ausfallen könnte.<sup>166</sup>

Zu beachten ist zugleich der Fortschritt der Editionsarbeit. Namentlich verbesserte die Madrider Edition<sup>167</sup> die Kenntnis des antiochenischen Textes der Geschichtsbücher, die in der Göttinger Edition noch nicht vorliegen. LXX.D bietet deshalb dort an mehr Stellen als Rahlfs ein Nebeneinander zweier Textformen (kaige bzw. kaige-naher und antiochenischer Text in 2Kgt 10,1 bis 3Kgt 2,11 und 3Kgt 22 bis 4Kgt 25). Das greift nolens volens dem Abschluss der Editionsarbeit voraus.

Schon Rahlfs' Handausgabe und die Göttinger LXX geben in etlichen Schriftpassagen zwei Texte wieder, seien es sog. kaige und antiochenischer Text (in Geschichtsbüchern), LXX<sup>I</sup> und LXX<sup>II</sup>-Text (bei Tob) oder LXX und Θ (bei Dan). Im Einzelfall bedarf es sogar des Nebeneinanders mehrerer Textfassungen (bei Est). LXX.D verlängert also ein in der kritischen Editionsarbeit gut eingeführtes Verfahren.

Aber gerade dadurch tritt uns unversehens ein grundlegendes Phänomen vor Augen: Der Lebendigkeit der jüdisch-griechischen Übersetzungstexte ist es unbeschadet aller Suche nach dem Ausgangstext von Punkt zu Punkt angemessen, Textformen nebeneinander und nicht nur einen isolierten, einzelnen Text zu rekonstruieren.

Selbst wo vorzügliche Editionen vorliegen, erweitern sich außerdem die Quellen fortlaufend; man denke nur an die in der Umgebung des Toten Meers gefundenen Texte<sup>168</sup> sowie die Publikation von Material aus der Genizah<sup>169</sup> und internationalen Papyrussammlungen.

Die Göttinger Edition konnte z. B. erst nachträglich den p<sup>967</sup>, den bedeutendsten Zeugen zum Ezechielbuch neben B, vollständig kollationieren (D. Fraenkel im Anhang der 2. Aufl. der Edition J. Zieglers 1977).<sup>170</sup> Zu wie vielen Korrekturen im Ez-Obertext das führen wird, ist umstritten. Nach J. Lust

<sup>166</sup> Vgl. den abweichenden Umfang der Cambrider Ausgabe (The Old Testament in Greek According to the Text of Vaticanus, Cambridge 1906–1940; vgl. die Handausgabe durch H.B. SWETE [Hrsg.], The Old Testament in Greek, 3 Bände, Cambridge 1887–1894), die Lücken von B nach S und A schließt, und der verbreiteten Übersetzung von L.C.L. BRENTON, The Septuagint with Apocrypha: Greek and English, 1986 nach London 1851. Zur Problemstellung s. W. KRAUS, oben S. 36–38.

<sup>167</sup> N. FERNÁNDEZ MARCOS/J.R. BUSTO SÁIZ, El texto antioqueno de la Biblia griega I–III, TECC 50/53/60, Madrid 1989/1992/1996.

<sup>168</sup> Sie sind inzwischen durch DJD gut zugänglich; auch die Biblia Qumranica, deren Erscheinung 2005 begann, konnte von LXX.D noch punktuell beigezogen werden (Minor Prophets, Biblia Qumranica 3B, hrsg. v. B. EGO u.a., Leiden u. a. 2005).

<sup>169</sup> Relevant für die Bearbeitung von Sir: s. H.J. FABRY, E.-M. BECKER und M. REITEMEYER in den Erläuterungen zu LXX.D Sir.

<sup>170</sup> D. FRAENKEL, Nachtrag, in: J. ZIEGLER (Hrsg.), Ezechiel, Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Göttingensis editum XVI,1, Göttingen <sup>2</sup>1977, 336–352.

wären zahlreiche Einzelheiten bis hin zur Abfolge von Ez 36–39 zu ändern; da die Kap. um Gog und Magog betroffen sind, ergäbe sich eine bedeutende Abweichung in der Eschatologie.<sup>171</sup>

Ez-Editionen von Rahlfs (RA) und Ziegler (GÖ)	p <sup>967</sup>
Abfolge der Kap. 36–39 wie im MT	Auslassung von 36,23bβ–38; Anordnung Kap. 36; 38–39; 37; 40–48

LXX.D versucht hier einen Mittelweg. Die Bearbeitung folgt dem Obertext Zieglers und gibt ein Minimum an Abweichungen des p<sup>967</sup> in Fußnoten an (die Umstellung sowie die Minusse in Ez 12,26–28; 32,24–26 und 36,23bβ–38). Der Erläuterungsband bietet eine umfangreichere Aufstellung der Varianten durch J. Lust. Doch genügt das? Zur sicheren Antwort braucht es die Verständigung über die Textgeschichte. Daran wird derzeit intensiv gearbeitet, ohne dass die Diskussion abgeschlossen wäre.<sup>172</sup>

Verallgemeinern wir die Beobachtung, so *bedarf die kritische Editionsarbeit an der LXX raschen Fortschritts, und dennoch wird jeder hergestellte Text – die Basis der Übersetzung – durch neue Textfunde weiterhin überholt werden.*

## 2. Auswirkungen der Rezensionsarbeit und antiken Übersetzungsgeschichte

Für die neuzeitliche Editionsarbeit ist die Orientierung am ältesten griechischen Text plausibel. Die alte LXX-Überlieferung hingegen teilte dieses Kriterium nicht. Sie erlaubte wiederholt die Bildung zweier oder mehrerer Überlieferungsstränge. Zudem brach bereits früh bei Übersetzern und Tradenten das Bewusstsein auf, wie schwierig und manchmal korrekturbedürftig eine Übersetzung sei. Korrekturen und Revisionen bekamen deshalb oft höheren Wert als der Ersttext.

Die Grundlagen dessen reichen bis ins 2. Jh. v. Chr. zurück. Der Prolog des Sirachbuches notierte damals, hebräische Ausdrücke seien griechisch kaum sachgemäß wiederzugeben.<sup>173</sup> Der Aristeasbrief schärfte ein, die LXX-Tora

<sup>171</sup> S. z. B. J. LUST, Messianism in LXX-Ezekiel. Towards a Synthesis, in: The Septuagint and Messianism (BETHL 195), hrsg. v. M. KNIBB, Leuven 2006, 417–430. Weiteres bei M. KONKEL, Einleitung zu Ez in LXX.D Erläuterungen (im Erscheinen).

<sup>172</sup> S. etwa P. SCHWAGMEIER, Untersuchungen zu Textgeschichte und Entstehung des Ezechielbuches in masoretischer und griechischer Überlieferung, Diss. theol. Zürich, 2004 und S.S. SCATOLINI APÓSTOLO, Ezek 36, 37, 38 and 39 in Papyrus 967 as Pre-Text for Re-Reading Ezekiel, in: Interpreting Translation. FS Johan Lust (BETHL 192), Leuven 2005, 331–357.

<sup>173</sup> Prolog 15–22/26; vgl. C. WAGNER, Die Septuaginta-Hapaxlegomena im Buch Jesus Sirach. Untersuchungen zu Wortwahl und Wortbildung unter besonderer Berücksichtigung des textkritischen und übersetzungstechnischen Aspekts (BZAW 282), Berlin/New York 1999, bes. 117–134.

sei ganz genau übertragen, was gerade dann plastisch wird, wenn sich ein Streit über solche Genauigkeit abzeichnet.<sup>174</sup>

Einzelne Überlieferungskreise begannen vor solchem Hintergrund mit der zunächst punktuellen (nicht zentral gelenkten) Revision vorhandener Übersetzungen. Mit heutiger Übersetzungstheorie gesagt, suchten viele Übersetzer des 3. und bis zur Mitte des 2. Jh. eine Ausgewogenheit zwischen Ausgangs- und Zielsprachlicher Wiedergabe bzw. präferierten Zielsprachliche Wiedergaben und Textaktualisierungen (spürbar bis zur Jes-LXX). Beginnend noch in derselben Zeit, setzte sich dann die vielschichtige Neigung durch, die Ausgangssprache von einzelnen Vokabeln über Wendungen bis hin zur Syntax abzubilden. Seit den Funden in der Jüdischen Wüste wird das durch die Forschung breit erschlossen.<sup>175</sup>

Der Vorgang führte nicht nur zu den kauge-Texten. Die teils punktuellen, teils umfangreichen Überprüfungs- und Rezensionsarbeiten sorgten – neben den üblichen Schreibvarianten etc. – überhaupt für zahlreiche Unterschiede in den um die Zeitenwende umlaufenden Handschriften. Das Judentum des 1. Jh. (Philo, Josephus) und das frühe Christentum fanden kein LXX-Konvolut, sondern Einzelhandschriften mit Varianten vor. Die dortigen Zitate gewinnen mit ihren Besonderheiten deshalb als Textzeugen der LXX an Rang.

Desgleichen zehren die Fortschreibungen der Übersetzungsarbeit, die sich mit den Namen Aquila, Symmachus und Theodotion verbanden, immer wieder von schon um die Zeitenwende vorhandenen Entwicklungen. Manchmal überschneidet sich das mit den ntl. Zitaten. Nennen wir als Beispiel eine Querlinie zwischen dem NT und der herkömmlich als jung geltenden Symmachus-Überlieferung: Ein Ausschnitt aus V. 35 des Moseliedes Dtn 32 wird im NT zweimal unabhängig voneinander zitiert (Röm 12,19, Hebr 10,30) und beide Male nicht nach der LXX, sondern in der durch Symmachus (und sy<sup>h</sup>) bezeugten Lesart ἐμοὶ ἐκδίκησις ἐγὼ ἀνταποδώσω (mihi ultio et retribuam).<sup>176</sup> Diese Lesart ist mit Sicherheit alt und relevant.

