

## Der griechische Bibelkanon und seine Theologie

*Martin Rösel*

In der internationalen exegetischen Forschung ist ein so großes Interesse an der Septuaginta festzustellen, wie es das vorher noch nie gegeben hat. Übersetzungen und Kommentare der griechischen Bibel werden in großen Projekten angefertigt, Einzelstudien zu fast allen Büchern der griechischen Bibel verfasst. Damit ist eine der Forderungen von Mogens Müller erfüllt worden, der "ersten Bibel der Kirche" mehr Aufmerksamkeit zu widmen (Müller 1998). Was allerdings noch aussteht, ist eine umfassende theologische Bewertung des griechisch-alexandrinischen Kanons im Unterschied zum hebräisch-masoretischen. Selbst wenn inzwischen allgemeiner akzeptiert ist, dass "das Alte Testament in Alexandria gereift" ist (Barthélemy 1965), ist doch in weiten Teilen der alttestamentlichen Wissenschaft die Bedeutung der Septuaginta und ihres Kanons für die Frage einer biblischen Theologie noch nicht hinreichend deutlich geworden.<sup>1</sup> Doch gerade die Fülle der exegetischen Einsichten der letzten Jahre belegt – selbst wenn sie mit unterschiedlichen methodischen Ansätzen und Fragestellungen erstellt erzielt wurden – dass sich das Gesamtbild der theologischen Aussagen der griechischen Bibel deutlich von dem der hebräischen Bibel unterscheidet.

Durch Mogens Müller angeregt, hatte ich mich in einer früheren Studie mit dem abweichenden Bild befasst, das die griechische Bibel hinsichtlich der Gottesvorstellungen bietet (Rösel 1998). Seinerzeit geschah aus methodischen Gründen eine Beschränkung auf den Pentateuch, da hier zum einen die Textgrundlage sowohl der griechischen wie der hebräischen Überlieferung sehr zuverlässig ist. Zum anderen erschien diese Begrenzung der Perspektive ratsam, weil beim Pentateuch als sicher gelten kann, dass er in den Gemeinden des griechisch sprechenden Judentums in kanonischer Geltung stand. In diesem Beitrag soll nun der Blick über die Grenzen des Pentateuch hinaus und dazu auch auf andere Themen als nur die Gottesvorstellung gerichtet werden. Dabei wird versucht, die – in der Forschung durchaus strittigen – Bedingungen einer "Theologie der Septuaginta" zu klären.<sup>2</sup> Als "Septuaginta" wird hierbei in pragmatischer Weise die Schriftenammlung verstanden,<sup>3</sup> die sich zunächst im hellenistischen Judentum und dann in der alten Kirche als verbindlich herauskristallisiert hat, wohl wissend, dass Abgrenzung des Umfangs und Anordnung der einzelnen Schriften nicht exakt zu definieren sind (dazu jetzt Brandt 2001:172-217, auch Hengel 1994). Für die Zwecke dieser Überlegungen ist vor allem die Tatsache von Bedeutung, dass mehr als nur ein einzelnes übersetztes Buch bzw. eine Schriftengruppe in den

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

[www.mtp.dk](http://www.mtp.dk)

Blick genommen wird. Im Folgenden sollen drei Schritte unternommen werden: Zunächst ist zu definieren und forschungsgeschichtlich einzuordnen, was unter "Theologie der Septuaginta" zu verstehen ist. Im zweiten Abschnitt wird dann an einigen Texten und Themen vorgeführt, welche charakteristischen theologischen und anthropologischen Differenzen es zwischen hebräischer und griechischer Bibel gibt. Schließlich soll kurz skizziert werden, wie in meiner Perspektive eine solche Theologie der Septuaginta angelegt werden sollte.

### 1. Was bedeutet "Theologie der Septuaginta"?

In der Geschichte der Septuaginta-Forschung hat es schon früh Versuche gegeben, auch die griechische Übersetzung der hebräischen Bibel als theologisch bedeutsames Dokument neben ihrer Vorlage wertzuschätzen. Dies begann mit den Arbeiten von *Zacharias Frankel* (1841 und *ders.* 1851) und erreichte einen ersten Höhepunkt mit *Adolf Deissmanns Hellenisierung des semitischen Monotheismus* (Deissmann 1903).<sup>4</sup> Noch immer können diese Arbeiten mit großem Gewinn gelesen werden, da die Autoren über eine immense Kenntnis jüdischer Tradition und griechischer Literatur verfügten. Der methodische Ansatz ist allerdings besonders in der deutschen Forschung durch die Arbeiten von *Georg Bertram* belastet, der durch seine Untersuchungen zur "Septuaginta-Frömmigkeit" die griechische Bibel von der hebräischen abrücken und als eigentliche "praeparatio evangelica" verstehen wollte.<sup>5</sup> Damit stand Bertram in einer prominenten Tradition, denn auch *Paul de Lagarde*, einer der Urväter der Septuaginta-Forschung in Göttingen, hatte ähnliche theologische Überzeugungen.<sup>6</sup> Auch wenn Bertrams Arbeiten noch immer wichtige Einzelbeobachtungen entnommen werden können, so sind sie doch vor allem aus dem Grunde problematisch, weil sie die Septuaginta zu sehr als Einheit sehen. Der inzwischen immer deutlicher gewordene Charakter der griechischen Bibel als Sammlung von einzelnen Übersetzungen, die zu unterschiedlichen Zeiten an unterschiedlichen Orten mit unterschiedlichen methodischen Voraussetzungen angefertigt wurden,<sup>7</sup> verhindert pauschale Urteile, dass *die* Septuaginta *eine* spezifische Theologie habe. Damit lässt sich zugleich die erste methodische Forderung stellen: "Theologie der Septuaginta" kann nicht bedeuten, dass die theologischen Profile einzelner Bücher nivelliert werden, um zur Formulierung eines einheitlichen theologischen Konzeptes zu kommen.

Diese Überlegung trägt dem derzeitigen Stand der Forschungsgeschichte Rechnung. Nach ersten grundlegenden Arbeiten<sup>8</sup> gibt es zunehmend Studien, die sich mit der Erhellung des theologischen Profils einzelner Übersetzungswerke beschäftigen. Als herausragende Beispiele seien etwa die "Notes" von *John*

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusculanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

*William Wevers* genannt, der eine Fülle von Einzelbeobachtungen zu den Büchern des griechischen Pentateuch zusammengetragen hat; *Arie van der Kooij* hat sich vornehmlich mit der Jesaja-LXX beschäftigt, und *Johann Cook* sich vor allem auf die griechischen Proverbien konzentriert.<sup>9</sup> In jüngster Zeit sind die Psalmen in das Zentrum des Interesses gerückt, neben drei Sammelbänden zum griechischen Psalter<sup>10</sup> sind vier wichtige Dissertationen zu nennen,<sup>11</sup> weitere sind in Vorbereitung. Diese Liste ließe sich leicht erweitern, doch auch von dieser abgekürzten Form her lässt sich das Urteil begründen, dass sich die gegenwärtige Suche nach theologischen Konzepten auf die Ebene der einzelnen übersetzten Bücher konzentriert. Dies ist als Fortschritt zu bewerten, nachdem die Septuaginta lange nur in der Perspektive isolierter Textkritik oder linguistischer Beschreibung wahrgenommen wurde. Gleichzeitig ist die Entwicklung zu bedauern, da nur gelegentlich Vergleiche der exegetischen oder hermeneutischen Konzepte verschiedener Bücher angestellt wurden. Damit wird es zum einen den Nachbardisziplinen erleichtert, die Ergebnisse der LXX-Forschung weiter als marginal zu bewerten und nicht hinreichend wahrzunehmen. Zum anderen würde es auch die Ergebnisse der Forschung an einem griechischen Buch unterstützen, wenn ähnliche Phänomene in anderen Büchern aufgewiesen werden können.

Vor diesem Hintergrund lässt sich eine zweite Folgerung ziehen: "Theologie der Septuaginta" muß mehr sein, als ein Exzerpt oder eine Sammlung der Ergebnisse von Einzelstudien zu den Büchern der LXX. Es bedarf zusammenbindender Elemente, etwa der Frage nach dem jeweiligen Umgang mit theologischen Leitideen. Diese Überlegung ergibt sich zum Mindesten aus der frühen Rezeptionsgeschichte der LXX,<sup>12</sup> da die ältesten Leserkreise die griechische Bibel als Einheit, nicht als zufällige Schriftensammlung gesehen haben.

