

Das Gesetz bei den Propheten

Zur Übersetzung der Gesetzesterminologie im griechischen Dodekapropheten

MARTIN RÖSEL

1. Theologie der Septuaginta und die Frage nach der Bedeutung des *nomos*

Die Frage nach einer oder der „Theologie der Septuaginta“ wird gegenwärtig intensiv diskutiert. Sie hat sogar die engeren Kreise der Septuagintaforschung verlassen und wird in die Diskurse der alttestamentlichen Wissenschaft aufgenommen, wie der Kongressband des IOSOT-Kongresses von Stellenbosch belegt. In seiner *presidential adress* hat sich Johann Cook mit dem Problem „Interpreting the Septuagint“ beschäftigt.¹ Dabei endet er mit einer Auflistung von Problemen, die seines Erachtens bei dem Versuch zu beachten bzw. zu lösen sind, will man die Septuaginta systematisch interpretieren, also ihre Theologie beschreiben.

Im selben Band benennt Hans Ausloos „Sept défis posés à une théologie de la Septante“² (sieben Problemfelder einer Theologie der Septuaginta), die zum Teil mit den von Cook genannten Fragestellungen konvergieren. Zu den methodischen Problemen eines solchen Projekts gehört die Frage, wie denn überhaupt die Theologie einer Übersetzung im Unterschied zur Theologie des Ausgangstextes zu beschreiben ist, und wie wiederum mit späteren Rezeptionsphänomenen umzugehen ist, die sich vom übersetzten Text aus entwickelt haben, etwa im Neuen Testament. Hier besteht die Gefahr, spätere Interpretationen in die Übersetzung hineinzuprojizieren. Andererseits ist es auch möglich, dass späteren Auslegungen Hinweise darauf zu entnehmen sind, an welchen Stellen die griechische Übersetzung eigene theologische Akzente setzt; die berühmte

¹ J. Cook, Interpreting the Septuagint, in: L. C. Jonker, G. R. Kotzé und C. Maier (Hg.), Congress Volume Stellenbosch 2016 (VTSup 177), Leiden – Boston 2017, 1–22.

² H. Ausloos, Sept défis posés à une théologie de la Septante, in: L. C. Jonker, G. R. Kotzé und C. Maier (Hg.), Congress Volume Stellenbosch 2016 (VTSup 177), Leiden, Boston 2017, 228–250.

Jungfrauen-Perikope in Jesaja 7 wäre ein geeignetes, hoch komplexes Beispiel für dieses Phänomen.³

Ohne jetzt in eine methodische Grundsatzdebatte eintreten zu wollen,⁴ scheint es mir doch möglich, zwei wesentliche Punkte benennen zu können, bei denen sich Übereinstimmung abzeichnet. Zum einen ist deutlich, dass sich die spezifische theologische Interpretation einer Übersetzung am ehesten in den Differenzen zum Original zeigt. Das ist vor allem der Fall bei bewusst frei übersetzten Stellen, die sich eindeutig auf den Übersetzer zurückführen lassen. Schwieriger wird die Interpretation, wenn die Textgrundlage nicht eindeutig ist, die abweichende Lesart also im Bereich der hebräischen Textüberlieferung entstanden sein kann (vgl. das Problem des sechsten oder siebten Tages in Gen 2,2, siehe dazu BHQ z. St.). Ein weiteres Problem ist, dass die Übersetzer zwar Standard-Äquivalente benutzt haben, die aber in ihren semantischen Konnotationen von denen des hebräischen Lexems abweichen, wie es bei Schlüsselbegriffen wie *kyrios*, *diatheke* oder *nomos* der Fall ist.

Neben der Auswertung der Differenzen der Versionen ist das zweite wichtige Kriterium, das sich besonders in der neueren Debatte herausgebildet hat, die methodische Forderung, dass der Sammlungscharakter der griechischen Bibel wahrgenommen werden muss. Weil die Übersetzungen von verschiedenen Personen in einem Zeitraum von wenigstens 150 Jahren angefertigt wurden, müssen zunächst die Charakteristika jedes einzelnen Buches erhoben werden. Erst in einem zweiten Schritt können dann Vergleiche zwischen den Büchern und umfassende Aussagen formuliert werden. Es geht also um einen *doppelt vergleichenden Zugang*, zum einen zwischen hebräischem und griechischem Text, zum anderen zwischen den einzelnen griechischen Übersetzungen untereinander.

In der bisherigen Debatte hat sich überdies gezeigt, dass es für einen solchen synthetisierenden Vergleich der Ergebnisse der einzelnen Übersetzungen sinnvoll ist, die Beobachtung zu Themen zusammenzuordnen. So formulierte schon *Isaac Leo Seeligmann* in seinem Überblick über Probleme und Perspektiven der Septuagintaforschung von 1940⁵ zum Thema der „Hellenistischen Theologie der Septuaginta“, dass die Darstellung um die drei Konzepte Gott, Israel (inclusive Messianismus) und Tora zu gruppieren sei. Wenig später (1945) konstatierte

³ Dazu *M. Rösel*, Die Jungfrauengeburt des endzeitlichen Immanuel. Jesaja 7 in der Übersetzung der Septuaginta, in: *M. Rösel* (Hg.), *Tradition and Innovation, English and German Studies on the Septuagint (SCS 70)*, Atlanta, GA 2018, 197–219.

⁴ Siehe dazu meine Überlegungen in: *M. Rösel*, Eine Theologie der Septuaginta? Präzisierungen und Pointierungen, in: *F. Ueberschaer, T. Wagner und J. M. Robker* (Hg.), *Theologie und Textgeschichte, Septuaginta und Masoretischer Text als Äußerungen theologischer Reflexion (WUNT 407)*, Tübingen 2018, 25–43.

⁵ *I. L. Seeligmann*, Problemen en Perspectieven in het Moderne Septuaginta Onderzoek, *JEOL 7* (1940) 359–390e, englische Übersetzung: Problems and Perspectives in modern Septuagint Research, *Textus* (1990) 162–232, hier 223 f.

Leo Prijs in seinem Abschnitt über die Theologie der LXX, dass die griechische Übersetzung eine „torazentrische“ Anschauung habe, die darzustellen sei.⁶

Vor diesem Hintergrund erklärt sich die Themenstellung für diesen Beitrag: Frühere Untersuchungen hatten gezeigt, dass besonders im Pentateuch, aber auch in den griechischen Proverbien und in den Psalmen die Bedeutung des *nomos* in der Übersetzung pointiert wird. Dieser Eindruck entsteht vor allem dadurch, dass auch Termini für negatives Verhalten wie „Schande“ (זְמָה) Lev 20,14; „Sünde“ (חַטָּאת) Jes 58,1, „Missetat, Frevel“ (עוֹן) Gen 19,15, (פְּשָׁע) Lev 16,21, (חֲמָס) Prov 16,29 oder (רָשָׁע) Ps 5,5 mit Bezug zum *nomos* übersetzt werden, etwa mit *ἀνομία* oder *παράνομος*.⁷ Stärker als in der hebräischen Bibel erhält so der *nomos* den Charakter einer Heilsordnung, deren Befolgung soteriologische Dimensionen annehmen kann. Diese Problematik soll nun im Sinne der eben genannten Forderung einer separaten Darstellung der einzelnen Übersetzungen im griechischen Dodekapropheten weiter untersucht werden.