Nicht einmal die antiochenisch-lukianische Rezension, die einst als alt-

<sup>174</sup> Vgl. U. RÜSEN-WEINHOLD, *Der Septuagintapsalter im Neuen Testament. Eine textgeschichtliche Untersuchung*, Neukirchen-Vluyn 2004, 21f.

<sup>175</sup> Übersichten z. B. bei E. TOV, *The Text-critical Use of the Septuagint in Biblical Research* (JBS 8), Jerusalem <sup>2</sup>1997 und DERS., *The Septuagint*, in: *Mikra. Text, Translation, Reading, and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity* (CRINT 2 [1988]), ed. M.J. MULDER, 161–188; N. FERNÁNDEZ MARCOS, *The Septuagint in Context. Introduction to the Greek Versions of the Bible*, Leiden 2000, 142–154 sowie F. SIEGERT, *Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament. Eine Einführung in die Septuaginta* (MJSt 9), Münster 2001, 56–107. Vgl. auch H.-J. FABRY, *Die griechischen Handschriften vom Toten Meer*, in: *Im Brennpunkt: Die Septuaginta. Studien zur Entstehung und Bedeutung der Griechischen Bibel* (BWANT 153), hrsg. v. H.-J. FABRY/U. OFFERHAUS, Stuttgart u. a. 2001, 131–153.

<sup>176</sup> Vgl. W. BAARS, *New Syro-Hexaplaric Texts*, Diss. Leiden 1968, 95.144.148.

kirchlich galt, ist zurückzustellen. Auch sie stützt sich auf alte Grundlagen und wird in der Alten Kirche lediglich abgeschlossen. Erst dem Abschluss der Entwicklung steht der Bedeutungsverlust der LXX im Judentum gegenüber.<sup>177</sup>

Bei einzelnen LXX-Schriften berücksichtigen die kritischen Editionen das und bieten zwei Textfassungen, wie im letzten Abschnitt (S. 41) notiert (ebenso daraufhin die moderne Übersetzungsarbeit). Anderweitig scheint den Editorinnen und Editoren nicht erforderlich, von der Rekonstruktion eines einzelnen Grundtextes abzuweichen.

Die Göttinger Edition erlaubt allen Benutzerinnen und Benutzern auch dann dankenswerterweise, Aspekte der Textgeschichte zu verfolgen. Sie zählt Rezensionsarbeiten und ntl. Abweichungen unter die Varianten und widmet der weiteren Übersetzungsgeschichte einen zweiten Apparat.<sup>178</sup> Kritische Leserinnen und Leser können deshalb dem mutmaßlich ältesten wirksame jüngere Texte zur Seite stellen.

Indes, genügt eine solche Möglichkeit zur Rekonstruktion aus dem Apparat angesichts der antiken Dynamik? *Dürfen wir den hohen Wert, den die Antike der Rezeption und dem (von heute aus gesehen) Nebentext einräumte, in einigen LXX-Büchern durch einen Doppeltext kenntlich machen und ansonsten in den Apparat verweisen?* Die antike Bandbreite geht den modernen Übersetzungen verloren. Sie wären überfordert, wenn sie den Apparat wiedergeben sollten.

Verdeutlichen wir das Problem an einer kleinen Überschneidung zum NT. Denn weil viele Leserinnen und Leser die LXX-Übertragung neben dem NT benutzen werden, erscheinen ihnen Eigentümlichkeiten der ntl. Zitate womöglich als Folge von Flüchtigkeit oder ntl. Redaktion, obwohl sie in die LXX-Textgeschichte gehören, so in Act 2,18.

Joel 3,2 MT	LXX Joel 2,29 (Gö)	Act 2,18
וְנָם עַל-הָעֲבָדִים וְעַל-הַשָּׂפָחוֹת בַּיָּמִים הַהֵמָּה אֲשַׁפּוּךְ אֶת-רוּחִי	καὶ ἐπὶ τοὺς δούλους καὶ ἐπὶ τὰς δούλας ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου	καὶ γὰρ ἐπὶ τοὺς δούλους μου καὶ ἐπὶ τὰς δούλας μου ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου

<sup>177</sup> Dazu vgl. bes. G. VELTRI, Eine Tora für den König Talmai. Untersuchungen zum Übersetzungsverständnis in der jüdisch-hellenistischen und rabbinischen Literatur (TSAJ 41), Tübingen 1994, bes. 15–18 und DERS., Libraries, Translations, and „Canonic“ Texts. The Septuagint, Aquila and Ben Sira in the Jewish and Christian Traditions (JSJ.Suppl.Ser. 109), Leiden/Boston 2006 (These, dass es bis zum Mittelalter keine offizielle rabbinische Ablehnung der Septuaginta gab, aber einen Prozess ihrer De-Kanonisierung, verbunden mit der De-Konstruktion ihrer historischen Ursprünge), erweiternd L. PRIJS, Jüdische Tradition in der Septuaginta. Die grammatikalische Terminologie des Abraham Ibn Esra, Leiden 1948 = Hildesheim 1987.

<sup>178</sup> Neue Hilfsmittel wie die entstehende Ausgabe der Hexapla-Fragmente ([www.hexapla.org](http://www.hexapla.org)) kommen hinzu.

Etliche LXX-Handschriften von Joel 2,28–32 (MT Joel 3,1–5) bieten kaige-Spezifika, namentlich ein  $\kappa\alpha\lambda\ \gamma\epsilon$  für  $\text{כ}\ \text{ו}$ <sup>179</sup> am Anfang von 2,29 (3,2). Zu Recht entscheidet sich die Göttinger Edition (Ziegler) dagegen (mit den Haupthandschriften), und LXX.D folgt dem konsequent. Die Bemühung um den „besten“ Text verlangt das. Gleichwohl geht das nicht ohne Verlust. Schließlich verwenden die Act einen vorliegenden Text (die angeführte un-griechische Abbildung des hebräischen  $\text{כ}\ \text{ו}$  durch  $\kappa\alpha\lambda\ \gamma\epsilon$  ist nicht durch lukanische Redaktion erklärbar).<sup>180</sup>

Die Übersetzung von LXX.D muss auf eine Fußnote verzichten, die den teilweise redigierten Text von Joel 2,29 LXX nachwies, weil sonst vergleichbare Hinweise an weiteren Stellen erforderlich wären und deren Abgrenzung nicht eindeutig zu treffen ist. Das ist insofern vertretbar, als keine gravierende Sinnverschiebung vorliegt und Zusatzinformationen ohnehin des griechischen Textes bedürfen. Trotzdem stellt es eine Verarmung dar. Eine spezifische jüdisch-frühchristliche Kontinuität wird Benützern und Benützerinnen der Übersetzung nicht mehr sichtbar.

Nebenbei sei vermerkt, dass das ntl. Zitat die jüngere LXX-Überlieferung nicht entscheidend beeinflusste, jedenfalls nicht genügend, um die Teilrevision in den Haupthandschriften durchzusetzen. Das mahnt, die ntl. Einwirkung auf die LXX-Überlieferung generell nicht zu hoch zu werten.

### 3. Schwierige Kriterien in der Textherstellung

Das gerade notierte Beispiel erlaubt noch, älteren und jüngeren (kaige-nahen) Text klar zu unterscheiden. Anderswo intensivieren sich die Probleme der Textrekonstruktion und damit die Herausforderungen für die heutige Wiedergabe. Nennen wir drei Aspekte:

<sup>179</sup> Cod. A u.a. Die sog. kaige-Rezension bietet  $\kappa\alpha\lambda\ \gamma\epsilon$  sowohl für das  $\text{כ}\ \text{ו}$  als auch für  $\text{כ}\ \text{ו}$ , stellenweise sogar für  $\text{ו}$ , wie sich schön an LXX 2Kgt zeigen lässt ( $\kappa\alpha\lambda\ \gamma\epsilon$  11,12; 12,14; 15,24; 16,23 bis; 17,5 bis; 17,12; 18,2; 19,31 für  $\text{כ}\ \text{ו}$ ; 11,24; 17,16; 19,44; 20,26 für  $\text{כ}\ \text{ו}$ ; 18,27 für  $\text{ו}$ ).

<sup>180</sup> Die Einfügung des  $\gamma\epsilon$  widerspricht lukanischem Stil, und die Analyse des vollen Zitats zeigt weitere kleine Annäherungen an den hebräischen Text (Nachweise bei G.J. STEYN, *Septuagint Quotations in the Context of the Petrine and Pauline Speeches of the Acta Apostolorum* [CET 12], Kampen 1995, 72–98). Die Geringfügigkeit der Annäherungen passt zu einem allmählichen Redaktionsprozess, so dass wir besser von einer lockeren Bearbeitungsschicht als einer gezielten Rezension sprechen. Aber gerade das fügt sich zur heutigen Kenntnis über frühe Textbearbeitungen. Lediglich dass das zusätzliche  $\mu\omicron\upsilon$  im V (bis) auf luk Redaktion zurückgehe, lässt sich erwägen (STEYN, 79–81).

## 3.1 Die Gewichtung des hebräischen Textes

Gelegentlich weisen die vorhandenen LXX-Handschriften mit großer Mehrheit einen, vom Hebräischen her bemessen, sekundären Text auf. Die kritische Edition kann einen postuliert ältesten, dem Hebräischen näheren Text dort nur vermuten und gegebenenfalls durch Konjekturen herstellen. Dennoch favorisiert sie wiederholt diese Richtung.

