



## Die theologischen Argumente der Kirchenväter (2.-4. Jh.) zugunsten der Inspiration der griechischen Übersetzung der Septuaginta (LXX)

*Dirk Kurt Kranz, L.C.*

Wie kam es, dass die Kirchenväter die heutzutage mit erneutem Eifer studierte Frage nach einer möglichen Inspirationsgnade für die griechische Übersetzung der Septuaginta<sup>1</sup> positiv beantwortet haben? Eine solche positive Antwort ist nur dann möglich, wenn am Ursprung dieser Übersetzung die Inspirationsgnade gewirkt hat. Ein kurzer Blick auf die einleitenden Worte Alfred Rahlfs' zur Ausgabe des griechischen Textes der Septuaginta<sup>2</sup> gibt uns eine erste Richtung für die

---

<sup>1</sup> Fundamentale Bibliographie: M. HENGEL, *The Septuagint as Christian Scripture. Its Prehistory and the Problem of Its Canon*, Edinburgh & New York 2002; N. FERNÁNDEZ MARCOS, *Introducción a las versiones griegas de la Biblia*, TECC 64, Madrid 1998<sup>2</sup>; M. HARL – G. DORIVAL – O. MUNNICH, *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique à la patristique grecque*, Paris 1994; J. TREBOLLE BARRERA, *La Biblia judaica y la Biblia cristiana. Introducción a la Historia de la Biblia*, Biblioteca de Ciencias Bíblicas y Orientales, Madrid 1993; H. B. SWETE, *An Introduction to the Old Testament in Greek. Revised by Richard Rusden Ottley, M.A. With an Appendix Containing the Letter of Aristeus*, Edited by H. St. J. Thackeray, M.A., Hendrickson Publishers, 1914; S. JELLCOE, *The Septuagint and modern study*, Oxford 1968 (mit Bibliographie, 370-400); M. CIMOSA, *Guida allo studio della Bibbia greca (LXX). Storia, lingua, testi*, Roma 1995 (mit Bibliographie, 215-235); F. VATTIONI, *Storia del testo biblico: l'origine dei LXX*, in: AION 40 (1980), 115-130. Wichtige bibliographische Instrumente: S. P. BROCK, *A classified bibliography of the Septuagint*, ALGHJ 6, Leiden 1973; C. DOGNEZ, *Bibliography of the Septuagint – Bibliographie de la Septante (1970-1993)*, VT.S 60, Leiden 1995. Abkürzungen der internat. Fachliteratur nach SCHWERTNER, IATG<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> *Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, edidit Alfred Rahlfs, duo volumina in uno, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1979 (Für eine

gegenwärtige Untersuchung an:

»Die Septuaginta ist die alte jüdische Übersetzung des Alten Testaments ins Griechische. Zuerst, nach der Erzählung des Aristeasbriefes unter Ptolemaios II. Philadelphos (285-247 v. Chr.), wurde der älteste und grundlegende Teil des alttestamentlichen Kanons, der Pentateuch, übersetzt; seine Übersetzung soll von 70 oder genauer 72 jüdischen Gelehrten in Alexandria angefertigt sein, woher der Name „Septuaginta“ (LXX) stammt, der eigentlich nur der Übersetzung des Pentateuchs zukommen würde, dann aber auf das ganze A. T. übertragen worden ist. Dem Pentateuch schlossen sich die übrigen Bücher an<sup>3</sup>.«

Unsere Untersuchung wird sich also zunächst auf den Brief des Pseudo-Aristeas konzentrieren müssen. Dieser Bericht gibt an, dass sich das Übersetzungswerk der 72 Ältesten auf den Pentateuch (Thora oder die fünf Bücher Mose<sup>4</sup>) beschränkte. Die Übersetzung der Septuaginta wird zuallererst in einem Brief des eben angesprochenen Aristeas an seinen Bruder Philokrates erwähnt, der sog. *Aristeae epistula*<sup>5</sup>. Die Mehrzahl der Fachleute bezweifelt die Autorschaft des Aristeas<sup>6</sup>, weshalb wir vom Pseudo-Aristeasbrief sprechen müssen. Zusammenfassend wird folgendes über den Ursprung der Übersetzung ausgesagt: Ptolemäus Philadelphus II. (283-247 v.Chr.), der König Ägyptens, hatte eine große Bibliothek in Alexandria gegründet. Der Oberaufseher der Bücherei Demetrius von Phalarus machte den König darauf aufmerksam, dass in der Bücherei die Heiligen Schriften der Juden fehlten. Auf Anraten des Aristeas – ein Offizier der königlichen

---

Zusammenfassung der Editionen des Septuagintatextes vgl. M. CIMOSA, *Guida allo studio della Bibbia greca (LXX)...*, 205-206).

<sup>3</sup> ebda. XLI.

<sup>4</sup> Was die Namen der fünf Bücher betrifft, so tendiert Swete dahin, einen alexandrinischen vorchristlichen Ursprung zu vermuten: SWETE, *Introduction...*, 214-216.

<sup>5</sup> Für eine ausführliche Liste der Textausgaben und Übersetzungen des Aristeasbriefes siehe: ARISTEA, *Lettre d'Aristée à Philocrate*, introduction, texte critique, traduction et notes, index complet des mots grecs par André Pelletier, S.I., SC 89, Paris 1962. Einige Übersetzungen jüngerer Datums: M. MEISNER, *Aristeasbrief*, in: JSHRZ II.1, Gütersloh 1973, 35-87; C. KRAUS REGGIANI, *La lettera di Aristeo a Filocrate. Introduzione - esame analitico - traduzione*, Roma 1979; N. FERNÁNDEZ MARCOS, *Carta de Aristeas*, in: *Apócrifos del Antiguo Testamento*, II, A. Díez Macho (Hrsg.), Madrid 1983, 9-64; R. J. H. SHUTT, *Letter of Aristeas*, in: *The Old Testament Pseudepigrapha*, II, New York 1985, 7-34.

<sup>6</sup> Weiterführende Sekundärliteratur jüngerer Datums ist zu finden in: W. ORTH, *Ptolemaios II. und die Septuaginta-Übersetzung*, in: *Im Brennpunkt: Die Septuaginta. Studien zur Entstehung und Bedeutung der Griechischen Bibel*, H. J. Fabry – U. Offerhaus (Hrsg.), Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 153, Stuttgart 2001, 97-114.

Garde, in Ägypten geboren und Heide – hatte Ptolemäus 100 000 jüdische Sklaven in seinem Königreich emanzipiert. Er schickte eine Gesandtschaft, unter der sich auch Aristeas befand, nach Jerusalem, um den Hohenpriester Eleazar darum zu bitten, ihm eine Abschrift der Gesetzesbücher zu übersenden, und, damit verbunden, jüdische Gelehrte, die sie auf Griechisch übersetzen sollten. Die Gesandtschaft hatte Erfolg: 72 Israeliten (sechs aus jedem Stamm) wurden damit beauftragt, mit einer Abschrift der Gesetzesbücher nach Ägypten zu reisen und den Wunsch des Königs zu erfüllen. Sie wurden mit großen Ehren empfangen und versetzten alle in Erstaunen aufgrund der Weisheit, mit der sie auf die 72 Fragen antworteten, die ihnen vom König gestellt wurden. Sodann wurden sie auf eine nicht näher benannte Insel geführt, wo sie die Übersetzungsarbeiten aufnahmen: Eine Arbeit, die 72 Tage in Anspruch nahm. Bei der Übersetzung halfen die einzelnen Gelehrten einander aus und verglichen die Übersetzungen je nach Fortschritt der Arbeiten. Nach Fertigstellung der Übersetzung der Gesetzesbücher wurde sie vor dem versammelten jüdischen Volk unter Beisein der religiösen und politischen Führungskräfte verlesen. Diese sprachen dem Werk ihre Anerkennung aus und priesen seine völlige Übereinstimmung mit dem hebräischen Original und, konsequenterweise, seine Unabänderbarkeit. Der König zeigte sich sehr zufrieden und ließ das Werk in seine Bücherei bringen.

Die Erzählung ist in dieser Form sicherlich nicht historisch, hat aber eine enorme historische Resonanz erhalten, wie wir aus den patristischen Zeugnissen ersehen werden. Heute gilt allgemein der pseudoepigraphische Charakter des Aristeasbriefes als Gemeinplatz.

Mit dem Verweis auf den Pseudo-Aristeasbrief ist ein erster Schritt getan, der die Methode der vorliegenden Arbeit schon in großen Maße bestimmt. Dieser pseudo-epigraphische Bericht ist nur das erste einer ganzen Reihe von Zeugnissen, die auf den Ursprung der Septuaginta eingehen. Es war daher nötig, die restlichen jüdischen wie christlichen Zeugnisse (Testimonia) zu sammeln und auszuwerten<sup>7</sup>. Der vorliegende Aufsatz erlegt sich hiermit eine durchweg *historische* Methode auf, indem er sich vornimmt, die patristischen Testimonia zur Septuaginta und deren Entstehung daraufhin zu untersuchen, ob man *aus patristischer Sicht* diese Übersetzung als inspiriert betrachten kann. Es sei daher gleich zu Anfang darauf verwiesen, dass es hier

---

<sup>7</sup> Diese Zeugnisse sind von P. Wendland zusammengestellt worden: *Aristeae ad Philocratem epistula cum ceteris de origine versionis LXX interpretum testimoniis*, Ludovici Mendelssohn, schedis usus edidit Paulus Wendland in aedibus B.G. Teubneri, 1900, 86-166.

nicht darum gehen kann, dieses Problem aus theologisch-bibelwissenschaftlicher Sicht heraus zu behandeln.

Auch der zeitliche Rahmen musste begrenzt gehalten werden. So erschien es opportun, die patristischen Zeugnisse bis vor dem Aufkommen der Diskussion um die *veritas hebraica* zwischen Hieronymus und Augustinus auszuwerten. Die von Hieronymus vorgebrachten Elemente waren für seine Zeit so innovativ, dass der hier verbleibende Raum keineswegs angemessen schien, dies gebührend zu behandeln.

### Klassifikation der Zeugnisse

Die antiken Testimonia können nach folgender Gliederung in vier Gruppen unterteilt werden:

(1) Einfache, auf die bloße Tatsache des Übersetzungsvorgangs und des noch existierenden übersetzten Textes eingehende Hinweise, die nicht auf den inspirierten Charakter weder der Übersetzer noch der Übersetzung eingehen – einfache chronographische Notizen, gekennzeichnet durch textuelle Kürze. Diese Gruppe kann mit dem Ausdruck *notitia chronographica* kurz beschrieben werden.

(2) Bloße, in einem größeren Zusammenhang stehende Verweise auf die Übersetzung der Septuaginta, mit klarer apologetischer, meist auch polemischer Absicht gegen anderweitige Übersetzungen: *notitia apologetica*. Da in diesem Zusammenhang einige Autoren auch theologische Argumente vorbringen, und somit in die Nähe der vierten Gruppe rücken, werden diese mit einem Asteriskus gekennzeichnet: \*

(3) Explizite Zeugnisse und Revindikationen des inspirierten Charakters, sei es der Übersetzung allein oder auch der Übersetzer der Septuaginta, die auf die Überlieferung miraculistischer Elemente aus der Pseudo-Aristeaslegende zurückgehen: *notitia miraculosa de inspiratione*.

(4) Weniger explizite Zeugnisse, die – jenseits der Pseudo-Aristeaslegende – mit aus heutiger Sicht wichtigeren theologischen<sup>8</sup> Argumenten der Übersetzung der Septuaginta eine Sonderstellung einräumen und gewissermaßen den inspirierten Charakter der Übersetzung postulieren: *notitia theologica pro inspiratione*.

---

<sup>8</sup> Die Bezeichnung *theologisches Argument*, kann in diesem Zusammenhang missverstanden werden. Um einem solchen möglichen Missverständnis vorzubeugen, sei angemerkt, dass *theologisch* im Gegensatz zu *miraculistisch* (mit klar pejorativem Unterton) gebraucht ist, und auf Ansatzpunkte hinweisen möchte, die in einem theologischen Gedankengang Platz finden könnten.

Nach dieser Gliederung vorgehend, ist folgende Klassifikation der Testimonia<sup>9</sup> möglich:

*notitia chronographica*

1. Sextus Iulius Africanus, Epistula ad Origenem, Reichhardt 78-79.
2. Eusebius Caesariensis, Chronica I,18,6.
3. Hieronymus Stridonensis, Interpretatio chronicae Eusebii, Olymp. 125, Abrahamus 1736...
4. Eusebius Caesariensis, Demonstratio evangelica VIII,2,70.
5. Hilarius Pictaviensis, Tractatus super psalmos, Psalmus 118, littera XVI, Ain.
6. Epiphanius Constantiensis, Adversus Haereses III,2,4.

*notitia apologetica*

1. Aristeebrief
2. Aristobulus, Fragm. 3.
3. Flavius Josephus, Antiquitates Judaicae, Proömium (I,1-26).
4. Ders., a.a.O., XII,2.
5. Ders., Contra Apionem II,33-35.44-47.
6. Iustinus Martyr, Apologia I,31.
7. Ders., Dialogus cum Tryphone 71-74,3.
8. \*Tertullianus, Apologeticum 16-18.
9. Ioannes Chrysostomus, Adversus Judaeos orationes 1,6.
10. Ders., In Matthaëum Homiliae 5,2.
11. \*Theodorus Mopsuestenus, Commentarius in Sophoniam Prophetam 1,4-6.

