

# Hebräische Verbformen mit modaler Bedeutung im Spiegel der alten Bibelübersetzungen

Holger Gzella

Von den drei sich universalsprachlich durchdringenden semantischen Grunddimensionen des Verbs, Tempus, Aspekt und Modalität, ist „Modalität“, die hier als *semantische* bzw. *konzeptuelle*<sup>1</sup> Kategorie verstanden und von der *formalen* Kategorie des „Modus“ unterschieden wird (aber natürlich oft mit ihr korreliert),<sup>2</sup> die komplexeste. Die Schwierigkeiten fangen mit der noch immer ungelösten Frage einer Definition von Modalität und ihrem grammatischen Ausdruck an;<sup>3</sup> es dreht sich alles, vereinfachend gesagt, um das Verhältnis zwischen der Gedankenwelt des Sprechers sowie seiner Aussage und einer Bezugswelt („tatsächliche Welt“, *actual world*), das den gängigen Definitionsversuchen<sup>4</sup> wie ein

---

<sup>1</sup> Oder „onomasiologische“ bzw. (in der osteuropäischen Linguistik) „funktional-semantische“ Kategorie.

<sup>2</sup> So auch LYONS, *Semantics* 2, 848. Die Trennung der konzeptuellen Kategorien Temporalität, Aspektualität, Modalität von den Formkategorien Tempus, Aspekt, Modus geht wohl auf JESPERSEN, *Philosophy of Grammar*, zurück (vgl. auch CHATTERJEE, „Cross-Linguistic Categories“). Das Hebräische kennt freilich beiderseitige Ausnahmen, nämlich sowohl nicht-indikativische „Modi“ mit offensichtlich indikativischer Bedeutung (z.B. scheinbare Jussivformen als „Erzähltempus“) als auch indikativische Modi (zumeist *yiqtol*, in bestimmten Fällen ebenso *qatal*) mit modaler Bedeutung, s.u.

<sup>3</sup> Vgl. BYBEE / PERKINS / PAGLIUCA, *Evolution of Grammar*, 176: „In fact, it may be impossible to come up with a succinct characterization of the notional domain of modality and the part of it that is expressed grammatically.”

<sup>4</sup> Eine Synopse verschiedener Ansätze findet sich bei PALMER, *Mood and Modality*, 14-23.

kleinster gemeinsamer Nenner zugrundeliegt. Trotz der Ermangelung einer allgemein akzeptierten Definition von Modalität und einer daraus resultierenden Typologie hat sich die Unterscheidung von „deontischer“ und „epistemischer“ Modalität als praktikabel erwiesen und eingebürgert: Bei deontischer Modalität geht es um die Realisierung einer Aussage zwecks Veränderung einer bestehenden Situation („Er muß sofort kommen!“), bei epistemischer Modalität dagegen um den Deckungsgrad einer Aussage mit einer als gegeben angenommenen Situation („Er müßte eigentlich in seinem Büro sein.“). Beide Haupttypen lassen sich weiter unterteilen. So gehören z.B. prekative und permissive Modalität zur deontischen Modalität, deklarative und dubitative Modalität zur epistemischen. Dieses konzeptuelle Rahmenschema wird auch hier grundgelegt.

Sprachübergreifend wird Modalität v.a. in drei lexikalischen und grammatischen Kategorien ausgedrückt:<sup>5</sup> 1) Modalverben („können“, „dürfen“, „müssen“ usw.); 2) Modi eines Verbs (z.B. der Konjunktiv); 3) Adverbien („wohl“, „eigentlich“), Partikeln (ὅν), Enklitika (κεν, in der Dichtung) und zu Partikeln erstarrte Ausdrücke (ἤν). Nur die mittlere Kategorie ist *grammatisch*, die anderen beiden transportieren Modalität durch die je eigene *lexikalische* Bedeutung der verwendeten Lexeme. Alle drei Kategorien können miteinander kombiniert werden, wie ja z.B. im Griechischen oft Partikeln wie ὅν usw. die Modi verstärken<sup>6</sup> (so auch im Deutschen: „Er dürfte wohl nicht da sein“). Andere theoretisch mögliche Ausdrucksformen, etwa eine besondere Betonung (vgl. die Akzentverschiebung auf die Silbe vor dem Verneinungsinfix bei negierten

<sup>5</sup> Siehe PALMER, *Mood and Modality*, 33-50. Daß eine semantische Kategorie auf verschiedene formale Weisen ausgedrückt wird, ist in Sprachen nichts Ungewöhnliches.

<sup>6</sup> SCHWYZER, *Griechische Grammatik* 2, 304.

Aussagen im Türkischen), die vielleicht sogar zur Unterscheidung morphologisch identischer Formen hätte beitragen können, entziehen sich der Analyse klassischer Sprachen. Andererseits ist freilich damit zu rechnen, daß ein Autor, der ausdrücklich für Leser schreibt und daher Sprache in Schrift gerinnen läßt, um die Tatsache weiß, daß er mit der Verschriftlichung bestimmte Möglichkeiten des mündlichen Vortrags verliert (bzw. sie an den Leser und / oder Rezipient weitergibt!) und sich deshalb darum bemüht, semantische Eindeutigkeit auf anderen Wegen zu erzielen.

Angesichts dieser Ausdrucksformen ist die modale Bedeutung von Verben gerade im Hebräischen oft schwer zu eruieren, denn von den an und für sich eindeutigen Modalverben gibt es nur wenige, und auch diese sind nicht immer nur modal (יכול kann ja auch „siegen, überwinden“ heißen),<sup>7</sup> die Grammatikalisierung von Modalität durch Modi ist nur für den – lediglich bei schwachen Verben, die eine kürzere Form als das „Imperfekt“ haben, morphologisch sicher bestimmbar<sup>8</sup> – Jussiv sowie den Imperativ voll ausgeprägt (der ehemalige „Kohortativ“ in -â verliert bald seine besondere Bedeutung und wird im späten nachexilischen Hebräisch, einschließlich des Qumran-Hebräischen, wohl nur als stilistisch

---

<sup>7</sup> Gen 30,8; 32,26.29; Num 13,30; Jer 20,7 usw. Vgl. GESENIUS<sup>18</sup>, s.v., 3. Die Septuaginta bringt diesen Unterschied erheblich weniger deutlich zum Ausdruck als die Vulgata, die in solchen Fällen z.B. Verben wie *superare*, *praevalere* usw. verwendet.