Hos 13,13 MT	Hos 13,13 LXX (GÖ)	Hos 13,13 Haupt- handschriften	Hos 13,13 Aquila, Symmachus
הוּא־בֶן לֹא חָכָם	οὗτος ὁ υἱὸς οὐ φρόνιμος	οὗτος ὁ υἱὸς φρόνιμος	... ἀνόητος
Er (Efraim?) (ist) ein Kind, nicht klug	Dieser Sohn ist nicht klug	Dieser Sohn ist klug	... töricht (nicht klug)

In LXX Hos 13,13 fiel so offenkundig eine Negation aus. Ein Sohn, dem alle Weisheit abhanden kam, wurde diametral gegen die Absicht des Ausgangstextes „verständlich“, φρόνιμος. Gleichwohl hielten alle LXX-Haupthandschriften an der Kurzform ohne οὐ fest (vielleicht verstanden viele Skriptorien das als Ironie). Lediglich die hexaplarische Rezension und der Venetus (8. Jh.) korrigierten. Freilich ergänzten sie nicht einfach οὐ, sondern σου οὐ („dieser *dein* Sohn ist *nicht* klug“). Rahlfs folgte darauf in der Handedition diesen Handschriften und vertrat einen Text mit σου οὐ, der zwar schwach bezeugt ist, aber dem Hebräischen relativ nahe steht. Allerdings schoss dort nun das σου über das Hebräische hinaus. Ziegler konjezierte unter Verweis auf den MT, das σου habe auszufallen und allein das οὐ zu bleiben.<sup>181</sup>

Diese Konjekturen sind vorzüglich nachvollziehbar. Trotzdem bleibt ein Unbehagen. Denn verdienen nicht die Haupthandschriften und der bestüberlieferte Text der LXX gleiche Wahrnehmung? LXX.D entschied sich hier für ein halb offenes Verfahren: Für den Obertext der deutschen Übersetzung gilt unverändert die Bindung an die Göttinger Septuaginta und damit die Konjekturen (mit MT gegen die LXX-Haupthandschriften). Zugleich weist nicht allein der Erläuterungsband, sondern schon die Übersetzung bei dieser und verwandten Stellen in einer Fußnote auf die Handschriftenlage hin.<sup>182</sup>

<sup>181</sup> J. ZIEGLER (Hrsg.), *Duodecim Prophetarum, Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Göttingensis editum XIII*, Göttingen<sup>3</sup> 1984, 178 z.St.

<sup>182</sup> S. zur diskutierten Stelle E. BONS in LXX.D Hosea.

### 3.2 Der vermutete Einfluss frühchristlicher Zitate auf die Textentwicklung

Zu Recht schließt die kritische Editionsarbeit Varianten wahrscheinlich christlicher Genese in der Rekonstruktion des ältesten Textes aus. Für die Bewertung der ntl. Zitate bedingt das eine große Zurückhaltung, obwohl bis heute nicht sicher geklärt ist, wie umfangreich die ntl. Einflüsse auf die Textüberlieferung der LXX sind.

Illustrieren wir das damit entstehende Dilemma am Psalter. Rahlfs erkannte, dass dort die ntl. Zitate keinesfalls durchgängig abzuwerten sind. Namentlich nahm er die Erweiterung von LXX Ps 13,3 durch Röm 3,13–18 in den Obertext seiner kritischen Psalmenedition auf und setzte sie dort lediglich in eckige Klammern, weil das ihrer überragenden Bezeugung gemäßer sei als eine Angabe im Apparat.<sup>183</sup> Andererseits wandte er dieses Verfahren äußerst restriktiv an. Betrachten wir die strittigste Stelle:

MT Ps 40,7	LXX Ps 39,7 Hauptmanuskripte (B,S,A,R, pap. Bodmer 24) = Hebr 10,5	LXX Ps 39,7 (RA) (La <sup>G</sup> , Ga, jüngere Über- setzungen)
זָבַח וּמִנְחָה לֹא־הִפַּצְתָּ אָזְנוֹם כְּרִיתָ לִי	θυσίαν καὶ προσφορὰν οὐκ ἠθέλησας, σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι	θυσίαν καὶ προσφορὰν οὐκ ἠθέλησας ὥτια δὲ κατηρτίσω μοι
An Schlacht- und Speiseopfer hast du kein Gefallen; Ohren bereitetest du mir.	Schlachtopfer und Opfergabe wolltest du nicht; einen Leib berei- tetest du mir.	Schlachtopfer und Opfergabe wolltest du nicht; Ohren bereitetest du mir.

Die Haupthandschriften von LXX Ps 39,7 ersetzen das hebräische אָזְנוֹם („Ohren“; MT Ps 40,7) durch σῶμα („Leib“). Rahlfs war anscheinend überzeugt, das gehe auf eine jüngere Textverschiebung gemäß Hebr 10,5 zurück, und postulierte im Obertext seiner Psalmenausgabe mit schwachen Randzeugen und den jüngeren Übersetzungen ein griechisches ὥτια, „Ohren“.<sup>184</sup> Bei einem Verfahren wie in LXX Ps 13 hätte er ebenso einen Klammer-Vorschlag im Obertext bieten und damit die hervorragende Bezeugung der Variante sichtbar machen können.

Papyrus Bodmer 24 (Psalhandschrift 2110), den Rahlfs in seiner Edition noch nicht benützte, verschob das Gewicht der Zeugen inzwischen vollends zu σῶμα. Nehmen wir die heutige Kenntnis frühjüdischer Rezensionsarbeiten

<sup>183</sup> A. RAHLFS (Hrsg.), *Psalmi cum Odis, Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum* X, Göttingen <sup>3</sup>1979, 72 und 96 z.St.

<sup>184</sup> RAHLFS, a.a.O. (Anm. 183), 143 z.St.



hinzu, kehren sich die Gewichte um. Die freie Übersetzung entspricht wahrscheinlicher dem Old Greek, während ὠτία, „Ohren“, sekundär zum hebräischen Text zurückkehren dürfte. Unterstützt wird das dadurch, dass der Hebräer die Leiblichkeit Jesu redaktionell lieber mit σάρξ als mit σῶμα bezeichnet, also keinen Anlass hatte, an unserer Stelle σῶμα einzufügen (s. Hebr 2,14 u.ö.), und in der Alten Kirche nicht sehr verbreitet war. Kurz, dass an dieser Stelle der ntl. Text die LXX beeinflusste, ist äußerst fraglich.

Noch halten sich Befürworter und Gegner eines ursprünglichen σῶμα in etwa die Waage.<sup>185</sup> Aber schon wenn sie sich auf das Minimum eines alten Nebeneinanders beider Textformen einigen, verschwimmt die einst scheinbar klare Grenzziehung zwischen Basis und Redaktion, jüdischem Grund- und christlichem Rezeptionstext. LXX.D notiert die Alternative in einer Fußnote, um dem Forschungsstand gerecht zu werden. Besser wäre, die von Rahlfs begonnene Notation in Klammern des Haupttextes auszuweiten.

### 3.3 Die Abwägung zwischen Handschriften, Textformen und innerer Textkritik

Zum dritten fällt immer wieder schwer, die allgemeinen Kriterien der Textkritik auszutarieren. Beschränken wir uns auf ein Beispiel, in dem äußere Kritik, Textformen und innere Kritik eine Dokumentation verlangen:

Sach 12,10 MT	LXX Sach 12,10 (RA und GÖ aufgrund der LXX-Hauptüberlieferung)	LXX Sach 12,10 Variante (antiochenischer / luki-anischer Text, jüngere Übersetzungen und weitere Zeugen)	Joh 19,37 (vgl. Apk 1,7 und Theodotion)
וְהַבִּישׁוּ אֵלַי אֶת אֲשֶׁר-רָקְדוּ	καὶ ἐπιβλέψονται πρὸς με ἄνθ' ὧν κατωρχήσαντο	καὶ ἐπιβλέψονται πρὸς με εἰς ὃν ἐξεκέντησαν	ᾔψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν

<sup>185</sup> S. einerseits K.H. JOBES, The Function of Paronomasia in Hebrews 10:5–7, Trinity Journal 13 (1992) 181–191 und CH.-B. AMPHOUX/G. DORIVAL, „Des oreilles, tu m’as creusées“ ou „un corps, tu m’as ajusté“? À propos du Psaume 39(40 TM),7, in: Philologia, FS M. Casevitz, Lyon 2006, 315–327 (die sich für ursprüngliches ὠτία entscheiden) und andererseits RÜSEN-WEINHOLD, a.a.O. (Anm. 174), 201–205 sowie M. KARRER, LXX Ps 39:7–10 in Hebrews 10:5–7, im Erscheinen in: D.J. HUMAN/G. STEYN (Hrsg.): Reception of the Psalms, Edinburgh 2008 (die für ursprüngliches σῶμα optieren).

Und sie werden auf mich (= Gott) blicken, den sie durchbohrt haben	Und sie werden auf mich schauen, weil sie (triumphierend) getanzt haben <sup>186</sup>	... (schauen) auf den, den sie durchbohrt haben	sie werden sehen auf den, den sie durchbohrt haben
	κατορχεῖσθαι entsprechend hebräisch רָקַר, „tanzen“ (Metathese von ר und ד gegen MT)	ἐκκεντεῖν entsprechend hebräisch דָּקַר, „durchbohren“ (MT)	Apk 1,7 unterstützt ἐξεκέντησαν

Der MT bietet in Sach 12,10 eine Verbform von דָּקַר, „durchbohren“. Vorsoretisch war sie unpunktiert; als דָּקַרִי (in Pausa דָּקַרִי) gelesen, ergab sich die kühne Metapher, „sie“ (die Einwohner Jerusalems) hätten Gott („ihn“) „durchbohrt“, wie einzelne alexandrinische Handschriften der LXX (407, 613), der antiochenische (lukianische) Text sowie (mit kleinen Differenzen in der Syntax) Aquila, Theodotion und Symmachus übertragen. Diese Variante (griechisch ἐκκεντεῖν) ist somit handschriftlich breit, mit Beziehungen zum Hebräischen und textgeschichtlich in einer bemerkenswerten Linie zu den jüngeren Übersetzungen hin bezeugt. Darüber hinaus fußt die ntl. Rezeption auf ihr; die Übertragung auf den Tod Jesu (ἐκκεντεῖν Joh 19,37 und Apk 1,7) ist allein durch die Variante zu erklären.<sup>187</sup>

Gleichwohl ist die Lesart κατορχεῖσθαι, „tanzen“, dank der LXX-Haupthandschriften besser bezeugt. Demnach wäre ἐκκεντεῖν der jüngeren Entwicklung zuzuschreiben, obwohl die ntl. Rezeptionen die ältesten Belege für eine Kenntnis des Textes darstellen (das allgemein seltene κατορχεῖσθαι dringt in keine frühe Rezeption des Textes ein). Rahlfs und Ziegler schlagen denn auch mit den Haupthandschriften κατορχεῖσθαι vor.