2. Die griechische Übersetzung des Dodekapropheten

Zunächst seien kurz die wichtigsten Einleitungsfragen zum griechischen Zwölfprophetenbuch in Erinnerung gerufen. In der Forschung geht man inzwischen einhellig davon aus, dass das Buch von einem Übersetzer (einer Übersetzergruppe) stammt, auch wenn das Übersetzungsprofil bei den einzelnen Prophetenbüchern durchaus unterschiedlich sein kann.⁸ Ein wichtiger Grund für diese Einschätzung ist vor allem die durchgängige Verwendung (und Ergänzung)⁹ des Attributs *παντοκράτωρ* zur Wiedergabe von צְבָאוֹת (יהוה), die innerhalb der Prophetenbücher nur noch an einigen Stellen im Jeremiabuch begegnet.

⁶ L. Prijs, *Jüdische Tradition in der Septuaginta*, Leiden 1948, 62–75.

⁷ Siehe dazu M. Rösel, *Nomothese. Zum Gesetzesverständnis der Septuaginta*, in: H.-J. Fabry und D. Böhler (Hg.), *Im Brennpunkt: Die Septuaginta*, Bd. 3: Studien zur Theologie, Anthropologie, Ekklesiologie, Eschatologie und Liturgie der griechischen Bibel (BWANT 174), Stuttgart 2007, 132–150; besonders zu den Psalmen vgl. S. Olofsson, *Law and Lawbreaking in the LXX Psalms – a Case of Theological Exegesis*, in: E. Zenger (Hg.), *Der Septuaginta-Psalter, Sprachliche und theologische Aspekte* (HBSt 32), Freiburg im Breisgau 2001, 291–330. Für die ältere Forschung vgl. die Arbeit von L. Monsengwo Pasinya, *La notion de dans le Pentateuque grec* (AnBib 52), Rom 1973, der allerdings von der Behandlung des Pentateuchs zu den Targumim und deuterokanonischen Texten springt und die kanonischen prophetischen und weisheitlichen Texte ausspart.

⁸ Dazu z. B. C. Dogniez, *Dodekapropheten – Überblick*, in: S. Kreuzer (Hg.), *Einleitung in die Septuaginta*, LXX.H 1, 2016, 461–473, hier 465; Vgl. auch G. E. Howard in NETS, S. 777, der seine frühere Position, dass es mehrere Übersetzer gegeben haben müsse, dahingehend korrigiert hat, dass er nun mit einer durchgehenden Übersetzung rechnet, die später auf unterschiedliche Weise revidiert wurde. Zur Darstellung der Diskussion s. W. E. Glenny, 9.3. *Minor Prophets*, Septuagint, in: A. Lange und E. Tov (Hg.), *The Hebrew Bible* (THB 1B), Leiden, 2016, 614–622, hier 615 f.

⁹ So in Am 5,8; 9,6.15; Sach 1,13.17; 8,17; 93,14; 10,3; 11,4; 12,4.5; 14,20; Mal 1,13; vgl. NETS, S. 780.

Damit ist zugleich auch eine wichtige theologische Aussage verbunden: Der als „Herr“ (κύριος) bezeichnete Gott Israels ist Herrscher der Welt.¹⁰ Diese universalistische Zuspitzung lässt sich innerhalb des griechischen Dodekapropheten auch an anderen Stellen beobachten (besonders in Mi 4,5),¹¹ sie kann als ein theologisches Charakteristikum des Übersetzers gelten.¹²

Die Übersetzung ist außerhalb Palästinas, am ehesten wohl in Alexandria angefertigt worden. Darauf weist die Tatsache hin, dass der Übersetzer offensichtlich mit der Geographie des Landes nicht vertraut war und daher Ortsnamen transkribiert hat. Auffällig ist auch, dass mehrfach On/Heliopolis als Ort der Gottlosigkeit genannt wird (Hos 4,15; 5,8; 10,5; Am 1,5);¹³ auch dies kann auf Ägypten hinweisen.

Die Datierung von Teilübersetzungen ist ein notorisches Problem der LXX-Forschung, so auch hier. Hinsichtlich der relativen Chronologie gibt es eine Mehrheitsmeinung, die aufgrund von Beobachtungen A. Kaminkas, J. Zieglers und I. L. Seeligmanns davon ausgehen, dass das griechische Dodekapropheten dem Jesaja-Übersetzer bereits vorgelegen hat.¹⁴ Allerdings gibt es auch Hinweise, die in die entgegengesetzte Richtung deuten, vorgetragen v. a. von C. Dogniez und T. Muraoka, besonders in Mi 3+4.¹⁵ Cecile Dogniez hat zudem darauf hingewiesen, dass die als Beleg angeführten Beobachtungen keineswegs so eindeutig interpretierbar seien. Auch sei nicht gut nachvollziehbar, warum der Jesaja-Übersetzer das charakteristische *pantokrator*-Attribut nicht verwendet haben soll, wenn er es aus dem Dodekapropheten kannte.¹⁶

¹⁰ Siehe dazu C. Dogniez, *Le Dieu des Armées dans le Dodekapropheten. Quelques remarques sur une initiative de traduction*, in: B. A. Taylor (Hg.), *IX Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies*, Cambridge, 1995 (SBL SCSS 45), Atlanta, GA 1997, 19–36.; E. G. Dafni, *Παντοκράτωρ* in Septuaginta-Amos 4,13. Zur Theologie der Sprache der Septuaginta, in: M. A. Knibb (Hg.), *The Septuagint and Messianism* (BETL 195), Leuven 2006, 443–454.

¹¹ Siehe C. Dogniez und J. Joosten, *Michaias/Micha*, in: S. Kreuzer (Hg.), *Einleitung in die Septuaginta* (LXX.H 1), Gütersloh 2016, 490–496, hier 495.

¹² Andere Vorzugsbegriffe des XXII-Übersetzers sind verzeichnet bei J. Dines, *The Minor Prophets*, in: J. K. Aitken (Hg.), *The T and T Clark Companion to the Septuagint*, London 2013, 438–455, hier 444; C. Dogniez, *Malachias/Maleachi*, in: Kreuzer (Hg.), *Einleitung in die Septuaginta*, 552–557, hier 555.

¹³ So A. Schart, *Zwölfprophetenbuch/Dodekapropheten*, in: M. Karrer und W. Kraus (Hg.), *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament*, Bd. II Psalmen bis Daniel, Stuttgart 2011, 2282. Anders aber E. Bons, J. Joosten und S. Kessler, *Osée* (BdA 23.1), Paris 2002, 93 zu Hos 4,15. Vgl. auch E. Bons, *Amos*, in: Kreuzer (Hg.), *Einleitung in die Septuaginta*, 481–489, hier 486.