<sup>8</sup> Aus diesem Grund müßte sich eine methodisch strenge morphosyntaktische Analyse auch auf die schwachen Verben beschränken, bei denen Jussiv und „Imperfekt“ (hier *yiqtol* genannt und vom Jussiv unterschieden) eindeutig voneinander getrennt werden können. Das ist zwar nicht die Aufgabe dieses Beitrags. Trotzdem wurde aber bei allen Beispielen anhand des Kontextes, der literarischen Gattung usw. geprüft, ob es sich im hebräischen Text wirklich um modal gebrauchte „Imperfekte“ (= *yiqtol*-Formen) handelt.

höherwertige Alternative zur nicht-verlängten Form gebraucht),<sup>9</sup> zuweilen haben jedoch scheinbare Jussiv- und Imperativ-Formen nicht-volitiv Bedeutung (ein noch in weiten Teilen ungeklärtes Phänomen),<sup>10</sup> manche Partikeln, die die engere Bestimmung einer finiten Verbform hinsichtlich epistemischer und deontischer Modalität zulassen (s.u.), sind in ihrer Funktion umstritten,<sup>11</sup> andere nur wenig erforscht.<sup>12</sup> Spätere Sprachstufen des Hebräischen finden

<sup>9</sup> Vgl. KUTSCHER, *Language*, 40.326-328.

<sup>10</sup> Etwa  $\text{הַיְיָשִׁיבֵנִי}$  in Dan 8,12. Vgl. JOÜON / MURAOKA, *Grammar*, §114j.1 („Jussive“) und §114n-p („Imperative“); WALTKE / O’CONNOR, *Syntax*, §34.3d („Jussive“) und §34.4c („Imperative“). Speziell im als Interjektion gebrauchten Imperativ (DIEHL, „Imperative,“ 101-132) ist die ursprünglich volitive Bedeutung allenfalls schemenhaft erhalten; darüberhinaus kann der Imperativ zur Ankündigung eines futurischen Ereignisses verwendet und an ein vorausgehendes futurisches *yiqtol* (etwa in prophetischen Texten, in denen *yiqtol* oft futurisch ist, s.u.) assimiliert werden (z.B. Jes 54,14:  $\text{בְּצִדְקָה תִּבְנוּנִי וְרִחְקֵי מַעֲשֶׂיךָ}$ , „Du wirst in Gerechtigkeit gegründet werden und von Unterdrückung fern sein“, wörtl.: „sei fern!“). Der nicht-volitiv Gebrauch dieser Formen heißt natürlich nicht, daß sie im Grunde gar nicht volitiv sind, denn es geht nicht um eine absolute Korrelation zwischen Jussiv / Imperativ und volitiver Bedeutung, sondern um den Grad dieser Korrelation. In den allermeisten Fällen sind Jussiv und Imperativ ja ganz eindeutig volitiv.

<sup>11</sup> Vgl. z.B. die Kontroverse um die Partikel  $\text{אֲנִי}$ , laut der Mehrheitsmeinung die Verstärkung einer volitiven Form („doch“, „bitte“), also eine Modalpartikel, laut der markant abweichenden Interpretation von LAMB-DIN, *Lehrbuch*, §136 (171f), jedoch Ausdruck einer logischen Konsequenz und vollkommen *ohne* jede modale Bedeutung. LAMB-DIN sagt nicht, daß auch die Übersetzer der Septuaginta offenbar z.T. ein ähnliches Verständnis der Funktion von  $\text{אֲנִי}$  hatten, das sie mitunter mit der zumeist folgernden Partikel  $\text{וְאֵלֶּכָּה}$  „also, folglich“ wiedergeben (vgl. Gen 16,2).

<sup>12</sup> Die z.Zt. aktuellste und linguistisch profilierteste Synopse für die finiten Verbformen im Hebräischen ist GIANTO, „Mood and Modality“.

zudem weitere, dem Klassischen Hebräisch noch fremde Ausdrucksformen für Modalität.<sup>13</sup>

So ist es aufgrund dieser mannigfachen Probleme in vielen Fällen unklar, ob eine finite Verbform überhaupt primär modal oder nicht vielmehr primär temporal (bzw. aspektual) ist, weil im Hebräischen, wie in vielen anderen Sprachen, eben „oblique“ und „indikativische“ Formen meistens rein morphologisch nicht mehr zu unterscheiden sind (vgl. engl. *I could* – „ich konnte“ oder „ich könnte“).<sup>14</sup> Auch der weitere Kontext läßt auf den ersten Blick i.a. eine klare Bestimmung von Zeit und Aktionsart wesentlich eher zu als von Modalität. In den folgenden Beobachtungen geht es deshalb um eine Verfeinerung der Kriterien, durch die modale Nuancen ermittelt werden können, und zwar mit Hilfe der antiken „Hebraistik“, wie sie sich in den alten Bibelübersetzungen zeigt. Darauf aufbauend könnten dann weiterführende Untersuchungen damit beginnen, die *Funktion* von Modalität in literarischen Texten (Subjektivität, Emotionalität; Zusammenhang mit Evidentialität; Strukturierung von Sinneinheiten) zu umreißen. Zugleich dürften sich aus einer solchen Analyse nicht unwichtige Einsichten in die Voraussetzungen und Methoden der antiken hebräischen Sprachwissenschaft ergeben, auf deren Gestalt nur durch Spiegel und Brechungen rückgeschlossen werden kann. Überlegungen wie die hier angestellten führen also bald auf noch unbebaute Felder.