Allerdings vollziehen die Haupthandschriften einen bemerkenswerten inhaltlichen Vorgang. Sie entschärfen den Vorwurf an Jerusalem. Ihre Formulierung, die Einwohner Jerusalems hätten (lediglich zu) triumphierend getanzt, klingt neben דָּקַר, „durchbohren“, wie ein Euphemismus. Mehr noch, dieser Euphemismus scheint auf eine hebräische Variante zurückzugehen, auf רָקַר, „tanzen“, entstanden aus der Metathese von ר und ד, die angesichts der Ähn-

<sup>186</sup> Übersetzung T. POLA in LXX.D Übersetzung z.St.

<sup>187</sup> Für Details s. M.J.J. MENKEN, Die Redaktion des Zitates aus Sach 9,9 in Joh 12,15, ZNW 80 (1989) 193–209; DERS., The Textual Form and the Meaning of the Quotation from Zechariah 12:10 in John 19:37, CBQ 55 (1993) 494–511 (jetzt als: DERS., "They Shall Look on Him Whom They Have Pierced" [John 19:37], in: DERS., Old Testament Quotations in the Fourth Gospel. Studies in textual form [CET 15], Kampen 1996, 197–185 bes. 177).

lichkeit dieser Buchstaben leicht möglich war.<sup>188</sup> Beachten wir diese Erklärung, dürften in der Zeit der LXX-Übersetzung und frühen LXX-Überlieferung zwei hebräische Texte umgelaufen sein, mit ךקך und ךקך, und hatte der Text mit ךקך, „durchbohren“, bis zum 1. Jh. n. Chr. große, vielleicht die größere Wirkung.<sup>189</sup>

Das Problem würde sich entspannen, sobald die Edition zwei Textfassungen wiedergäbe. Denn in unserem Fall entspricht die Variante (ἐξεκέντησαν) dem antiochenisch-lukianischen Text, den die Editionen, wie angesprochen, in anderen strittigen Passagen der LXX berücksichtigen. Allein, die Göttinger Edition sieht beim Dodekapropheten keinen Doppeltext vor, im Ganzen zu Recht, um den antiochenisch-lukianischen Text nicht überzubewerten.

Unser ἐξεκέντησαν wird daher zum Grenzfall. Es wäre falsch, aufgrund einzelner strittiger Stellen einen Doppeltext in größerem Umfang zu bieten. Freilich befriedigt ebenso wenig, eine so bedeutsame Variante wie die vorliegende ganz in den Apparat und Erläuterungen zu verbannen.<sup>190</sup> Anders gesagt: *Langfristig bietet sich an, das Verfahren Rahlfs' mit Klammern im Haupttext auszuweiten und an mehr Stellen als bisher auf diese Weise Nebentexte hervorzuheben.*

Nebenbei ist unsere Stelle auch für eine andere angerissene Frage hochinteressant: Wieder beeinflusst das NT die LXX-Haupthandschriften weniger als manchmal angenommen, diesmal selbst im sensiblen Bereich der Darlegung des Todes Jesu nach der Schrift.

#### 4. Fließende Übergänge zwischen Text- und Theologiegeschichte

Mehrfach sind wir inzwischen auf fließende Übergänge von jüdischem zu christlichem Text gestoßen (bei LXX Joel 2,29 / Act 2,18; LXX Ps 39,7 / Hebr 10,5; Sach 12,10 / Joh 19,37). Das hält dazu an, verbreitete theologische Auffassungen über die Textgeschichte neu zu prüfen. Gravierende semantische Fortschreibungen in der LXX-Überlieferung können in mehr Fällen auf jüdische Entwicklungen zurückgehen, als häufig vermutet wird. Greifen wir zwei Paradigmen heraus, die Auferstehungsthematik und den Gesalbten Gottes.

<sup>188</sup> Zahlreiche Beispiele für Verwechslung von ך und ך bei E. TOV, *Der Text der Hebräischen Bibel. Handbuch der Textkritik*, Stuttgart 1997, 7.9 u.ö.

<sup>189</sup> Alternativ müssten wir annehmen, ein hebräischer Text mit Metathese zu ךקך, „tanzen“, oder die euphemistische griechische Korrektur (gegen einen proto-MT) seien älter, die Variante der Handschriften und ntl. Rezeptionen mithin eine sekundäre Durchsetzung des MT bzw. sekundäre Annäherung an diesen. Auch das ist textgeschichtlich möglich. Freilich erscheint es als kompliziertere Erklärung.

<sup>190</sup> Unbeschadet dessen neigt sich die Waage der äußeren Kritik weiterhin zu den Haupthandschriften. Der Bearbeiter in LXX.D, T. POLA, folgt deshalb dem Grundsatz, die Göttinger Edition zu übersetzen, und notiert diesmal die Variante nicht im Übersetzungsband, sondern geht lediglich im Erläuterungsband auf sie ein.

## 4.1 Die Auferstehungsthematik in der Textgeschichte des Psalters

MT Ps 66,1	LXX Ps 65,1 (RA)
לְמַנְצֵחַ שִׁיר מְזֻמָּר	Εἰς τὸ τέλος ᾠδὴ ψαλμοῦ [ἀναστάσεως]
Für den Chormeister. Ein Lied. Ein Psalm	Auf das Ende hin. Ein Psalmlied [von der Auferstehung] <sup>191</sup>
Vgl. הָשֵׁם נַפְשֵׁנוּ בְּחַיִּים V. 9 Er, der unsere (!) Seele ins (vorfindliche, jetzige) Leben stellt	Vgl. V. 9 τοῦ θεμένου τὴν ψυχὴν μου εἰς ζωὴν Er, der meine (!) Seele aufs Leben zu ausrichtet

Rahlf's hielt den Verweis auf die Auferstehung in der Überschrift zu LXX Ps 65 für sekundär. Das hat guten Grund, weil dieser Verweis über den hebräischen Text (MT Ps 66) hinaus schießt. Wegen der vorzüglichen Bezeugung<sup>192</sup> musste Rahlf's die Variante aber aufs 2. oder vielleicht sogar 1. Jh. n. Chr. datieren und in eckigen Klammern in seinen Obertext einfügen. Sachlich ordnete er sie einem frühchristlichen Fest der Auferstehung zu (Jüngere denken an den Herren- oder Sonntag).<sup>193</sup> Sein Verfahren bietet mithin ein schönes Beispiel für die editorische Berücksichtigung einer wichtigen Variante aus der Textgeschichte.

Heute bietet sich an, noch einen Schritt weiter zu gehen und zu erwägen, die Variante gehöre bereits in die jüdische Textgeschichte. Denn der Ps enthält keinen Bezug auf einen christlichen Tag. Ein präzisierendes ἡμέρα o.ä. fehlt ebenso wie eine christologische Eintragung. Die erste kleine Katene von Psalmmotiven zur Auferstehung im Christentum, 1Clem 26,<sup>194</sup> übergeht unsere Stelle, und ein Indiz dafür, dass sie um der Liturgie des Sonn- oder Ostertages willen ἀναστάσεως enthalten müsste, ist auch sonst nicht zu finden.<sup>195</sup> So stellt sich die Frage: Benötigen wir die christliche Entstehung?

Die individuelle Auferstehungshoffnung könnte sich alternativ jüdisch aus V. 9 des Ps entwickelt haben. Die LXX bietet dort ein individualisierendes Ich statt des Plurals „wir“ aus dem hebräischen Text und ein zukunfts-offenes εἰς

<sup>191</sup> Übertragung angelehnt an S. SEILER, LXX.D Übersetzung z.St.

<sup>192</sup> Alle Hauptzeugen bis auf S und die Rezensionsarbeit des Origenes (vgl. Theodor PG 80, 1361) stützen ἀναστάσεως.

<sup>193</sup> RAHLFS, a.a.O. (Anm. 183), 72 und 185; vgl. SIEGERT, a.a.O. (Anm. 175), 323 Anm. 24.

<sup>194</sup> Zu 1Clem 26 (nach LXX Ps 3,6; 22,4 u. a.) s. M. KARRER, Ps 22 (MT 23). Von der Septuaginta zur Eschatologisierung im frühen Christentum, in: La Septante en Allemagne et en France. Septuaginta Deutsch et la Bible d'Alexandrie (OBO), hrsg. v. W. KRAUS/O. MUNNICH, Fribourg 2008.

<sup>195</sup> Die unproblematische Rückrevision zum hebräischen Text bei Origenes spricht eher dagegen.

ζωῆν („auf Leben hin“).<sup>196</sup> D. h. die Dynamik der Übersetzung bereitet die Möglichkeit eschatologischer Deutung vor, ohne letztere schon zu explizieren – ein Charakteristikum, das einem Teil der derzeitigen Forschung als typisch für den LXX-Psalter gilt. Sehen wir auf weitere Stellen des Psalters mit ἀνιστάναι / ἐγείρειν κτλ., gelangen wir nach dem offenen Anfang nämlich auch anderswo zu einer eschatologischen Verdichtung im Verständnis um die Zeitenwende:

Einzelne Forscher schlagen vor, ἀναστῆναι sei in Ps 1,5 bereits früh auf die Auferstehung zu deuten.<sup>197</sup> Andere finden einen alten Verweis auf die Auferstehung über LXX Ps 15,9–11.<sup>198</sup> Hier ist Vorsicht geboten. Sprachlich ist die Auferstehungsdeutung für die älteste Schicht der Übersetzung nicht zu verifizieren. Die Übersetzer von Ps 1,5 dürften vielmehr wie im Hebräischen meinen, dass Frevler sich im Gericht nicht erheben und bestehen werden.<sup>199</sup> LXX Ps 22 enthält die Verben ἀνιστάναι und ἐγείρειν nicht und lässt sich überhaupt voreschatologisch lesen.<sup>200</sup>

Allmählich jedoch bildete sich ab dem 2. Jh. v. Chr. die Nebenbedeutung „auferstehen“ von ἀναστῆναι. Um die Zeitenwende ist der Auferstehungsgedanke jüdisch-griechisch mehrfach sicher nachgewiesen und das gerade in LXX-Schriften (LXX Dan 11,20; 2Makk 7,14; 12,43; PsSal 3,12). Das spricht dafür, ἀνιστάναι von Ps 1,5 und ἐξεγείρειν von Ps 3,6 in dieser Epoche als Verweise auf die Auferstehung zu lesen, selbst wenn die Verben in der ältesten Psalterschicht noch voreschatologisch verwendet wurden.