*notitia miraculosa de inspiratione*

1. Philo von Alexandrien, De vita Mosis II,25-44.
2. Irenaeus Lugdunensis, Adversus Haereses III,21,1-4.
3. Pseudo-Iustinus, Cohortatio ad Graecos 13.
4. Clemens Alexandrinus, Stromata I,22,148-150.
5. Cyrillus Hierosolymitanus, Catecheses 4,33-35.
6. Filastrius Brixiensis, Diuersarum hereseon liber 142-144.
7. Epiphanius Constantiensis, De mensuris et ponderibus 3.6.9-12.

---

<sup>9</sup> In Wendlands Testimonien-Sammlung ist eine weitaus größere Anzahl von Texten vertreten, die bis in die byzantinische Zeit hineinreichen. Hier gebe ich nur eine Auswahl der wichtigsten Zeugnisse aus patristischer Zeit. Für die vollständigen Zitate siehe P. WENDLAND (zitiert auf Seite 233, Note 7). Der Verständlichkeit halber werden in der vorliegenden Liste die Namen der Autoren und Werke nicht abgekürzt.

*notitia theologica pro inspiratione*

1. Eusebius Caesariensis, Praeparatio evangelica VIII,1,1-8.
2. Ders., Demonstratio evangelica V, Prooem, 34-36.
3. Hilarius Pictaviensis, Tractatus super psalmos, Prologus, 8-9.
4. Ders., a.a.O., Psalmus 2,2-3.
5. Ders., a.a.O., Psalmus 59,1.
6. Ambrosius Mediolanensis, Exameron III,5,20-24.
7. Ders., Expositio psalmi CXVIII, IX,13.
8. Ioannes Chrysostomus, In Genesim Homiliae 4,3-4.

### Analyse der patristischen Testimonia: Die *theologischen Argumente zugunsten des inspirierten Charakters*<sup>10</sup>

Die zu Beginn vorgebrachte Klassifikation der Testimonia in vier Gruppen hat uns auf den Umstand aufmerksam gemacht, dass aus der übergroßen Anzahl der in den ersten christlichen Jahrhunderten tätigen Schriftsteller nur ein geringer Bruchteil explizit auf die griechische Übersetzung der LXX eingeht, und nur wenige sich dabei auf die Aristeaslegende berufen. Dass sich eine große Zahl von Kirchenschriftstellern nicht zu diesem Thema der Legende geäußert hat, sagt schon an sich viel und zeigt an, dass man nicht erst Hieronymus und seinen resolute Ablehnung der Legende abwarten muss, um die geschichtliche Wahrheit zu erfahren (die an und für sich in dichtem Nebel verschleiert liegt). In diesem Sinne sind gewiss Rückschlüsse *e silentio* möglich, hauptsächlich, was die lateinischen Kirchenväter betrifft, die von jeher eher juristisch-nüchtern eingestellt waren.

Die Untersuchung der zu Beginn genannten Gruppe *notitia theologica pro inspiratione* lässt uns auf Autoren stoßen, die für ihre Zuverlässigkeit im großen und ganzen bekannt sind: Tertullian, Eusebius

---

<sup>10</sup> Zu diesem Abschnitt sind folgende Studien relevant: P. BENOIT, *L'inspiration des Septante d'après les Pères*, in: L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au père Henri de Lubac, Paris 1963-1964, 169-187; G. VELTRI, *L'ispirazione della LXX tra leggenda e teologia. Dal racconto di Aristeo alla "veritas hebraica" di Girolamo*, in: Laur. 27 (1986) 1-71; P. AUVRAY, *Comment se pose le problème de l'inspiration des Septante*, in: RB 59 (1952), 321-336; M. RÖSEL, *Übersetzung als Vollendung der Auslegung. Studien zur Genesis-Septuaginta*, BZAW 223, Berlin – New York 1994; M. HARL, *La Septante chez les Pères grecs et dans la vie des chrétiens*, in: M. Harl – G. Dorival – O. Munnich, *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique à la patristique grecque*, Paris 1994, 289-320; P. GRELOT, *Sur l'inspiration et la canonicité de la Septante*, in: ScEc 16 (1964), 387-418; F. DREYFUS, *L'inspiration de la Septante. Quelques difficultés à surmonter*, in: RSPHTh 49 (1965), 210-220; A.-M. DUBARLE, *Note conjointe sur l'inspiration de la Septante*, in: RSPHTh 49 (1965), 221-229.

von Cäsarea, Hilarius von Poitiers, Ambrosius von Mailand, Johannes Chrysostomus und Theodor von Mopsuestia. Daher dürfte es nicht verwunderlich sein, dass die Legende hier in geringerem Maße Fuß gefasst hat und – wenn überhaupt – nur am Rande erwähnt wird.

Die von diesen eben genannten Vätern – aber auch von anderen hier nicht explizit genannten – vorgebrachten Argumente zugunsten einer Sonderstellung und Inspiration der griechischen Übersetzung der LXX lassen sich in den folgenden Hauptpunkten zusammenfassen:

### 1. Die Autorität der griechischen Übersetzung wird von der besonderen Gelehrtheit und Weisheit der Übersetzer abgeleitet.

Bereits im Aristeasbrief verlegen sich weitläufige Textabschnitte darauf, die sprachliche und wissenschaftliche Kompetenz der Übersetzer herauszuarbeiten. Interessant ist nun, dass auch christliche Autoren dieses Thema aufgreifen, und auf diese Weise noch ihre Verbundenheit mit dem Legendären hervortun. Wenn ein Tertullian den Philosophen Menedemus erwähnt, der die Ältesten ob ihrer übereinstimmenden Ansicht bewundert, und gleich darauf auf Aristeas selbst verweist<sup>11</sup>, so ist Kenntnis der Legende gegeben<sup>12</sup>, auch wenn dem Mirakulistischen überhaupt kein Gewicht beigemessen wird. Eusebius spricht den Ältesten im Vorübergehen vorzügliche Verstandeskraft und heimische Bildung zu<sup>13</sup>. Auch Theodor von Mopsuestia stimmt dem zu und preist die Übersetzer für ihre Sprach- und Schriftkenntnis<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> TERT., *apol.* 18 (ed. Dekkers): »Sed ne notitia uacaret, hoc quoque a iudaeis ptolemaeo subscriptum est, septuaginta et duobus interpretibus indultis, quos menedemus quoque philosophus, prouidentiae uindex, de sententiae communionem suspexit. Adfirmavit haec uobis etiam aristaeus.« Abkürzungen lateinischer Werke und Autoren nach TLL, griechisch-patristischer Autoren nach LAMPE, andersweitiger griechischer Autoren nach LIDDELL-SCOTT.

<sup>12</sup> Der Philosoph Menedemus wird von Pseudo-Aristeas eigens erwähnt, siehe *Aristeasbrief* §201.

<sup>13</sup> EUS., *p.e.* VIII,1,7 (ed. Mras): »ὅν γὰρ οὐκ ἂν ἄλλως ἐπύχουμεν παρὰ Ἰουδαίων, ἀποκαυφάντων ἂν τὰ παρ' αὐτοῖς λόγια διὰ τὸν πρὸς ἡμᾶς φθόνον, τοῦτων ἐκ τῆς θεῶδει οἰκονομηθείσης ἐμνηστίας ἠξιώθημεν πρὸς τῶν παρ' αὐτοῖς ἐπὶ τε συνέσει καὶ τῇ πατριῷ παιδείᾳ δεδοκιμασμένων ἀνδρῶν μεταβληθέντων.«

<sup>14</sup> THDR. MOPS., *Soph.* 1,4-6 (PG 66,452): »Εἰς δὲ τὴν Ἑλληνὴν ἐβδομήκοντα μετενηρόχασιν ἄνδρες πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ, ἐπιστήμονες μὲν ἀκριβῶς τῆς γλώττης τῆς οἰκείας, ἐπιστήμονες δὲ καὶ τῶν θείων Γραφῶν, ὑπὸ τε τοῦ ἱερέως καὶ παντὸς τοῦ Ἰσραηλιτικοῦ λαοῦ δοκιμασθέντες, ὡς ἂν πάντων μάλιστα πρὸς τὴν ἐρμενεῖαν ἄξιοι.«

Am deutlichsten tritt der Gedanke der höheren Bildung der Übersetzer bei Hilarius zutage, der die Vorzüglichkeit der Ältesten auf der mündlichen Überlieferung des Mose beruhen lässt<sup>15</sup>.

P. Benoit zieht aus all dem die richtige Schlussfolgerung, dass man zumindest der höheren Bildung der Übersetzer soweit Rechnung tragen muss, dass nicht jede Abweichung der Übersetzung vom hebräischen Original einfach so auf mangelnde Kompetenz der Übersetzer zurückgeführt werden darf<sup>16</sup>. Es ist aber auch nicht ausreichend, auf eine vom masoretischen Text abweichende hebräische Vorlage hinzuweisen. Ganz in der Linie des Hilarius müssten wir vielmehr sagen, dass die Kompetenz der Übersetzer besonders da zutage getreten ist, wo auch schon die Ältesten selbst einen verdorbenen hebräischen Text vorgefunden haben und darum interpretieren mussten<sup>17</sup>.

## 2. Das Wirken des Heiligen Geistes leitet die Übersetzungsarbeiten.

Das eben angesprochene Vorgehen der Übersetzer führt uns zum nächsten Argument über: Bei der schon allein aus linguistischen Gründen notwendigen Adaptation waren die Übersetzer nicht auf sich allein gestellt, sondern konnten sich auf den besonderen Beistand des Heiligen Geistes verlassen.

Da den jüden-hellenistischen Autoren der Begriff des Heiligen Geistes fehlt, kann bei ihnen nicht der Anfang gemacht werden; im Keim ist aber schon einiges vorhanden. Man denke hierbei besonders an Philo von Alexandrien, der den Umstand, dass alle Ältesten »in den gleichen Ausdrücken für Begriffe und Handlungen« übersetzten, mit dem Scheingrund erklärt, »als ob jedem von ihnen unsichtbar ein Lehrer diktierte<sup>18</sup>«.

Bei den christlichen Autoren hingegen ist Deutlicheres zu finden. Zum einen wird erneut – auch was die griechische Übersetzung be-

<sup>15</sup> HIL., in *psalm. 2,2*: »Erat autem iam a Moyse antea institutum in synagoga omni septuaginta esse doctores. Nam idem Moyses, quamuis uerba Testamenti in litteras condidisset, tamen separatim quaedam ex occultis legis secretiora mysteria septuaginta senioribus, qui doctores deinceps manerent, intimauerat.«

<sup>16</sup> P. BENOIT, *L'inspiration des Septante d'après les Pères...*, 174.

<sup>17</sup> Ein vielsprechendes Beispiel hierfür ist die ausgezeichnete Monographie von H. TREMBLAY, *Job 19,25-27 dans la Septante et chez les Pères grecs. Unanimité d'une tradition*, Études bibliques 46, Paris 2002: Der hebräische Text der Vorlage ist verderbt, die griechische Übersetzung hingegen hat resurrektionistisch interpretiert.

<sup>18</sup> PHIL. JUD., *Mos. II,37* (ed. Cohn): »καθάπερ ἐνδουσιῶντες προεφίτηνον οὐκ ἄλλα ἄλλοι, τὰ δ' αὐτὰ πάντες ὀνόματα καὶ ῥήματα, ὡσπερ ὑποβολέως ἐκάστοις ἀοράτως ἐνηχοῦντος.«



trifft – erklärt, der Heilige Geist selbst *spreche* die Worte der Schrift. Hier tut sich Justinus hervor, für den der Heilige Geist die Worte der – auf Griechisch übersetzten – Schrift spricht, wobei er dies am Beispiel des 95. Psalms verdeutlicht<sup>19</sup>. Oder es wird schlichter gesagt, der Heilige Geist *spreche in* den Worten der Schrift. Dies steht ganz in Übereinstimmung mit der allgemeinen Inspirationslehre der Väter und stellt kein Novum dar, sofern man es auf die Schrift im allgemeinen bezieht. Geht man aber einen Schritt weiter und bezieht dies auch auf die griechische Übersetzung, ist dies wohl eine Neuerung, die wiederum von Irenäus als erstem formuliert wird:

»Ein und derselbe Geist Gottes hat nämlich durch die Propheten die Ankunft des Herrn und deren nähere Umstände angesagt und durch die (siebzig) Ältesten richtig übersetzen lassen, was richtig prophezeit worden war, und er hat auch durch die Apostel verkündigt, dass die Fülle der Zeiten der Annahme an Sohnes Statt gekommen und das Himmelreich nahe ist und in den Menschen wohnt, die an ihn, den Immanuel, glauben, der aus der Jungfrau geboren ist<sup>20</sup>.«

Aus dem eben zitierten Abschnitt ist die *Kontinuität* der Wirkung des Heiligen Geistes hervorzuheben: Es ist ein und derselbe Geist, der (1.) in den Propheten das *quid* der Verkündigung angibt, (2.) dasselbe durch die Übersetzung in die griechische Sprache vermittelt und schließlich (3.) die Erfüllung des *quid* durch die Verkündigung der Apostel als *factum* statuiert. In diese Kontinuität der prophetischen Erleuchtung und die apostolische Verkündigung ist die griechische Übersetzung als Bindeglied eingeschaltet – ein Umstand, der der Übersetzung höchste Bedeutung zukommen lässt. Er unterstreicht dies noch, indem er Jes 7,14 (LXX) als den Referenzpunkt für die apostolische Verkündigung hervorhebt: Der Heilige Geist hat in den Worten (der griechischen Übersetzung) der Schrift die Jungfrauengeburt angezeigt<sup>21</sup>.