¹⁴ A. Kaminka, *Studien zur Septuaginta an der Hand der zwölf kleinen Prophetenbücher*, MGWJ 72 (1928) 49–60, 242–273, hier ibs. 56–59. J. Ziegler, *Untersuchungen zur Septuaginta des Buches Isaias* (ATA XII/3), Münster 1934, 103–105; I. L. Seeligmann, *The Septuagint Version of Isaiah. A Discussion of its Problems* (MEOL 9), Leiden 1948, 73.

¹⁵ T. Muraoka, *Introduction aux douze petits prophètes*, in: Bons/Joosten, *Osée*, I–XXIII, hier XI.

¹⁶ C. Dogniez, *Le traducteur d'Isaïe connaissait-il le texte grec du Dodekapropheten?* *Adamantius* 13 (2007) 29–37.

Hinsichtlich der absoluten Chronologie werden zwei Daten als *terminus post quem* diskutiert: Mit der Erwähnung von „Ιουδας“ in Sach 14,14 könne entweder Judas Makkabäus gemeint sein, so dass die Übersetzung an das Ende der ersten Hälfte des 2. Jh. zu datieren sei.¹⁷ Etwas später datiert *Arie van der Kooij*, der Bezüge auf den Hasmonäer Simon sieht, so dass die Übersetzung um 135 entstanden wäre.¹⁸ Da das griechische Dodekapropheton dem Sirach-Übersetzer offenbar bekannt war, muss es nach der gängigen Datierung des griechischen Sirach spätestens um 117 v. Chr. vorgelegen haben.

Die Übersetzung orientiert sich sehr eng an der hebräischen Vorlage, die sich nur in vergleichsweise wenigen Fällen vom Konsonantenbestand des heutigen MT unterscheidet.¹⁹ Mit *Jan Joosten* lässt sich das als Hinweis auf eine umfassende hermeneutische Grundüberzeugung verstehen: Der Übersetzer war sich bewusst, Gottes Wort zu übersetzen, daher bemühte er sich um seine genaue Wiedergabe. Das schloss nicht aus, dass er an einzelnen Stellen Präzisierungen vornahm, um das seines Erachtens eigentlich Gemeinte zu verdeutlichen. Dies geschah interessanterweise oft auch an Stellen, die die Rolle der Prophetie betonen; vgl. Am 3,1; 5,1; Mi 3,7f.; Sach 1,6, jeweils anders als im MT. Daher begegnet auch die Idee von Gott als Erzieher bzw. seinem Wort als *paideia* an mehreren Stellen (Am 3,7; Hos 5,2; 7,12).²⁰

3. Maleachi 3: Das Gesetz als Zielpunkt

Die Frage nach der Bedeutung des Gesetzes für die Dodekapropheton-LXX möchte ich vom Ende des Buches her in den Blick nehmen. Es ist ein bekanntes Faktum, dass die Schlussverse des Buches Maleachi in 3,22–24 auf den Pentateuch (Dtn 34) und wohl auch auf den Beginn der Vorderen Propheten in Jos 1,7+8 zurückverweisen. Israel wird in V. 22 dazu aufgerufen, die Tora des Mose, des Knechtes Gottes zu bedenken (זכר). Darauf folgt die Ankündigung,

¹⁷ Vgl. *T. Pola*, Zacharias/Sacharja, in: Karrer und Kraus (Hg.), *Septuaginta Deutsch*. Erläuterungen, 2450; *M. Casevitz*, *C. Dogniez und M. Harl*, *Aggée – Zacharie* (BdA 23.10–11), Paris 2010, 116.

¹⁸ Siehe *A. van der Kooij*, *Leading Scholars and the Interpretation of Scripture: The Case of LXX Haggai 2.1–9*, in: L. L. Grabbe und M. C. A. Korpel (Hg.), *Open-mindedness in the Bible and beyond*, FS Bob Becking (T & T Clark library of biblical studies 616), London 2015, 139–150, hier 149.

¹⁹ Vgl. die Charakterisierungen bei *Dogniez*, *Dodekapropheton*, 466; *Dines*, *Companion*, 440–442. Anders, allerdings nur für das Buch Nahum, die Dissertation von *N. Grütter*, *Das Buch Nahum. Eine vergleichende Untersuchung des masoretischen Texts und der Septuagintaübersetzung* (WMANT 148), Neukirchen-Vluyn 2016; vgl. zu den Problemen dieser Arbeit meine Rezension in *OLZ* 113 (2018) 47–49.

²⁰ *J. Joosten*, *Osee/Hosea*, in: Kreuzer (Hg.), *Einleitung in die Septuaginta*, 474–480, hier 479. Siehe auch *Dines*, *Companion*, 449; *dies.*, *Amos*, 315. Vgl. auch die Einschätzung von *Glenny*, *Minor Prophets*, 619–621 zur textkritischen Bedeutung der LXX für den MT.

dass der Prophet Elia gesendet werde, bevor der Tag JHWHs kommt, um die Herzen von Kindern und Vätern zu bekehren (V. 23+24). Durch die Verweise auf das Wirken des Mose als ersten und Elias als letzten Propheten werden die beiden Kanonsteile zusammengebunden, und zugleich wird die Bedeutung der Tora unterstrichen.²¹ Die griechische Version weicht nun allerdings auf charakteristische Weise von der hebräischen ab:

<p>3,19 כִּי־הִנֵּה הַיּוֹם בָּא בְּעַר כְּתוּר וְהָיוּ כְּלִי־יָדַיִם וְכָל־עֲשֵׂה רָשָׁעָה קֵשׁ וְלֵהֵט אֹתָם הַיּוֹם הַבֹּא אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת אֲשֶׁר לֹא־יַעֲזֹב לָהֶם שָׂרָשׁ וְעֵנָף:</p>	<p>4,1 (3,19) διότι ἰδοὺ ἡμέρα κυρίου ἔρχεται καιομένη ὡς κλίβανος καὶ φλέξει αὐτούς καὶ ἔσονται πάντες οἱ ἀλλογενεῖς καὶ πάντες οἱ ποιοῦντες ἄνομα καλάμη καὶ ἀνάψει αὐτούς ἡ ἡμέρα ἢ ἐρχομένη λέγει κύριος παντοκράτωρ καὶ οὐ μὴ ὑπολειφθῆ ἔξ αὐτῶν ῥίζα οὐδὲ κλῆμα</p>
<p>וְרָחַק לָכֵם יְרֵאֵי שְׁמֵי שָׁמַשׁ צְדָקָה וּמִרְפָּא בְּכַנְפֵיהֶ וַיְצַאֲתָם וּפְשָׁתָם כְּעֵגְלֵי מִרְבָּק:</p>	<p>4,2 (3,20) καὶ ἀνατελεῖ ὑμῖν τοῖς φοβουμένοις τὸ ὄνομά μου ἥλιος δικαιοσύνης καὶ ἰασίς ἐν ταῖς πτέρυξιν αὐτοῦ καὶ ἐξελεύσεσθε καὶ σκιρτήσετε ὡς μοσχάρια ἐκ δεσμῶν ἀνειμένα</p>
<p>וְעִסוּתָם רָשָׁעִים כִּי־יְהִיוּ אֶפְרַח תַּחַת כְּפוֹת רְגְלֵיכֶם בַּיּוֹם אֲשֶׁר אָנֹכִי עֹשֶׂה אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת:</p>	<p>4,3 (3,21) καὶ καταπατήσετε ἀνόμους διότι ἔσονται σποδὸς ὑποκάτω τῶν ποδῶν ὑμῶν ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἣ ἔγὼ ποιῶ λέγει κύριος παντοκράτωρ</p>
<p>22 וְזָכְרוּ תּוֹרַת מֹשֶׁה עַבְדִּי אֲשֶׁר צִוִּיתִי אוֹתוֹ בְּחֶרֶב עַל־כְּלִי־שֵׁרָאֵל חֲקִים וּמִשְׁפָּטִים: 23 הִנֵּה אָנֹכִי שֹׁלַח לָכֵם אֶת אֱלֹהֵי הַנְּבִיאָה לִפְנֵי בּוֹא יוֹם יְהוָה הַגָּדוֹל וְהַנּוֹרָא:</p>	<p>4,4 (3,22) καὶ ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω ὑμῖν Ἡλιαν τὸν Θεοσβίτην πρὶν ἔλθειν ἡμέραν κυρίου τὴν μεγάλην καὶ ἐπιφανῆ</p>
<p>24 וְלִבְיָשִׁיב לְב־אֲבוֹת עַל־בְּנֵים וְלִבְּנֵים עַל־אֲבוֹתָם פְּנִי־אֲבוֹא וְהִכִּיתִי אֶת־הָאָרֶץ חָרָם:</p>	<p>4,5 (3,23) ὃς ἀποκαταστήσει καρδίαν πατρὸς πρὸς υἱὸν καὶ καρδίαν ἀνθρώπου πρὸς τὸν πλησίον αὐτοῦ μὴ ἔλθω καὶ πατάξω τὴν γῆν ἄρδην</p>
	<p>4,6 (3,24) μνήσθητε νόμου Μωυσῆ τοῦ δούλου μου καθότι ἐνετειλάμην αὐτῷ ἐν Χωρηβ πρὸς πάντα τὸν Ἰσραηλ προστάγματα καὶ δικαίωματα</p>

Auffällig ist zunächst, dass V. 22, der auf die Tora Bezug nimmt, nun als 4,6(3,24) am Ende des Abschnitts steht. Das verändert die gesamte Textstruktur, denn nun beginnt die Passage in 3,19/4,1 mit διότι ἰδοὺ ἡμέρα (Ra: + κυρίου) ἔρχεται „denn siehe, es kommt ein Tag (des Herrn) ...“; dieser Tag wird im Folgenden bis 4,5/3,23 beschrieben; die einzelnen Teilsätze sind jeweils mit καὶ angeschlossen. An diesem Tag werden „alle Fremden und alle, die Ungesetzliches tun“ (πάντες οἱ ἀλλογενεῖς καὶ πάντες οἱ ποιοῦντες ἄνομα) verbrennen wie Stroh; der hebräische Text spricht demgegenüber von כְּלִי־עֲשֵׂה רָשָׁעָה, „alle Vermessenen und jeder, der Unrecht begeh“ (Zürcher). Der Übersetzer mag רַי „fremd“ statt רַי

²¹ Vgl. dazu A. Meinhold, Maleachi (BK XIV/8), Neukirchen-Vluyn 2006, 410f.; siehe auch S. 417, wonach mit der Erwähnung der מִשְׁחָה der Pentateuch gemeint ist.

„frech, vermessen“ (HAL) gelesen haben,²² die Übersetzung des Nomens **הַפְּשָׁעִים** „Frevel/Freveltat“ mit *ἄνομος* oder *ἀνομία* ist im Zwölfprophetenbuch üblich.²³

Diesen beiden Gruppen werden die gegenübergestellt, die Gottes Namen fürchten und über denen die Sonne seiner Gerechtigkeit scheinen wird; diese Verheißung in 4,2/3,20 entspricht der Vorlage. Nach 4,3/3,21 werden die Gesetzlosen (*ἀνόμους*) von den Gottesfürchtigen zertreten werden; der hebräische Text hat hier Frevler (**פְּשָׁעִים**).²⁴ Die Sendung Elias wird in 4,4 f./3,22 f. ausdrücklich mit diesem Tag in Verbindung gebracht: *πρὶν ἔλθεῖν ἡμέραν κυρίου τὴν μεγάλην καὶ ἐπιφανῆ* „bevor der große und leuchtende Tag des Herrn kommt“; Elia führt die vollständige Versöhnung zwischen den Generationen herbei. Hier ist in 4,5/3,23 eine wichtige Veränderung im griechischen Text zu notieren: Während es im MT nur um die wechselseitige Aussöhnung zwischen Vätern und Söhnen geht, erwartet die LXX eine grundsätzlichere Einigung, indem die zweite Aussage **עַל-אֲבוֹתָם לְבָנִים** frei mit *καὶ καρδίαν ἀνθρώπου πρὸς τὸν πλησίον αὐτοῦ* übersetzt wird; das Geschehen wird universalisiert und damit auch die Anforderung, sich an das Gesetz zu halten.²⁵

Auffällig ist, dass Elia im hebräischen Text als **הַנָּבִיא** „der Prophet“ bezeichnet wird. Obwohl an allen anderen Stellen in der XII-LXX *προφήτης* als Äquivalent steht,²⁶ wird Elia in Mal 4,4/3,22 als *Θεσβίτης* „der aus Thisbe“ bezeichnet, was die aus 1 Kön/3 Regn 17,1 u. ö. geläufige Benennung aufnimmt.²⁷ Da keine entsprechende Variante zum hebräischen Text belegt ist, wird dies auf den Übersetzer zurückzuführen sein. Es ist nicht unmittelbar einzusehen, warum Elia nicht als Prophet bezeichnet wird. Zu überlegen ist allerdings, dass die Nennung von Mose im Abschlussvers dafür verantwortlich sein kann: Im Gefolge von Dtn 34,10, wo Mose in besonderer Weise als Prophet ausgezeichnet wird, und aufgrund der hohen Bedeutung der Prophetie als Wort Gottes, die sich im griechischen Dodekapropheton ausdrückt, bleibt Mose allein der Ehrentitel des Propheten vorbehalten, der Israel Weisungen und Ordnungen gegeben hat. Vgl. auch Hos 12,13, wo Mose zwar nicht mit Namen genannt ist, doch ist dort vom Propheten die Rede, durch den der Herr Israel aus Ägypten heraufgeführt hat und Israel beschützt.²⁸

²² Vgl. Joel 4,17; Ob 11, dort steht ebenfalls *ἄλλογενής* für **רַי**; in Sach 9,6 übersetzt es **מְקַוֵּי**.

²³ Sach 5,8; Mal 1,4; 3,15.19, auch an anderen Stellen in den Prophetenbüchern; in Dtn 9,4.5; 25,2 und Prov 11,5 steht demgegenüber *ἀσέβεια*.

²⁴ In 3,18 werden die beiden Gruppen als „Gerechte“ und „Gesetzlose“ bezeichnet (*ἀνὰ μέσον δικαίου καὶ ἀνὰ μέσον ἀνόμου* für **בֵּין צַדִּיק לְפְשָׁעִים**).