Die dritte nötige Feststellung beschreibt letztlich eine Selbstverständlichkeit: Eine "Theologie der LXX" darf nicht einfach eine "klassische" Theologie des Alten Testaments nachahmen oder deren Inhalte wiederholen. Statt dessen ist ein wesentliches Charakteristikum eines solchen Projektes sein *vergleichender Zugang*.<sup>13</sup> Dabei sind zunächst die Unterschiede zwischen Vorlage und Übersetzung zu markieren, danach, wenn möglich, die theologischen Entwicklungen von der einen zur anderen Version der Bibel. Eine Theologie der LXX würde damit eine erhebliche Erweiterung einer Theologie des AT darstellen. Dies hat nun einige wichtige Konsequenzen:

a) Eine Theologie der LXX dient dazu, wichtige Lücken zu schließen: Die zwischen dem Alten und Neuen Testament in christlicher Perspektive und die Lücke zwischen der Bibel und Autoren wie Demetrius und Aristeas oder Josephus und Philo in jüdischer Perspektive. Auch wenn es eine Fülle von jüdi-

schen Schriften aus den letzten drei vorchristlichen Jahrhunderten gibt, zu denen vor allem die bei Qumran gefundenen Texte zählen, ist doch festzuhalten, dass diese Schriften offensichtlich nicht als heilige Schriften angesehen wurden. So geben sie zwar unschätzbar wichtige Hintergrundinformationen über die Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte biblischer Stoffe. Doch für antike jüdische und christliche Autoren galt die Septuaginta als Heilige Schrift, teils neben, teils wohl auch an Stelle der hebräischen Bibel, daher ist das theologische Profil dieser Schrift zu bestimmen.

b) Eine Darstellung der Theologie der LXX wäre damit zugleich auch ein wichtiger Beitrag zur Religionsgeschichte Israels und zu einer Biblischen Theologie. In der Septuaginta lassen sich eine ganze Reihe von theologischen Entwicklungen feststellen, die später das Verständnis der gesamten Bibel geprägt haben. An dieser Stelle mag der Verweis auf Phänomene wie die Davidisierung des Psalters,<sup>14</sup> die Salomonisierung der griechischen Proverbien<sup>15</sup> oder auch die deutlich erweiterte Nomos-Theologie dieser beiden Bücher genügen;<sup>16</sup> letztere findet sich aber auch schon in der Deuteronomium-LXX (s. nur Deut 13,14, wo für *b<sup>e</sup>ne belial* in der LXX *paranomoi* steht). Die Septuaginta ist ein unverzichtbares Element der Rezeptionsgeschichte der Hebräischen Bibel, daher sollte sie bei Diskussionen um die Theologie der gesamten Schrift zu Gehör gebracht werden. Wenn – wie es bisher meist üblich ist (vgl. oben Anm. 1) – die Septuaginta in der Debatte um eine Biblische Theologie kaum berücksichtigt wird, sind die Ergebnisse dieser Bemühungen zumindest unvollständig. Schärfer formuliert lässt sich auch sagen, dass die Vernachlässigung der Septuaginta Zeichen für einen unhistorischen Zugang zum Thema ist. Andererseits muß aber auch zugestanden werden, dass sich die Septuagintaforschung viel zu lange auf kleine Spezialistenkreise konzentriert hat, so dass es ein Leichtes war, ihre Bedeutung zu übersehen. Erst in jüngster Zeit wurden eine Reihe von einführenden Büchern veröffentlicht, unter denen besonders auf das in deutscher Sprache geschriebene Werk von Folkert Siegert zu nennen ist.<sup>17</sup>

Die positive Aufnahme dieser Einführungen und das in den letzten Jahren gestiegene Interesse an der Septuaginta sind Hinweise darauf, dass gewiss auch ein Werk von Interesse für die alt- und neutestamentliche Forschung wäre, in dem sich erfahren lässt, in welchen Texten und bei welchen Themen es signifikante Unterschiede zwischen griechischer und hebräischer Bibel gibt, wo es von theologischer Bedeutung ist, ob die Septuaginta oder die Biblia Hebraica benutzt werden. Wichtige Beispiele sind etwas die Aktualisierung von Prophezeiungen in der Jesaja-Septuaginta oder die Frage nach der Auferstehung im griechischen Hiob. So ist verständlich, dass es auch in der LXX-Forschung ein zunehmendes

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

Interesse an theologischen Fragen gibt. Zu nennen sind besonders zwei Aufsätze von M. Cimoso (2000) und E. Dafni (2002). *Mario Cimoso* konzentriert sich in seiner Untersuchung, ob es möglich sei, eine Theologie der griechischen Bibel zu schreiben, auf die griechischen Proverbien und stellt an einer ganzen Reihe von Einzelbeispielen fest, dass die griechische Version eine eigenständige Theologie enthält und es prinzipiell möglich ist, diese nachzuzeichnen. *Evangelia Dafni* formuliert Gedanken, die dem hier Vorgetragenen sehr nahe stehen, so etwa wenn sie schreibt: "In diesen Sinnunterschieden liegt m.E. die Theologie der Sprache der Septuaginta" (2002:324, vgl. 327), wobei sie auf Texte wie Gen 2,17 oder Ps 21(22),30 verweist. Ebenso verweist sie auf die Notwendigkeit des Vergleiches mehrerer Textkomplexe bzw. Bücher untereinander (326). Daß es sich bei der Zusammenstellung dieser theologisch aussagefähigen Textvergleiche um die Darstellung sprachlicher Phänomene handelt, ist jedoch m.E. offensichtlich, so dass auf den von ihr verwendeten, sperrigen Titel "Theologie der Sprache der Septuaginta" verzichtet werden kann.

In der Forschung an der LXX ist der Prozess noch nicht abgeschlossen, wie solche theologisch aussagefähigen Veränderungen zu erkennen sind, und ob sie entweder einer abweichenden Vorlage oder dem theologischen Interesse der Übersetzer oder späterer Tradenten zuzuweisen sind.<sup>18</sup> Insofern ist das Vorhaben einer Theologie mit ernst zu nehmenden Problemen belastet. Dennoch lassen sich schon jetzt einige eindeutige Linien ziehen, wie im nächsten Abschnitt zu zeigen sein wird:

## *2. Theologische und anthropologische Differenzen zwischen der hebräischen und der griechischen Bibel*

Als erster wichtiger Punkt ist das Problem der Autorität des Textes zu nennen. Den Übersetzern der Bibel war eindeutig bewusst, dass sie die Schrift im Sinne eines autoritativen Textes übersetzten. Dies hatte von der Genesis-LXX an erhebliche Konsequenzen, die sich etwa bei den Harmonisierungen der Texte zeigen (Joosten 2000:44-46), aber auch bei den Versuchen, Widersprüche der Texte untereinander zu vermeiden oder eine schwierige Textstelle von einer anderen her zu erklären. Für diese Phänomene lassen sich eine Fülle von Beispielen beibringen; an dieser Stelle mag es genügen, an die Zufügungen und Harmonisierungen im Schöpfungsbericht Gen 1<sup>19</sup> oder im Flutbericht Gen 6-8 zu erinnern. Instruktiv ist auch die theologische Lösung des Problems in Gen 4, warum Kains Opfer abgelehnt wurde.<sup>20</sup>

Im Anschluß an *Jan Joosten* kann darüber hinaus formuliert werden, dass auch die Übersetzungsweise, die die jeweiligen Übersetzer gewählt haben, Aus-

druck eines bestimmten Schriftverständnisses ist. Beim Blick auf die Entstehungsgeschichte der griechischen Bibel wird etwa deutlich, dass die Übersetzer des Pentateuch häufig weniger wörtlich übersetzt haben, als dies spätere Übersetzer taten, zumal sie auch untereinander deutlich unterschiedliche Arbeitsweisen angewendet haben.<sup>21</sup> Die später, nach der Tora übersetzten Schriften sind meist sehr viel deutlicher ihrer Vorlage verpflichtet, was wohl auf eine weiter entwickelte Theologie der Schrift oder des Wortes Gottes zurückgeführt werden kann. Anders gesagt: Die offensichtlich gegebene Überzeugung der Übersetzer, dass sie verstehbare Texte produzieren, selbst wenn das von ihnen verwendete Griechisch oft kaum verständlich ist, weist auf ein dynamisches Schriftverständnis.<sup>22</sup> Es unterscheidet diese Gruppe von Übersetzern und Revisoren (allen voran die *kai-ge*-Gruppe) von Übersetzern wie dem des griechischen Hiob oder Autoren wie Demetrios, Aristobulos oder später Josephus und Philo, die stärker durch *re-writing* oder Kommentare die Bibel zu erklären suchten.