Sobald die Leserinnen und Leser die Hoffnung auf Auferstehung/Auferweckung in die Lektüre des Psalters einbringen, fügt sich das Wachstum unserer Stelle, des LXX Ps 65,1 vorzüglich ein. Der Zusatz kann also ohne weiteres im Judentum des 1. Jh. v. und n. Chr. entstanden sein.<sup>201</sup> Die christliche Rezeption gehört, so gelesen, in die Ära nach der jüdischen Texterweiterung. Verorten wir die christliche Rezeption nach der Zeit des 1Clem, weil dieser

<sup>196</sup> M. RÖSEL, Die Psalmüberschriften des Septuagintapsalters, in: Der Septuaginta-Psalter. Sprachliche und theologische Aspekte (HBS 32), hrsg. v. E. ZENGER, Freiburg 2001, 125–148, hier: 141 übersetzt „zum Leben“.

<sup>197</sup> Vgl. bes. J. SCHAPER, Eschatology in the Greek Psalter (WUNT II/76), Tübingen 1995, 46–48.

<sup>198</sup> H. GZELLA, Lebenszeit und Ewigkeit. Studien zur Eschatologie und Anthropologie des Septuaginta-Psalters (BBB 134), Berlin/Wien 2002, 92–111 (vgl. auch ebd. 164–166, 168 zu LXX Ps 22,4).

<sup>199</sup> Die Bedenken bei F. AUSTERMANN, Von der Tora zum Nomos. Untersuchungen zur Übersetzungsweise und Interpretation im Septuaginta-Psalter (MSU 27), Göttingen 2003, 104–106 sind gewichtig. Die Übersetzung von LXX.D verbannt „auferstehen“ in die Fußnote (F. AUSTERMANN/E. BONS z.St.).

<sup>200</sup> E. BONS, Le Psaume 22<sup>LXX</sup>, in der Drucklegung zum Erscheinen in: W. KRAUS/O. MUNNICH (Hrsg.), a. a. O. (Anm. 194).

<sup>201</sup> Anders zu unserer Stelle (LXX Ps 65,1) bislang noch die Vertreter einer eschatologischen Psalmendeutung (GZELLA, a.a.O. [Anm. 198], 57 Anm. 145).

den Zusatz, wie erwähnt, nicht zitiert, erweist sie darüber hinaus einen jüdisch-christlichen Textaustausch bis ins 2. Jh.

Werfen wir einen Seitenblick auf das Hiobbuch. Dessen griechische Übersetzer dürften ähnlich zum Grundtext des Psalters zunächst keine eschatologische Interpretation intendiert haben.<sup>202</sup> Aber in 19,25–26 (ἀνιστάναι) öffneten sie den Text vorsichtig zu einer postmortalen Restitution Ijobs.<sup>203</sup> Der Autor des 1Clem kennt diese Stelle um 100 n. Chr. als sicheren Schriftbeleg für die Auferstehung (1Clem 26,3).<sup>204</sup> Den Zusatz in Hiob 42,17a(–e), der nochmals von der Auferstehung spricht, benützt er hingegen noch nicht (ähnlich zu unserem Psalmzusatz). Dieser vorhexaplarische Zusatz ist gleichwohl wahrscheinlich jüdischer Herkunft und wird zu Recht im Obertext der Göttinger Septuaginta wiedergegeben.<sup>205</sup> Die Auferstehungsvorstellung gehört in das Überschneidungsfeld von Judentum und Christentum im 1.–2. Jh.

Für uns belangreich, bietet die Göttinger Septuaginta den Hiob-Text in seiner komplizierten Textgeschichte bis zum Text des Origenes. Die deutsche Übersetzung kann das dank der vorzüglichen Siglen im Text den Leserinnen und Lesern mitteilen. Bei den Ps hingegen besitzen wir bislang nur ein kleines Instrument in der Klammer und durch Fußnoten, um ein Minimum an Text- und Verständnisgeschichte zu signalisieren. Dieses Instrumentarium muss genützt werden, damit bei Leserinnen und Lesern nicht der Eindruck entsteht, das Hiobbuch der LXX bezeuge die Auferstehung um die Zeitenwende klarer als der Psalter. Zugleich ist in der Anwendung des Instrumentariums große Vorsicht geboten, um den voreschatologischen Ausgangstext und die komplizierte Entwicklung der Bücher nicht zu verzerren.

Lassen wir offen, wie sich der Sachverhalt bei LXX Ps 65,1 entscheiden wird.<sup>206</sup> Faszinierend ist die grundsätzliche Beobachtung: *Ein LXX-Text kann, selbst wenn er jung ist und Anregungen für die Theologie der Alten Kirche bietet, jüdisch entstanden sein. Die Forschung muss Querlinien in der jüdischen Theologiegeschichte prüfen und sich dafür offen halten, dass einzelne Teile der Septuaginta im Judentum länger und breiter verankert waren als bislang angenommen.*

---

<sup>202</sup> Hiob 3,21f.; 7,9f.; 14,12 lassen sich ohne Auferstehungs-Interpretation verstehen (gegen D.H. GARD, *The Concept of the Future Life According to the Greek Translator of the Book of Job*, JBL 73 [1954] 137–143).

<sup>203</sup> Lit. bei M. WITTE, LXX.D Erläuterungen z.St.

<sup>204</sup> Weiteres bei H. TREMBLAY, *Job 19:25–27 dans la Septante et chez les Pères grecs. Unanimité d'une tradition* (EtB 47), Paris 2002.

<sup>205</sup> J. ZIEGLER (Hrsg.), *Iob, Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum* XI,4, Göttingen 1982, 412–414. Weiteres bei J. SCHNOCKS, *The Hope for Resurrection in the Book of Job*, in: M. KNIBB (ed.), a.a.O. (Anm. 226), 291–299.

<sup>206</sup> S. SEILER vermutet in LXX.D (Fußnote im Übersetzungsband sowie Erläuterungsband z.St.) mit dem Forschungshauptstrom eine wahrscheinlich christliche Entstehung.

## 4.2 Texte um den Gesalbten

Prüfen wir die Frage des jüdischen Textstandes und jüdisch-christlicher Kontakte in der jüngeren Textgeschichte an einem zweiten sensiblen Bereich, im Feld des Messianismus.

a) Folgen wir der bisherigen Forschungslage, müssen wir uns mit der Wendung *χριστὸς κύριος* in der LXX gar nicht mehr befassen. Sie gilt fast selbstverständlich als ein sekundäres christliches Phänomen, als nachträgliche Deutung im Sinne „der Gesalbte = Christus, der Herr“. Doch der Sachverhalt ist überraschenderweise nicht so eindeutig:

Thr 4,20 MT	Thr 4,20 alle griechischen Handschriften	Thr 4,20 RA und GÖ (= Aeth <sup>p</sup> Arab)
מְשִׁיחַ יְהוָה נִלְכָּד	χριστὸς κύριος συνελήμφθη	χριστὸς κυρίου συνελήμφθη
Der Gesalbte des Herrn ist gefangen	Ein gesalbter Herr (bzw. der Gesalbte, der Herr) wurde gepackt	Der Gesalbte des Herrn wurde gepackt

PsSal 17,32 alle Handschriften	PsSal 17,32 RA (nach O. von Gebhardt)	PsSal 18,5 Handschriften
καὶ βασιλεὺς αὐτῶν χριστὸς κύριος Und ihr König (ist) gesalbter Herr (bzw. der Gesalbte, der Herr).	βασιλεὺς αὐτῶν χριστὸς κυρίου Und ihr König (ist) der Gesalbte des Herrn	χριστοῦ αὐτοῦ, αὐτοῦ muss sich auf vorangehendes ὁ θεός beziehen ... sein (= Gottes) Ge- salbter

Die Wendung findet sich in Thr 4,20 und den PsSal, die Rahlfs in die LXX einfügte (PsSal 17,32; vgl. 18 superscriptio und 18,7). Beide Male stimmen alle griechischen Handschriften überein, der Text laute *χριστὸς κύριος*. Die Edition muss sich für die Rekonstruktion von *χριστὸς κυρίου* auf Übersetzungen in Drittsprachen stützen (bei den besser überlieferten Thr) oder emendieren (bei den schlecht überlieferten PsSal).

Die sprachliche Genese stützt die Editionen: *χριστὸς κύριος* setzt ein מְשִׁיחַ voraus (in PsSal 18,5 evtl. מְשִׁיחַ אֱלֹהִים; das dortige αὐτοῦ bezieht sich auf ein vorangehendes ὁ θεός), und die Genitivverbindung in PsSal 18,5 spiegelt das ursprüngliche „sein = Gottes Gesalbter“. *Χριστὸς κύριος* ist also unfraglich sekundär. Es entstand durch ungeschickte Übersetzung bzw. übergenaue Abbildung des Hebräischen (falls eine Handschrift für den Gottesnamen das

indeklinable Tetragramm setzte und Nachfolger versuchten, das im nominativischen Κύριος abzubilden)<sup>207</sup> oder durch einen Abschreibfehler im Griechischen.<sup>208</sup>

Rahlf's vermutet in der Handedition bei Thr 4,20 einen Umweg über das christliche Nomen Sacrum, da κυ gelegentlich neben dem Genitiv auch den Nominativ κύριος vertrat,<sup>209</sup> in den PsSal knapp eine christliche Emendation. So oder so ergibt sich auf den ersten Blick ein christlicher Text „der Gesalbte = Christus, der Herr“.