Doch auch weitere Autoren sehen die Übersetzung im Wirken des Heiligen Geistes verankert. Theodoret ist der Meinung, dass die in der griechischen Übersetzung beigefügten Psalmenüberschriften auf

<sup>19</sup> In diesem Sinne JUST., *dial.* 74,2 (ed. Goodspeed): »Καὶ ἀπεκρονάμην· Διὰ λέξεως, ἦν τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐν τούτῳ τῷ ψαλμῷ ἀνεφθέρξατο, νοήσατε λέγοντός μου, παρακαλῶ, καὶ γνώσεσθε οὔτε κακῶς με λέγειν οὐδ' ἡμᾶς ὄντως κεκλήθησθαι· οὕτως γὰρ ἂν καὶ πολλὰ ἄλλα νοῆσαι τῶν ὑπὸ τοῦ ἁγίου πνεύματος εἰρημένων καὶ εἰαυτοὺς γενόμενοι δινήσεσθε.«

<sup>20</sup> IREN., *haer.* III,21,4.

<sup>21</sup> ebda.

das Wirken des Heiligen Geistes zurückzuführen sind, da ja schon Esra unter dem Beistand des Heiligen Geistes »das Gedenken an jene Bücher wieder auffrischte<sup>22</sup>«.

Bereits vor Theodoret haben sich Kyrill von Jerusalem und Epiphanius mit dem Einfluss des Heiligen Geistes beschäftigt und ihren mehr oder weniger phantasiereichen und dem Legendären verhafteten Ausführungen einige Gedanken hierüber beigegeben. Kyrill bringt uns auf die von Irenäus vorgegebene Spur zurück:

»Was hier zustande gekommen war, war nicht die Frucht von Worterfindungen oder nach Menschenart listig verworrener Gedankengänge: es war vielmehr vom Heiligen Geist, dass die Übersetzung der vom Heiligen Geist diktierten göttlichen Schriften durchgeführt worden ist<sup>23</sup>.«

Hier beeindruckt wiederum die ausdrücklich gewollte Kontinuität des Wirkens des Heiligen Geistes in der Inspiration der hebräischen Schrift und der griechischen Übersetzung, wobei hier einer der wenigen Fälle vorliegt, in denen *expressis verbis* von einem Diktat gesprochen wird – ein Extremfall des passiven Instrumentalismus in der Inspirationslehre.

Für Epiphanius ist die Tatsache, dass die Übersetzer den mangelhaften Satzbau der hebräischen Vorlage verbessert haben, ein Hinweis darauf, »dass sie keineswegs von der Wirkung des Heiligen Geistes ausgeschlossen waren<sup>24</sup>.« Die wundersame Übereinstimmung beruht seinem Verständnis nach auf einer besonderen Gabe des Heiligen Geistes, die den Übersetzern zuteil geworden war<sup>25</sup>. Nicht ohne eine gewisse Exuberanz wiederholt er sich erneut: »Gottes Heilsplan gemäß und im Einklang mit dem Heiligen Geist<sup>26</sup>« haben die Übersetzer ihr *symphonisches* Werk durchgeführt.

<sup>22</sup> THDT., *Pss. proem.* (PG 80,864): »Εἰ δὲ κάκεῖνος [Ἰσοθραῖς] ὑπὸ τοῦ παναγίου Πνεύματος τὴν τούτων ἀνενεώσατο μνήμην, καὶ οὗτοι, μὴ δίχα τῆς θείας ἐπιπνοίας, μετὰ πολλῆς συμφωνίας μετήνεγκαν ταύτας εἰς τὴν Ἑλλάδα φωνῆν, πρὸς δὲ ταῖς ἄλλαις θεαίαις Γραφαῖς καὶ τὰς ἐπιγραφὰς ἡμνηνεύασιν.«

<sup>23</sup> CYR. H., *catech.* 4,34.

<sup>24</sup> EPIPH., *mens.*, Moutsoulas 71-72: »ὡςθ' ὑπολαμβάνειν ἡμᾶς οὐκ ἀμοίρους αὐτοὺς γεγενῆσθαι πνεύματος ἁγίου.« (Zitiert nach der Zeilenzahl der Textausgabe von E. MOUTSOULAS, Τὸ »Περὶ μέτρων καὶ σταθμῶν« ἔργον Ἐπιφανίου τοῦ Σαλαμῖνος, in: *Θεολογία* 44 (1973), 157-198.

<sup>25</sup> a.a.O., Moutsoulas 154: »πνεύματος ἁγίου ἔσχον δωρεὰν ἐκεῖνοι οἱ ἄνδρες«.

<sup>26</sup> a.a.O., Moutsoulas 158-159: »θαυμαστῶς κατὰ Θεοῦ οἰκονομίαν καὶ ἐκ συμφωνίας πνεύματος ἁγίου συμφώνως ἡμνηνεύσαν.«

P. Auvray hat richtig beobachtet, dass Johannes Chrysostomus, der etliche Jahre nach den eben genannten Autoren schreibt, gewissermaßen eine Zusammenfassung bietet, was die Kontinuität der Wirkung des Heiligen Geistes betrifft. Nicht nur sind Moses und Esra von ihm inspiriert, die Schrift niederzuschreiben und – im Falle Esras – sie wieder herzustellen, sondern auch die Propheten sind von ihm geschickt worden; ebenso erhielten die Ältesten Anweisung vom Heiligen Geist, die Schrift zu übersetzen. Der Geist wirkt in jeder einzelnen Stufe dieses Prozesses<sup>27</sup>. Doch hier kommt dieser stufenartige Prozess keineswegs zum Halten: Jesus Christus empfängt diese Schriften und auch die Apostel übernehmen sie, ja, sie streuen sie wie Samen auf der ganzen Erde aus<sup>28</sup> und schreiben selbst neue, vom Heiligen Geist inspirierte Bücher. Damit schließt sich der Kreis, der von Moses als Hagiographen seinen Ausgang nahm und bei den Aposteln als Hagiographen sich wieder schließt; Mittler war die griechische Übersetzung der LXX.

### 3. Dem göttlichen Heilsplan gemäß überwacht und leitet die göttliche Vorsehung die Ausarbeitung der Übersetzung.

Dieser letzte Gedanke kann als Überleitung zum nächsten Argument dienen: dem göttlichen Heilsplan und der Vorsehung Gottes. Allgemein gesprochen richten die griechischen Autoren ihr besonderes Augenmerk auf die Vorsehung Gottes, während die lateinischen mehr um das juristische Konzept der *auctoritas* besorgt sind. In der Tat hat sich kein einziger lateinischer Autor in dem uns gesteckten zeitlichen Rahmen mit dem Thema der Vorsehung im Zusammenhang mit der griechischen Übersetzung der LXX auseinander gesetzt<sup>29</sup>.

Den Anfang macht Irenäus. Seiner Angabe nach zerstören die E-bioniten den göttlichen Heilsplan, wenn sie Jes 7,14 anders übersetzen

<sup>27</sup> CHRYS., *hom. 8,4 in Heb.* (PG 63,74).

<sup>28</sup> P. Auvray bemerkt hier zum Wirken des Geistes: «On notera cependant la diversité, sans doute voulue, des expressions: l'Esprit inspira Moïse et Esdreas, il envoya les prophètes, il disposa les Septante à traduire! Ce sont des nuances sur lesquelles il faudra revenir. Mais l'essentiel est que partout il y a l'action de l'Esprit», in: P. AUVRAY, *Comment se pose le problème de l'inspiration des Septante*, in: RB 59 (1952), 322.

<sup>29</sup> Eine unbedeutende und darum nur am Rande erwähnte Ausnahme macht Tertullian: Gott hat den Menschen das *instrumentum litteraturae* zukommen lassen, damit sie seine *dispositiones et voluntates* – was gleichbedeutend mit Heilsplan und Vorsehung ist – besser erkennen, siehe *apol.* 18.

und die Jungfrauengeburt ablehnen<sup>30</sup>. Hier steht also nicht die Übersetzung an und für sich, sondern das in der griechischen Übersetzung Angezeigte im Vordergrund. Gleich darauf fügt er aber hinzu, dass eine anders geartete Übersetzung der Botschaft der Propheten den Sinn nimmt, womit klar wird, dass nur die Übersetzung (LXX) selbst den *richtigen* Sinn der Prophetie getroffen hat.

Den nächsten Schritt macht der Pseudo-Justinus: Die griechische Übersetzung ist wohl mit göttlicher Vollmacht (*θεία δύναμις*)<sup>31</sup> erarbeitet worden, aber das Werk der göttlichen Vorsehung bezieht sich bei ihm mehr auf die Tatsache, dass die übersetzten Schriften »bis auf den heutigen Tag« bei den Juden aufbewahrt werden, und zwar »unserwegen<sup>32</sup>«. Die angegebenen Gründe sind apologetischer Natur.

Der entscheidende Schritt kommt mit Clemens von Alexandrien, der den Gedanken der Kontinuität wieder aufgreift und auf die Prophetie anwendet. Das hebräische Original, wie auch die griechische Übersetzung werden als Prophetie bezeichnet, in der Übersetzung gar als *griechische Prophetie* und als solche – als Prophetien – gehen beide auf die Inspiration Gottes zurück. Die Tatsache, dass es in seiner Vorsehung der Wille Gottes war, dass die hebräische Prophetie in griechischer Übersetzung den Heiden zu Gehör käme, ist für Clemens ausreichend, die Kontinuität in der Inspirationsgnade zu konstatieren. Für ihn liegt damit ein Parallelismus vor: Inspiration und Schrift stehen sich parallel gegenüber. Noch genauer formuliert: So wie die Propheten unter göttlicher Inspiration eine hebräische Prophetie verkündeten, ebenso haben die Übersetzer unter göttlicher Inspiration eine griechische Prophetie hervorgebracht.

Auch Origenes beruft sich in seiner Korrespondenz mit Julius Africanus auf die göttliche Vorsehung – allerdings nur am Rande, da im Zentrum der Diskussion die Susanna-Begebenheit im Buch des Propheten Daniel steht. Wenn auch straff formuliert, ist Origenes' Argument einleuchtend, indem es – der *ad-absurdum*-Methode folgend – die sonst notwendig erscheinende gegenteilige Lösung zurückweist: Wenn die Susanna-Erzählung eine Interpolation darstellt, sind die in den christlichen Kirchen auf griechisch gelesenen Bücher der Schrift in solchem Maße kontaminiert, dass man sie gegen von jüdischen Gelehrten übersetzte und kopierte und – mutmaßlich – weniger kontami-

<sup>30</sup> IREN., *haer.* III,21,1.

<sup>31</sup> Irenäus bemerkt hier parallel, dass die Schriften »*tanta igitur veritate et gratia Dei interpretatae sint*«, *haer.* III,21,3.

<sup>32</sup> PS. JUST., *coh. Gr.* 13: »Τὸ δὲ παρὰ Ἰουδαίους ἔτι καὶ νῦν τὰς τῆ ἡμετέρα θεοσεβεία διαφερούσας σώζεσθαι βιβλίου θείας προνοίας ἔργον ὑπερ ἡμῶν γέγονεν«.

nierte Hss. austauschen müsste. Ein Vorgehen solcher Art wird von Origenes als ein Vergehen an der göttlichen Vorsehung zurückgewiesen<sup>33</sup>. Er gibt somit zu verstehen, dass die Vorsehung die christliche Kirche in einer solch fundamentalen, ja vitalen Frage nicht ohne besonderen Beistand lassen konnte. Wie dies allerdings konkret vorgegangen sein soll, wird nicht ausgeführt.

Dass sich Epiphanius über die Vorsehung in Verbindung mit der griechischen Übersetzung der LXX ausschweigen sollte, war nicht zu erwarten: Die übereinstimmende Übersetzung kam Gottes Heilsplan gemäß zustande<sup>34</sup>.

Auch für Johannes Chrysostomus ist die griechische Übersetzung unmissverständlich ein Werk des göttlichen Heilsplans. Der hierbei besondere Umstand, dass nämlich durch einen heidnischen Kulten ergebene König die Übersetzung der Bücher des Alten Testaments durchgeführt worden ist, wird durch den Hinweis entkräftet, dass es sich immer so mit allem verhalte, »was unser Herr in seinem Heilsplan beschlossen hat: Er lässt, was er in seiner Wahrheit aufgetragen hat, durch seine Gegner gedeihen<sup>35</sup>«.

#### 4. Die Übersetzung erschließt den Heiden als *praeparatio evangelica* den Zugang zur heiligen Schrift des Alten Testaments.

Der Ausdruck *praeparatio evangelica* ist nicht unzweideutig; er kann zum einen die *Verkündigung* der Glaubensinhalte des Alten Testaments an Heiden bedeuten, zum anderen aber auch in spezifischem Sinn die *Vorandeutung* christlicher Glaubensgüter in den Schriften des Alten Testaments selbst.