Auch wenn es bei dieser Fragestellung noch erheblichen Forschungsbedarf gibt, möchte ich doch zwei Hauptgruppen von Übersetzern und hermeneutischen Zugängen unterscheiden: Die einen halten Gottes Wort in der Schrift für wirksam, auch wenn Menschen es nicht unmittelbar verstehen können. Die andere Gruppe gesteht dem menschlichen Intellekt eigene Rechte zu und erlaubt daher Korrekturen des biblischen Textes oder Eingriffe in ihn, um so seine Überzeugungskraft zu erhöhen. Die erstgenannte Position führte in der Textgeschichte der Septuaginta zu den verschiedenen Stufen der Revisionen oder Nachübersetzungen<sup>23</sup> – und den hebräischen Text zu seiner protomasoretischen Standardisierung. Die zweite Position zeigt sich neben manchen LXX-Übersetzungen auch in den Versuchen zur akzentuierten Neufassung (engl. *rewriting*) der Schrift, die beispielsweise im Buch der Jubiläen, dem sog. *reworked Pentateuch* aus Qumran oder dem Genesis-Apokryphon zu sehen sind.<sup>24</sup>

Ein weiterer wichtiger Aspekt einer solchen impliziten Theologie<sup>25</sup> der Übersetzung ist die Verwendung von *kyrios* für das hebräische Tetragramm JHWH.<sup>26</sup> In der Forschung wird meist davon ausgegangen, dass die Verwendung von "Herr" für den Eigennamen Gottes von den ältesten Übersetzungen ins Griechische an stattgefunden hat, sie also eine Konvention der jüdischen Gemeinden jener Zeit spiegelt.<sup>27</sup> Durch die Verwendung von absolut stehendem *kyrios* – ohne abhängigen Genitiv – wird stets die theologische Aussage formuliert, dass der Gott Israel Herr von schlechterdings allem ist, dass er *ho theos* "Gott" ist, nicht etwa ein Gott unter Göttern (Hanhart 1999:75; Siegert 2001b:296). An einer Vielzahl von Stellen wird darüber hinaus zwischen dem wahren Gott und fremden Göttern begrifflich differenziert. Instruktiv sind Num 25,2, wo hebräisches

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusculanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

*elohim* "Gott" mit *eidôlon* übersetzt wird, weil die moabitischen Götter gemeint sind. Auch Rahels *Terafim* werden in Gen 31,19-35 als Götzen (*eidôla*) bezeichnet, womit zugleich implizit Kritik am Verhalten der Stammutter geübt wird. Die Septuaginta zeigt mit solchen Übersetzungen einen weiter entwickelten Monotheismus. Zugleich wird es durch die Verwendung verschiedener griechischer Äquivalente möglich, die grammatikalische Zweideutigkeit des hebräischen *elohim* – das je nach Kontext als Singular oder Plural zu verstehen ist – zu vermeiden. Erneut wird hier also im Zuge der Übersetzung der von den Übersetzern antizipierte Sinn der Vorlage präzisiert.

Darüber hinaus ist zu beobachten, dass es eine gewisse Systematisierung beim Gebrauch der Gottesnamen gibt. So wird *kyrios* seit der Genesis-Übersetzung für die freundlichen, den Menschen zugewandten Seiten Gottes verwendet; *ho theos* dagegen für seine Machterweise oder Straftaten bevorzugt. Dabei wird von den Vorgaben der hebräischen Vorlage abgewichen, die Standard-Gleichungen JHWH=*kyrios* und *elohim* = *ho theos* werden nicht durchgängig benutzt. So steht etwa in Gen 13,10 im hebräischen Text, dass JHWH Sodom zerstört habe, nach der LXX hat dies *ho theos* getan. In Gen 38,7 war es *ho theos*, der Er, den Erstgeborenen Judas getötet hat; nach Gen 6,6f. hatte *ho theos* den Plan zur Sintflut. An allen diesen Stellen hat der hebräische Text JHWH; ein klarer Beleg dafür, dass sich hier ein theologisches Konzept ausdrückt, das auch in anderen Büchern des Pentateuch seine Spuren hinterlassen hat (s. Ex 16,7-9; Num 15,30).<sup>28</sup> In späterer Zeit ist dieses Konzept der Zuordnung von Eigenschaften Gottes zu seinen Namen bei den Rabbinen, in anderer Weise auch bei Philo greifbar (Dahl/Segal 1978). Auch in anderen Büchern als im Pentateuch wurde direkt in den Text eingegriffen, um problematisch erscheinende Aussagen über Gott zu vermeiden, vgl. das instruktive Beispiel in Ps 7,12. Statt "Gott ist ein gerechter Richter, ein Gott, der täglich strafen kann" liest man in der griechischen Version: "Gott ein gerechter, starker und langmütiger Richter, der nicht jeden Tag Zorn aufkommen lässt."<sup>29</sup>

Ein differenzierender Umgang mit den Gottesnamen zeigt sich auch an anderen Stellen. So wurde in den ersten Übersetzungen der Name *schaddaj* noch mit dein/mein Gott (*ho theos sou* oder *mou*) wiedergegeben (Gen 17,1; 28,3). In Ex 6,3 steht *theos ôn autôn* "der, der ihr Gott ist" für *schaddaj*, was auf das berühmte *egô eimi ho ôn* in Ex 3,14 zurückverweist. In jüngeren Büchern finden sich dann aber Übersetzungen wie *pantokratôr* "Allherrscher" (Hi 5,17; 33,4); *epouranios* "Himmlischer" (Ps 68(67),15); *theos tou ouranou* "Gott des Himmels" (Ps 91(90),1); oder *ho hikanos*, "Der Mächtige/Fähige" (Ruth 1,20f; Hi 21,15).<sup>30</sup> Alle diese Wiedergaben unterstreichen die Macht des Gottes Israels. Er

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

wird nicht länger mit einem Namen gerufen und so heidnischen Göttern vergleichbar, sondern er gilt als universaler Herrscher.

Die gleiche theologische Perspektive zeigt sich in der Übersetzung von *JHWH zebaot* "Herr der Heerscharen". In einigen Büchern wie 1. Reg und Jesaja wurde der Name lediglich transkribiert,<sup>31</sup> in 2.+3. Reg findet sich dagegen die Übersetzung *kyrios tôn dynamôn* "Herr der Mächte".<sup>32</sup> In der griechischen Chronik, im Dodekapropheten und an manchen Stellen im 2. Reg steht erneut *pantokratôr* "Allherrscher".<sup>33</sup> Offensichtlich spiegelt sich hier die Entwicklung des Gottesbildes von einer mythischen Vorstellung hin zur universalen Idee eines Panto- oder Kosmokrators, wie *Cecile Dogniez* (1995) gefolgert hat.

In methodischer Perspektive ist festzuhalten, dass sich diese Resultate einem doppelt vergleichendem Zugang zur Frage nach der Theologie der LXX verdanken: Zum einen werden hebräischer und griechischer Text miteinander verglichen, zum anderen die einzelnen Übersetzungen untereinander. Es ist damit deutlich, dass die Beschränkung auf einzelne Bücher nicht ausreicht.

Für die Entwicklung des Gottesbildes in der griechischen Bibel ist auch von Bedeutung, dass es eine ausgeweitete Theologie des Namens Gottes gibt. Eine ganze Reihe von Stellen belegen eine höhere Wertschätzung des Namens als das in der hebräischen Vorlage zu erkennen ist. So ist nach Ex 34,14 der Herr ein eifernder Gott, dessen Name "Eifersüchtig" ist (*JHWH qanna schemo*). Nach der griechischen Version ist dagegen der Name selbst eifersüchtig, als hätte er eine eigene Macht.<sup>34</sup> Die Hochschätzung ist auch dem oft zitierten Text Lev 24,16 zu entnehmen. Hier soll nach der hebräischen Bibel getötet werden, wer den Namen des Herrn lästert. Nach der LXX ist es schon todeswürdig, wenn der Name nur genannt wird.

Dass die Distanz zwischen Gott und Welt gewachsen ist, zeigt sich auch am Umgang der LXX mit Anthropomorphismen. Seit der Studie von *Charles Fritsch* aus dem Jahr 1943 gibt es eine angeregte Debatte um diese Frage<sup>35</sup>, wobei sich gezeigt hat, dass eine generelle Aussage, die Übersetzer hätten die Wiedergabe von Anthropomorphismen vermieden, nicht möglich ist. Dennoch sind auch bei dieser Frage offenkundig theologische Überlegungen angestellt worden, wie etwa im Numeribuch abzulesen ist. Hier wird der Ausdruck "Mund Gottes" (*al pi JHWH*) nicht verwendet, statt dessen steht "Stimme des Herrn" (*dia fonês kuriou*, z.B. 3,16.39). Demgegenüber wird aber die gleiche Wendung wörtlich übersetzt, wenn etwa Aaron gemeint ist, vgl. 4,27, wo *kata stôma Aaron* steht. Der Übersetzer wollte also die Vorstellung vom Mund Gottes vermeiden, nicht aber die seiner Stimme. Vergleichbare Phänomene lassen sich häufig finden, bekannt ist Ex 19,3, wonach Mose nicht wie im hebräischen Text zu Gott hinauf-

geht (*umoschä<sup>c</sup>alah äl ha-älohim*), sondern zum Berg Gottes (*kai Mōusēs anebē eis to oros tou theou*).<sup>36</sup>