Nun zu den einzelnen Beispielen. Die erste der oben genannten Kategorien, spezielle Modalverben, sind ein Ausdrucksmittel, das allen beteiligten Sprachen in unterschiedlichem Maße zur Verfügung steht, dem hebräischen Original ebenso wie den Sprachen der Septuaginta, Vulgata, Targumim und Pšitta. Das klassische Beispiel für ein hebräisches Modalverb ist יָכֹל, „können“ (bzw. ne-

---

<sup>13</sup> Vgl. KADDARI, „On deontic modality“.

<sup>14</sup> Siehe dazu MCMAHON, *Language Change*, 116ff.

giert „dürfen“);<sup>15</sup> seltener sind andere (üblicherweise hauptsächlich transitive) Verben des Wünschens,<sup>16</sup> Erwartens,<sup>17</sup> Begehrens.<sup>18</sup> Dabei schließen sich Transitivität und Modalität nicht aus, sind doch auch etwa für das Englische noch im 16. und 17. Jahrhundert transitive Gebrauchsweisen von *can*, *may* und *will* belegt.<sup>19</sup> In seiner modalen Bedeutung wird יָכוֹל in den Übersetzungen generell mit entsprechenden Modalverben wiedergegeben, z.B. δύνασθαι in der Septuaginta (ebenso bei negiertem יָכוֹל),<sup>20</sup> *posse* in der Vulgata (vgl. Dtn 1,9: לֹא-אֵיכָל, LXX: οὐ δύνησομαι,<sup>21</sup> Vulg.: *non possum*) und die jeweiligen Entsprechungen in den aramäischen Übersetzungen, denn hier handelt es sich ja auch eher um eine *lexikalische* Ausdrucksform von Modalität als um eine *grammatische*. Äquivalente in der Zielsprache sind damit recht leicht zu finden.

Viel interessanter sind dagegen Fälle, bei denen die modalen Ausdrucksformen von Ausgangs- und Zielsprache weiter auseinander-

---

<sup>15</sup> Vgl. z.B. Gen 43,32; Num 9,6.

<sup>16</sup> Gen 37,15.

<sup>17</sup> Jes 30,18; 60,9.

<sup>18</sup> Ijob 7,2.

<sup>19</sup> WARNER, Rez. LIGHTFOOT.

<sup>20</sup> Siehe die Übersicht bei MURAOKA, *Index*, s.v. (62).

<sup>21</sup> Das Futur verstärkt wohl die modale Nuance, siehe auch unten. WEVERS, *Notes on Deuteronomy*, 7-8, findet das griechische Futur „odd“ und würde lieber δύναμαι lesen, was tatsächlich auch eine Handschrift hat. Der Tatbestand aber, daß an einigen (wenigen) Stellen der hebräische Jussiv mit dem griechischen Futur übersetzt wird (Gen 9,26; Ex 18,19, beide für יִיָּי), stützt die Annahme, daß die Septuaginta-Übersetzer Formulierungen wie der vorliegenden eine modale Bedeutung zubilligten – umso mehr, da יִיָּי in Dtn 33,6 seine griechische Entsprechung im Imperativ der dritten Person findet – folglich könnte man auch für die Futura in Gen 9,26 und Ex 18,19 eine nicht-indikativische Bedeutung annehmen.

liegen. Während die Wiedergabe hebräischer Verbformen in den aramäischen Übersetzungen oft dem Masoretischen Text entspricht (d.h. *yiqtol* korreliert mit dem aramäischen „Imperfekt“<sup>22</sup>), erlauben solche Fälle Aufschluß darüber, wie das indoeuropäische System von Indikativ, Konjunktiv, Optativ und Imperativ,<sup>23</sup> das Modalität mittels seiner Modi<sup>24</sup> stärker grammatikalisiert als des hebräische, übersetzungstechnisch genutzt wird. Freilich ist bei Verallgemeinerungen Vorsicht geboten: Die sprachliche Uneinheitlichkeit etwa der Septuaginta und die ganz unterschiedlichen stilistischen Ambitionen der Übersetzer einzelner Bücher (ganz zu schweigen von etwaigen Interdependenzen bei ähnlichen Formulierungen) sind bei der Auswahl geeigneter Stellen zur Illustration natürlich zu berücksichtigen – im Pentateuch, im Hiob-, Daniel- und Jesajabuch wird man erwartungsgemäß eher fündig als bei Qohelet.

Die Wiedergabe volitiver Formen bereitet i.a. keine Schwierigkeiten, denn Imperative werden erwartungsgemäß mit Imperativen,

---

<sup>22</sup> Ob das aramäische „Imperfekt“ (d.h. das „Langimperfekt“, das in rein konsonantischen Texten morphologisch ja ebenfalls oft nicht mehr vom Jussiv / Apokopat unterscheidbar ist und SEGERT, *Altaramäische Grammatik*, 300, dazu veranlaßt hat, eine Neutralisierung des Unterschieds zwischen Indikativ und Jussiv anzunehmen) schon in den älteren Sprachstufen analog zum hebräischen *yiqtol* genuin modal gebraucht werden konnte oder ob erst durch den Kontakt mit dem Hebräisch des Alten Testaments das aramäische Verbalsystem sozusagen modal überformt wurde, ist eine sehr wichtige Frage, der freilich in diesem Zusammenhang nicht weiter nachgegangen werden kann.

<sup>23</sup> Vgl. dazu den Überblick bei BRUGMANN, *Grundriß*, Bd. II,3,2, 517-563. Die verschiedenen Modi sind dabei natürlich nicht in allen indoeuropäischen Sprachen gleich ausgeprägt oder überhaupt belegt.

<sup>24</sup> Auch diese können freilich die verschiedensten Funktionen übernehmen, vgl. etwa LAKOFF, *Abstract Syntax*, 172ff, für den lateinischen Konjunktiv.