Die Väter halten die griechische Übersetzung für eine *praeparatio evangelica* in diesem doppelten Sinne. Wir werden dies vor allem an den messianisch gedeuteten Prophetien ersehen<sup>36</sup> und dringen

<sup>33</sup> OR., *ep. 1* (PG 11,59-60): »Ἦρα τοίνυν, εἰ μὴ λαιψάνει ἡμᾶς τὰ τοιαῦτα, ἀδετεῖν τὰ ἐν ταῖς Ἑκκλησιαῖς φερόμενα ἀπίγηραφα, καὶ νομοθετῆσαι τῇ ἀδελφότητι, ἀποδέσσει μὲν τὰς παρ' αὐτοῖς ἐπιφερομένας ἱερὰς βιβλους, κολακεύειν δὲ Ἰουδαίους, καὶ πείθειν, ἵνα μεταδώσιν ἡμῖν τῶν καθαρῶν, καὶ μηδὲν πλάσμα ἔχοντων. Ἄρα δὲ καὶ ἡ Πρόνοια, ἐν ἀγίας Γραφαῖς δεδωκυῖα πάσαις ταῖς Χριστοῦ Ἑκκλησιαῖς οἰκοδομίῃ, οὐκ ἐφρόντισε τῶν τιμῆς ἀγορασθέντων, ὑπὲρ ὧν Χριστὸς ἀπέθανεν· οὐ γὰρ οὕτως οὐκ ἐφείσατο ὁ Θεὸς, ἢ ἀγάπη, ἀλλ' ὑπὲρ ἡμῶν πάντων παρέδωκεν αὐτὸν, ἵνα σὺν αὐτῇ τὰ πάντα ἡμῖν χαρίσῃται;«

<sup>34</sup> EPIPH., *mens.*, Moutsoulas 158: »δαμμαστῶς κατὰ Θεοῦ οἰκονομίαι καὶ ἐκ συμφωνίας πνεύματος ἀγίου συμφώνως ἡμῆρευσα.«

<sup>35</sup> CHRYS., *hom. 4,4 in Gen.* (PG 53,43).

<sup>36</sup> Zum Thema der messianischen Interpretation in der LXX vgl. M. HARL, *Le problème*

damit in den Bereich der theologischen Interpretation der Septuaginta vor.

Justinus Martyr unterscheidet nicht zwischen Original und Übersetzungen, wenn er von den Büchern der Propheten spricht, die alles vorhergesagt haben, was die Geschehnisse um Jesus Christus betrifft<sup>37</sup>. Dass er dabei aber mehr die Übersetzung als das Original meint, wird erst später klar, wenn man seine Bemerkung gegenüber dem Juden Tryphon bedenkt: Die Juden hätten viele Schriftstellen gänzlich entfernt, »in denen klar bewiesen wird, dass von unserem gekreuzigten Jesus verkündet war, er sei Gott und Mensch, er werde gekreuzigt und sterben<sup>38</sup>.«

Auch der Pseudo-Justinus beruft sich auf die *Übersetzung* der Schrift, die gewissermaßen das Fundament für den christlichen Glauben darstellt. In seiner Auseinandersetzung mit denjenigen, die sich gegen einen christlichen Gebrauch der alttestamentlichen Bücher – in griechischer Übersetzung – wehren, besteht er geradezu darauf, dass diese eher den Christen zukommen als den Juden, da das in ihnen Enthaltene »nicht sie, sondern uns angeht<sup>39</sup>«, denn die Vorsehung habe es so gefügt.

Auch unter dem Aspekt der *praeparatio evangelica* erweist sich Irenäus als der grundlegende Theologe unter den Vätern. Die zweifa-

---

*des messianismes dans la Septante*, in: M. HARL – G. DORIVAL – O. MUNNICH, *La Bible grecque des Septante...*, 219-222, mit Bibliographie; J. SCHAPER, *Eschatology in the greek Psalter*, Tübingen 1995 (siehe auch die Rezension von A. Salvesen, in: *JThS* 47 (1996), 580-583); J. LUST, *Septuagint and Messianism. With a Special Emphasis on the Pentateuch*, in: H. Graf Reventlow (Hrsg.), *Theologische Probleme der Septuaginta und der hellenistischen Hermeneutik*, Gütersloh 1997, 26-45.

Dasselbe Thema des Messianismus innerhalb der LXX war der zentrale Gegenstand des *Colloquium Biblicum Lovaniense* 2004: *The Septuagint and Messianism*, 27-29 July 2004. Die Hauptthese wird folgenderweise in der Einladung zusammengefasst: »A number of scholars, including the late Professor J. Coppens (one of the co-founders of the Colloquium Biblicum Lovaniense), have claimed that, in comparison with the Hebrew Bible, the Septuagint provides evidence of the gradual emergence of messianism and prepared the way for the messianic interpretation of the Old Testament in the New. This claim has recently again found expression in a number of publications, but has by no means won universal acceptance amongst scholars, and it has seemed therefore an appropriate moment to examine the whole question of whether the Septuagint does provide evidence for the gradual emergence of messianism«, vgl. [www.rdg.ac.uk/lxx/leuven.htm](http://www.rdg.ac.uk/lxx/leuven.htm).

<sup>37</sup> JUST., *1 apol.* 31,7: »ἐν δὴ ταῖς τῶν προφητῶν βίβλοις εὑρομεν προκηρυσσόμενον παραγόμενον, γεννόμενον διὰ παρθένου, καὶ ἀνδρούμενον, καὶ θεραπεύοντα πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν καὶ νεκροὺς ἀνεγείροντα, καὶ φθονούμενον καὶ ἀγροούμενον καὶ σταυρούμενον Ἰησοῦν τὸν ἡμέτερον Χριστόν, καὶ ἀποδηήσκοντα καὶ ἀνεγείρομενον καὶ εἰς οὐρανοὺς ἀνερχόμενον.«

<sup>38</sup> JUST., *dial.* 71.

<sup>39</sup> PS. JUST., *coh. Gr.* 13.

che Bedeutung der *praeparatio* kommt bei Irenäus ganz deutlich zum Ausdruck. Allgemein gesehen bezeichnet er die Heilige Schrift als eine Vorbereitung und Vorformung des Glaubens an den Sohn Gottes. Die Aufbewahrung der griechischen Übersetzung in Ägypten wird von ihm mit dem Aufenthalt der Heiligen Familie in Ägypten verglichen; wie die Schriften dort unversehrt verwahrt wurden, so blieb dort auch Jesus Christus von der Verfolgung unter Herodes verwahrt<sup>40</sup>.

Doch nicht nur die spezifische Bedeutung der *praeparatio* als Vorandeutung des christlichen Glaubens in den Schriften des Alten Testaments ist für Irenäus wichtig, sondern er geht auch auf deren allgemeine Bedeutung als Verkündigung des Glaubens an die Heiden ein und knüpft hier ein verbindendes Band mit den Aposteln, wobei das Thema der Zuverlässigkeit des christlichen Glaubens im Mittelpunkt steht. Dieser ist nicht erfunden, sondern beruht auf der Lehre, so wie sie in der griechischen Übersetzung der Siebzig überliefert ist. Wichtig ist jetzt, dass sich an dieser Lehre auch in der Zeit der apostolischen Verkündigung nichts geändert hat, denn die Apostel haben die Lehre so weitergegeben, wie sie sie empfangen haben – was alttestamentliches Material betrifft. Irenäus sieht diese Beziehung in beide Richtungen abgesichert:

«Zuverlässig, nicht erfunden und ganz allein wahr ist der Glaube, den wir besitzen. Er ist offenkundig aus den Schriften zu ersehen, die auf die Art und Weise übersetzt worden sind, wie ich das beschrieben habe. Und an der Verkündigung der Kirche ist nichts verändert worden. Die Apostel, die ja älter sind als alle diese Leute, stimmen mit der beschriebenen Übersetzung überein, und die Übersetzung stimmt mit der Tradition der Apostel überein<sup>41</sup>.»

Die mit der LXX konkurrierenden Übersetzungen verlieren ihre vermeintliche Glaubwürdigkeit dadurch, dass sie an zentralen Stellen nicht mit der Lehre der Apostel übereinstimmen. Die Übersetzung der Siebzig hingegen stimmt mit der Tradition – ein Irenäus so liebes Thema – der Apostel überein, und diese mit jener. Die apostolische Verkündigung hat somit in der Übersetzung der LXX ein unerschütterliches Fundament, das ihre Glaubwürdigkeit absichert, so Irenäus. Die Tatsache nun, dass die Apostel in ihrer kerygmatischen Tätigkeit den getreuen Wortlaut der LXX übernommen haben, lässt das verbindende Band noch fester werden und weist der LXX eine von keiner

<sup>40</sup> IREN., *haer.* III,21,3.

<sup>41</sup> ebda.

anderen Übersetzung übertreffbare Stellung zu: Die Prophezeiungen und deren griechische Übersetzung sind auf eine Weise zustande gekommen, die von Irenäus mit dem Adverb *bene* (richtig) belegt wird<sup>42</sup>. Vorandeutung christlicher Glaubensinhalte und Instrumentarium des apostolischen Kerygmas verleihen der Übersetzung der Siebzig eine unübertreffbare Qualifikation. Unter diesem Gesichtspunkt der engen Verbindung beider Elemente überrascht es nicht mehr, dass Clemens von Alexandrien die griechische Übersetzung als griechische Prophetie bezeichnet.

Tertullian zieht es vor, auf dem Thema der Verkündigung und Offenbarmachung (nicht mit Offenbarung zu verwechseln) zu bestehen. Denn er bezeichnet die Heilige Schrift nicht nur als *instrumentum litteraturae*, das Gott den Menschen hat zukommen lassen mit der spezifischen Absicht, ihnen bei der Erkenntnis seines Willens und seiner Absichten behilflich zu sein, sondern sie ist auch *thesaurus*, und eben dieser Schatz liegt unter dem Mantel der hebräischen Sprache verborgen, so dass der Schatz durch die Übersetzung (LXX) gewissermaßen gehoben, ans Tageslicht gebracht wird und so von jedermann eingesehen werden kann. Die Übersetzung dient damit dem Zweck der Offenbarmachung der Heiligen Schrift. Tertullian verbindet den Gedanken des *instrumentum* mit dem seiner Nutzbarkeit: Das *instrumentum* erfüllt nur dann seinen Zweck, zu dem es von Gott bereit gestellt wurde, wenn es auch in einer allen verständlichen Form zur Verfügung steht. Dies ist in der Übersetzung unter König Ptolemäus geschehen.

Eusebius sagt gerade heraus, was Tertullian nicht *expressis verbis* sagen wollte. Die Einschaltung des langen Abschnittes aus dem Aristeebrief ist »nicht unnütz für die Darlegung der Vorbereitung des Evangeliums<sup>43</sup>«, womit ganz deutlich die Übersetzung an und für sich als ein wichtiger vorbereitender Schritt für die spätere apostolische Verkündigung bezeichnet wird. Eusebius stellt hier alles unter das Zeichen der Vorbereitung (*praeparatio/προπαρασκευή*), die als Zielpunkt die »heilbringende Verkündigung unseres Heilands<sup>44</sup>« hat. Zu diesem Zweck der Vorbereitung mussten die Prophetien in die griechische Sprache übersetzt werden. Aufgrund der Wichtigkeit dieses Unternehmens hat Gott in seiner Vorsehung dies gewissermaßen selbst in die Hand genommen und »legte es dem König Ptolemäus ins

---

<sup>42</sup> a.a.O., 21,4.

<sup>43</sup> EUS., p.e. VIII,1,5.

<sup>44</sup> a.a.O., 1,6.



Herz, dies zu vollbringen, um, wie es scheint, die zukünftige Teilhabe aller Völker an diesen Schriften vorzubereiten<sup>45</sup>«. Hier ist also Zweierlei zu unterstreichen: Die Übersetzung dient – wie bei Tertullian – der Offenbarmachung der Schriften, und diese Übersetzung ist von Gott angeordnet worden, d. h. ist Teil des göttlichen Heilsplans für die Rettung der Menschheit.

### **5. Die Übersetzung ist von der Kirche als authentischer Ausdruck der göttlichen Offenbarung angenommen worden: Gebrauch und *auctoritas*.**

Nach dem Zeugnis vieler Väter hat die Kirche in ihrer Verkündigung des christlichen Glaubens von Anfang an die Übersetzung der Siebzig bevorzugt. Den Anfang machen die Evangelien selbst, deren Referenzen zu alttestamentlichen Stellen größtenteils dem Text der LXX folgen. Nicht wenige Väter sprechen in diesem Sinne, wenn sie das Thema der griechischen Übersetzung des Alten Testaments berühren. Ganz eng mit dem Thema des apostolischen Gebrauchs verbunden ist das eher den westlichen Kirchenvätern gelegene Thema der *auctoritas* der LXX.

In den uns vorliegenden Testimonia macht wiederum Irenäus den Anfang: Die Zahnräder des Alten und des Neuen Testaments – wenn dieser bildhafte Vergleich gestattet ist – greifen reibungslos ineinander dank der Tatsache, dass die Übersetzung (LXX) mit der apostolischen Verkündigung übereinstimmt (*consonat*). Doch damit klar wird, dass es sich hier nicht nur um konzeptuelle Übereinstimmung handelt, sondern diese sich auch auf die Lesart ausweitet, fügt Irenäus hinzu:

»Petrus, Johannes, Matthäus und Paulus und die übrigen Apostel und deren Anhänger haben alle Prophetenworte in der Version verkündet, in der sie die Übersetzung der (siebzig) Ältesten enthält<sup>46</sup>.«

Auch Eusebius behandelt dieses Thema, wenn auch in einem anderen Kontext. Ganz der allgemeinen Absicht der *Demonstratio evangelica* entsprechend, nimmt er sich vor, die Erfüllung der alttestamentlichen Vorhersagen über den Messias an neutestamentlichen

---

<sup>45</sup> ebda.