In der Psalmen-Septuaginta lassen sich ähnliche Entwicklungen ablesen, obwohl sich diese Übersetzung generell enger an den Text der Vorlage hält, als das im Pentateuch der Fall ist. In Ps 17(16),15 hofft der Beter, dass er Gottes Angesicht in Gerechtigkeit sehen werde (*ani b<sup>c</sup>zädäq ächäcah panäka*). In der griechischen Version wurde das Verbum im Passiv verwendet, so dass die Hoffnung des Beters ausgedrückt wird, dass er in Gerechtigkeit vor dem Angesicht Gottes erscheinen (= gerichtet) werde (*egō de en dikaiosunē ofthēsomai tô prosôpō sou*). Am Versende wird überdies *ēmunah* "Bild, Form" mit *doxa* "Herrlichkeit" übersetzt: Gottes Bild wird nicht gesehen werden, sondern seine Herrlichkeit. Diese singuläre Übersetzung belegt, dass der Übersetzer dieses Verses sehr bewusst theologisch gearbeitet hat. Das zeigt sich auch in der eindeutigen Vermeidung von metaphorischen Vorstellungen wie der von Gott als Fels (*zur*), etwa in Ps 18(17),3.47, wo entweder "Helfer" oder schlicht "Gott" (so auch Ps 28(27),1 u.ö.) zur Wiedergabe verwendet wurde; in Ps 78(77),20 wird dagegen *petra* verwendet, wenn es wirklich um einen Stein geht.<sup>37</sup> Auch wenn noch nicht immer klar ist, warum in der poetischen Sprache der Psalmen manche Bezeichnungen beibehalten und andere verändert wurden, gibt es doch offensichtlich eine klare Überzeugung der Übersetzer, was über Gott ausgesagt werden kann und was nicht. Hier wäre zu ergänzen, dass sich auch in der Psalmen-LXX eine erweiterte Angelologie und Dämonologie findet, wie Adrian Schenker eindeutig gezeigt hat.<sup>38</sup> Dies aber findet sich auch schon in Texten wie Ex 4,24, wo nicht der Herr selbst zu Mose kommt, um ihn zu töten, sondern ein *aggelos kuriou*. In vergleichbarer Weise werden aus den Söhnen Gottes in Gen 6,2.4 im Zuge der griechischen Handschriftenüberlieferung (MS A) *aggeloi*; ähnliches findet sich im ursprünglichen Text der LXX auch in Hi 1,6; 2,1; Dan 3,25 (LXX).

Die zumindest partielle Vermeidung von Anthropomorphismen hat auch Konsequenzen für die griechisch-biblische Anthropologie, da so der Abstand zwischen Gott und Mensch vergrößert wird. Explizit wird dies in Num 23,19, wo der vom hebräischen Text her mögliche Eindruck vermieden wird, dass Gott und Mensch verglichen werden können: Statt des "Gott ist nicht ein Mensch" (*lo isch el*) der Vorlage liest die LXX "Gott ist nicht wie ein Mensch" (*hōs anthrōpos*).

Überblickt man nun diese ersten Beobachtungen zu den Aussagen über Gott, so ist offensichtlich, dass die griechische Bibel – als Ganze gelesen, aber auch in ihren Teilen – eine andere Vorstellung von Gott vermittelt, als die hebräische. Um dies zuzuspitzen könnte man behaupten, dass das Gottesbild der Septuaginta ihn als *theos tēs oikoumenês* "Gott der ganzen bewohnten Erde" vorstellt (Ps

23(22),1), während er in der hebräischen Version eher als *elohe Jisrael* "Gott Israels" erscheint.<sup>39</sup> Damit haben die Übersetzer eine Tendenz zum Universalismus verstärkt, die in der hebräischen Bibel zwar seit Deutero-Jesaja eindeutig greifbar ist,<sup>40</sup> dort aber nicht die Mehrheit der Texte umgreift und bestimmt, wie dies in der LXX der Fall ist.

Im nächsten Schritt soll nun der Blick auf Phänomene geweitet werden, die sich durchgängig in mehreren Büchern der LXX feststellen lassen. Ein besonders wichtiges Thema ist hierbei die Frage nach dem Kultvokabular der griechischen Bibel, wobei noch immer das Buch von *Suzanne Daniel* (1966) als Standard gelten kann. Die entscheidende Beobachtung ist die, dass die Übersetzer – gewiss im Anschluss an die Terminologie ihrer Gemeinden – Neologismen verwendet haben, die den wahren Kultus Israels von dem der heidnischen Umwelt abgrenzen sollen. Dies zeigt sich besonders in der Verwendung des mit der LXX in die griechischsprachige Literatur eingegangene *thusiastêrion* "Opferstätte" zur Unterscheidung von dem üblichen, in der LXX meist für heidnische Altäre benutzten *bômos* "Altar". Durch diese Differenzierung konnten implizite Wertungen der Übersetzer in die von ihnen geschaffenen Texte eingehen, wie sich etwa in Num 23,1 zeigt: Dort wird berichtet, dass Bileam einen Altar baut; in hebräischen Text steht *mizbeach*. Doch während die Num-LXX sonst durchgängig *thusiastêrion* zur Wiedergabe nutzt, steht hier *bômos*. Damit wird signalisiert, dass der Altar nicht dem wahren Kult zugerechnet werden kann. Ähnliches geschieht in Jos 22,10ff, wonach die ostjordanischen Stämme Ruben, Gad und Halb-Manasse einen Altar bauen. Der Übersetzer hat das negativ bewertet, was erneut durch *bômos* ausgedrückt wird. Die gleiche Differenzierung wird auch im 1. Makkabäerbuch durchgeführt (1,47; 5,58)<sup>41</sup>, ebenso in prophetischen Büchern, vgl. Hos 10,8 oder Am 7,9, wo *bômos* für *bamah* "Kulthöhe" steht.

Zu beachten ist weiterhin das Phänomen, dass die positive Benennung des wahren Altars *thusiastêrion* sprachlich mit einem weiteren wichtigen Begriff verbunden ist: Die Deckplatte der Lade, hb. *kapporät* (Luther: Gnadenthron), wird seit Ex 25 als *hilastêrion* "Sühnstätte" übersetzt (vgl. auch Ez 43,10; Am 9,1), so wird der Kultus in linguistischer Hinsicht eine geschlossener Einheit.

Hinzu kommen, wie Forschungen von *Martin Vahrenhorst* ergeben haben, feine Differenzierungen im Kultvokabular: So wird das Verbum *kippâr* mit "sühnen" übersetzt, wenn es um die Resultate des Opferkultes geht. Steht das Verb dagegen in Kontexten der Opfervorbereitung, so wird "reinigen" verwendet (vgl. etwa Lev 1,4 mit 12,7).<sup>42</sup> Wichtig ist außerdem seine Beobachtung, dass die Septuaginta das Wortfeld "rein/unrein" (*katharos/akathartos*) auch auf ethisch zu qualifizierende Sachverhalte anwendet (vgl. Gen 20,6; 24,8; Num 30,6), so

dass die griechische Bibel eine deutlich umfassendere, begrifflich präzisere Vorstellung von Reinheit und Unreinheit vermittelt, als das hebräische Original.

Ein weiterer wichtiger Differenzpunkt zwischen hebräischer und griechischer Bibel sei nur kurz genannt: die Messiaserwartung. Beginnend mit der Übersetzung der Stammessprüche aus Genesis 49<sup>43</sup> läßt sich eine Reihe von Texten nennen, in denen die griechische Version eine erweiterte messianische Vorstellung als ihre Vorlage hat.<sup>44</sup> Besonders wirksam ist die Übersetzung der Bileam-Orakel geworden. Nach Num 24,7 in der griechischen Version wird "ein Mensch erstehen und über viele Völker herrschen"; der schwierige hebräische Text lautet dagegen: "Wasser rinnt aus seinen Eimern, und seine Saat steht in reichlichen Wassern." Die Vorstellung vom kommenden Menschen wird in Num 24,17 wieder aufgenommen, dort heißt es im griechischen Text, dass "ein Stern aus Jakob aufgeht und ein Mensch aus Israel aufsteht" – nach dem hebräischen Text wird dagegen ein Zepter aus Israel aufstehen. Erst vor dem Hintergrund der griechischen Übersetzung ist verständlich, weshalb die Bileam-Geschichte Num 22-24 die Hintergrundfolie für die Magier-Erzählung in Matthäus 2 werden konnte.<sup>45</sup>