Jussive mit Konjunktiven oder, in der Septuaginta, mit Optativen übersetzt; hebräische Jussive mit nicht-volitiver Bedeutung finden i.d.R. indikativische Entsprechungen.<sup>25</sup> Die schwierige Frage des „Kohortativs“ muß einstweilen außen vor bleiben. Es spricht jedoch einiges dafür, daß der Unterschied zwischen ursprünglich volitiven „Kohortativen“ und morphologisch identischen Formen ohne besondere „kohortative“ Bedeutung in späteren Texten den Übersetzern bewußt war. Denn das nicht zuletzt aufgrund des *waw* sicher als indikativisch ausgewiesene  $\text{וַיִּשְׁמַע}$  („Dann hörte ich...“) in Dan 8,13 übersetzen die griechischen und lateinischen Versionen mit indikativischen Vergangenheitstempora, das kohortative  $\text{אֲרִוּעָה}$  („So will ich säen...“, ohne *waw*) in Ijob 31,8 mit Optativ ( $\sigma\pi\epsilon\acute{\iota}\rho\alpha\mu\iota \acute{\alpha}\rho\alpha$ , also durch eine bekräftigende Partikel noch verstärkt<sup>26</sup>) bzw. Konjunktiv (*seram*).

Das Phänomen der Entsprechung *nicht*-indikativischer Verbformen hat TREVOR V. EVANS vor kurzem am Beispiel des Optativgebrauchs im Septuaginta-Pentateuch sehr gründlich untersucht.<sup>27</sup> Er kommt zum Schluß, daß nur der volitive Gebrauch des Optativs im Griechischen einen Anhaltspunkt im hebräischen Text finde,<sup>28</sup> weil er für Jussive verwendet werde. EVANS' Untersuchung bleibt jedoch auf die grammatikalisierten Formen, die Modi, beschränkt. Stellen, an denen er keine Übereinstimmung der Modi findet, muß

<sup>25</sup> So wird z.B.  $\text{וַיִּשְׁמַע}$  in Dan 8,12 sowohl von der Septuaginta als auch von Theodotus passenderweise mit  $\epsilon\pi\acute{\iota}\phi\eta$  wiedergegeben. Dagegen werden nicht-volitiver Imperative auch mit Imperativen übersetzt, etwa in Jes 54,14 (s.o.):  $\acute{\alpha}\pi\acute{\epsilon}\chi\omicron\upsilon \acute{\alpha}\nu\theta \acute{\alpha}\delta\acute{\iota}\kappa\omicron\upsilon$  bzw. *recede procul a calumnia*.

<sup>26</sup> Der Zusatz einer Partikel wie  $\acute{\alpha}\rho\alpha$  ist in der Septuaginta allerdings nicht auf die Übersetzung hebräischer Kohortative beschränkt, sondern kommt auch bei modalen *yiqtol*-Formen zur Anwendung.

<sup>27</sup> EVANS, *Verbal Syntax*, bes. 175ff.

<sup>28</sup> Ebd., 179-180; vgl. 197: „only the volitive function is directly motivated by the Hebrew text.“

er deshalb als Ausnahmen buchen. Modalität geht aber über diese rein grammatische Kategorie hinaus, denn die alten Ausleger haben sehr wohl verstanden, daß und in welcher Weise nicht-jussivische und nicht-imperativische hebräische Verbformen modal gebraucht sein können. Das kann man v.a. an den Stellen sehen, an denen die alten Übersetzungen selbständig Modalverben einfügen, um eine bestimmte Färbung auszudrücken. Diese Verfahrensweise, der deutlichste und unmißverständlichste Ausdruck von Modalität, ist allen antiken Bibelübersetzungen bekannt. Sie dürfte also in der Tat Teil des gemeinsamen übersetzungshermeneutischen Hintergrunds gewesen sein, wenn sie auch nur äußerst selten von verschiedenen Übersetzungen für *dieselbe* Stelle angewendet wird (s.u. für vereinzelte Regelmäßigkeiten). Man vergleiche die folgenden Beispiele:<sup>29</sup>

(1) Dan 8,5:

וְכָל-חַיּוֹת לֹא-יַעֲמְדוּ לְפָנָיו

„... kein Lebewesen konnte vor ihm bestehen.“

Vulg.: *non poterant resistere ei*

Vgl. Dan 8,7:

וְלֹא-הָיָה כַח בְּאֵיִל לְעִמּוֹד לְפָנָיו

„... der Widder hatte keine Kraft, vor ihm zu bestehen.“

Vulg.: *et non poterat aries resistere ei* (für einen Infinitiv)

Siehe auch Ijob 40,25:

תִּמְשֹׁךְ לַיּוֹתָן בַּחֲפָה

„Könntest du Leviathan an einem Haken ziehen?“

Vulg.: *an extrahere poteris Leviathan hamo*

---

<sup>29</sup> Die Übersetzungen des hebräischen Textes sind meine eigenen und nur zur ersten Orientierung gedacht.

In Dan 8,5 hat der hebräische Text eine modale *yiqtol*-Form; der präteritale Zeitbezug ergibt sich aus dem Erzählkontext. Das ist nicht ungewöhnlich, denn das Genre des Textes, mindestens bis Dan 8,12, ist narrativ, für die Schilderung vergangener Ereignisse werden *qatal* (Ausgangssituation oder *background*), *wayyiqtol* (Folge von Ereignissen oder *foreground*)<sup>30</sup> sowie *weqatal* (Abschluß und Rekapitulation einer Folge von Ereignissen)<sup>31</sup> verwendet, wohingegen *yiqtol* nur in der archaischen oder archaisierenden Dichtung (*Early Hebrew Poetry* nach der Terminologie der ALBRIGHT-Schule, wie z.B. Ex 15,6-7)<sup>32</sup> regulär präteritale Bedeutung haben kann.<sup>33</sup> In einem narrativen Kontext wie in Dan 8 sind *yiqtol*-Formen also generell in erster Linie modal; es wäre unsinnig, hier mit dem Futur zu übersetzen, denn die Gegner, von deren Hilflosigkeit der Text spricht, wurden ja bereits vor den Augen des Visionärs besiegt, der diesem Geschehen mittels der modalen Formen fast mit einem Zug emotionaler Angerührtheit zu begegnen scheint.<sup>34</sup>

---

<sup>30</sup> Diese Bühnenmetaphorik (*grounding*) wird in der Nachfolge ROBERT E. LONGACRES (vgl. LONGACRE, *Joseph*, 64.80-82) von vielen Linguisten und Exegeten dazu benutzt, die durch Juxtaposition von *qatal* und *wayyiqtol* auftretenden Effekte zu beschreiben (tatsächlich ist eine solche Distinktion allerdings schon bei dem Romanisten ERICH AUERBACH zu finden, nämlich in seinem berühmten Aufsatz über die Narbe des Odysseus und das Isaaksopfer in *Mimesis*, 5-27). LONGACRES textlinguistisches Modell hat allerdings keine ungeteilte Annahme gefunden.