<sup>46</sup> IREN., *haer.* III,21,3.

Zeugnisse zu erweisen<sup>47</sup>. Dass sich hierbei natürlich die Frage erhebt, welche der zahlreichen Übersetzungen des Alten Testaments heranzuziehen ist, braucht nicht weiter erwähnt zu werden. Eusebius erschwert sich noch die Wahl, indem er auf die Unterschiede zwischen hebräischem und griechischem Text hinweist, entscheidet sich dann aber für die Version der LXX nicht nur aus dem Grund, weil die siebenzig Ältesten »übereinstimmend übersetzt haben«, sondern vor allem, weil »freilich auch die Kirche Christi diese für ihren Gebrauch bevorzugt<sup>48</sup>«. Neben dem aus dem Aristeasbrief entnommenen Element steht das gewichtigere Argument der kirchlichen Praxis, das Eusebius auch an anderer Stelle nennt<sup>49</sup>.

Ähnlich lehrt auch Kyrill von Jerusalem. Die wissbegierigen Katechumenen sollen sich nicht mit den apokryphen Büchern abgeben, sondern mit den «von allen» anerkannten Büchern. Welche Bücher nun aber von allen anerkannt sind, das ist von der Kirche zu erfahren (παρὰ τῆς Ἐκκλησίας), und um jedes Missverständnis auszuschließen, schreibt Kyrill weiter: nämlich die Bücher, die von den 72 Übersetzern übersetzt worden sind (τὰς ὑπὸ τῶν ἐβδομήκοντα δύο Ἑρμηνευτῶν ἐρμηνευθεῖσας<sup>50</sup>). Kyrill unterstreicht also die Autorität der Kirche, die das Recht hat, ihre Katechumenen über die rechtmäßig anerkannten Heiligen Schriften zu belehren und bestätigt hier den kirchlichen Gebrauch, womit ganz nebenbei der Kanon des Alten Testaments auf die *von allen anerkannten* Bücher beschränkt wird<sup>51</sup>. Für den Fall, dass einer der Katechumenen noch immer Zweifel hegen

<sup>47</sup> EUS., *d.e.* V, proem. 34: »... damit aus der Übereinstimmung beider Teile die Darlegung der Wahrheit zustande kommt«. Mit *Teilen* meint Eusebius hier die Schriften des Alten und des Neuen Bundes, die beide auf ihre eigene Weise von Jesus Christus sprechen.

<sup>48</sup> a.a.O., V,35.

<sup>49</sup> P. Benoit verweist darüber hinaus auf eine Stelle aus dem ersten Buch der *Chronica* des Eusebius, das wie bereits gesagt, den lateinischen Vätern nicht bekannt war. Eusebius besteht hier auf dem kirchlichen, ja auf den ausschließlichen Gebrauch der LXX seitens der gesamten Kirche, weil sie diesen Gebrauch von den Aposteln und Jüngern so übernommen hat: «ἡ καθ' ὅλης τῆς οἰκουμένης ἠπλωμένη Χριστοῦ ἐκκλησία ταύτη μόνη προσέχει τῶν τοῦ σωτήρος ἡμῶν ἀποστόλων τε καὶ μαθητῶν ἀρχῆθεν ταύτη χρῆσθαι παραδεδωκότων», P. BENOIT, *L'inspiration des Septante d'après les Pères...*, 179, Fußnote 66 (Graphie des Zitats von mir leicht berichtigt).

<sup>50</sup> CYR. H., *catech.* 4,33.

<sup>51</sup> Kyrill scheint hier den hebräischen Kanon vorzuziehen, da er den Kanon auf die 22 Bücher beschränkt, die von den 72 übersetzt worden sind. Die auch sonst gebräuchliche Terminologie, die zwischen *ὁμολογούμενα* und *ἀμικριβαλλόμενα* (anerkannten und umstrittenen Büchern) unterscheidet, scheint hier nicht im üblichen Sinne gebraucht zu sein. Der Terminus *ἀμικριβαλλόμενα* bezieht sich hier nämlich nicht auf die deuterokanonischen Schriften – wie sonst üblich –, sondern auf die Apokrypha, deren Lektüre Kyrill kategorisch zurückweist.

sollte, wartet Kyrill mit einem Argument *ad hominem* auf, dass den Gebrauch der LXX durch die Apostel und deren Nachfolger bestätigt: «Viel klüger und frommer als du waren die Apostel und die altherwürdigen Bischöfe, die Vorsteher der Kirche, die uns diese Bücher überliefert haben<sup>52</sup>.»

Johannes Chrysostomus beleuchtet das Argument der *auctoritas* aus dem entgegengesetzten Blickwinkel des Argwohns (*ὑποψία*), d. h. des Mangels an Autorität. Was unterscheidet nämlich die Übersetzung der Siebzig von den anderen griechischen Übersetzungen?, so fragt sich Chrysostomus. Die Antwort lautet, dass die der Siebzig von jeglichem Argwohn frei ist, während sich die anderen die Kritik gefallen lassen müssen, aus Missliebigkeit in verfälschender Weise übersetzt zu haben. Diese seine Position untermauert er mit einem dreifachen Fundament, das – so Chrysostomus – die Übersetzung der Siebzig in bestes Licht rückt: Der Zeitpunkt der Übersetzung (*διὰ τὸν χρόνον*), die Anzahl der Übersetzer (*διὰ τὸ πλῆθος*) und deren Übereinstimmung untereinander (*διὰ τὴν συμφωνίαν*) verleihen der LXX eine Glaubwürdigkeit (*μᾶλλον ἂν εἶεν πιστεύεσθαι δίκαιοι*<sup>53</sup>), die den anderen Übersetzungen abgeht.

Theodoret von Mopsuestia ist nicht minder deutlich, was die apostolische Autorität der Übersetzung der Siebzig angeht: Was die Apostel nun überliefert haben, ist in der Kirche übernommen worden, in solchem Ausmaß, dass diese Übersetzung nicht nur in den kirchlichen liturgischen Versammlungen verlesen wird, sondern auch von einzelnen Gläubigen in ihren Häusern aufbewahrt wird – ein Umstand, der die Verbreitung dieser Übersetzung zu Theodorets Zeiten bekundet. Theodoret vergisst nicht, die *auctoritas* der Übersetzung durch die der Übersetzer noch ausdrücklicher abzusichern: Deren Anzahl (*ποσοῦτοι*), persönliche Befähigung (*τοιούτοι*) und allgemeine Anerkennung (*οὕτω δεδοκιμασμένοι*<sup>54</sup>) lassen es völlig unvernünftig erscheinen, die Richtigkeit auch nur eines einzigen Wortes der Übersetzung in Zweifel zu ziehen.

Auf Seiten der lateinischen Kirchenväter kommt das *auctoritas*-Argument nun richtig zum Tragen und ist das ausschlaggebende.

Hilarius muss sich für eine der vorliegenden griechischen Übersetzungen entscheiden. Als Rhetoriker geht es ihm vor allem um die Qualität der Übersetzung. Ganz genau an diesen Punkt macht er die

<sup>52</sup> CYR. H., *catech.* 4,35.

<sup>53</sup> CHRYS., *hom.* 5,2 in Mt. (PG 57,57).

<sup>54</sup> THDR. MOPS., *Soph.* 1,4-6 (PG 66,452).

*auctoritas* der LXX fest. Die Sonderstellung der LXX beruht auf zwei Faktoren, die er durch *primum – dehinc* voneinander absetzt:

»Die Autorität der Übersetzung der 70 hingegen bleibt unangetastet. Zuerst [*primum*], weil sie das Übersetzungswerk vor dem leibhaftigen Kommen des Herrn durchgeführt haben und daher auch nicht der Wortfälscherei [*adulatio*] bei der Übersetzung beschuldigt werden können [...] Zweitens [*dehinc*], weil jene Volksführer und Gelehrten der jüdischen Gemeinde, außer aufgrund der Kenntnis vom Gesetz, auch aufgrund der von Mose weitergegebenen geheimen Lehre bei der Übersetzung keine verwerflichen Urteile fällten.<sup>55</sup>«

Tradition und Liturgie verschwinden vor dem Hintergrund der zeitlichen Umstände der Übersetzung und der besonderen Vorzüglichkeit der Übersetzer. In Hilarius' eigenen Worten ist die Autorität der Übersetzung der LXX durch Zweierlei abgesichert: *indissolubilis constituta est priuilegio doctrinae et aetatis auctoritas*. An anderer Stelle (*tractatus* 59,1) bezeichnet er die Übersetzung (*translatio*) der Siebzig als *legitima et spiritalis*. Der Sinn des ersten Adjektivs ist nicht leicht zu fassen. Doch wenn man das abschließende Wort des Vorrechts in doktrinellen Fragen (*priuilegio doctrinae*) beachtet, erscheint es geraten, das lateinische Adjektiv *legitima* schlicht mit *richtig* zu übersetzen: Die Übersetzung ist – im Gegensatz zu den anderen Ausgaben, die voller Übersetzungsfehler sind, – *richtig*. Das zweite Adjektiv *spiritalis* ist dann wohl auf den, den bloßen Buchstaben übersteigenden, geistlichen Sinngehalt bezogen. Beides wird durch den Umstand abgestützt, dass die Übersetzung vor dem Leiden des Herrn durchgeführt worden ist<sup>56</sup>.

Ambrosius von Mailand untermauert dieses Zeugnis des Hilarius durch den bei diesem fehlenden Verweis auf die kirchliche Praxis. Beim Abwägen der Vor- und Nachteile einer bestimmten Übersetzungsweise einer Psalmenstelle entscheidet er sich für die LXX,

<sup>55</sup> HIL., *in psalm.* 2,3.

<sup>56</sup> Der Psalm 59 wird von Hilarius auf die Passion des Herrn bezogen. Hier steht also nicht die Menschwerdung im Mittelpunkt, sondern die Passion des Herrn, die ja in den alttestamentlichen Schriften am deutlichsten vorhergesagt wurde, wie es schon den Emmausjüngern vermittelt wurde (vgl. Lk 24,25-27). Andere patristische Autoren haben eher den Umstand betont, dass die LXX vor der Menschwerdung des Wortes geschaffen worden ist; Hilarius zieht die Passion als zeitliche Referenz vor.

»weil aber die Kirche mehr der Übersetzungsweise [*sententias*] der Siebzig folgt, und der Sinn dort verständlicher [*planior*] ist und keinerlei Anstoß [*nihil offensionis*] erregt, der bei einigen Skrupel hervorrufen könnte.<sup>57</sup>«

Für Ambrosius sprechen also drei Gründe dafür, der Übersetzung der LXX zu folgen: Der kirchliche Gebrauch, der sich ja in den lateinischen Bibelübersetzungen der *Vetus Latina* nach dem Modell der Septuaginta in der Westkirche durchgesetzt hat; der leichter zugängliche und verständliche Sinngehalt; und schließlich der hieraus resultierende Umstand, dass weniger gebildete Geister im Falle der LXX weniger leicht durch Fehlinterpretation des Gelesenen aus der Fassung gebracht werden können. Der *sensus planior* mag wohl auch durch die an anderer Stelle von Ambrosius positiv bewerteten Zusätze gegenüber dem hebräischen Text begünstigt werden<sup>58</sup>.

Auch hier, wie an anderer Stelle Epiphanius, wollen wir Filastrius von Brescia an den Schluss stellen. Er geht in seiner radikalen Einstellung gegen Irrlehren so weit, auch die Ablehnung der Übersetzung der LXX als eine Irrlehre zu bezeichnen<sup>59</sup>. Um aber seiner wahren Absicht gerecht zu werden, muss angemerkt werden, dass die Ablehnung der LXX nur eine Folge und quasi eine Randerscheinung ist, die andere Irrlehren nur begleitet. Die von Filastrius bekämpften Irrlehrer ziehen andere Übersetzungen vor; hier werden die Übersetzung des Aquila, die der Dreißig und die der Sechs erwähnt. Die beiden letztgenannten Übersetzungen hängen immer in irgendeiner Weise mit der des Aquila zusammen, die Filastrius gewissermaßen als das Hauptübel bezeichnet, da in dieser die prophetischen Stellen in stark verdünnten Tönen übersetzt worden sind, so dass eine messianische Interpretation nicht mehr möglich ist<sup>60</sup>. Desweiteren bringt die Ablehnung der LXX un-

<sup>57</sup> AMBR., in *psalm. 118, sermo* 9,13.