Von ähnlicher Bedeutung für das Gesamtverständnis der griechischen Bibel ist die gesteigerte eschatologische Erwartung, selbst in Büchern wie den Psalmen oder dem griechischen Hiobbuch, das eindeutig auf die Vorstellung der Auferstehung und eines zukünftigen Lebens verweist (19,25f; 42,17).<sup>46</sup> Zu erwähnen ist weiterhin das griechische Proverbienbuch, das eindeutige Versuche zeigt, *nomos* und Weisheit in Übereinstimmung zu bringen (vgl. etwa Prov 9,10). Dabei wird ein Erziehungsideal ausgedrückt, das auf *synesis* "Verstehen" und *paideia* "Bildung" basiert, wie die häufige Verwendung dieser Lexeme auch ohne Veranlassung durch die Vorlage belegt.<sup>47</sup> Erneut ist von Bedeutung, dass sich diese charakteristische Theologie nicht nur in einem Buch findet, sondern auch in prominenten Psalmenübersetzungen Aufnahme gefunden hat, es sei nur an das bekannte "ergreift die Belehrung" (*draxete paideias*) als Wiedergabe des schwierigen "Küßt den Sohn" des hebräischen Textes von Ps 2,12 erinnert.<sup>48</sup> Eines weiteres wesentliches Element des gesteigerten eschatologischen Verständnisses der Psalmen sind die *eis to telos / eis syneseôs*-Überschriften, die sich bei einer Fülle von Psalmen finden (vgl. 30(31),1; 52(51),1). Wie ich andernorts gezeigt habe (Rösel 2001), lassen sich diese Überschriften nur so verstehen, dass sie auf ein eschatologisches Ende und eine Art apokalyptische Einsicht hinweisen; in ihrer Funktion als Überschrift geben sie für die jeweiligen Psalmen in entscheidender Weise die Leserichtung vor. Das gleiche Konzept eines eschatologischen Verstehens findet sich auch in der Jesaja-Septuaginta; hier ist vor allem die bekannte Übersetzung "Glaubt ihr nicht, so versteht ihr nicht" für hebräisches "glaubt ihr nicht,

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusculanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

so bleibt ihr nicht" in 7,9 zu nennen.<sup>49</sup> Hinzu kommt, dass etwa zur selben Zeit die Vorstellung *en vogue* war, dass David als Prophet anzusehen ist; es genügt, an die bekannte Stelle aus "David's Compositions" in 11Q5 XVII,11 zu erinnern: "Und alle diese (Psalmen) sprach er durch Prophetie, die ihm von dem Höchsten gegeben worden war."<sup>50</sup> Die stärker eschatologisch gewichtende Übersetzung der Septuaginta passt demnach genau in die hermeneutischen Rahmenbedingungen ihrer Zeit. Zwar ist mir nicht vorstellbar, dass die Übersetzer alle diese Akzentsetzungen unbewusst bzw. ohne eigene Aussageinteressen vorgenommen haben, wie manche Forscher annehmen.<sup>51</sup> Doch selbst wenn dem so sein sollte, ist offensichtlich, dass schon früheste Leserkreise die Texte nicht anders denn als eschatologisch ausgerichtet verstehen konnten.

Für die begrenzten Zwecke dieses Aufsatzes mögen die in diesem Abschnitt gesammelten Beispiele genügen. Sie liessen sich leicht vermehren, etwa durch eine Ausweitung der Perspektive auf das Gebiet der biblischen Anthropologie, bei der die Septuaginta ebenfalls sehr eigenständige Akzentsetzungen vorgenommen hat.<sup>52</sup> Für die Perspektive einer "Theologie der Septuaginta" ist es m.E. nötig, solche Beobachtungen an den Texten in einem ersten Schritt zu sammeln und dann in einem weiteren in systematischer Weise zu ordnen, um einen Eindruck davon zu vermitteln, bei welchen Themen es wesentliche theologische Differenzen zwischen hebräischer und griechischer Bibel gibt. Selbst wenn nicht immer sicher zu entscheiden ist, ob der Übersetzer, seine Vorlage oder spätere Redaktoren für diese theologischen Akzentsetzungen verantwortlich waren, ist eindeutig, dass sie Bestandteil des griechischen Bibeltextes und damit seiner Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte sind.

### 3. *Wie eine Theologie der Septuaginta geschrieben werden kann*

Am Ende dieser Überlegungen sollen nun noch kurz einige Elemente einer "Theologie der Septuaginta" skizziert werden. Wie eingangs festgestellt, muß ein solches Projekt über ein Exzerpt von Einzelstudien zu einigen oder allen Büchern der griechischen Bibel hinausgehen. Dennoch muß eine Grundlage insofern gelegt werden, als ein Überblick über die einzelnen Übersetzungen zu geben ist, damit sich die Leserinnen und Leser einen Eindruck von den unterschiedlichen methodischen Zugängen zur Übersetzungsaufgabe, von den unterschiedlichen Zeiten und Milieus der Übersetzung machen können. Dieser Teil enthält demnach Elemente der klassischen Einleitungswissenschaft, nun auf die LXX angewendet, aber auch Aspekte einer Religionsgeschichte der LXX, bei der die einzelnen Bücher mit den theologischen und hermeneutischen Entwicklungen ihrer jeweiligen mutmaßlichen Entstehungszeit verbunden werden.

In einem zweiten Schritt wären Themengebiete zu benennen, die durch den gesamten griechischen Kanon zu verfolgen sind, etwa: "Gottesbilder und -bezeichnungen", "der Gott Israels und fremde Götter" und "Israel und die Völker", "der Mensch und sein Schicksal", "Nomos und Ethik". Hier dürften nicht nur die besonders eindrücklichen Differenzen gezeigt werden, wie ich dies im zweiten Abschnitt dieses Aufsatzes getan habe, sondern es muß auch mitgeteilt werden, wo der hebräische Text ohne so offensichtliche Abweichungen übersetzt wurde. Damit soll zum einem dem oben genannten Kriterium des doppelt vergleichenden Ansatzes nachgekommen werden. Zum anderen gehört es zu den charakteristischen Faktoren der griechischen Bibel, dass sie zwar Konzepte der hebräischen Bibel übernimmt, diese aber dadurch anders rezipiert werden, dass sie im Griechischen aufgrund anderer Konnotationen notwendig anders verstanden werden müssen. Dies gilt besonders für Leserkreise, die des Hebräischen nicht mehr mächtig waren und der jüdischen Tradition nur noch durch die LXX und von ihr abhängiger Literatur begegneten. In diesem Teil müsste dann auch die semantische Klärung von Zentralbegriffen wie *psychê*, *nomos/anomia*, *dikaïosunê* und *dikaïos/adikia* oder *synesis* erfolgen.

Der dritte wichtige Aspekt besteht in der impliziten Theologie späterer Revisionen. Wenn etwa im Neuen Testament Zitate in der Version von *kaige*-Theodotion begegnen (z.B. aus dem Danielbuch<sup>53</sup>), so ist das Wissen nötig, ob es an den fraglichen Stellen Differenzen zwischen der ältesten griechischen Version und späteren Revisionen gibt. Über solche Veränderungen lässt sich auch bestimmen, wo zumindest manche Gruppen des damaligen Judentums den Eindruck hatten, dass die Übersetzung nicht dem Sinn des biblischen Textes angemessen ist, so dass sie sich zur Revision genötigt fühlten.

Schließlich sollte es den Versuch einer zusammenfassenden Wertung geben, die insofern den Blick auf die Rezeptionsgeschichte der LXX öffnet, als zu fragen ist, wie spätere jüdische oder christliche Denker das theologische Profil der griechischen Bibel bestimmten. Hier würden die in der LXX-Forschung diskutierten Perspektiven von "amont/stromaufwärts" – also der Blick auf den Übersetzer und seine Vorstellungen – und "aval/stromabwärts" – der Blick auf die Leser und die Rezeptionsgeschichte – schlussendlich zusammenkommen.<sup>54</sup>

Diese Überlegungen sind notwendig sehr vorläufig, und es ist fraglich, ob eine solche Theologie der Septuaginta angesichts der gegenwärtigen Dynamik der Forschung in absehbarer Zeit geschrieben werden kann. Doch gerade der rasante Zuwachs an Erkenntnissen über die Septuaginta durch die großen Übersetzungsprojekte in den USA, Frankreich und Deutschland sowie das gestiegene Interesse an der griechischen Bibel lassen den Ruf nach einer Synthese der Er-

kenntnisse erwarten. Es ist gut, dass Mogens Müller mit seinem Appell für die Septuaginta einen entscheidenden Anstoß dazu gegeben hat.

## Anmerkungen

<sup>1</sup> Das wird exemplarisch deutlich am Programm von Brevard Childs' *Biblical Theology of the Old and New Testament* (1993), der kaum je die Septuaginta erwähnt. Dies ist umso unverständlicher, wenn man den Untertitel bedenkt: *Theological Reflections on the Christian Bible* – dabei hatte doch die christliche Bibel bis zur Reformationszeit nie die Gestalt des Masoretischen Kanons, auf den Childs solchen Wert legt. S. dazu auch die Kritik von Krauter 1999:35. In seiner jüngsten Publikation "The Struggle to Understand Isaiah as Christian Scripture" wird aber immerhin die besondere Bedeutung der Jesaja-LXX gewürdigt (Childs: 2004:1-4). Charakteristisch für die Vernachlässigung der Septuaginta bei der Diskussion des biblischen Kanons in alttestamentlicher Perspektive sind etwa Band 3 des *Jahrbuchs für Biblische Theologie: Zum Problem des Biblischen Kanons* (1988), in dem es keinen eigenen Aufsatz zu LXX gibt, oder etwa P.R. Davies Buch *Scribes and Schools* (Davies 1998), in dem die LXX ebenfalls nicht einmal ansatzweise gewürdigt wird.