Die Forschung<sup>210</sup> korrigiert den griechischen Text daraufhin durchwegs, um ein Missverständnis über den Ursprungstext zu vermeiden, zu „der Gesalbte des Herrn“ (χριστός κυρίου κτλ.). Dem hebräischen Text wird das gerecht. Doch legt das das Verständnis des überlieferten griechisch-jüdischen Textes in sich zwingend fest? Die Einhelligkeit der Handschriften gebietet, auch den überlieferten Text zu prüfen, und tatsächlich ergibt sich in beiden Quellen ein guter alternativer Sinn, sobald wir mit jüdischen Tradenten rechnen, die die Texte ohne Rückübersetzung, somit allein im Sinn von χριστός κύριος („gesalbter Herr“ o.ä.) wahrnahmen:

Thr 4,20 blickt auf die schreckliche Situation zurück, da Israel sein Gesalbter, der königlich gesalbte Herr, entrissen wurde, und die PsSal erhoffen einen neuen König, neuen Gesalbten, und damit einen neuen königlich gesalbten Herrn. „Herr“ ist für die jüdischen Leserinnen und Leser, die den Text so wahrnehmen, keine Übertragung des hebräischen Gottesnamens, sondern die Aktualisierung einer königlichen Würde.<sup>211</sup> Israels einst gefangener und Israels erhoffter künftiger König ist für sie, kurz, präzise und grammatisch ohne jede Beschwer gelesen, ein „gesalbter Herr“.

Wohl gemerkt, diese Deutung ist mit Sicherheit sekundär. Der Herr ist laut der Kontexte von Threni und PsSal – spätestens, wenn wir auf die vorhandene bzw. rekonstruierbare hebräische Grundlage zurückgreifen – jeweils Gott, der Herr (s. Thr 4,16.21 usw.; PsSal 17,1.4 usw.). Leserinnen und Leser, die das übersehen, entfernen sich weit vom Ausgangspunkt. Und trotzdem: Lässt sich diese Entfernung erst christlich erklären? Bietet sie innerjüdisch nicht mindestens gleichen Reiz? Im Rückblick würde ein König Israels, den das Volk „Gesalbter des Herrn“ nannte, seinerseits „gesalbter Herr“. Die Tradenten der

<sup>207</sup> Vgl. R. HANHART, Die Bedeutung der Septuaginta in neutestamentlicher Zeit, in: DERS., Studien zur Septuaginta und zum hellenistischen Judentum (FAT 24), Tübingen 1999, 194–213, hier: 208f.

<sup>208</sup> Vgl. S. HOLM-NIELSEN, Die Psalmen Salomos (JSHRZ IV 2), Gütersloh 1974, 104 zu PsSal 17,32.

<sup>209</sup> S. RAHLFS, a.a.O. (Anm. 163), 764 z.St.

<sup>210</sup> Samt M. KARRER, Der Gesalbte. Die Grundlagen des Christustitels (FRLANT 151), Göttingen 1991, 252.

<sup>211</sup> „Herr“ ist für Könige in der Antike breit geläufig: Nachweise bei W. FOERSTER/G. QUELL, Art.: κύριος κτλ., ThWNT 3 (1938), 1038–1098 hier bes. 1040–1045.



Klagelieder würden die Sprache der Königsideologie erweitern (vielleicht im Gedanken, ein königlicher Herr müsse sein Amt stets von Gott, dem Herrn, her verstehen). Die messianische Hoffnung um die Zeitenwende<sup>212</sup> könnte dies daraufhin in griechischer Fassung benützen. Königserinnerung und Messianshoffnung bereichern sich um die Facette, der Gesalbte des Herrn sei seinerseits gesalbter Herr.

Bevor die Editionsarbeit ihre Kriterien ändert, muss einen solchen Vorschlag zuerst die Fachdiskussion erproben (und vielleicht verwerfen). Dort ist er bislang fremd.<sup>213</sup> Ich stelle ihn deshalb hier vor. Die Übersetzung von LXX.D folgt im Obertext dem geläufigen „der Gesalbte des Herrn“ und verweist lediglich in Fußnoten auf die Variante („der Gesalbte, der Herr“ o.ä.).

b) Aufmerksam werden wir auf eine weitere *messianische Stelle*, Am 4,13. Die LXX verweist dort gegen den MT auf Gottes Gesalbten (wobei kleine Varianten der Textüberlieferung die entscheidende Abweichung nicht tangieren), und wieder verdient der protomasoretische Text textgeschichtlich den Vorrang.

Am 4,13 MT	Am 4,13 LXX	Besonderheiten LXX	Aquila, Symmachus etc.
<p>כִּי הִנֵּה  יוֹצֵר הַרִים וּבֹרֵא  רוּחַ וּמַגִּיד לְאָדָם  [...]  מִה־שָׁחַו  יְהוָה  אֱלֹהֵי־צְבָאוֹת שְׁמוֹ</p>	<p>διότι ἰδοὺ ἐγὼ  στερεῶν βροντῆν  καὶ κτίζων  πνεῦμα καὶ  ἀπαγγέλλων εἰς  ἄνθρωπους τὸν  χριστὸν αὐτοῦ  [...] κύριος ὁ  θεὸς ὁ  παντοκράτωρ  ὄνομα αὐτοῦ</p>	<p>1. βροντή ent-  spräche רעם(ה)    2. ὁ χριστὸς  αὐτοῦ  entspräche  מִשְׁחַו</p>	<p>1. Analog zum  MT Wiedergabe  von הַרִים, d. h.  „montes“<sup>214</sup>  2. Analog zum  MT verschiedene  Wiedergaben von  יְהוָה: ὁμιλία (α'),  φώνημα (σ'),  λόγος (θ') oder  ἀδολεσχία αὐτοῦ  (ε')<sup>215</sup></p>

<sup>212</sup> Die PsSal entstanden im 1. Jh. v. Chr. und wurden wahrscheinlich im 1. Jh. n. Chr. übersetzt, somit in einer Epoche variantenreicher Gesalbtenvorstellungen und messianischer Hoffnungen (s. die Varianten von den Qumrantexten bis 4 Esr 13,2–13; syrBar 29,3; 30,1 etc.; Sib V,414–433 usw.).

<sup>213</sup> S. nur die jüngeren Studien zum Messianismus. Aus dem deutschen Raum nenne ich neben dem erwähnten KARRER (Anm. 210) nur S. SCHREIBER, *Gesalbter und König. Titel und Konzeptionen der königlichen Gesalbtenervartung in frühjüdischen und urchristlichen Schriften* (BZNW 105), Berlin/New York 2000 und H.-J. FABRY in DERS./K. SCHOLTISSEK, *Der Messias* (NEB. Themen 5), Würzburg 2002.

<sup>214</sup> „soli LXX βροντῆν verterunt“, schreibt Hieronymus, Am. 2,4,13, CCL 76, 269, zitiert bei ZIEGLER, a.a.O. (Anm. 181), 191.

<sup>215</sup> Einzelnachweise bei ZIEGLER ebd.

Denn siehe, (ich bin es/er ist es) der Berge formt und Wind (Geist) schafft und dem Menschen verkündet, was sein Sinnen (?) <sup>216</sup> ist [...] Herr, Gott der Heere, ist sein Name.	Denn siehe, ich bin es, der den Donner stark macht und den Wind (Geist) erschafft und den Menschen seinen Gesalbten verkündigt [...]. Der Herr, der Gott, der Allherrscher ist sein Name. <sup>217</sup>		
---	--	--	--

Die Entstehung des LXX-Textes ist über das Hebräische zu erklären. βροντή setzt הרעם, „der Donner“, statt הררים, „Berge“ voraus (eine ע-י Verlesung), und משה vereinfacht das ungewöhnliche, ein Hapax legomenon einbeziehende משה-שור (falls dieses zuerst stand) durch Auslassung des ה. Beides, die hebräische Verlesung und die Vereinfachung, passen zu einem verwilderten Text. Die LXX gibt mithin voraussichtlich einen hebräischen Nebentext wieder.

Der griechische Text verliert dadurch allerdings nicht an Wert. Er spiegelt in sich eine Verständnisgeschichte: Kontext und Grundlage der LXX zeigen den Stil des Dodekapropheten-Übersetzers. Dieser schuf die Wiedergabe von יהוה אלהי צבאות durch das theologisch dichte κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ (6 bzw. 10 Belege allein in LXX Am), und vermittelt so das hebräische Gottesverständnis mit der Nuance des „Allherrschers“ ans griechische Judentum.<sup>218</sup>

Indessen sind wir damit noch nicht beim Gesalbten. Die beiden großen Abweichungen, βροντή und χριστός, widersprechen dem Stil des Übersetzers (beides bildet im LXX-Dodekapropheten Hapax legomena).<sup>219</sup> Die Auffälligkeit vertieft sich, wenn wir auf die Rezeptionsgeschichte blicken. Jede Rezeption unseres Textes in den messianisch bewegten Zeiten vom 1. Jh. v. bis zur Mitte des 2. Jh. n. Chr. fehlt, und das nicht nur im Judentum, sondern auch im Christentum. Die Variante mit χριστός scheint lange unbekannt zu sein.

<sup>216</sup> Das Hapax legomenon חַשׁ ist nicht mit Sicherheit zu übertragen: s. die Kommentare (J. JEREMIAS, *Der Prophet Amos* [ATD 24,2], Göttingen 1995, 47 z.St. schlägt „Plan“ vor).

<sup>217</sup> Übersetzung nach E.G. DAFNI/A. SCHATZ, LXX.D z.St.

<sup>218</sup> Κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ bildet ein Proprium des Dodekapropheten und dort bes. unseres Amosbuches: s. parallel zum Hebräischen Am 3,13; 4,13; 5,14.15.16.27; 9,5, in der LXX zusätzlich 9,6.15 und 5,8A. Weiteres bei A. SCHATZ, Einleitung zum Dodekapropheten in LXX.D Erläuterungen (im Erscheinen).