<sup>58</sup> Vgl. AMBR., *hex.* III,5,20: »multa enim non otiose a septuaginta uiris Hebraicae lectioni addita et adiuncta comperimus.«

<sup>59</sup> Zum Irrlehrenverständnis des Filastrius war Augustinus eher kritisch eingestellt. In seiner eigenen Schrift *De haeresibus* zitiert Augustinus Filastrius in den Kap. 41, 45, 53, 57, 67, 80 und 81; obwohl er reichlich aus dem *Diuersarum hereson liber* des Filastrius schöpft, zeigt er sich ihm gegenüber eher kritisch, besonders weil er ihm ankreidet, ein abweichendes Verständnis von Irrlehren zu haben: Filastrius habe Irrlehren in seinen Katalog aufgenommen, die eigentlich keine sind (vgl. *haer.* 80); ausführlicher mein Beitrag »Filastrius von Brescia« in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* Bd. 22 (2003), 320-324 (auch im Internet zugänglich: [http://www.bautz.de/bbkl/f/filastrius\\_v\\_b.shtml](http://www.bautz.de/bbkl/f/filastrius_v_b.shtml)).

<sup>60</sup> FILASTR. 142: »Vnde iudaei non septuaginta duorum interpretationes habent, qui de patre et filio et sancto spiritu bene sentientes unam substantiam diuinitatem maiestatem que nuntiarunt, sed illius aquilae, quia non ita recte sensit de filio dei, sed quasi de propheta

vermeidbare Konsequenzen mit sich in Form von doktrinellen Irrtümern. Hier gilt der Ausspruch, den Thomas von Aquin bekannt gemacht hat: *parvus error in principio magnus fit in fine*. Hier stimmt Filastrius ganz mit Hilarius überein<sup>61</sup>. Doch einmal abgesehen von der etwas übertriebenen Haltung des Brescianers: Seine Angaben informieren uns über die allumfassende Übernahme und Geltung der LXX (durch die Vermittlung der Vetus Latina) in der Westkirche gegen Ende des 4. Jahrhunderts. Diese Tatsache wird noch durch den folgenden, für Filastrius ungewöhnlich feierlich klingenden Satz bekräftigt:

»Die Beschlüsse und Entscheidungen der Zweiundsiebzig aber – die katholische Kirche liest sie, hat sie und erwählt sie unaufhörlich; die des Aquila hingegen hält und beurteilt sie in dieser Weise für überflüssig<sup>62</sup>.«

Daher kommt es auch, dass andere Übersetzungen nur noch *in margine* überlebt haben<sup>63</sup>. In diesem Punkt hat Filastrius ganz recht, wie die Paläographie dies bestätigen kann.

## **6. Die textuellen Unterschiede der griechischen Übersetzung zum hebräischen Original stellen einen authentischen Fortschritt dar, der sich besser mit der Botschaft des Neuen Testaments verbindet.**

Eine Übersetzung zu erstellen heißt nicht, ein Wort der Ausgangssprache mit einem Wort der Zielsprache einfach auszutauschen, auch wenn ein solcher Literalismus in der Antike Gang und Gebe

---

nuntiauerit«. Für Filastrius sind die trinitarisch und christologisch interpretierbaren Stellen ausschlaggebend.

<sup>61</sup> Hilarius besteht zweimal darauf, dass aus der Tatsache, dass die nachfolgenden späteren Übersetzungen in anderer Weise, nämlich ohne das Spezialwissen, das den 70 Ältesten durch mündliche Überlieferung zuteil geworden war, übersetzt haben, großer Schaden einstanden ist: *in psalm. 2,2*: »Et ex eo fit ut, qui postea transtulerunt, diuersis modis interpretantes magnum gentibus adtulerint errorem, dum occultae illius et a Moyse profectae traditionis ignari ea quae ambigue lingua hebraea commemorata sunt, incerti suis ipsis iudiciis ediderunt [...] et secundum hanc ambiguitatem haec ab illis in omni translatione est facta confusio.«

<sup>62</sup> FILASTR. 142.

<sup>63</sup> Allein diesem Umstand ist es zu verdanken, dass die Übersetzungen des Aquila, Symmachus und Theodotion, u. a. (die sogenannten jüngeren griechischen Übersetzungen) in den Septuaginta-Ausgaben der *Academia Scientiarum Göttingensis* im Apparat II, zumindest in geringem Umfang, nachgelesen werden können.

war<sup>64</sup>. Damit steht sprachlich strukturbedingt unterschiedlichen Übersetzungen das Tor offen. Dass Unterschiede zwischen hebräischem Original und griechischer Übersetzung auftreten konnten, ist seit den Zeiten des Pseudo-Aristeas bekannt. Dort finden wir sakral anmutende und gegen Veränderungen an der einmal sanktionierten Übersetzung gerichtete Bestimmungen, die seitens der jüdischen Gemeinde (!) ausgesprochen werden: Das Endergebnis der Übersetzung wird als *gut, fromm und völlig genau*<sup>65</sup> beurteilt, mit der Folge, dass jegliche Überarbeitung (*μηδεμία διασκευή*) als durchaus unerwünscht bezeichnet wird. Wie man sich solche möglichen Überarbeitungen vorgestellt hat, besagt der folgende Paragraph im Aristeasbrief mit der eigentlichen rituellen Verwünschung: Es wird der verflucht (*διαράσασθαι*), der durch Zusätze (*προστιθείς*), Umstellungen (*μεταφέρων*) oder Auslassungen (*ποιούμενος ἀφαιρέσιν*) die Übersetzung verändert (§311).

Philo von Alexandrien besteht darauf, dass – was die Beziehung zwischen hebräischer Vorlage und griechischer Übersetzung betrifft, beide Sprachen sich in allem völlig entsprechen. Für Philo ist der griechische Text mit dem hebräischen derart in Einklang gebracht worden, dass »alles in den zutreffenden Ausdrücken wiedergegeben wurde und die Worte den bezeichneten Dingen vollständig entsprachen<sup>66</sup>«. In seiner Überzeugung vom absolutem Einklang – zu dessen Bestätigung er sich auf das Zeugnis von Fachleuten beruft, die beide genannten Sprachen beherrschen – geht Philo so weit, das Hebräische und Griechische als Schwestersprachen, ja sogar als ein und dieselbe Sprache »in den Dingen und Ausdrücken<sup>67</sup>« zu bezeichnen, so dass man dazu neigt, Philo habe eine wörtliche Übersetzung<sup>68</sup> angenommen, in der

<sup>64</sup> Vgl. zu antiken Bibelübersetzungen allgemein J. BARR, *The Typology of Literalism in Ancient Biblical Translations*, MSU 40, Göttingen 1979.

<sup>65</sup> Aristeasbrief §310: »καλῶς καὶ ὁσίως διετηρήνεται καὶ κατὰ πᾶν ἠκριβομένως«.

<sup>66</sup> PHIL. JUD., Mos. II,38.

<sup>67</sup> a.a.O., II,40: »ἐν τε τοῖς πράγμασι καὶ τοῖς ὀνόμασι.«

<sup>68</sup> Philo bleibt leider hinter aus heutiger Sicht gestellten Anforderungen zurück: Wie stellt er sich denn diese Wörtlichkeit vor? M. Rösel lässt etwas Licht auf die hierin beinhaltetete Schwierigkeit fallen: »Wesentlich ist dabei die Erkenntnis, dass es unterschiedliche Ebenen von Wörtlichkeit gibt, die bei einer Bewertung der Übersetzung in Rechnung zu stellen sind. Dies sei an wenigen Beispielen verdeutlicht: Die übersetzende Version kann ihrer Vorlage in genauer Wort-für-Wort Entsprechung folgen, ohne dass die einzelnen Elemente in sprachlicher oder inhaltlicher Hinsicht deckungsgleich sind. Im Gegenüber dazu kann eine exakte Wiedergabe der sprachlichen Strukturen der Vorlage (Verben werden durch Verben, Nomina durch Nomina übersetzt, etc.) dazu führen, dass sich aufgrund der syntaktischen Erfordernisse der Zielsprache keine Entsprechung in der Wortfolge mehr erreichen lässt«, M. RÖSEL, *Übersetzung als Vollendung der Auslegung*, BZAW 223, Berlin – New York 1994, 2-3.

hebräische und griechische Wörter korrespondieren<sup>69</sup>. Hierbei ist zu beachten, dass sich der Alexandriner nur auf den Pentateuch bezieht: Er spricht klipp und klar von der Gesetzgebung des Moses und wiederholt dies mehrmals<sup>70</sup>. Diesem philonischen Urteil einer eher wörtlichen und exakten Übersetzung zumindest des Pentateuchs stimmen auch die Ergebnisse der modernen Forschung zu<sup>71</sup>.

Unter den Kirchenvätern ist nur in geringem Maße das Bewusstsein verbreitet, dass der griechische Text der LXX von der *hebräischen* Vorlage abweicht. Der Grund hierfür liegt sicherlich auch darin, dass ihnen die Kenntnis der hebräischen Sprache fast völlig abging<sup>72</sup>, wenn man schon – was die lateinischen Väter betrifft – den minimalen Stand ihrer Griechischkenntnisse in Betracht zieht. In den ausgewählten Zeugnissen zur LXX sind dagegen die Hinweise auf den König Ptolemäus, der einen heimlichen, gemeinsam ausgeheckten Betrug der Übersetzer fürchtet und darum ihre völlige Isolierung und Trennung anordnet, sehr häufig, woraus abzuleiten ist, dass bei Autoren, die dem Mirakulistischen den Vorzug geben, allgemein die Auffas-

---

<sup>69</sup> Mit den Worten von E. Nida, der sich allgemein mit Übersetzungstheorie beschäftigt, könnte man solches Vorgehen als eine „word-for-word concordance“ bezeichnen, vgl. E. NIDA – C. TABER, *The Theory and Practice of Translation. Helps for Translators VIII*, Leiden 1969, 14 (so zitiert bei M. RÖSEL, *Übersetzung als Vollendung der Auslegung...*, 5, Anmerkung 22).

<sup>70</sup> Der von Philo bevorzugte Begriff für Gesetz ist *νομοθεσία*, wobei auch *νόμος* auftritt: vgl. *Mos.* II,25.27.31.34.36-38.43-44. Vgl. allgemein zum philonischen Gebrauch beider Begriffe H. BURKHARDT, *Die Inspiration heiliger Schriften bei Philo von Alexandrien*, Giessen-Basel 1992<sup>2</sup>, 92-101; vgl. auch P. L. MONSENGWO, *La notion de „Nomos“ dans le Pentateuque Grec*, AnBib 52, Roma 1973.

<sup>71</sup> Vgl. M. CIMOSA, *Guida allo studio della Bibbia greca (LXX). Storia, lingua, testi*, Roma 1995, 26: »L'opinione sul Pentateuco dei LXX tende a favorire il punto di vista di alcuni secondo cui, come traduzione, esso rimane un tutto, autonomo rispetto all'originale, e riflette, lo ripetiamo, un alto grado di competenza da parte dei traduttori.« Ebenso M. Rösel: »Da sich die Übersetzung sehr stark an der Struktur der hebräischen Sätze orientiert, sind die Urteilsmöglichkeiten über das stilistische Vermögen in Bezug auf das Griechische eingeschränkt. Doch der reflektierte Umgang mit den Standard-Äquivalenten, die Verwendung neu gebildeter Worte zur Vermeidung hellenistisch geprägter Lexeme und das Benutzen von seltenen griechischen Worten belegen m.E., dass der Übersetzer ein profundes Wissen um Möglichkeiten und Grenzen der griechischen Sprache seiner Zeit hatte«, in: *Übersetzung als Vollendung der Auslegung...*, 249.

<sup>72</sup> Es ist wohl auf diesen Umstand zurückzuführen, dass man bemüht war, den Wert und die Zuverlässigkeit der Übersetzung durch die wundersame Übereinstimmung der einzelnen Übersetzungsarbeiten untereinander zu untermauern. Weil den judenhellenistischen Autoren wie auch den Vätern der direkte Vergleich mit der Vorlage aus mangelnder sprachlicher Kenntnis nicht möglich war, konnte die Kompetenz der Übersetzung nur durch eine Multiplikation der Übersetzungen seitens der Siebziger und deren wundersame Übereinstimmung abgesichert werden: Gewissermaßen eine aus der Natur der Dinge entsprungene Notwendigkeit.



sung vertreten ist, die Übersetzung der Septuaginta<sup>73</sup> entspreche in allem der Vorlage. Im gleichen Atemzug ist aber auch zu sagen, dass eben dieser Verweis auf die Vorsichtsmaßnahme des Königs nichts anderes als eine Art Verteidigung gegen Anschuldigungen der Textfälschung ist.

Es ist nicht immer leicht, aus den Zeugnissen der Väter, besonders was die Zeit der großen Apologeten betrifft, Referenzen auf die hebräische Bibel abzuleiten. Justin geht zwar gegen die oben erwähnten Textfälschungen seitens der jüdischen Gemeinden vor und beklagt sich bei Tryphon, dass die Juden »aus der Übersetzung, die die Ältesten bei Ptolemäus angefertigt haben, viele Schriftstellen gänzlich entfernt haben<sup>74</sup>«. Doch aus diesem Umstand geht keine Bezugnahme auf das hebräische Original hervor: Es handelt sich vielmehr um antijüdische Polemik gegen die bei Juden kursierenden Übersetzungen. Justinus selbst wird nicht genauer, denn er hat bei seinem Hinweis auf das *Entfernen* von Schriftstellen nicht den hebräischen Text vor Augen, sondern andere, beim Vergleich herangezogene griechische Exemplare<sup>75</sup>.