²⁵ Die Erklärung von M. Müller und U. Schorn, Malachias/Maleachi, LXX.E II 2483, der Übersetzer habe offenbar das zweite **בָּנִים** als **בְּנֵי הָאָדָם** gelesen, erklärt nicht, warum danach „ihre Väter“ (**אֲבוֹתָם**) mit „seinen Nächsten“ (*πλησίον αὐτοῦ*) übersetzt wurde und ist daher unbefriedigend.

²⁶ In Sach 13,2 steht kontextbedingt *ψευδοπροφήτης*.

²⁷ In 3 Kgt 17,1 hat LXX allerdings *ὁ προφήτης* ergänzt.

²⁸ Siehe *Bons, Joosten und Kessler*, *Osée*, 154, die darauf hinweisen, dass Mose im ganzen Hoseabuch nicht mit Namen genannt wird.

Der letzte Vers des griechischen Buches (4,6) setzt mit dem Imperativ *μνήσθητε* ein, er ist nicht durch sprachliche Signale an den vorhergehenden Text angebunden. So muss er als Unterschrift unter das ganze Prophetenbuch verstanden werden: Israel soll an den νόμος des Mose denken, den Gott hier als „mein Knecht“ bezeichnet. Anders als im hebräischen Text wird mit *καθότι* (für וְאַיִן) eine Begründung gegeben: weil Gott ihm (Mose) am Horeb Gebote und Satzungen gegeben hat. Der νόμος ist hier als Summe der *προστάγματα καὶ δικαιώματα* zu verstehen. Hält man sich vor Augen, dass im unmittelbaren Kontext der Untergang derer angesagt war, die *ἀνομίας*, Gesetzlosigkeiten verüben, ist klar, dass durch diesen betonten Abschluss des Buches das Gesetz als Mittel Gottes zum Leben hervorgehoben wird. Es ist zu vermuten, dass diese Pointierung vom Übersetzer intendiert war, weshalb er den Vers umstellte.²⁹ Dies wäre durchaus in Übereinstimmung mit dem, was am sonstigen Umgang mit Gesetzesvorstellungen zu beobachten ist. Die letzten Verse des griechischen Dodekapropheten betonen nach dieser Deutung also stärker als die hebräische Vorlage die Bedeutung des Gesetzes. Seine Befolgung ist das entscheidende Kriterium für die eschatologische Scheidung von Gerechten und Gesetzlosen und die Voraussetzung für die Aussöhnung am Tag des Herrn.³⁰

4. Gesetzesbegriffe im griechischen Zwölfprophetenbuch

Im nächsten Schritt soll es um eine Gesamtperspektive auf die kleinen Propheten gehen. Zunächst ist die Frage nach der verwendeten Begrifflichkeit zu stellen. Wie es bei einem vorlagengetreuen Übersetzer zu erwarten ist, wurden vor allem Standard-Äquivalente benutzt. So steht für תּוֹרָה an allen Stellen νόμος,³¹ einzige Ausnahme ist Hos 8,12, wo תּוֹרָתִי als Plural „meine Weisungen“ gelesen und mit τὰ νόμματα αὐτοῦ „seine Satzungen“ wiedergegeben wurde.³² Wenn nicht beim Suffix am Wortende eine Verlesung stattgefunden hat,³³ ließe sich der Wechsel

²⁹ *Meinhold*, Maleachi, 402, vermutet, dass der Übersetzer vermeiden wollte, das Buch wie im hebräischen Text mit einem Verweis auf den Bann (תּוֹרָתִי) enden zu lassen, da das einen Fluch intendiere.

³⁰ Der gleiche Grundgedanke wird auch in V. 17 f. formuliert, hier wird über den MT hinaus der Tag des Herrn als Tag der Bewahrung verstanden. Zu der Wendung *εἰς περιποίησιν* (auch in Hag 2,9) vgl. auch *van der Kooij*, *Leading Scholars*, 146–148. Über das Stichwort *δουλεύω/δουλος* sind überdies V. 18 und 24 aufeinander bezogen.

³¹ Hos 4,6; 8,1; 12; Am 2,4; Mi 4,2; Hab 1,4; Zef 3,4; Hag 2,11; Sach 7,12; Mal 2,6.7.8.9; 3,22(24).

³² Möglicherweise steht hinter dem Gebrauch des Plurals *δικαιώματα* in Hos 13,1 eine Verlesung von *רתת* „Schrecken“ zu *תּוֹרָתִי* „Gesetze“, so *Bons, Joosten und Kessler*, *Osée*, 155.

³³ So *BHQ* z. St.; *Bons, Joosten und Kessler*, *Osée*, 124f., kommentieren die Differenz nicht; ebensowenig *E. W. Glenny*, *Hosea*. A commentary based on Hosea in *Codex Vaticanus*

von „mein“ zu „dein“ gut verstehen: Es geht im Kontext um Ephraims Fehlverhalten, auf das Gott mit Regeln reagieren wird.

In Am 4,5 gibt es eine interessante Verlesung: Statt תודה „Dankopfer“ hat der Übersetzer offensichtlich תורה gelesen, dann aber den Sinn des Verses anpassen müssen: Statt „und bringt Rauchopfer dar vom Gesäuerten als Dank, und kündigt freiwillige Gaben an“ (Zürcher) heißt es nun: „Und sie haben öffentlich das Gesetz verlesen und zu Gelübden aufgerufen“ (καὶ ἀνέγνωσαν ἔξω νόμον καὶ ἐπεκαλέσαντο ὁμολογίας).³⁴ Es ist strittig, ob sich in dieser auffälligen Übersetzung eine Kultpraxis aus der Zeit der Übersetzer spiegelt, etwa eine frühe Form des Synagogengottesdienstes.³⁵ Deutlich ist, dass in der konkreten Passage im Amos-Text die Schuld des Volkes pointiert wird: Sie kommen nach Gilgal und Bethel, begehen Ungesetzlichkeiten und Gottlosigkeiten (V. 4). Dann rufen sie die Tora an, wie es in Israel beliebte Sitte ist (V. 5), doch trotz der Bestrafung Gottes kehren sie nicht um (V. 6). Das bloße Bekennen der Tora bewirkt also nichts, wenn nicht konkrete Taten damit verbunden sind – so lässt sich dieser Abschnitt verstehen.

Das Nomen νόμος begegnet ausschließlich im Plural, abgesehen von Hos 8,12 immer zur Wiedergabe von קה, das an anderen Stellen auch mit πρόσταγμα übersetzt werden kann;³⁷ es geht jeweils um einzelne Gebote.

Der im hebräischen Text am häufigsten verwendete Rechtsbegriff ist משפטים. In den meisten Fällen wurde משפטים mit κρίμα übertragen.³⁸ Wie bereits in Mal 3,24(22) gesehen, kann der Plural משפטים ebenfalls Einzelgebote bezeichnen, dort hatte der Übersetzer δικαίωμα zur Wiedergabe gewählt.³⁹ Interessant ist Zef 3,15, wo mit משפטים die Strafurteile gegen die Tochter Zion gemeint sind.