<sup>219</sup> Umgekehrt ergäben die „Berge“ aus dem hebräischen Haupttext beim Übersetzer einen guten Bogen zur Heilsverheißung 9,13 (dort τὰ ὄρη für הררים).

Im Judentum wirkt jenseits der LXX von Anfang an ausschließlich die protomasoretische Überlieferung, wie die Übertragungen ins Griechische ab Aquila bestätigen (in unserer Tabelle als eigene Spalte aufgelistet). Das ungewöhnliche מְדַבֵּר שְׂדֵה־בְּשֵׁרֵי beschreibt sie nicht, sondern erlaubt eine Entwicklung des Gottesbildes gemäß der zeitgenössischen Rhetorik und Philosophie, bis Gott in der Quinta den Menschen sein Sinnen als elaborierte, philosophienahe Erörterung (ἀδολεσχία) verkündet.<sup>220</sup>

Begeben wir uns zum Christentum, so nehmen weder das NT noch die apostolischen Väter unseren Text wahr,<sup>221</sup> obwohl er die beschwerliche Lücke zum Messiasbegriff in den sog. messianischen Weissagungen der Schrift hätte schließen können.

Umgekehrt hat sich der fortgeschriebene Text nachweislich bis zum Ende des 2. Jh. verbreitet. Denn um 200 entdeckt Tertullian ihn, freilich in dieser Epoche schon mit einer neuen Fragestellung. Das Motiv des Gesalbten zitiert er in seiner wichtigsten Aufnahme des Textes lediglich,<sup>222</sup> mit der Schöpfung des Geistes ringt er (Herm. 32,2 f.).<sup>223</sup> Bis zur Kirche des 4. Jh. setzt sich daraufhin die Auffassung durch, Am 4,13 biete, einzigartig in der ganzen LXX, eine theologische Zuordnung von Gott, Christus (Χριστός) und Geist (πνεῦμα). Am 4,13 wird, voller Unbehagen über das dortige Verb κτίζειν, zu einer trinitarischen Schlüsselstelle. Die von Tertullian eröffneten Kontroversen, ob der Geist geschaffen sei, verdichten sich.<sup>224</sup>

Unversehens drängt sich die Frage auf, ob der vorfindliche Amostext nicht das Old Greek im 2. Jh. kurz vor der christlichen Rezeption fortschrieb. Das ist gut möglich, verlangt indessen nicht mehr – wie früher angenommen – eine christliche Genese.<sup>225</sup> Die christlichen Spannungen um den Text (mit seinem κτίζειν) sprechen eher dagegen. Umgekehrt erklären sich die Bezüge zu einem hebräischen Nebentext leicht durch eine jüdische Textentwicklung. Wagen wir daher hier einmal die These, dass sich im Zuge der Revisionen des Old Greek nicht der protomasoretische Text als LXX-Haupttext durchsetzte, sondern eine volkstümliche Aktualisierung dieses Textes.

<sup>220</sup> Nachweise zu den sog. jüngeren Übersetzungen bei ZIEGLER, a.a.O. (Anm. 181), 191 z.St.

<sup>221</sup> Durchgängig gilt diese Lücke für den messianischen Aspekt (χριστός). Aufgrund von IClem 59,3 (Gott sei ὁ παντὸς πνεύματος κτίστης, der Schöpfer allen Geistes) lässt sich fragen, ob die Formulierung um das Schaffen des Geistes unabhängig davon einen gewissen Einfluss gewann. Doch ist die Anspielung zu undeutlich, um die Rezeption von Am 4,13 LXX in dieser Hinsicht zu sichern.

<sup>222</sup> S. „adnuntiat in homines Christum suum“ Herm. 32,2.

<sup>223</sup> Tertullians zweite Rezeption, Prax. 28,9, setzt einen theologisch-christologischen Akzent in Auseinandersetzung mit dem Monarchianismus.

<sup>224</sup> Der theologiegeschichtlich zentrale Streitpunkt der Pneumatomachen: s. E. DASSMANN, Art. Amos, RAC Suppl I (2001) 333–350, hier: 345–347.

<sup>225</sup> In solche Richtung tendierte M. KARRER, a.a.O. (Anm. 210), 115 f. (Anm. 87), 334.

Was bedeutet das inhaltlich? Jüdisch gewährt die Aktualisierung der Interpretation Spielraum. Gott kann nach dem vorfindlichen Wortlaut ebenso einen gesalbten König in alter Zeit verkünden wie einen kommenden Gesalbten (Messias). Wir benötigen keine Zuweisung an den messianischen Aufbruch um Bar Kochba. Andererseits wäre die Aktualisierung dort durchaus aufschlussreich: Die Interpreten betonen Gottes Handeln, nicht das des Gesalbten, selbst wenn sie an die Geschehnisse ihrer Ära denken, und verfahren damit vorsichtig, nicht überschäumend messianisch.<sup>226</sup>

Das Christentum rezipierte den Text daraufhin, wie notiert, unter neuer Fragestellung. Der Christustitel und -name war am Ende des 2. Jh.s geklärt und verfestigt. Spannend war die Erkenntnis des theophanen „Donners“ und des Geistes, damit das Erscheinen Gottes<sup>227</sup> zur Verkündigung Christi. Der junge jüdische Text kommt dem entgegen. Er setzt sich – freilich aus anderen theologischen Interessen – im frühen Christentum durch (und verliert sich wenig später im Judentum, weil die LXX dort außer Gebrauch kommt).

Eine solche These muss wieder erprobt werden, bevor sie sich auf eine Übersetzung auswirken darf. Ihre wichtigste Alternative läge nun freilich nicht in christlicher Genese, sondern anderer jüdischer Textgeschichte:

Falls הרעם alt wäre (was in der Parallelaussage Donner-Wind gut vorstellbar ist), ergäbe sich eine י-ע-Verlesung zum masoretischen Text hin. Das ließe sich mit einem alten משהו verbinden. Der über die LXX erkennbare Text würde mithin zur Basis, und מה-שהו wäre als Schaffung einer neuen Bedeutung durch Worttrennung von משהו zu erklären (Regel des Notatrikon<sup>228</sup>).

Begäben wir uns von dort zur Rezeptionsgeschichte, würde der Hauptstrom des Judentums den Text mit משה abstoßen (vielleicht wegen der Widerlegungen eines Messianismus in den jüdischen Aufständen). Lediglich ein Nebenstrom der Überlieferung würde ihn wahren und dann sekundär vom Christentum entdeckt. Eine solche Textgeschichte wäre für die christlich-jüdischen Kontakte nicht weniger interessant. Allein, es bedarf dazu einer komplizierten Rekonstruktion, und das Fehlen eines Nachweises, dass Am 4,13 im frühjüdischen Messianismus vom 2. Jh. v. Chr. bis Bar Kochba eine größere, der Abwehr bedürftige Rolle gespielt hätte, warnt davor, sie zu bevorzugen.

In der Übersetzung von LXX.D entspannt sich das Problem, weil der Textstand der kritischen Edition βροντή und χριστός (Gesalbter) enthält; zu notieren ist lediglich für πνεῦμα im Haupttext die Grundbedeutung „Wind“

<sup>226</sup> Weiteres bei E.G. DAFNI, Παντοκράτωρ in Septuaginta-Amos 4,13. Zur Theologie der Sprache der Septuaginta, in: M. KNIBB, a.a.O. (Anm. 171), 443–454; vgl. auch U. KELLERMANN, Messias und Gesetz. Grundlinien einer alttestamentlichen Heilserwartung. Eine traditionsgeschichtliche Einführung (BSt 61), Neukirchen-Vluyn 1971, 54.

<sup>227</sup> Vgl. die βροντή in Apk 4,5 (κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ 4,8) u.ö.

<sup>228</sup> Der Vorgang ist frühjüdisch geläufig: s. CHR. DOHMEN/G. STEMBERGER, Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments (KStTh 1,2), Stuttgart 1996, 99 f.

und in Fußnote die für die altkirchliche Diskussion zentrale Nebenbedeutung „Geist“.

### 5. Die Berücksichtigung christlichen Textes in der Septuaginta

Begeben wir uns abschließend zu eindeutig christlichen Eingriffen. Wir begannen oben mit der Überzeugung, ein ältester jüdischer Text der LXX müsse Basis aller LXX-Übersetzung bleiben und sei herstellbar. Nun müssen wir nach allem Gesagten konsequent ergänzen: Neben dem jüdischen Ausgangstext (dem Old Greek) sind ausgewählte Rezeptionen mit zu beachten. Den Vorrang verdienen dabei Textfortschreibungen, die durch jüdische Rezeption entstehen. Doch die Grenze zur christlichen Rezeption verschwimmt, sobald die Gesamtsammlung der LXX die christlichen Oden integriert, wie Rahlfs' Handausgabe das durchsetzte. Wie wird sich das auf Dauer auswirken? Mangels derzeitigen Konsenses empfiehlt sich große Vorsicht. Nennen wir vier unterschiedlich zu behandelnde Aspekte.

a) Bereits Alfred Rahlfs traf im Einzelfall die Entscheidung: Zusätze verdienen über den jüdischen Grundtext hinaus Beachtung im Obertext, wenn sie sich umfassend in der Textüberlieferung durchsetzen. Modellhaft nahm er die Erweiterung von LXX Ps 13,3 durch Röm 3,13–18 in den Obertext seiner kritischen Psalmedition auf und setzte sie dort, obwohl sie erkennbar christlicher Genese ist, lediglich in eckige Klammern, um ihrer überragenden Bezeugung Rechnung zu tragen.<sup>229</sup> Es bietet sich an, dieses Verfahren auszuweiten.

b) Sehr viel schwieriger ist der Umgang mit den vielen Stellen, an denen sich Eingriffe nicht in der Breite der Überlieferung durchsetzten. Nennen wir paradigmatisch nochmals die Eintragung von *χριστός*. Ein Teil der Überlieferung bietet es in Sir 47,11; Ez 16,4A vor 16,15 ff. und 2Makk 3,30. Hier ist die weitere Textforschung abzuwarten. Vorläufig sollten die Varianten nicht aufgewertet werden.

c) Einen dritten Bereich bilden die Sonderlesarten der orthodoxen Liturgie. Sie bieten in der Regel einen jungen Text. Würden wir konsequent wie eben vorgeschlagen verfahren und jüngere teilüberlieferte Lesarten zurückstellen, verdienten sie geringe Berücksichtigung in der Edition und keine Darstellung in der Übersetzung. Andererseits entstanden die Varianten im größten Lesekreis der Rezeptionsgeschichte und machen die Lebendigkeit des LXX-Textes durch die Zeiten sichtbar. Ihre Notiz hat für die orthodoxe Leserschaft größte Bedeutung und beträchtliche Relevanz über diesen Leserkreis hinaus. LXX.D entschied sich daraufhin, diese Sonderlesarten in den Fußnoten stets zu berücksichtigen.