<sup>2</sup> Eine frühere, englischsprachige Version dieser Überlegungen wurde im September 2002 auf einer internationalen Konferenz in Bangor/Maine (USA) und bei einem gemeinsamen Kolloquium der Doktorandenkolloquien der Universitäten Rostock und Helsinki im März 2003 vorgetragen; sie wird in einem von W. Kraus und Glen Wooden herausgegebenen Sammelband erscheinen.

<sup>3</sup> Zur knappen Begriffsbestimmung s. Dines 2004:1-3.

<sup>4</sup> Zu nennen wäre auch Ziegler 1937, obgleich sich dieser vornehmlich mit der Vulgata beschäftigt. Es sei angemerkt, dass auch das theologische Profil der Vulgata zwischen MT und LXX noch nicht ansatzweise erforscht ist.

<sup>5</sup> S. Betram 1961; *ders.* 1957 und die wichtigen Bemerkungen bei Walter 2001:83f.

<sup>6</sup> Vgl. dazu Hanhart 1999: 248-280.

<sup>7</sup> Leider steht eine Einleitung in die LXX noch aus, sie wurde aber von Joachim Schaper angekündigt. Einstweilen ist noch immer die Einführung von Harl, Dorival & Munnich 1994 hilfreich, obgleich viele neuere Studien noch nicht verzeichnet sind.

<sup>8</sup> Hier ist vor allem die Studie von I.L. Seeligmann 1948 zur Jesaja-Septuaginta zu nennen, die ihrerseits auf J. Zieglers Untersuchungen zur Jesaja-LXX (1934) aufbaut.

<sup>9</sup> S. Wevers 1990-1998; van der Kooij 1981; *ders.* 1998; Cook 1997; *ders.* 2001.

<sup>10</sup> Aejmelaeus & Quast (eds.) 2000; Zenger 2001; Hiebert, Cox & Gentry 2001.

<sup>11</sup> Schaper 1995; Gzella 2002; Austermann 2003; Cordes 2004.

<sup>12</sup> Die Verwendung der Begriffe "Wirkungsgeschichte" und "Rezeptionsgeschichte" geschieht hier in der in Rösel 2005b:1599 definierten Weise.

<sup>13</sup> Vgl. auch Joosten 2000:33, der ebenfalls von einem "approche comparée" spricht.

<sup>14</sup> Kleer 1996; vgl. auch Dahmen 2003, der aber kaum auf die LXX eingeht.

<sup>15</sup> D'Hamonville 2000:34.

<sup>16</sup> D'Hamonville 2000:78-85 und jetzt auch Austermann 2003, der allerdings die Textbefunde m.E. zu zögerlich in theologischer Perspektive auswertet.

<sup>17</sup> Siegert 2001a, aber vgl. auch Jobes & Silva 2000 und Dines 2004.

<sup>18</sup> Besondere Skepsis formuliert Pietersma 2002. Eine Auseinandersetzung mit seinem Modell der Interlinearität habe ich in dem Aufsatz "Jakob, Bileam und der Messias. Messianische Erwartungen in Gen 49 und Num 22-24" versucht, der im Kongreßband des Leuener Colloquiums von 2004 erscheinen wird: Knibb, M. (ed.), *Messianism and Septuagint*, BEThL, voraussichtlich 2005/2006.

<sup>19</sup> Vgl. aber die abweichende Ansicht von Cook 2003:148-160, der (mit anderen) für die LXX eine andere Vorlage als den MT annimmt. Auch wenn dem so gewesen sein sollte, ändert das nichts an der größeren inhaltlichen Geschlossenheit, die der griechische Schöpfungsbericht seiner Leserschaft vermittelt.

<sup>20</sup> Dazu Rösel 1994:100-114; Jobes & Silva 2000:212.

<sup>21</sup> Im Fall der Exodus-LXX scheint mir durch Wade 2003 der Nachweis gebracht, dass hier zwei Übersetzer mit deutlich unterschiedlichem Profil gearbeitet haben.

<sup>22</sup> Hier ist auch auf das von Adrian Schenker beschriebene Phänomen "gewollt dunkler Wiedergaben" zu verweisen (Schenker 1994).

<sup>23</sup> Vgl. den vorzüglichen Überblick über die Revisionen bei Fernández Marcos 2000:109-154.

<sup>24</sup> Vgl. zur Einführung VanderKam 1998:56-81 und die einzelnen Artikel in der *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*.

<sup>25</sup> Mit "implizite Theologie" ist sowohl die Theologie der Gemeinde gemeint, die den Hintergrund des theologischen Denkens des Übersetzers bildet, wie auch dessen eigene theologische Grundüberzeugung. Es ist einsichtig, dass diese immer nur tastend bestimmt werden können.

<sup>26</sup> In diesem Passus sind Wiederaufnahmen von Beobachtungen aus Rösel 1998:54-61 unvermeidlich.

<sup>27</sup> Dazu ausführlich Rösel 2000, ibs. S. 5-7 + 227-230.

<sup>28</sup> Dazu ausführlich Rösel 1991b. Eine erweiterte, englischsprachige Studie dazu wird im Jahr 2006 unter dem Titel "The Reading and Translation of the Divine Name in the Masoretic Tradition and the Greek Pentateuch" in *JSOT* erscheinen.

<sup>29</sup> Übersetzung nach Septuaginta-Deutsch; s. auch Siegert 2001b:315.

<sup>30</sup> S. Betram 1954-1959 zur LXX und Reiß 1975 zur rabbinischen Tradition.

<sup>31</sup> Vgl. z.B. 1. Reg 1,3,11; Jes 1,9,24.

<sup>32</sup> 2. Reg 5,10; 6,2; 3. Reg 2,5; 18,15; Ps 24(23),10; 46(45),8.

<sup>33</sup> 2. Reg 5,10; 7,27; 1. Chr 11,9; 17,7; Hos 12,6; Am 3,13; Nah 2,14. Zur Übersetzung von *JHWH zebaot* vgl. Dogniez 1995.

<sup>34</sup> Die fragliche Stelle (*zhlôton onoma*) kann im Deutschen auch mit "ein Name, um den man eifert" übersetzt werden.

<sup>35</sup> Vgl. neben Fritsch 1943, Hanson 1992; Olofsson 1990:17-39; Soffer 1957; und zuletzt die Sammlung der Argumente bei Siegert 2001a:247-250.

<sup>36</sup> Vgl. noch Ex 33,11; Num 12,8.

<sup>37</sup> Zum Problem vgl. v.a. Olofsson 1990:35-45.

<sup>38</sup> Schenker 2001. Anders jedoch die Bewertung von Siegert 2001b:316, der vom Zurückdrängen der Dämonologie spricht. Hier wäre eine umfassende Untersuchung nötig, die sich auf mehr als nur einzelne Stellen stützt.

<sup>39</sup> Vgl. die ähnliche, oft zitierte Formulierung von Deissmann 1903:174: "Die Bibel, deren Gott Jahveh heißt, ist die Bibel eines Volkes; die Bibel, deren Gott *kyrios* heißt, ist die Weltbibel."

<sup>40</sup> Dazu Albani 2000, auch Köckert 2005:32f.

<sup>41</sup> Im 2. Makk wird dagegen *bômos* in der sonst im Griechischen konnotierten Weise verwendet.

<sup>42</sup> Dies im Vorgriff auf einen "Exkurs zur Reinheitsterminologie", den Martin Vahrenhorst für den Begleitband der "Septuaginta-Deutsch" verfasst hat.

- <sup>43</sup> Dazu Rösel 1995, vgl. auch den in Anm. 18 genannten Aufsatz.
- <sup>44</sup> Oft genannt, aber in der Forschung strittig, ist auch die griechische Übersetzung von 2. Sam 7, vgl. dazu die abgewogene Darstellung bei Pietsch 2003:176-185.
- <sup>45</sup> Nach Hengel-Merkel 1973. Zum Weiterwirken der LXX-Übersetzung von Num 24 innerhalb der griechischen Übersetzungstradition vgl. Schaper 1995:117f.
- <sup>46</sup> Zu den Psalmen vgl. v.a. die detaillierte Analyse von Gzella 2002, insb. die Abschnitte 3.3 und 3.4. Vgl. auch die Artikel vom Münsteraner Psalmen-LXX-Symposium von Seiler 2001; Gzella 2001, und Schaper 2001. Zur Auslegung des griechischen Hiob-Buches vgl. die unterschiedlichen Zugänge von Gard 1954 und Fernández Marcos 1994, dessen Skepsis hinsichtlich eschatologischer Erwartungen ich jedoch nicht teile.
- <sup>47</sup> Vgl. etwa Prov 10,17; 16,17. Zur Gesamteinschätzung der griechischen Proverbien vgl. vor allem Cook 1997:328-331 (als Zusammenfassung seiner Exegesen) und d'Hamonville 2000:84-87 und den bereits genannten Aufsatz von Cimosá 2000.
- <sup>48</sup> Zum textkritischen Problem von Ps 2,12 vgl. den Konjekturevorschlag im Apparat der BHS und die Kommentare, etwa Craigie 1983:64.
- <sup>49</sup> Dazu ausführlich Rösel 1991a. Die These dieses Aufsatzes wurde unlängst von Ronald Troxel (2003) in Frage gestellt, im Anschluss daran auch von Johan Lust 2004, ohne dass deren Argumente mich zu einer Revision meiner Position bringen. In einer gesonderten Publikation werde ich mich ausführlicher mit den Gegenargumenten auseinandersetzen.
- <sup>50</sup> Übersetzung von J. Maier, *die Qumran-Essener*, Bd. 1, 1995, 341.
- <sup>51</sup> Das gilt vor allem für Albert Pietersmas Interlinearitätsmodell, s. oben Anm. 18.
- <sup>52</sup> Dazu ausführlicher Rösel 2005a oder Siegert 2003.
- <sup>53</sup> S. Koch 2005:395-400 zum charakteristischen "kosmologischen Monotheismus" der LXX gegenüber der Theodotion-Fassung von Dan 4.
- <sup>54</sup> Dazu Utzschneider 2001:14-27.