<sup>31</sup> BOMBECK, „w-Perf.“

<sup>32</sup> Zur Typologie dieses linguistischen Registers und seiner Konventionen vgl. CROSS / FREEDMAN, *Studies* (mit entsprechenden Verweisen auf ALBRIGHT). Dieser Ansatz ist auch in den Arbeiten von A. GIANTO rezipiert worden.

<sup>33</sup> Grundlegend dazu: GIANTO, „Variations“.

<sup>34</sup> Die ganze Darstellung der Vision ist auch noch mit anderen sprachlichen Mitteln eindeutig als Augenzeugenbericht gekennzeichnet, dem

Die in der Erzählung zur Konvention der Gattung gehörende modale Nuance wird erkannt, wie die Formen von *posse* in der Vulgata zeigen, obwohl das betreffende hebräische Verb in 8,5 rein morphologisch gesehen auch nicht-modal sein könnte (in 8,7 wird eine andere hebräische Konstruktion im Lateinischen analog zu 8,5 wiedergegeben, es findet also eine Vereinheitlichung der beiden Aussagen statt). Dafür ist auch folgende Beobachtung bezeichnend: Im zweiten, „prophetischen“ Teil von Dan 8 ändert sich mit dem Genre die literarische Konvention, so daß *yiqtol* dann Futurbedeutung hat, vgl. 8,23, was auch die alten Übersetzungen berücksichtigen. Ebenso ist im Genre des Klagelieds, etwa in Ijob 3,3ff, oder in Gebeten, wie z.B. Ps 20 (19),2-4 oder Ijob 31,6 (in Ijob 31 ist zudem der Zusatz von Partikeln häufig), die Entsprechung für *yiqtol* der griechische Optativ bzw. der lateinische Konjunktiv. (Dagegen ist Ps 41 (40),4 im Hebräischen nicht eindeutig: Ist  $\text{וַיִּשְׁׁרְרָה}$  ein Futur der Heilszusage oder rein prekativ? Die Septuaginta legt sich jedenfalls fest und übersetzt mit dem Optativ  $\beta\omicron\theta\eta\sigma\alpha\iota\ \alpha\upsilon\tau\omicron\varphi$ .) Die hauptsächlichen Funktionen von *yiqtol*, nämlich einmal Präsens / Futur / unvollendeter Aspekt und zum anderen Modalität, liegen zwar – aus Gründen, die in der historischen Linguistik umstritten sind<sup>35</sup> – nahe beieinander, bleiben aber un-

---

diese modalen Formen freilich eine persönliche, fast mitfühlende Färbung geben (sie beziehen sich in Dan 8 ausschließlich auf die Besiegten).

<sup>35</sup> Die Erklärung scheint von Grundoption abzuhängen, ob man eine synchrone oder eine diachrone Perspektive einnimmt. Für einen synchronen Blickpunkt liegt die Nähe von Modalität und Futur darin begründet, daß Modalität mit Graden von Gewißheit zu tun hat, die Zukunft aber ungewiß ist (so CHUNG / TIMBERLAKE, „Tense, aspect, and mood,“ 243). Eine diachron orientierte Untersuchung würde dagegen darauf hinweisen, daß sich die grammatischen Morpheme, die für die Futurbildung verwendet werden, aus lexikalischen Ausdrücken für Absicht, Pflicht usw. entwickelt haben (BYBEE / PAGLIUCA, „Development of Future Meaning“). Vgl. auch PALMER, *Mood and Modality*, 216-218.

terscheidbar<sup>36</sup> und werden auch unterschieden – sogar schon in der antiken Bibelwissenschaft.

Ebenso kennt die Septuaginta die Möglichkeit, modale *yiqtol*-Formen sowohl in narrativen als auch in nicht-narrativen Kontexten durch Modalverben wiederzugeben; neben *δύνασθαι* (in allen Personen am häufigsten im Futur, was wohl den modalen Charakter zusätzlich verstärkt, etwas seltener im Präsens und sehr selten im Imperfekt) wird, sofern es sich um deontische Modalität handelt, also zumeist in Gesetzestexten, weisheitlichen Vorschriften usw., dabei gerne die dem Griechischen eigene unpersönliche Konstruktion mit *δεῖ* (fast immer im Präsens, nur ganz selten im Imperfekt<sup>37</sup>) verwendet. Diese hat die Gebrauchsweisen des im klassischen Griechisch davon verschiedenen *χρή* ganz in sich aufgenommen:<sup>38</sup>

(2) Lev 4,2 (vgl. 5,17):

נָפֶשׁ כִּי־תִחַטָּא בְשִׁגְגָה מִכֹּל מִצְוֹת יְהוָה אֲשֶׁר לֹא תַעֲשֶׂינָהּ  
 „Wenn jemand ohne Vorsatz sündigt gegen irgendein Gebot JHWHs zu etwas, das man nicht tun soll...“

<sup>36</sup> Manche Linguisten bestreiten freilich die Existenz eines eigenen Futurs und werten die Futurbedeutung als speziellen Gebrauch modaler Ausdrücke, vgl. jedoch für Gegenargumente COMRIE, „On Identifying Future Tenses“. Daß auch Formen, die auf die Zukunft Bezug nehmen, indikativisch sein können, betont ebenfalls HOFTUZZER, „Zukunftsaussagen“, 25-28.