(Septuagint Commentary Series), Leiden 2013, 130, da der von ihm kommentierte Codex B wie der MT die 1. Person (μου) liest.

³⁴ Hier steht ὁμολογία für תודה; in Hos 14,5 wurde das verwandte Adverb ὁμολόγως als Übersetzung gewählt.

³⁵ So die Vermutung von E. G. Dafni und A. Scharf, Amos, in: Karrer und Kraus (Hg.), Septuaginta Deutsch. Erläuterungen, 2350 f. Dines, Amos, 146, Anm. 43, überlegt, ob samaritanische Ansprüche zurückgewiesen werden sollen; sie versteht das ἔξω im Sinne von „außerhalb der kultischen Gemeinde“.

³⁶ Mi 6,15; 7,11; Sach 1,6; Mal 3,7.

³⁷ Am 2,4; Mal 3,22; in Zef 2,2 wurde es nicht übersetzt; zu den Erklärungsversuchen siehe H. Schmoll und G. Seitz, Sophonias/Zefanja, LXX.E II 2432 f. In Mi 6,16 wurde קה mit δικαίωμα übersetzt.

³⁸ Hos 2, 21; 5,1; 11; 6,5; 10,4; 12,7; Amos 5,7; 15; 24; 6,12; Mi 3,1. 8. 9; 6,8; 7,9; Hab 1,4. 7. 12; Zef 2,3; 3,5. 8; Sach 7,9; 8,16. Ausnahme ist Mal 3,5: ἐν κρίσει.

³⁹ δικαίωμα begegnet nur noch an zwei weiteren Stellen in der XII-LXX: Hos 13,1 in freier Übersetzung des offenbar unverstandenen תת „Schrecken“ (vgl. oben Anm. 32) und in Mi 6,16 für קה. Besonders in Hos 13,1 scheint es wie im Pentateuch im generischen Sinne gebraucht worden zu sein, vgl. dazu H. Cadell, Vocabulaire de la législation ptolémaïque: problème du sens de dikaiōma dans le Penteteuque, in: G. Dorival, O. Munnich und M. Harl (Hg.). Selon les Septante, trente études sur la Bible grecque des Septante, En hommage à Marguerite Harl, Paris 1995, 207–221.

Hier wurde ἀδίκημα zur Übersetzung verwendet, das sonst in den prophetischen Büchern für פֶּשַׁע „Sünde“ (Jes 59,12; Ez 14,10), עוֹלָה „Unrecht“ (Ez 28,15) oder רָע „Böses“ (Jes 56,2) steht. Der Herr entfernt also nicht einfach konkrete Strafen, sondern die habituelle Ungerechtigkeit Zions.⁴⁰ Auffällig ist auch die einzige andere Abweichung von der Standard-Wiedergabe in Mal 2,17: Als Zitat der lästerlichen Reden der Gottlosen wird im hebräischen Text die Frage berichtet: „Wo ist der Gott des Gerichts?“ (אֵי הָאֱלֹהִים הַמְשַׁפֵּט). In der LXX lautet die Frage grundsätzlicher: „Wo ist der Gott der Gerechtigkeit?“ (ποῦ ἐστὶν ὁ θεὸς τῆς δικαιοσύνης).⁴¹ Da δικαιοσύνη sonst nur zur Wiedergabe von מִשְׁפָּט oder קִדְשׁ steht⁴² und geradezu das Wesen Gottes benennen kann (vgl. unten zu Am 5,7), wird damit die Lästerlichkeit der Reden noch gesteigert.

Das Standard-Äquivalent κρίμα für מִשְׁפָּט bezeichnet zum einen konkrete Urteilsprüche, z. B. Hos 5,1; Hab 1,12, Zef 3,8, wo es um das Gericht über die Völker geht oder Sach 8,16, wo das Richten in der Gemeinde gemeint ist.⁴³ Daneben benennt das Lexem aber vor allem eine umfassende Vorstellung von Gottes Recht oder Gerechtigkeit. Das wird deutlich an Texten wie Hos 5,11; Israel hat das Recht mit Füßen getreten.⁴⁴

Auffällig ist die freie Wiedergabe des Plural ומִשְׁפָּטֶיךָ in Hos 6,5: τὸ κρίμα μου ὡς φῶς ἐξελεύσεται „mein (Gottes) Gericht/Gerechtigkeit wird wie Licht hervorgehen“. Ebenso interessant ist die erneut freie Übersetzung in Am 5,7: Die Aufforderung, Gott zu suchen (V. 6) für die, „die das Recht in Wermut verkehren (הַהֹפְכִים לְלַעֲנָה מִשְׁפָּט) und die Gerechtigkeit zu Boden geworfen haben“ (וְיִדְקָהוּ לְאַרְץ הַנִּיחֹו; Zürcher) wird in der griechischen Version in ein Bekenntnis über das Wesen Gottes umgestaltet: κύριος ὁ ποιῶν εἰς ὕψος κρίμα καὶ δικαιοσύνην εἰς γῆν ἔθηκεν „der Herr schafft Recht in der Höhe und hat Gerechtigkeit auf die Erde gelegt.“ Dieses Bekenntnis wird im nächsten Vers noch dadurch unterstrichen, dass über den hebräischen Text hinaus das Attribut des *pantokrator* eingefügt wird: κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ ὄνομα αὐτοῦ. κρίμα und δικαιοσύνη lassen sich also im griechischen Dodekapropheton über weite Strecken hinweg parallel verstehen, so ein erstes Ergebnis dieses Überblicks.

⁴⁰ Für *M. Harl u. a.*, Joël, Abdiou, Jonas, Naoum, Ambakoum, Sophonie (BdA 23.4–9), Paris 1999, 315, ändert sich nichts an der Aussage, während der MT den Effekt (Strafe) benenne, gehe es in der LXX um den Grund (Ungerechtigkeiten).

⁴¹ Nicht einsichtig ist mir, wie *M. Müller* und *U. Schorn* in LXX.E II 2481, zu der Frage kommen, ob hier „eine philosophische Begründung der Gerechtigkeit in Gott im Hintergrund“ stehen könne.

⁴² Hos 2,21; 10,12; Am 5,7. 24; 6,12; Mi 6,5; 7,9; Joel 2,23; Zef 2,3; Sach 8,8; Mal 3,3. 20. Interessant ist die Wiedergabe in Mi 6,5, weil hier der Plural im Griechischen mit dem Singular wiedergegeben wird: Gemeint sind nicht die Heilstaten Gottes, sondern seine umfassende, wesenhafte Gerechtigkeit.

⁴³ Vgl. dazu *Muraoka*, *Lexicon*, 412f., der als hauptsächliche Bedeutungen angibt: 1. law suit, forensic process in law court; 2. sentence; 3. justice as moral quality or principle.

⁴⁴ „Rechtsentscheid“ wie in LXX.D 1170, scheint mir semantisch zu eng zu sein.