---

<sup>229</sup> RAHLFS, a.a.O. (Anm. 183), 72 und 96 z.St.

Dieses Verfahren betrifft übrigens nicht nur Textänderungen, sondern auch neue Wortbedeutungen. Z. B. verstehen die orthodoxen Kirchen das häufige ἐν τοῖς ἁγίοις der Psalmen gegen das Old Greek als „inmitten der Heiligen“ (nicht „im Heiligtum“).<sup>230</sup> Der unveränderte griechische Text erhält eine neue Deutung, die für die orthodoxe Ekklesiologie (Gottes himmlische Gegenwart „inmitten der Heiligen“) von höchstem Gewicht ist.

Das Vorgehen von LXX.D ist wirkungs- und lesegeschichtlich gut begründet, gleichwohl bleibt eine gewisse Spannung unüberschbar: Im Allgemeinen beschränkt die Übersetzung die Hinweise auf die christliche Textentwicklung auf ein Minimum, um kenntlich zu machen, dass die LXX-Hauptüberlieferung auch im Christentum den jüdischen Grundtext wahrt. In der Auswahl der Texte aus den orthodoxen Liturgien dagegen verzichtet sie auf jede Gewichtung. Künftige Arbeit wird hier einen Ausgleich suchen müssen.

d) Erlauben wir uns einen Nachtrag zu den erwähnten *Oden*. Ihre Aufnahme in die LXX ist unproblematisch, sobald wir die LXX in ihrer Geschichte als jüdische und christliche Sammlung erkennen. Die Handausgabe von Rahlfs integriert sie also zu Recht (bis hin zum altkirchlichen Morgenlied Od 14).

Zudem bleibt uns auf diese Weise das Gebet Manasses als Schrifttext erhalten (Od 12), ein theologisch hochbedeutender Bußpsalm von wahrscheinlich jüdischer Herkunft, der allein durch christliche Quellen überkam (zuerst durch die Syrische Didaskalie und die Apostolischen Konstitutionen II 22,12–14; als Bestandteil der Oden weist ihn die Leithandschrift A aus).<sup>231</sup> Forschung und Theologie erhalten die Chance, die Oratio Manasse christlich und jüdisch zu interpretieren. Neben den anderen angesprochenen Themen (Eschatologie, Messianismus) erweist dies eine Nähe von Judentum und Christentum in der Reflexion über die Schuld des Menschen trotz ihrer geschichtlichen Trennung.

## 6. Ergebnis

Blicken wir zurück, können wir keinen Konsens über die Bewertung der Textgeschichte nennen. Aber die Problemfelder, denen sich weitere Diskussion widmen sollte, zeichnen sich klar ab. Wagen wir deshalb eine Summe in der Gestalt von Anregungen:

a) *Zur Textherstellung*: Die Editionsarbeit an der LXX hat einen vorzüglichen Stand erreicht, und dennoch bietet sich an, die Editionsprinzipien weiter

<sup>230</sup> LXX Ps 67,36 u.ö.

<sup>231</sup> Die Oratio Manasse (nicht die Gesamtsammlung der Oden) ging ab dem 13. Jh. in die westliche Schriftsammlung der Vulgata ein und fand bis M. Luther höchste Wertschätzung (vgl. E. OSSWALD, Das Gebet Manasses [JSHRZ IV 1], Gütersloh 1974, 15–28, bes. 19). Die wahrscheinliche jüdische Verfasserschaft ist aufgrund der Quellenlage nicht eindeutig zu klären (Literatur ebd., 19f.).

zu entwickeln, um der Forschung frühe Seitenüberlieferungen und die Textgeschichte noch leichter zugänglich zu machen. Ansätze dazu sind seit langem vorhanden (über verschiedene Kennzeichnungen und Abstufungen im Ober-*text* sowie die Wiedergabe eines doppelten Textes in den kritischen Ausgaben; außerdem durch Synopsen). Allerdings fehlen noch einige wichtige Vorarbeiten, um Überlieferungen und Einflüsse endgültig zu ordnen. So lässt sich erst ermes-*sen*, in welchem Umfang die ntl. Zitate auf den LXX-Text einwirkten, wenn der LXX- und NT-Text in den großen Sammelhandschriften vom 4.–6. Jh. umfassend auf diese Frage hin verglichen und geprüft ist (was bislang aussteht).<sup>232</sup>

b) *Zur inhaltlichen Erschließung der Textgeschichte*: Neben dem Ausgangstext der LXX (samt Übersetzungstechniken etc.) verdienen die Hauptvarianten der Textgeschichte eine theologische Erschließung und das bis über das NT hinaus. Es könnte sich eine Relevanz von in der LXX und LXX-Rezensionen erhaltenen Textfassungen für das Judentum über längere Zeit als bisher angenommen ergeben, desgleichen mancher bislang unerwartete Austausch zwischen Christentum und Judentum noch in altkirchlicher Zeit.<sup>233</sup>

c) *Zur weiteren theologischen Reflexion*: Die Breite des lebendigen Schrifttextes, die uns durch die LXX mit ihren Abweichungen zu den hebräischen Schriften Israels und mit ihrer Vielfalt der Textüberlieferung vor Augen tritt, wirft eine Folgefrage für die Schrifttheologie überhaupt auf. Es steht an, die Lebendigkeit und Vielfalt des Schrifttextes (hebräischer Text, griechischer Text, Varianten) nicht nur in Einzelfragen, sondern für die Erörterung des christlichen Kanons und die Kriterienbildung in der Theologie überhaupt fruchtbar zu machen. Eindeutigkeit mag dadurch in manchen theologischen Fragen verloren gehen. Kritiker mögen meinen, der eine Schrifttext löse sich in mehrere Fassungen auf. Ihnen ist der größere Reichtum in der Begegnung mit der Schrift entgegenzuhalten. Die Erkenntnis des lebendigen Schrifttextes bietet einen großen Gewinn.

#### IV. Resümee

Aus Erfahrungen der deutschen Übersetzung der Septuaginta formulierten wir die Fragen: Wie ist (1) der Umfang und Aufbau, und wie ist (2) die Textgrundlage der Septuaginta zu bestimmen? Resümieren wir den Ertrag, so ergeben sich drei Impulse für die weitere Erforschung und Diskussion über die Septuaginta:

---

<sup>232</sup> Außerdem muss der sog. antiochenisch-lukianische Text weiter erschlossen werden usw.

<sup>233</sup> Den wichtigsten Prüfstein dieses Fragekreises sollten im Übrigen Texte des Pentateuch / rabbinisch der Halacha bilden, weil das den jüdisch zentralen Textbereich erfasst.

1. Die Textsammlung der LXX hat offene Ränder. Das deutsche Übersetzungsprojekt entschied sich, den Vollumfang der Handedition von Alfred Rahlfs wiederzugeben, und wich lediglich im Detail der Anordnung ab (beim Ort der PsSal). Es verzichtete außerdem darauf, die Schriften zu gewichten, z. B. die Tora, den Kern der LXX, besonders hervorzuheben. Diese Entscheidungen sind plausibel, doch keineswegs allein möglich. So ist abzuwarten, ob die anderen modernen Übersetzungen sich nicht zumindest in der Aufnahme der PsSal unter die Sammlung anders entscheiden. Die Diskussion über Umfang und Anordnung sollte darüber hinaus für die Editionsarbeit an der Septuaginta geführt werden.

2. Der Textstand der LXX orientiert sich in den kritischen Editionen zu Recht am ältesten herstellbaren, damit in der Regel an einem jüdischen Text (am christlichen Text nur bei den christlichen Teilen der Oden). Denn der jüdische Text war Ausgangspunkt auch für die christliche Bearbeitung und diente in der christlichen Geschichte weiterhin als Bezugspunkt. Doch entstand unbeschadet dessen eine beträchtliche Vielfalt in der Textüberlieferung und sind Varianten für die Rezeption von hoher Bedeutung. Die deutsche LXX-Übersetzung versucht, dies ansatzweise zur Geltung zu bringen. Sie bietet deshalb Doppelüberlieferungen nach dem Stand der gegenwärtigen Editionsarbeit, vereinzelt Fußnoten zu rezeptionsgeschichtlich wichtigen Varianten sowie das Textverständnis in der orthodoxen Liturgie (Textvarianten und Sonderbedeutungen von Begriffen bzw. Redewendungen der LXX). Das Verfahren ist gut begründet. Allerdings wäre eine größere Dokumentation der Rezeptionsvarianten konsequenter (zumindest jenseits der Texte aus der orthodoxen Liturgie). LXX.D leistet insofern das derzeit wohl Bestmögliche. Trotzdem wäre zu wünschen, dass das Verfahren durch weiterentwickelte editorische Vorgaben bald überholt und verbessert würde.

3. Die Übersetzungen der LXX heben die Unterschiede zwischen dem jüdischen Schriftumfang und der christlichen Kanonbildung sowie die Divergenzen innerhalb der christlichen Kanonbildung ins Bewusstsein. Daher wäre zu wünschen, dass die künftige Forschung neben der Auslegung der Einzelschriften (samt wichtiger Varianten) auch die Diskussion über Kanon und Schriftverständnis im Gespräch innerhalb der christlichen Kirchen und zwischen Christentum und Judentum neu belebt.