<sup>37</sup> So z.B. in 2 Sam 4,10 (für eine hebräische Infinitivkonstruktion; dazu s.u.).

<sup>38</sup> Ursprünglich bezeichnete *δεῖ* stärker die reine Notwendigkeit, während moralische Konnotationen eher *χρή* vorbehalten waren, vgl. BARRETT, *Hippolytus*, 164-165. Mit der größeren semantischen Breite, die *δεῖ* im Lauf der Zeit erlangt hatte, ist dieser Unterschied jedoch nivelliert worden.

LXX: ψυχὴ ἐὰν ἀμάρτη [...] ἀπὸ τῶν προσταγμάτων κυρίου ὧν οὐ δεῖ ποιεῖν

Vulg.: *anima cum peccaverit [...] de universis mandatis domini quae praecepit ut non fierent*

(5,17: *quae domini lege prohibentur*)

(3) Spr 22,29:

הֲיִתְיָ אִישׁ מִהִיר בְּמַלְאכָתוֹ לְפָנֵי מְלָכִים יִתְיָבֵב

„Siehst du einen, der gewandt ist in dem, was er tut? Königen soll er aufwarten!“

LXX: ὁρατικὸν ἄνδρα καὶ ὄξυν ἐν τοῖς ἔργοις αὐτοῦ βασιλεῦσι δεῖ παρεστάναι

(Vulg.: *coram regibus stabit*, also nicht eindeutig modal)

(4) Ijob 10,15 (vgl. Jes 44,20):

(in der Apodosis) לֹא אֲשֶׁא רֹאשִׁי

„... ich könnte mein Haupt nicht erheben!“

LXX: οὐ δύναμαι ἀνακύψαι

(Vulg.: *non levabo caput*, wieder nicht eindeutig modal)

Die Divergenzen zwischen Septuaginta und Vulgata sowie die verschiedenen umschreibenden Übersetzungen desselben deontisch-modalen Ausdrucks in der Vulgata (Lev 4,2 und 5,17; weitere Konstruktionen finden sich in Gen 20,9 [Zusatz von *debuisti*]; Jes 49,15 [Zusatz von *potest*]) zeigen deutlich, daß nicht schematisch übersetzt worden ist. Die modale Bedeutung konnte demnach als solche erkannt werden und hat eine dem Einzelfall entsprechende Wiedergaben hervorgerufen. Das Vorgehen der Septuaginta ist damit keineswegs so „unusual“, wie WEVERS in seinem Kommentar meint.<sup>39</sup>

<sup>39</sup> WEVERS, *Notes on Leviticus*, 35.

Der Gebrauch von δεῖ und funktionsäquivalenten Wendungen im Lateinischen ist dabei allerdings nicht auf modale *yiqtol*-Formen beschränkt, sondern wird auch für deontisch-modale *Infinitivkonstruktionen* (z.B. 2 Sam 4,10: אָשֶׁר לְחַהֵי-לוֹ, LXX: ὃ ἔδει με δοῦναι, Vulg.: *cui oportebat me dare*) herangezogen (vgl. auch oben zu Dan 8,7). Bei solchen Konstruktionen korrelieren Septuaginta und Vulgata in ihrer Übersetzungstechnik (hier heißt das konkret: Zusatz eines Modalverbs) offenbar häufiger als sonst. Ferner können so hebräische Partizipialkonstruktionen mit modaler Bedeutungsnuance wiedergegeben werden.<sup>40</sup> Im Gegensatz dazu werden jedoch *epistemisch*-modale Infinitive, wie sie ERNST JENNI für das Sprüchebuch herausgearbeitet hat,<sup>41</sup> nicht mit Hilfe modalen Formen übersetzt. Vielleicht ist ihre besondere Bedeutung im Lauf der Zeit vergessen worden (das ist zugegebenermaßen eine billige Erklärung...).

Wegen der sprachgeschichtlich bedingten Vieldeutigkeit der *yiqtol*-Form im Hebräischen wird die modale Bedeutung einer Aussage oft durch weitere, „pragmatische“ Faktoren herausgehoben, etwa so, wie im Griechischen die Modi durch dialektal unterscheidbare, aber funktionsäquivalente<sup>42</sup> Modalpartikeln verstärkt werden (s.o.). Zumeist handelt es sich dabei um rhetorische Fragen, die z.T. mit modalen Aussagesätzen wiedergegeben werden. Die verwendeten Partikeln erlauben eine genaue weitergehende Unterscheidung zwischen epistemischer (etwa אֵיךְ, אִוְלִי, וְהֵלֵא) und deontischer ([לִוְלֵא] oder מִי־יִתֵּן) Modalität. Dabei kommen in Septuaginta und Vulgata ganz unterschiedliche modale Ausdrucksmit-

<sup>40</sup> So z.B. am Schluß von Dan 8,7: וְלֹא־הָיָה מְצִיל לְאֵיל מְדִדוֹ, Vulg.: *et nemo quibat liberare arietem de manu eius*.

<sup>41</sup> JENNI, „Epistemische Modalitäten“.

<sup>42</sup> So entspricht z.B. *κεν* ganz und gar der Partikel *ἔν*, ist aber auf den epischen Dialekt beschränkt.

tel auch für vergleichbare Nuancen zum Einsatz, etwa der Zusatz von Modalverben oder die Wiedergabe mit Konjunktiv bzw. Optativ. Modalverben und Modi werden gleichermaßen für modale *yiqtol*-Formen verwendet; welches Ausdrucksmittel zum Tragen kommt, ist eine Frage der Abstufung. Eine Übersetzung solcher Partikeln mit korrelierenden griechischen oder lateinischen Partikeln *allein* ist jedoch auffallend selten. Referenzgröße für die Ermittlung von Modalität ist also *mindestens*(!) der gesamte Satz, nicht die isolierte Verbform – die scheinbar so transparente Zuordnung von analogen grammatischen Kategorien wie dem hebräischen Jussiv und dem griechischen Optativ, die EVANS in seiner Studie suggeriert, löst sich auf:

(5) Dtn 1,12:

אֵיכָה אֶשָׂא לְבַדִּי שְׂרָתְכֶם

„Wie könnte ich allein eure Bürde tragen?“

LXX: πὼς δυνήσομαι μόνος φέρειν τὸν κόπον ὑμῶν

Vulg.: *non valeo solus vestra negotia sustinere*

(6) Gen 44,8:

וְאֵיךְ נִגְנוֹב מִבֵּית אֲדֹנָיִךְ

„Wie könnten wir da aus dem Haus deines Herrn stehlen?“

LXX: πὼς ἂν κλέψαιμεν ἐκ τοῦ οἴκου τοῦ κυρίου σου

Vulg.: *et quomodo consequens est ut furati simus de domo domini tui*

Die Septuaginta zu Dtn 1,12 hat also erkannt, daß die *yiqtol*-Form eine modale Bedeutung hat, die durch אֵיכָה eindeutig als epistemisch markiert ist, und fügt das Modalverb *δύνασθαι* ein, um die Aussage unmißverständlich zu machen (das griechische Futur verweist auf die Nähe von Modalität und futurischer Aussage, s.o.). Das könnte sie möglicherweise nicht zuletzt einer Anregung aus Num 11,14 verdanken (לֹא־אוּכַל אֲנֹכִי לְבַדִּי לְשָׂאתָהּ), LXX: οὐ

δυσήσομαι ἐγὼ μόνος φέρειν). Sie übersetzt aber zudem הִיָּכָה mit dem Interrogativum πῶς, geht also letztlich einen Mittelweg (ähnlich wie in Ijob 7,20: הִיָּכָה לְךָ אֲפַעֵל הַמָּה wird zu τί δύναμαι σοι προῆξαι). Die Vulgata dagegen übersetzt die rhetorische Frage mit einem negierten Aussagesatz, verwendet aber ebenfalls ein Modalverb (*valeo*), wobei הִיָּכָה als Modalpartikel unübersetzt bleibt.<sup>43</sup> Beiden Übersetzungen ging es also offensichtlich darum, nicht jedes hebräische Lexem für sich zu übersetzen, sondern, bei aller Wörtlichkeit, die durch das הִיָּכָה ganz ausdrückliche modale Nuance adäquat wiederzugeben. Dem entspricht die Septuaginta von Gen 44,8, nur daß hier für die gleiche hebräische Konstruktion der Optativ statt des Modalverbs verwendet wird, was zu einem nicht ganz so starken Ausdruck wie in Dtn 1,12 führt. Warum der Unterschied? Die Abtonung ist jedenfalls stimmig, denn Dtn 1,12 ist, wie der markante Gegensatz zwischen „ich allein“ und „eure Bürde“ zeigt, tatsächlich intensiver. Der Vergleich verrät also ein gutes Stilgefühl. Daß es nicht ganz abwegig ist, an die adäquate Abbildung unterschiedlich starker modaler Nuancen zu denken, beweist zudem die Tendenz der Septuaginta, eine hebräische Negation nicht mit οὐ oder μή,<sup>44</sup> sondern mit der stark emphatischen Negation οὐ μή samt Konjunktiv Aorist<sup>45</sup> zu übersetzen, wenn das im Kontext angemessen erscheint, also etwa bei feierlicher Rede Gottes (Gen 3,1.3; 18,28ff), nachdrücklicher Rede der Menschen (Gen

<sup>43</sup> Auch die Septuaginta kennt das Verfahren, hebräische Fragesätze in griechische Aussagesätze umzuformulieren. Dieses Verfahren wird wohl meist aus dezidiert theologischen Überlegungen verwendet, vgl. GZELLA, *Lebenszeit*, 46 (zu Ijob 14,14).

<sup>44</sup> Der Unterschied zwischen der Negation modaler (μή) und nicht-modaler (οὐ) Aussagen ist nicht einmal in der klassischen Sprache vollkommen konsistent; in späteren Sprachstufen verschwimmen die Unterschiede umso mehr.

<sup>45</sup> Dieser Ausdruck ist seit dem 5. Jh. v.Chr. als starke Verneinung geläufig, vgl. SCHWYZER, *Griechische Grammatik* 2, 317.

21,16; 24,33) bzw. des Erzählers (Gen 32,33) oder Weisheitslehrers (Spr 3,23), in Eidformeln (Gen 42,15), Vertrauensbekundungen im Gebet (Ps 62 [61],7; 80 [79], 19) und dergleichen mehr. Es gab also ein Bewußtsein um die verschiedenen Intensitätsgrade modaler Aussagen, wie sie im Hebräischen v.a. auf Satzebene zum Tragen kommen.

Im Hebräischen können solche Interrogativa oder Partikeln, wie sie eben angesprochen wurden, insbesondere in mehrdeutigen Kontexten sehr dazu beitragen, modale Ausdrücke überhaupt erst zu identifizieren. Auffällig ist dies in erster Linie in der archaischen Dichtung, in der, wie schon angedeutet, auf historischen Gründen die Polysemie des *yiqtol* am stärksten und der Verbformengebrauch von dem der klassischen Prosa am weitesten entfernt ist. Die alten Übersetzungen haben von der Hilfe, die in derartigen Fällen weitere Indizien auf Satzebene zur korrekten Bestimmung von Tempus, Aspekt und Modalität leisten, augenscheinlich Gebrauch gemacht:

(7) Num 23,8:

מָה אֶקְבֹּל [...] וּמָה אֶזְעַם לֹא זְעַם יְהוָה

„Wie könnte ich verfluchen [...] und wie könnte ich verwünschen, wen JHWH nicht verwünscht hat?“

LXX: τί ἀράσωμαι [...] ἢ τί καταράσωμαι ὃν μὴ καταρᾶται ὁ θεός

Vulg.: *quomodo maledicam [...] qua ratione detester quem Dominus non detestatur*

Die modalen *yiqtol*-Formen „Wie könnte ich verfluchen?“ werden gerade durch das Interrogativum מָה von den präteritalen („narrativen“) *yiqtol*-Formen im vorangehenden Vers (23,7) abgegrenzt.