## Literatur

- Aejmelaeus, A. & U. Quast (eds.) 2000, *Der Septuaginta-Psalter und seine Tochterübersetzungen*, Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens 24, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Albani, M. 2000, *Der eine Gott und die himmlischen Heerscharen. Zur Begründung des Monotheismus bei Deuteronesaja im Horizont der Astralisierung des Gottesverständnisses im Alten Orient*, Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 1, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Austermann, F. 2003, *Von der Tora zum Nomos. Untersuchungen zur Übersetzungsweise und Interpretation im Septuaginta-Psalter*, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen: Philologisch-Historische Klasse; Folge 3, 257; MSU 27, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Barr, J. 1999, *The Concept of Biblical Theology. An Old Testament Perspective*, London: SCM Press.
- Barthelemy, D. 1965, L'Ancien Testament à mûri à Alexandrie, *ThZ* 21:358-70.

- Bertram, G. 1957, Praeparatio evangelica in der Septuaginta, *VT* 7:225-249.
- Bertram, G. 1954-1959, Zur Prägung der biblischen Gottesvorstellung in der griechischen Übersetzung des Alten Testaments. Die Wiedergabe von *schadad* und *schaddaj* im Griechischen, *WdO* II, 1954-59, 502-513.
- Bertram, G. 1961, Art. Septuaginta-Frömmigkeit, in: *RGG*<sup>3</sup>, V, 1961, 1707-1709.
- Bertram, G. 1972, Zur begrifflichen Prägung des Schöpfungsglaubens im Griechischen Alten Testament, in: Schreiner, J. (ed.), *Wort, Lied und Gottesspruch. Beiträge zur Septuaginta. FS J. Ziegler*, Bd. 1, Würzburg: Echter-Verlag, 21-30.
- Brandt, P. 2001, *Endgestalten des Kanons. Das Arrangement der Schriften Israels in der jüdischen und christlichen Bibel*, BBB 131, Berlin/Wien: Philo Verlagsgesellschaft.
- Childs, B.S. 1993, *Biblical Theology of the Old and New Testament. Theological Reflections on the Christian Bible*, Minneapolis: Fortress Press.
- Childs, B.S. 2004, *The struggle to understand Isaiah as Christian scripture: a hermeneutical study*, Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.
- Cimosa, M. 2000, E' possibile scrivere una teologia della Bibbia Greca (LXX)?, in: Fabris, R. (ed.), *Initium sapientiae. FS Franco Festorazzi*, Supplementi alla Rivista biblica 36, Bologna, 51-64.
- Cook, J. 1997, *The Septuagint of Proverbs*, VT.S 69, Leiden: Brill.
- Cook, J. 2001, The Ideology of Septuagint Proverbs, in: Taylor, B.A. (ed.), *X Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Oslo 1998*, SBL.SCSS 51, Atlanta: Society of Biblical Literature, 463-479.
- Cook, J. 2003, Textual diversity and canonical uniformity, in: Auwers, J.M. & H.J. de Jonge, (eds.), *The biblical canons*, BETHL 163. Leuven: University Press, 135-152.
- Cordes, A. 2004, *Die Asafpsalmen in der Septuaginta. Der griechische Psalter als Übersetzung und theologisches Zeugnis*, HBS 41, Freiburg: Herder.
- Craigie, P.C. 1983, *Psalms 1-50*, WBC 19, Waco, TX: Word Books.
- Dafni, E.G. 2002, Theologie der Sprache der Septuaginta, *ThZ* 58:315-328.
- Dahl, N.A. & A.F. Segal 1978, Philo and the Rabbis on the Name of God, *JSJ* 9:1-28.
- Dahmen, U. 2003, *Psalmen- und Psalter-Rezeption im Frühjudentum. Rekonstruktion, Textbestand, Struktur und Pragmatik der Psalmenrolle 11QPsa aus Qumran*, STDJ 49, Leiden: Brill.
- Daniel, S. 1966, *Recherches sur le Vocabulaire du Culte dans la Septante*, Études et Commentaires 61, Paris: Klincksieck.
- Davies, P.R. 1998, *Scribes and schools. The Canonization of the Hebrew Scriptures*, Louisville, Ky.: Westminster, John Knox Press.
- Deissmann, A. 1903, *Die Hellenisierung des semitischen Monotheismus*, Neue Jahrbücher für das Klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur, Leipzig.
- Dines, J.M. 2004, *The Septuagint*, London: T&T Clark.
- Dogniez, C. 1997, Le Dieu des armées dans le Dodekapropheton: quelques remarques sur une initiative de traduction, in: Taylor, B.A. (ed.), *IX. Congress of the International*

- Organization for Septuagint and Cognate Studies, Cambridge, 1995, SBL.SCSS 45, Atlanta: Scholars Press, 37-55.*
- Fernández Marcos, N. 1994, The Septuagint Reading of the Book of Job, in: Beuken W.A.M (ed.), *The Book of Job*, BEThL 114, Leuven: Peeters, 251-266.
- Fernández Marcos, N. 2000, *The Septuagint in Context. Introduction to the Greek Versions of the Bible*, Leiden: Brill.
- Frankel, Z. 1841, *Vorstudien zu der Septuaginta*, Leipzig: Vogel.
- Frankel, Z. 1851, *Ueber den Einfluss der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik*, Leipzig: Vogel.
- Fritsch, Ch.T. 1943, *The Anti-Anthropomorphisms of the Greek Pentateuch*, Princeton Oriental Texts 10, Princeton.
- Gard, D.H. 1954, The Concept of the Future Life According to the Greek Translator of the Book of Job, *JBL* 73:137-143.
- Gzella, H. 2001, Das Kalb und das Einhorn, Endzeittheophanie und Messianismus in der Septuaginta-Fassung von Ps 29(28), in: Zenger, E. (ed.), *Der Septuaginta-Psalter. Sprachliche und theologische Aspekte*, HBSSt 32, Freiburg: Herder, 257-290.
- Gzella, H. 2002, *Lebenszeit und Ewigkeit. Studien zur Eschatologie und Anthropologie des Septuaginta-Psalters*, BBB 134, Berlin/Wien: Philo.
- d'Hamonville, D.-M. 2000, *La Bible d'Alexandrie 17. Les Proverbes*, Paris: Les Éditions du Cerf.
- Hanhart, R. 1999a, Die Bedeutung der Septuaginta für die Definition des "hellenistischen Judentums", in: *ibid.*, *Studien zur Septuaginta und zum hellenistischen Judentum*, (ed. by Reinhard G. Kratz), FAT 24, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 67-79.
- Hanhart, R. 1999b, Paul Anton de Lagarde und seine Kritik an der Theologie, in: *ibid.*, *Studien zur Septuaginta und zum hellenistischen Judentum*, (ed. by Reinhard G. Kratz), FAT 24, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 248-280.
- Hanson, A.T. 1992, The Treatment in the LXX of the Theme of Seeing God, in: Brooke, G.J. & Lindars, B. (eds.), *Septuagint, Scrolls and Cognate Writings*, SBL.SCSS 33, Atlanta: Scholars Press, 557-568.
- Harl, M., G. Dorival & O. Munnich 1994, *La Bible Grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Paris: Les Éditions du Cerf.
- Hengel, M. 1994, (unter Mitarbeit von R. Deines), Die Septuaginta als "christliche Schriftensammlung", ihre Vorgeschichte und das Problem ihres Kanons, in: Hengel, M. & A.M. Schwemer (eds.), *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum*, WUNT 72, Tübingen: Mohr-Siebeck, 182-284.
- Hengel, M. & H. Merkel 1973, Die Magier aus dem Osten und die Flucht nach Ägypten. (Mt 2) im Rahmen der antiken Religionsgeschichte und der Theologie des Matthäus, in: Hoffmann, P. in Zusammenarbeit mit N. Brox & W. Pesch (eds.), *Orientierung an Jesus: zur Theologie der Synoptiker. FS Josef Schmid*, Freiburg: Herder, 139-169.
- Hiebert, R., C.E. Cox & P. Gentry 2001, *The Old Greek Psalter. FS A. Pietersma*, JSOT.SS 332, Sheffield: Sheffield Academic Press.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusculanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