Auch Irenäus wendet sich mit seiner Klage, dass Jes 7,14 falsch übersetzt werde, wenn man an die Stelle von *Jungfrau* das Wort *Mädchen* setzt, nicht etwa dem hebräischen Original zu, sondern erwähnt explizit die jüngeren jüdischen Übersetzungen von »Theodotion von Ephesus und Aquila aus Pontus, beide jüdische Proselyten<sup>76</sup>«. Er schlussfolgert damit nicht von der Vorlage zur Übersetzung (Text-zu-Text), sondern vielmehr vom historisch-kerygmatischen *Faktum* der Jungfrauengeburt zur Übersetzung (Ereignis-zu-Text). Aus seiner

---

<sup>73</sup> Es kann im folgenden nicht darum gehen, im einzelnen die Übersetzungstechnik und Vorgehensweisen der Übersetzer darzustellen. Zu diesem Thema sei auf die ausgewählten Literaturangaben verwiesen in: M. CIMOSA, *Guida allo studio della Bibbia greca (LXX)*..., 231-233; M. HARL – G. DORIVAL – O. MUNNICH, *La Bible grecque des Septante*..., 223-266; N. FERNÁNDEZ MARCOS, *Introducción a las versiones griegas de la Biblia*..., 93-95.113-116; S. OLOFSSON, *Ten Years of LXX Studies. A survey with special emphasis on translation technique*, in: Newsletter of the United Bible Societies Translation Information Clearinghouse, TIC TALK 52, 2002 (<http://www.ubs-translations.org/>); R. TIMOTHY MCLAY, *The Use of the Septuagint in New Testament Research*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan – Cambridge 2003.

<sup>74</sup> JUST., *dial.* 71.

<sup>75</sup> Dieser Umstand geht ganz klar aus der Bemerkung Justins zu anderen jüdischen griechischen Übersetzungen bezüglich der *entfernten Stellen* hervor: »Nun findet sich dieser Abschnitt aus Jeremia noch in manchen Exemplaren der jüdischen Synagogen«, a.a.O., 72.

<sup>76</sup> IREN., *haer.* III,21,1.

Klage darf darum nicht etwa Kenntnis des hebräischen Jes herausgelesen werden<sup>77</sup>.

Es sind nun Fälle zu untersuchen, in denen patristische Zeugnisse auf Textunterschiede zur hebräischen Vorlage hinweisen und damit über das Verhältnis der einzelnen griechischen Übersetzungen untereinander hinausgreifen.

Eusebius von Cäsarea erklärt ohne Umschweife,

»dass die göttlichen Prophezeiungen, die in hebräischer Sprache viel Außerordentliches enthalten – was die Ausdrucksform und den Inhalt betrifft –, eine abweichende Übersetzung ins Griechische erhalten haben, weil manches schwer zu verstehen ist.<sup>78</sup>«

Mit diesem Urteil des Eusebius verliert die Meinung der judenhellenistischen Autoren an Gewicht: Die Übersetzung ist demnach doch nicht so *genau*. Die abweichende Übersetzung (*διαφόρου τῆς ἐπὶ τὸ Ἑλληνικὸν ἐρμηνείας*) beruht auf einer Verständnisschwierigkeit (*τοῦ δυσθεωρήτου χάριν*) des hebräischen Textes. Eine solche könnte man sich linguistischer Art oder inhaltlicher Art vorstellen<sup>79</sup>. Erstere Möglichkeit scheint ausgeschlossen, wird doch die Übersetzergruppe von allen für ihre Sprachbeherrschung gelobt<sup>80</sup>. Dennoch müssen die Übersetzer auf Schwierigkeiten beider Art gestoßen sein – Eusebius' Hinweis spricht Bände: Ausdrucksform (*πρὸς λέξιν*, linguistischer Aspekt) und Sinngehalt (*πρὸς διάνοιαν*, inhaltlicher Aspekt) der hebräischen Schrift sind außerordentlich (*ὑπερφυσές*).

<sup>77</sup> Die Klage des Irenäus wegen (absichtlich) unsorgfältiger Übersetzung dieser Stelle steht in Kontrast zur sonstigen Meinung gewichtiger früher Zeugen, zumindest was die gesamte Übersetzung betrifft. Diese zögern nämlich nicht, die Sorgfältigkeit in höchsten Tönen zu loben, vgl. PS. JUST., *coh. Gr.* 13: »τὸ τῆς ἐρμηνείας ἀκριβές«; EUS., *p.e.* VIII,1,6: »ἐπ' ἀκριβές μεταβλήθεισας«.

<sup>78</sup> EUS., *d.e.* V, prooem. 35.

<sup>79</sup> Die Textunterschiede der griechischen Übersetzung zur hebräischen Vorlage auf dieser zweigeteilten Unterscheidung beruhen zu lassen, ist aus heutiger Sicht natürlich simplistisch, da weitere, feinere Unterteilungen vorzunehmen sind. Doch für den patristischen Zeitraum ist dies völlig ausreichend, weil die Väter nur diese beiden Aspekte gesehen haben. Für die Ergebnisse der modernen Forschung und die von einigen Forschern vorgeschlagene Klassifizierung der Ursachen möglicher Abweichungen vgl. M. RÖSEL, *Übersetzung als Vollendung der Auslegung...*, 16-20; M. HARL – G. DORIVAL – O. MUNNICH, *La Bible grecque des Septante...*, 201-222.

<sup>80</sup> Dass dem nicht immer so gewesen ist belegt folgende Studie: E. TOV, *Did the Septuagint Translators Always Understand Their Hebrew Text?*, in: *De Septuaginta. Studies in Honour of John William Wevers on his Sixty-fifth Birthday*, Edited by Albert Pietersma and Claude Cox, Mississauga, Ontario, 1984, 53-70.

Ein Beispiel eines solchen Problemfalls findet sich bei Johannes Chrysostomus: Angesichts des Schöpfungsberichts in Gen 1,6-7, wo das erschaffene Gewölbe als Himmel (im Singular) bezeichnet wird, und einem vergleichenden Blick auf Psalm 148,4 (*αἰνεῖτε αὐτόν, οἱ οὐρανοὶ τῶν οὐρανῶν*), wo Himmel im Plural steht, werden einige wankelmütige Gläubige zu dem vorschnellen Urteil verleitet, die Schrift widerspreche sich selbst. Chrysostomus räumt dieses Missverständnis mit einem Verweis auf das hebräische Original aus dem Weg. Die (linguistische) Schwierigkeit wird mit einer Erklärung des hebräischen Pluralgebrauchs für »Himmel« gelöst: Die hebräische wie auch die syrische Sprache gebrauchen immer den Plural für dieses Wort, und kein Jude oder Syrer benutze es je im Singular, sondern immer im Plural<sup>81</sup>.

Wie aus seinem Zeugnis hervorgeht, vermag Chrysostomus wohl die linguistische Schwierigkeit aus dem Weg zu räumen, hingegen ist nichts von ihm über die Bedeutung des hebräischen Idioms zu erfahren<sup>82</sup>. Bislang hat die Analyse der patristischen Zeugnisse keinen sinnrelevanten textuellen Unterschied der Übersetzung zur Vorlage vorweisen können<sup>83</sup>.

Auch bei Epiphanius finden wir Zeugnisse dafür, dass er sich einiger weniger Unterschiede bewusst war. Epiphanius beschränkt diese Unterschiede auf die Syntax in den ergänzenden Zusätzen der Übersetzung<sup>84</sup> und gibt dementsprechende Beispiele. Zusätze und Auslassun-

<sup>81</sup> Dieses Wissen ist Chrysostomus nicht aus seinen eigenen Hebräischkenntnissen zugekommen, vielmehr beruft er sich frei heraus auf Fachleute, die er zu Rate gezogen hat: »Diejenigen, die die hebräische Sprache sorgfältig erlernt haben, sagen, dass die Bezeichnung für „Himmel“ im Hebräischen in den Plural gesetzt wird, und dem stimmen die der syrischen Sprache Kundigen bei«, *hom. 4,4 in Gen.* (PG 53,43).

<sup>82</sup> Während man in moderner Exegese den Ausdruck *caeli caelorum* (*caelum caeli*) als einen *genitivus auctivus* zu deuten weiß (etwa ähnlich wie *saecula saeculorum* = in alle Ewigkeit), haben sich Exegeten aller Zeiten – besonders in der Spätantike – den Kopf über die Interpretation dieses Idioms zerbrochen, vgl. J. MICHEL, s. v. *Engel IV (christlich)*, RAC 5/33-34 (1960), 109-200; D. L. ROSS, *Time, the Heaven of Heavens, and Memory in Augustine's Confessions*, in: *AugSt 22* (1991), 191-205; J. C. M. VAN WINDEN, *The Early Christian Exegesis of Heaven and Earth in Genesis 1,1*, in: *Romanitas et Christianitas. Studia Iano Henrico Waszink A. D. VI Kal. Nov. A. MCMLXXIII XIII lustra complenti oblata*, W. den Boer – P. G. van der Nat – C. M. J. Sicking – J. C. M. van Winden (edd.), Amsterdam - London, 1973, 371-382.

<sup>83</sup> Dies wohl mit Ausnahme von Jes 7,14.

<sup>84</sup> Zu Beginn seines Werkes *De mensuris et ponderibus* erklärt Epiphanius die verschiedenen diakritischen Zeichen, die in vielen Hss. der Heiligen Schriften zu finden waren und auf die alexandrinischen Grammatiker zurückgehen. Auch Origenes hat diese Zeichen nicht selbst erfunden, sondern der örtlichen schulischen Praxis entnommen. Epiphanius beschäftigt sich mit den Zusätzen an der Stelle, wo er den Obelos erklärt, der seinen Ausführungen zufolge in den biblischen Hss. dort zu finden ist, wo Zusätze in LXX

gen wurden von allen Übersetzern in ihren individuellen Übersetzungen in übereinstimmender Weise vorgenommen:

»Die Ausdrücke, für die kein Bedarf bestand, haben sie ausgelassen; wo hingegen ein Satz, nach der Übersetzung ins Griechische, unvollkommen war, dort haben sie einen Zusatz vorgenommen.<sup>85</sup>«

An dieser Stelle fällt kein Wort über einen *inhaltlichen* Unterschied zwischen hebräischer Vorlage und griechischer Übersetzung und es ist wohl zu bezweifeln, dass Epiphanius überhaupt einen gekannt hat. Hätte er von Zusätzen gesprochen, die aus inhaltlichen (sinnrelevanten, vielleicht das Offenbarungsgeschehen erweiternden) Gründen notwendig waren, so wäre man in der theologischen Reflexion weiter gekommen<sup>86</sup>. Aus seiner Bemerkung, dass man den Übersetzern wegen der Zusätze und Auslassungen nun keinen Vorwurf machen dürfe, ist aber herauszulesen, dass man sich – allgemein gesehen – gewisser Unterschiede bewusst war und darum genötigt sah, diese in irgendeiner Weise zu rechtfertigen. Kein Wunder also, dass Epiphanius sich auch bei diesen Zusätzen auf das Wirken des Heiligen Geistes beruft. Auch seine an anderer Stelle hinzugefügte Erklärung, die Zusätze seien mit Blick auf die Redeweise und zum Vorteil der Völker (*εἰς φράσιν καὶ ὠφέλειαν τῶν μελλόντων ἔθνων*<sup>87</sup>), die noch zum Glauben kommen sollten, vorgenommen worden, bietet keine inhaltlichen Ansätze, sondern bleibt den zu Beginn genannten syntaktischen Fragen verhaftet.

Ein weiteres Beispiel für einen Zusatz in der griechischen Übersetzung liefert Ambrosius von Mailand mit seinem Kommentar zu

---

vorliegen, die bei Aquila und Symmachus nicht verzeichnet sind.

<sup>85</sup> EPIPH., *mens.*, Moutsoulas 72-74.

<sup>86</sup> Aus diesem Grund sind die textuellen Unterschiede der LXX zur hebräischen Vorlage, die – das sei ausdrücklich gesagt – nicht mit TM identisch ist, nicht von vornherein als für die theologische Reflexion irrelevant abzuweisen, vgl. in diesem Sinne J. BARR, review of Karen H. Jobes and Moises Silva, *Invitation to the Septuagint*, Grand Rapids 2000, in: *Review of Biblical Literature* [<http://www.bookreviews.org>] (2002): »3. The Central Issue. Now, to take the bull by the horns: the problem with this book is that it appears to take the side of the MT much too heavily and thus to minimize any positive importance of the LXX for the text of the Hebrew Bible. It was truly amazing to find, after working through the many examples and problems discussed, that there was hardly a single verse in the whole book for which in the end any confident assurance was offered that the Greek text should be preferred to the MT. Even when good arguments for the LXX are presented, in almost every case the authors end up suggesting a way out, offering considerations that will permit a final decision in favor of the MT.«

<sup>87</sup> EPIPH., *mens.*, Moutsoulas 171.

Gen 1,9. Er ist sich voll bewusst, dass der Zusatz<sup>88</sup> nicht im hebräischen Text steht, sondern auf der Initiative der Übersetzer beruht. In seiner Beurteilung der Berechtigung eines solchen Vorgehens, lässt er sich vom Analogie-Argument leiten: Da die Konstatierung des Schöpfungsvollzuges auch an den anderen Schöpfungstagen in Gen 1 genannt ist, ist der Zusatz keineswegs für ungereimt (*absurdum*) zu halten. Aus diesem Grunde tendiert er dazu, die Zusätze und Ergänzungen (*addita et adiuncta*) auch an anderer Stelle zu übernehmen.