Für die Wiedergabe von Bildungen der Wurzel ריב wurde vorzugsweise das Nomen κρίσις „Anklage“ verwendet;⁴⁵ in Mi 7,9 steht auch δίκη „Recht“.⁴⁶ Für das Verbum ריב steht neben κρίνω⁴⁷ „einen Rechtsstreit führen“ auch δικάζω „einen Prozess führen“ (Hos 4,4) und δικαιῶσαι „zu Recht verhelfen“ (Mi 7,9). Damit wird die juristische Seite von Auseinandersetzungen zwischen Gott und Israel betont. Die neutralere Bedeutung „streiten“ war dem Übersetzer ausweislich von Hos 4,4 durchaus bekannt, wo ἀντιλέγω für ריב steht; an anderen Stellen wurde ἀντιλογία für das Nomen ריב verwendet (z. B. Dtn 21,5).

Das Wortfeld der Gerechtigkeit, δίκη und δικαιοσύνη κτλ., wird in der Dekapropheton-LXX für eine ganze Reihe von hebräischen Worten verwendet. So steht δίκαιος als Adjektiv oder Nomen in der Regel für צדיק,⁴⁸ in Joel 4,19 und Jon 1,14 auch für נקיא „unschuldig“. In Sach 7,9 wurde es in der Aufforderung κρίμα δίκαιον κρίνατε „richtet einen gerechten Richtspruch!“ sogar für אמת „Zuverlässigkeit“ verwendet.

Das Nomen δίκη ist selten, es steht durchgängig für Strafurteile,⁴⁹ interessanterweise auch in freien Wiedergaben von פְּרִי־וֹרֵךְ V „Entscheidung“ (HAL) in Joel 4,14 oder דָּבָר „Pest“, wohl gelesen als דְּבָר „Wort“ in Hos 13,14: Der Tod hat keine Möglichkeit zum Urteil mehr.⁵⁰ In Mi 7,9 sind δίκη und κρίμα aufeinander bezogen: Der Beter erwartet, dass Gott über ihn sein Urteil spricht, ihm so Recht gibt, so dass er seine Gerechtigkeit sieht: ἕως τοῦ δικαιῶσαι αὐτὸν τὴν δίκην μου (רִיב רִיבִי) καὶ ποιήσει τὸ κρίμα μου (מִשְׁפָּטִי) καὶ ἐξάξει με εἰς τὸ φῶς ὄψομαι τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ (אֶרְאֶה בְּצִדְקָתוֹ). Auch in Mi 6,11 wird δικαιοῶ verwendet, hier aber für זכה „rein sein“. Parallel kann noch δικάζω verwendet werden, ebenfalls für ריב, so in Hos 4,4, in Mi 7,2 steht es für ארב „lauern“.

Wie überlegt der Übersetzer gearbeitet hat zeigt sich am Umgang mit dem Verbum פקד, das positiv wie negativ konnotiert sein kann und „prüfen“, „suchen/aufsuchen“ oder „ausgleichen/vergelt“ bedeuten kann.⁵¹ Als Standard-Wiedergabe wurde ἐκδικέω im Sinne eines Urteilens oder Strafen verwendet, etwa in Hos 1,4; die Heimsuchung der Blutschuld Jesreels oder der Gottlosigkeiten Israels in Bethel (Am 3,14; 2 ×).⁵² Ähnlich ist der Befund beim Nomen פְּקֻדָּה, für das ἐκδίκησις steht (Hos 9,7; Mi 7,4).⁵³ Geht es aber um ein positiv konnotiertes Überprüfen, das keine Bestrafung zur Folge hat, wird demgegenüber ἐπισκέπτομαι zur Wiedergabe von פקד verwendet, so in Hos 4,14: die Töchter

⁴⁵ Hos 4,1; 12,3; Mi 6,2 (2 ×); Hab 1,3.

⁴⁶ Siehe auch Am 7,4, wo der Inf. ריב als Nomen verstanden und mit δίκη übersetzt wurde.

⁴⁷ Hos 2,4; Mi 6,1.

⁴⁸ Hos 14,10; Am 2,6; 5,12; Hab 1,4.13; 2,4; Zef 3,5; Sach 9,9; Mal 3,18.

⁴⁹ Hos 13,14; Am 7,4; Mi 7,9; Joel 4,14.

⁵⁰ Mit *Glenny*, Hosea, 177 f., vgl. auch die Erklärungen von *E. Bons*, Osee/Hosea, LXX.E II 2336 und *Bons, Joosten und Kessler*, Osée, 160 f.

⁵¹ Vgl. HAL s. v.; *G. André*, Art. פקד, ThWAT VI (1989) 708–723.

⁵² Hos 1,4; 2,15; 4,9; 8,13; 9,9; 12,3; Am 3,2. 14; Zef 1,8. 9. 12; 3,7.

⁵³ ἐκδίκησις steht auch für das einmal vorkommende נָקָה „Rache“ in Mi 5,15(14).

werden nicht heimgesucht; Zef 2,7: Gott hat den Rest des Hauses Juda angesehen und die Gefangenen zurückgebracht; Gott wird sich um die Lämmer und die Herde kümmern, gegen die Hirten aber zürnen (Sach 10,3).⁵⁴ Neben פקד kann ἐκδικέω noch eine Reihe weiterer Verben übersetzen, so steht es für נקה Pi. „ungestraft lassen“, Joel 4,21;⁵⁵ שפט „richten“, Ob 21; נקם „strafen“, 3 × Nah 1,2 oder קום „(Unglück) aufstellen“, Nah 1,9.⁵⁶ Josef Zieglers Eindruck, dass ἐκδικέω zu den Lieblingswörtern des Übersetzers gehört,⁵⁷ lässt sich demnach bestätigen. So wurde im griechischen Dodekapropheten die Dimension des göttlichen Rechts verstärkt.

5. Die andere Seite:

Begriffe für Unrecht in der Dodekapropheten-LXX

Eingangs hatte ich darauf hingewiesen, dass in der Pentateuch-LXX und in den Psalmen die Betonung der *nomos*-Thematik auch durch die Übersetzung von negativ konnotierten Begriffen für schändliches Verhalten geschieht. Diese Thematik soll nun abschließend auch für das Zwölfprophetenbuch in den Blick genommen werden, wobei die Ergebnisse etwas anders ausfallen werden. Blickt man zunächst auf das Wortfeld ἀνομέω/ἀνομία/ἄνομος ist festzustellen, dass es zur Wiedergabe sehr unterschiedlich konnotierter hebräischer Worte verwendet wurden: So werden זמה „Schandtat“ (Hos 6,9); רשע „Böses tun“ (Mi 6,10; Hab 3,13), רשע „Bosheit/Frevel“ (Mi 6,10f.), רשע „Böser“ (Mal 3,18. 21) und רשעה „Bosheit“ (Sach 5,8; Mal 1,4; 3,15. 19); צון „Schuld“ (Sach 3,4) mit Bildungen aus diesem Wortfeld übertragen. Das in anderen Büchern gebräuchliche παράνομος wurde nicht verwendet.