- Jobes, K.H. & M. Silva 2000, *Invitation to the Septuagint*, Grand Rapids: Pater-  
noster/Baker Academic.
- Joosten, J. 2000, Une théologie de la Septante? Réflexions méthodologiques sur  
l'interprétation de la version grecque, *Revue de théologie et de philosophie* 132:31-46.
- Kleer, M. 1996, *Der liebliche Sänger der Psalmen Israels. Untersuchungen zu David als  
Dichter und Beter der Psalmen*, BBB 108, Bodenheim: Philo.
- Koch, K. 2005, *Daniel*, BK XXII/5, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Köckert, M. 2005, Wandlungen Gottes im antiken Israel, *BThZ* 22:3-36.
- van der Kooij, A. 1981, *Die alten Textzeugen des Jesajabuches. Ein Beitrag zur Textge-  
schichte des Alten Testaments*, OBO 35, Fribourg: Universitätsverlag/ Göttingen: Van-  
denhoeck & Ruprecht.
- van der Kooij, A. 1998, *The Oracle of Tyre. The Septuagint of Isaiah XXIII as Version  
and Vision*, VT.S 71, Leiden: Brill.
- Lust, J. 2004, A Septuagint Christ Preceding Jesus Christ? Messianism in the Septuagint  
Exemplified in Isa 7,10-17, in: *ibid.*, *Messianism and the Septuagint. Collected Essays*,  
BETHL 178, Leuven: Peeters, 211-226.
- Müller, M. 1996, *The First Bible of the Church. A Plea for the Septuagint*, JSOT.SS 206,  
Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Olofsson, St. 1990, *God is my Rock. A Study of Translation Technique and Theological  
Exegesis in the Septuagint*, Coniectanea Biblica. Old Testament series 31, Stockholm:  
Almqvist & Wiksell.
- Pietersma, A. 2002, A New Paradigm for Addressing Old Questions: The Relevance of  
the Interlinear Model for the Study of the Septuagint, in: Cook, J. (ed.), *Bible and  
Computer. The Stellenbosch AIBI Congress – From Alpha to Byte – Proceedings of the  
6<sup>th</sup> AIBI Congress. 17-21 July, Stellenbosch, 2000*, Leiden: Brill.
- Pietsch, M. 2003, "Dieser ist der Sproß Davids..." *Studien zur Rezeptionsgeschichte der  
Nathanverheißung im alttestamentlichen, zwischentestamentlichen und neutestament-  
lichen Schrifttum*, WMANT 100, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener-Verlag.
- Reiß, W. 1975, Zur Deutung von *el schaddaj* in der rabbinischen Literatur, *Frankfurter  
Judaistische Beiträge* 3:65-75.
- Rösel, M. 1991a, Die Jungfrauengeburt des endzeitlichen Immanuel. Jesaja 7 in der  
Übersetzung der Septuaginta, *JBTh* 6:35-151.
- Rösel, M. 1991b, Die Übersetzung der Gottesnamen in der Genesis-Septuaginta, in:  
Daniels, D.R., U. Gleßner & M. Rösel (eds.), *Ernten, was man sät. FS K. Koch*,  
Neukirchener Verlag: Neukirchen-Vluyn, 357-377.
- Rösel, M. 1995, Die Interpretation von Genesis 49 in der Septuaginta, *BN* 79:54-70.
- Rösel, M. 1998, Theo-Logie der griechischen Bibel. Zur Wiedergabe der Gottesaussagen  
im LXX-Pentateuch, *VT* 48:49-62.
- Rösel, M. 2000, *Adonaj – warum Gott "Herr" genannt wird*, FT 29, Tübingen: J.C.B.  
Mohr (Paul Siebeck).

- Rösel, M. 2001, Die Psalmüberschriften des Septuagintapsalters, in: Zenger, E. (ed.), *Der Septuaginta-Psalter. Sprachliche und theologische Aspekte*, HBSSt 32, Freiburg: Herder, 125-148.
- Rösel, M. 2005a, Der hebräische Mensch im griechischen Gewand. Anthropologische Akzentsetzungen in der Septuaginta, in: Herms, E. (Hg.), *Leben. Verständnis, Wissenschaft, Technik*, VWGTh 24, 237-254.
- Rösel, M. 2005b, Art. Wirkungsgeschichte/Rezeptionsgeschichte, III.1 Alttestamentliche Wissenschaft, *RGG<sup>4</sup>*, Bd. 8, Sp. 1598-1600.
- Schaper, J. 1995, *Eschatology in the Greek Psalter*, WUNT, II/76, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Schaper, J. 2001, Die Renaissance der Mythologie im hellenistischen Judentum und der Septuaginta-Psalter, in: Zenger, E. (ed.), *Der Septuaginta-Psalter. Sprachliche und theologische Aspekte*, HBSSt 32, Freiburg: Herder, 171-183.
- Schenker, A. 1994, Gewollt dunkle Wiedergaben in LXX? Am Beispiel von Ps 28(29),6, *Biblica* 75:546-555.
- Schenker, A. 2001, Götter und Engel im Septuaginta-Psalter. Text- und religionsgeschichtliche Ergebnisse aus drei textkritischen Untersuchungen, in: Zenger, E. (ed.), *Der Septuaginta-Psalter. Sprachliche und theologische Aspekte*, HBSSt 32, Freiburg: Herder, 185-195.
- Seeligmann, I.L. 1948, *The Septuagint Version of Isaiah. A Discussion of its Problems*, Mededelingen en verhandelingen van het Voor-Asiatisch-Egyptisch Genootschap "Ex Oriente Lux" 9, Leiden.
- Seeligmann, I.L. 1990, Problems and Perspectives in modern Septuagint Research, *Textus* 15:162-232.
- Seiler, St. 2001, Theologische Konzepte in der Septuaginta. Das theologische Profil von 1 Chr 16,8ff. LXX im Vergleich mit Ps 104, 95; 105 LXX, in: Zenger, E. (ed.), *Der Septuaginta-Psalter. Sprachliche und theologische Aspekte*, HBSSt 32, Freiburg: Herder, 197-217.
- Siegert, F. 2001a, *Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament. Eine Einführung in die Septuaginta*, Münsteraner Judaistische Studien 9, Münster: Lit Verlag (Registerband MJSt 13, 2003).
- Siegert, F. 2001b, Die Septuaginta-Übersetzung und Sprache der Theologie, in: v. Döbeler, A., K. Erlemann & R. Heiligenthal (eds.), *Religionsgeschichte des Neuen Testaments. FS K. Berger*, 289-323.
- Siegert, F. 2003, Anthropologisches aus der Septuaginta, in: Mittmann-Richert, U., F. Avemarie & G.S. Oegema (eds.), *Der Mensch vor Gott. Forschungen zum Menschenbild in Bibel, antikem Judentum und Koran. FS H. Lichtenberger*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 65-74.
- Soffer, A. 1957, The Treatment of Anthropomorphisms and Anthropopathisms in the Septuagint of Psalms, *HUCA* 28:85-107.
- Troxel, R.L. 2003, Isaiah 7,14-16 through the eyes of the Septuagint, *ETHL* 79,1:1-22.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusculanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

- Utzschneider, H. 2001, Auf Augenhöhe mit dem Text. Überlegungen zum wissenschaftlichen Standort einer Übersetzung der Septuaginta ins Deutsche, in: Fabry, H.J. & U. Offerhaus (eds.), *Im Brennpunkt: Die Septuaginta. Studien zur Entstehung und Bedeutung der Griechischen Bibel*, BWANT 153, Stuttgart: Kohlhammer, 11-50.
- VanderKam, J.C. 1998, *Einführung in die Qumranforschung. Geschichte und Bedeutung der Schriften vom Toten Meer*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Wade, M.L. 2003, *Consistency of Translation Techniques in the Tabernacle Accounts of Exodus in the Old Greek*, SBL.SCSS 49, Atlanta/GA: Scholars Press.
- Walter, N. 2001, Die griechische Übersetzung der „Schriften“ Israels und die christliche „Septuaginta“ als Forschungs- und Übersetzungsgegenstand, in: Fabry, H.J. & U. Offerhaus (eds.), *Im Brennpunkt: Die Septuaginta. Studien zur Entstehung und Bedeutung der Griechischen Bibel*, BWANT 153, Stuttgart: Kohlhammer, 71-96.
- Wevers, J.W. 1990-1998, *Notes on the Greek Text of Genesis ... Deuteronomy*, SBL.SCSS 30; 35; 39; 45; 46, Atlanta, Scholars Press.
- Zenger, E. (ed.) 2001, *Der Septuaginta-Psalter. Sprachliche und theologische Aspekte*, HBS 32, Freiburg: Herder.
- Ziegler, J. 1937, *Dulcedo Dei. Ein Beitrag zur Theologie der griechischen und lateinischen Bibel*, Münster.