Von größtem Interesse in diesem Abschnitt sind die Überlegungen, die Hilarius von Poitiers zu bieten hat und die er gänzlich im Rahmen seines Psalmenkommentars entwickelte. Dabei weist er der Übersetzung der LXX eine so große Rolle und ein solches Gewicht zu, dass man von einem echten Fortschritt der Übersetzung im Vergleich zur Vorlage sprechen kann. Und dies ist ein wirkliches Novum, das verdient, genauer betrachtet zu werden.

Im Prolog zu seinem Psalmenkommentar erklärt Hilarius zuerst einmal die unterschiedliche Anordnung der Psalmen im (prämasoretischen!) hebräischen Text und der griechischen Übersetzung der Septuaginta. Esra habe, so Hilarius, die Psalmen ungeordnet vorgefunden, weshalb er sie sammeln, aber ohne feste Anordnung aufzeichnen ließ. Die ihm, Hilarius, bekannte feste Ordnung und Zählung der Psalmen gehe auf die Übersetzungstätigkeit der Siebzig zurück. Diese seien aufgrund eines besonderen Wissens, das durch mündliche Überlieferung von Generation zu Generation weitergegeben worden sei – jedoch nur den 70 Ältesten in einer jeden jüdischen Gemeinde vorbehalten – und das letztendlich bis auf Mose zurückgehe, in der Lage gewesen, den Bedeutungsgehalt eines jeden Psalms mit der tieferen, symbolischen Bedeutung einer Zahl in Verbindung zu bringen und so dem Psalmenbuch eine gut abgesicherte Gestalt und Anordnung zu geben. Die von den Siebzig eingeführte Ordnung, die nichts mehr mit der zeitlichen Abfolge der geschilderten Handlungen zu tun habe, be-

---

<sup>88</sup> AMBR., *hex.* III,5,20: „Und Gott sah, daß es gut war.“ Wir verhehlen uns nicht, daß nach der Ansicht einiger Ausleger weder im Hebräischen noch in sonstigen Übersetzungen steht: „Es sammelte sich das Wasser an seine Sammelorte, und es kam zum Vorschein das Trockene. Und es nannte Gott das Trockene Erde, und die Sammlungen der Wasser nannte er Meere“. Nachdem Gott einmal gesprochen: „und also Ward es“, dünkt ihnen nämlich dieses Schöpferwort für hinlänglich genug, um das Schöpfungswerk als vollendet anzuzeigen. Doch da er auch bei den übrigen Schöpfungswerken sowohl den genauen Wortlaut des Schöpfungsbefehles, als auch eine wiederholte Andeutung bezw. Konstatierung des Schöpfungsvollzuges bringt, halten auch wir den angeblichen Zusatz nicht für ungereimt, mag man auch den gelehrten Einwand machen, es sprächen Wahrheit und Autorität mehr zugunsten der übrigen Übersetzungen; nicht umsonst nämlich stoßen wir auf die vielerlei Zusätze und Ergänzungen aus der Hand der Siebzig Männer zum hebräischen Text«, Übersetzung nach J. Niederhuber.

ruhe auf der Bedeutung oder Wirkkraft<sup>89</sup> der vollkommenen Zahlen<sup>90</sup> (*secundum perfectorum numerorum ... efficientias*).

Durch das von Mose erhaltene Spezialwissen vorbereitet, seien die Ältesten in folgender Weise vorgegangen: Mehrdeutige Worte und Ausdrücke (*ambigua linguae hebraicae dicta*) konnten in ihrer genauen Bedeutung erkannt und durch eindeutige, dem jeweiligen Sachverhalt entsprechende (*secundum uirtutes rerum*) griechische Ausdrücke übersetzt werden. Die Hauptcharakteristik der LXX kann *ad mentem Hilarii* folgenderweise zusammengefasst werden: Durch die Übersetzung aus dem Hebräischen ins Griechische haben die Siebzig die Bedeutungsvielfalt hebräischer Worte und Ausdrücke, die zu Missverständnissen und divergierenden Interpretationen führen können, durch ein dem jeweiligen Sachverhalt angemessenes genaues griechisches Wort oder Ausdruck begrenzt; entscheidendes Kriterium hierbei war die oben erwähnte, von Mose überlieferte Kenntnis der Tiefen des Gesetzes: *«doctrinae scientia multimodam illam sermonum intellegentiam temperantes»*.

Dieser letzte Punkt wird zum *lapis angularis* erklärt, wenn Hilarius zum Sturm gegen die jüngeren jüdischen Übersetzungen des Alten Testaments bläst. Da diesen die *doctrinae scientia* abging und sie daher nach anderen Kriterien vorgingen, haben sie die Vieldeutigkeit des Hebräischen auf andere Weise im Griechischen wiedergegeben und damit große Verwirrung gestiftet (*magnum gentibus adtulerint errorem*). Daher spendet Hilarius den Siebzig Übersetzern höchstes Lob: Weil die Ältesten von dem Spezialwissen bei der Übersetzung Gebrauch machten und diese vor dem Auftreten des menschgewor-

---

<sup>89</sup> Hilarius gebraucht das Wort *efficientia* einundzwanzigmal in seinem *De Trinitate*, vgl. R. J. KINNAVEY, *The Vocabulary of St. Hilary of Poitiers as Contained in Commentarius in Matthaëum, Liber I Ad Constantium, and De Trinitate. A Morphological and Semasiological Study*, *Patristic Studies* 47, Washington 1935, 279, wo es mit *efficient power* angegeben wird.

<sup>90</sup> Eine derartige auf Zahlenexegese basierende Schriftinterpretation ist eine den Vätern gewohnte Vorgehensweise, vgl. AUG., *doctr. christ.* II,16,25: »rerum autem ignorantia facit obscuras figuratas locutiones, cum ignoramus uel animantium uel lapidum uel herbarum naturas aliarum ue rerum, quae plerumque in scripturis similitudinis alicuius gratia ponuntur [...] numerorum etiam imperitia multa facit non intellegi translate ac mystice posita in scripturis.« Vgl. die folgende ausgewählte Literatur zur Zahlensymbolik: U. GROSSMANN, *Studien zur Zahlensymbolik des Frühmittelalters*, in: ZKTh 76 (1954), 19-54; M. S. BATTS, *The Origins of Numerical Symbolism and Numerical Patterns in Medieval German Literature*, in: Tr. 20 (1964), 462-471; H. MEYER, *Die allegorische Deutung der Zahlenkomposition des Psalters*, in: FMSt 6 (1972), 211-231; ders., *Die Zahlenallegorese im Mittelalter. Methode und Gebrauch*, MMAS 25, München 1975; C. HORN, *Augustins Philosophie der Zahlen*, in: REAug 40 (1994), 389-415; R. A. LAROCHE, *Popular Symbolic – Mystical Numbers in Antiquity*, in: Latomus 54 (1995), 568-576.

denen Wortes Gottes hergestellt wurde, erhält ihre Version *privilegium doctrinae et aetatis* – ein Umstand, der Hilarius dazu führt, die Siebzig als *gravissimi auctores docendi* zu bezeichnen. Es bleibt die Frage offen, ob Hilarius in diesen Privilegien und Auszeichnungen der Übersetzung der Siebzig einen Fortschritt und eine Entwicklung in der Glaubenslehre oder der Offenbarung sieht. Dass dem – unabhängig von Hilarius – so ist, belegt die moderne Septuaginta-Forschung<sup>91</sup>.

Auch Filastrius von Brescia sieht sich der Notwendigkeit ausgesetzt, zumindest ansatzweise auf die Textunterschiede der Übersetzung im Vergleich mit der Vorlage einzugehen:

«Weil diese zu jener Zeit aus notgedrungenen Umständen dazu gezwungen wurden, einiges auszulassen, glaubt man, dass sie Änderungen eingeführt haben, und <dennoch> lobt man – ganz besonders die Juden – an ihnen, dass sie tieferes Verständnis an den Tag gelegt haben, weil sie ja über den Vater und den Sohn nicht wie jene vorherigen über das Gesetz geschrieben haben.<sup>92</sup>»

Sein *testimonium* ist ein erneuter Beweis dafür, wie weit die allgemeine, aber nur ganz ungefähre Kenntnis von Unstimmigkeiten in beiden Texten (Vorlage-Übersetzung) verbreitet war. Filastrius verlegt sich auf ein neutrales *dissonantia dictasse putantur*, das nicht unbedingt seine eigene Meinung reflektiert. Am meisten überrascht aber, dass Filastrius das Hauptgewicht auf die Auslassungen verlegt. Die Erklärung der Ursache hierfür ist aber in dichtes Dunkel gehüllt, da

---

<sup>91</sup> Vgl. P. BENOIT, *L'inspiration des Septante d'après les Pères...*, 176: »Qui ne voit que ce passage de l'hébreu au grec fut pour la Parole une étape d'importance décisive et de difficulté singulière que Dieu se devait de diriger avec autant de soin qu'il avait fait pour la rédaction première? [...] Il s'agissait de trouver dans un nouvel horizon de pensée des modes d'expression qui ne trahiraient pas l'ancien. Et forcément, ils le modifiaient, le transformaient, et finalement le faisaient progresser. L'adaptation du message au monde grec n'était pas un amenuisement par mode de concession; c'était un épanouissement par mode de conquête. Dieu utilisait les outils mentaux, et derrière eux les problématiques, les doctrines d'une autre culture, pour parfaire et universaliser la communication de sa Parole. Faite dans un milieu de pensée fervente, plusieurs siècles après les derniers prophètes palestiniens, séparée d'eux par des bouleversements qui avaient agité jusqu'au fond l'esprit et le cœur du peuple élu, cette „traduction“ avait saveur d'une oeuvre fraîche qui engrangeait des vues nouvelles sur l'histoire du salut. L'angélologie, la résurrection corporelle, la virginité de la mère du Messie, n'en sont que des exemples«; vgl. zum doktrinellen Fortschritt auch ders., *La Septante est-elle inspirée?*, in: N. Adler (Hrsg.), *Vom Wort des Lebens*, Festschrift Max Meinertz, Münster 1951, 41-49, (reprint: *Exégèse et Théologie*, I, 1961, 3-12). Vgl. auch die Zusammenfassung unter dem Titel *Y a-t-il dans la Septante des variantes interprétatives d'ordre théologique?* (mit den dort angegebenen Studien) in M. HARL – G. DORIVAL – O. MUNNICH, *La Bible grecque des Septante...*, 216-219.

<sup>92</sup> FILASTR. 142.

nur vage eine Richtung angezeigt wird: Notgedrungene Zeitumstände hätten die Übersetzer gezwungen, einiges in der Version auszulassen (*quaedam praetermississe necessitate arguente tunc temporis cogerentur*). Wesentliche Fragen werden aufgeworfen, erhalten aber keine Antwort: Welche *necessitas* hat die Übersetzer gezwungen, Auslassungen vorzunehmen? Auf welche Textstellen wird Bezug genommen? Woher hat Filastrius seine Information?

Ein weiterer Punkt verdient unsere Aufmerksamkeit: Die Siebzig haben offensichtlich Schwierigkeiten beim Übersetzen vorgefunden, denn sie sahen sich genötigt, Beschlüsse und Entscheidungen zu treffen (*decreta atque consulta*), die später in die katholische Tradition eingeflossen sind und seither, so Filastrius, von der katholischen Kirche treu bewahrt werden. Aus der Ferne klingt das *privilegium doctrinae*-Argument des Hilarius an. Filastrius schweigt sich aber über Näheres aus. Vielleicht soll der Ausdruck *decreta atque consulta* einfach auch nur als Hendiadyoin für die gesamte Übersetzung oder nur die Übersetzungsvarianten stehen. Eines nur ist sicher: Hilarius und Filastrius sehen die Übersetzung der LXX in einer den übrigen Übersetzungen überlegenen Position. Aufgrund des *privilegium doctrinae* (Hilarius) stehen die *decreta atque consulta* (Filastrius) der LXX besser im Einklang mit der Botschaft des Neuen Testaments. Dies wird erneut dadurch bewiesen, dass Filastrius der LXX den Vorteil zuweist, dass diese Version unumstößliche Beweismittel für die theologische Diskussion liefert, ganz besonders auf dem Gebiet der trinitarischen Auseinandersetzungen seiner Zeit<sup>93</sup>.

**Summary:** *This essay intends to participate in the recently renewed debate on the possibility of inspiration of non-Hebrew biblical books and focuses on patristic testimonies regarding the authoring and inspiration of the Greek translation of the Old Testament, the so-called Septuagint. After offering a classification of the testimonies, six arguments – derived from the proposed patristic evidence – are expounded that favour the inspired character of the Septuagint from a patristic point of view. The present study employs by a historic method, beginning with the first historic evidence given by the pseudoepigraphic Letter of Aristeas. It is limited to the analysis of patristic authors of the 2nd through 4th centuries, excluding the discussion between Jerome and Augustine regarding the veritas hebraica.*

**Key words:** Inspiration, Fathers of the Church, Septuagint, Translation, Old Testament.

**Parole chiave:** Ispirazione, Padri della Chiesa, Bibbia dei Settanta, Traduzione, Antico Testamento.

---

<sup>93</sup> FILASTR. 143: »... nicht die jener seligen Zweiundsiebzig, die in lauterer und unversehrter Weise von der Dreifaltigkeit dachten und der katholischen Kirche mit der Übersetzung der Schrift äußerst zuverlässige Beweismittel [firmamenta certissima] an die Hand gaben.«