Interessant ist der Blick auf Am 4,4. Hier war zweimal das Verbum פשע „sich vergehen“ zu übersetzen. An der ersten Stelle wurde ἀνομέω „gesetzlos handeln/sein“ verwendet, an der zweiten jedoch ἀσεβέω „gottlos/frevelhaft handeln“. Untersucht man nun die weitere Verwendung des Wortfeldes ἀσεβέω/ἀσέβεια/ἀσεβής, so fällt der häufige Gebrauch für eine Fülle hebräischer Begriffe auf: Wie in Am 4,4 steht das Verbum für die Wurzel פשע (Hos 7,13; 8,1; Zef 3,11), aber auch für חמס „Gewalt antun“ (Zef 3,4). Das Nomen ἀσέβεια ist zum einen das Standard-Äquivalent zur Wiedergabe von פשע „Sünde/Frevel“;⁵⁸ steht aber

⁵⁴ In Sach 11,16 meint ἐπισκέπτομαι das Kümmern des Hirten, in Mal 3,10 (für בחרן) das Achtgeben des Volkes auf Gottes Tun.

⁵⁵ Das zweite Vorkommen von נקה im Vers wird mit ἀθωόω übersetzt, so auch 2 × in Nah 1,3.

⁵⁶ Möglicherweise hat der Übersetzer hier נקם gelesen, so *H.-J. Fabry*, Naum/Nahum, LXX.E II 2407.

⁵⁷ So *J. Ziegler*, Die Einheit der Septuaginta zum Zwölfprophetenbuch, in: *ders.*, (Hg.), Sylloge. Gesammelte Aufsätze zur Septuaginta (MSU 10), Göttingen 1971, 29–42, hier 37.

⁵⁸ Am 1,3. 6. 9. 11. 13; 2,1. 4. 6; 3,14; 5,12; Mi 1,5. 13; 3,8; 6,7; 7,18.

auch für מְרֵמָה „Betrug“ (Hos 12,1) und מַקְטָם „Gewalttat“ (Mi 6,12; Hab 1,3; 2,8. 17; Zef 1,9; Mal 2,16). Als ἀσεβής „Gottloser“ wird in Hab 1,4.13 der עֲשֵׂר „Böse“ bezeichnet.

Die nahezu gleiche Auswahl von hebräischen Begriffen kann zudem mit Bildungen aus dem Wortfeld ἀδικέω/ἀδικία/ἀδικος „unrecht handeln/Ungerechtigkeit“ übersetzt werden. Am häufigsten steht es für עָוֹן „Schuld“ (z. B. Hos 4,8; 5,5; Mi 7,18f.), daneben auch für עֲוֹלָה „Unrecht, Bosheit“ (z. B. Hos 10,13;⁵⁹ Mi 3,10; Hab 2,12; Zef 3,5). Mehrfach steht ἀδικία auch für מַקְטָם „Gewalttat“ (Am 3,10; Joel 4,19; Jona 3,8; Hab 1,2), מְרֵמָה „Betrug“ (Hos 12,8; Am 8,5) oder פְּרָק „Raub“ (Nah 3,1).⁶⁰ Instruktiv ist Mal 3,7, wo aus den „Tagen der Väter“ (לְמִימֵי אֲבוֹתֵינוּ), seit denen Israel abgewichen ist, die Ungerechtigkeiten der Väter wurden (ἀπὸ τῶν ἀδικιῶν τῶν πατέρων), von denen Israel nicht abgesehen hat.⁶¹

Überblickt man dieses Teilergebnis, so ist festzustellen, dass die Verwendung des Wortfelds ἀνομέω nicht so dominiert, wie das besonders bei den Psalmen der Fall ist. Die Wortfelder ἀσεβέω und ἀδικέω begegnen im Vergleich etwas häufiger. Allerdings wäre im nächsten Schritt zu fragen, wie groß die semantischen Unterschiede tatsächlich sind, vgl. Hos 8,1, dort steht παρῆβησαν τὴν διαθήκην μου καὶ κατὰ τοῦ νόμου μου ἠσέβησαν für עָוֹנוֹתַי וְעַל-תּוֹרַתִי פָּשְׁעוּ. Das Gesetz nicht einzuhalten entspricht demnach der ἀσέβεια „Gottlosigkeit“.

Deutlich sind m. E. die Auswirkungen auf die Gesamtaussage der Prophetenbücher: Die konkreten Anschuldigungen der hebräischen Schriften werden stärker verallgemeinert und zugleich enthistorisiert. Es geht nicht mehr so sehr um konkrete Gewalttaten, Betrug oder Raub, sondern es geht stärker um das falsche Verhalten Gott und seiner Rechtsordnung gegenüber. Das wird an den Völkersprüchen des Amos besonders deutlich, wo es nun in jedem Fall um Gottlosigkeiten geht, die die Völker verüben.

6. Zusammenfassung

Fasst man die Ergebnisse dieses Überblicks zusammen, so lässt sich der Eindruck formulieren, dass für den Übersetzer des Zwölfprophetenbuches das Gesetz zwar eine wichtige Rolle spielt. Pointierter werden aber noch Begriffe aus dem Wortfeld „Gerechtigkeit“, δίκη und δικαιοσύνη verwendet. Gottes Gerechtigkeit wird betont, die zugleich Gottes Anspruch auf gerechte Taten der Menschen erheben kann. Wird dieser Anspruch verfehlt, gelten die Taten der Menschen als ungerecht (ἄδικος), gesetzlos (ἄνομος) oder gar als gottlos (ἀσεβής), wobei der

⁵⁹ In Hos 10,9 wohl verlesen aus עָוֹן; vgl. BHQ z. St.

⁶⁰ In Ob 14 wurde פְּרָק „Scheideweg“ angemessener mit διαβολή „Ausgang“ übersetzt.

⁶¹ Mit veränderter Satzabtrennung, denn der Anfang von Mal 3,7 setzt das οὐκ ἀπέχεσθε (für לֹא כִלְיִתֶם) aus V. 6 fort. BHQ vermutet eine abweichende Lesung לְמוֹמֵי, diese wäre dann aber nur der Anlass für die weiteren Veränderungen gewesen.

Maßstab immer das Gesetz oder die Urteile Gottes sind. Menschliches Verhalten wird damit in ein prinzipielles Verhältnis zu Gott gestellt, die Bedeutung der konkreten Anschuldigungen der Propheten tritt demgegenüber zurück.

Dieses Ergebnis stellt keine prinzipielle Veränderung gegenüber dem dar, was eingangs über die Orientierung anderer Bücher an der Tora berichtet wurde. Auch im griechischen Dodekapropheten hat die Orientierung an Gottes Gesetz eine nahezu soteriologische Dimension. Es zeigt sich also, dass die Denkweisen der Übersetzer durchaus ähnlich sind, selbst wenn die Terminologie nicht völlig deckungsgleich ist. Für das übergeordnete Projekt, eine Theologie der Septuaginta zu formulieren, bedeutet dies, dass man sich nicht darauf beschränken muss, nur die Ergebnisse einzelner Übersetzungen zu erheben. Wenn diese Ergebnisse konvergieren, ist es statthaft, theologische Systematisierungen auch für größere Corpora zu konstatieren und in eine Theologie der LXX ein Kapitel über den *nomos* aufzunehmen.