Die Frageform wirkt als Indikator für dubitative Modalität.<sup>46</sup> Entsprechend haben die alten Übersetzungen für die „narrativen“ *yiqtol*-Formen in 23,7, die eigentlich alte *yaqtulu*-Formen sind, entgegen ihrer Gewohnheit Vergangenheitsformen (Aorist in der Septuaginta, Perfekt in der Vulgata, Perfekt im Targum),<sup>47</sup> in 23,8 dagegen bieten Septuaginta und Vulgata dubitative Konjunktive<sup>48</sup> und drücken damit eine Modalität aus, die besonders eng mit der ersten Person zusammenhängt.<sup>49</sup> Die Vulgata variiert dabei noch die Wiedergabe des  $\text{הָיָה}$  (*quomodo* und *qua ratione*), offenkundig aus stilistischen Gründen. Bei den wohl ebenfalls (epistemisch) modalen Formen im folgenden Vers, 23,9 ( $\text{אֲשַׁרְיֵרְוֶנּוּ}$  und  $\text{אֲרָאֵנּוּ}$ , „ich kann ihn sehen“)<sup>50</sup> jedoch fehlt das  $\text{הָיָה}$ ; Septuaginta und Vulgata übersetzen daraufhin, weil der Kontext nichts Gegenteiliges nahelegt, mit dem Futur, der Standardform für das hebräische *yiqtol*! Der Verdacht erhärtet sich, daß die Übersetzer zumindest in solchen von verschiedenen *yiqtol*s geradezu wimmelnden Kontexten gezielt nach Indikatoren wie  $\text{הָיָה}$  gesucht haben, bevor sie sich auf eine eindeutig modale Wiedergabe festlegten.

<sup>46</sup> Vgl. GIANTO, „Moods and Modality,“ 190, zur Verbindung von dubitativer Modalität (als Gegensatz zur assertiven: der Sprecher hält das zur Diskussion stehende Ereignis für unsicher) und Fragen.

<sup>47</sup> Im Targum-Aramäischen wird *yiqtol* i.a. mit einem „Imperfekt“, einem Partizip oder einem zusammengesetzten „Tempus“ wiedergegeben, das „Perfekt“ ist jedoch vergleichsweise selten, vgl. GOLOMB, *Grammar*, 121. Ebenso bevorzugt die Septuaginta für *yiqtol*-Verbformen generell Futura, siehe BARR, „Translators’ Handling,“ 384ff.

<sup>48</sup> Vgl. SCHWYZER, *Griechische Grammatik* 2, 318.

<sup>49</sup> Überhaupt lassen sich je nach Agens verschiedene Schattierungen von Modalität unterscheiden, man vgl. etwa den Unterschied zwischen „*Will you help me?*“ (bezieht sich auf den Adressaten: desiderativ) und „*Shall I help you?*“ (bezieht sich auf den Sprecher: obligativ), cf. COMRIE, „On Identifying Future Tenses,“ 59.

<sup>50</sup> Ursprünglich wohl ohne Objektsuffix und nur mit *nun energicum*.

Ebenso kann ein vorausgehender Imperativ als Indikator für ein modales *yiqtol* fungieren, das dann nicht-indikativisch übersetzt und durch volitiven Optativ oder sogar einen weiteren Imperativ dem ersten Imperativ angeglichen wird. Es handelt sich also offenbar um eine Art „Modusattraktion“, die ja auch in anderen Sprachen, wie z.B. dem Lateinischen, dem Griechischen, oder dem Deutschen („Komme, was da wolle!“) belegt ist<sup>51</sup> und dem nicht-volitiven Gebrauch eines hebräischen Imperativs nach futurischem *yiqtol* (wie z.B. in Jes 54,14, s.o.) nicht ganz unähnlich zu sein scheint (in der „euklidischen“ Grammatik gibt es m.W. keinen allgemein akzeptierten Begriff dafür<sup>52</sup>). Im Gegensatz zur „Modusattraktion“ in den klassisch-antiken Sprachen ist diese Phänomene freilich nicht bloß äußerlich, sondern das assimilierte Verb nimmt auch semantisch den Modus der vorangehenden volitiven Form an. In einem solchen Fall ist die Aussage auf eine in den Zielsprachen regelmäßig korrekt abgebildete deontische Modalität festgelegt. Wiederum ein Beispiel aus der archaischen Dichtung:

(8) Dtn 33,7:

שְׁמַע יְהוָה קוֹל יְהוּדָה וְאַל-עִמוּ חֲבִיאֵנוּ  
 „Höre, JHWH, die Stimme Judas und bringe ihn zu seinem Volk!“

<sup>51</sup> Oder „Modusassimilation“. Zur Assimilation des Modus des Verbs in Nebensätzen an das Verb des übergeordneten Satzes vgl. für das Griechische BORNEMANN / RISCH, *Griechische Grammatik*, §293, für das Lateinische RUBENBAUER / HOFMANN, *Lateinische Grammatik*, §227.3.

<sup>52</sup> WALTKE / O'CONNOR, *Syntax*, §34.3c, sprechen von „heterosis“; der Terminus „Modusattraktion“ bzw. „Modusassimilation“ hätte den Vorteil, daß er sich auf ein nicht gänzlich unähnliches, bereits bekanntes Phänomen bezieht (und sich darüberhinaus in die größtenteils der griechisch-lateinischen Grammatik entlehnte Terminologie mit all ihren Grenzen relativ problemlos einfügt).

LXX: εἰσάκουσον κύριε φωνῆς Ἰουδα καὶ εἰς τὸν λαὸν αὐτοῦ εἰσέλθοις ἅν<sup>53</sup>

Vulg.: *audi Domine vocem Iudae et ad populum suum introduc eum*

Man kann hier noch weitergehen, denn zusätzliches Material erhärtet tatsächlich den Verdacht, daß Interrogativa zumindest in der antiken „Hebraistik“ als erstarrte und lexikalisierte Modalpartikeln verstanden und z.T. von ihrer wörtlichen Bedeutung klar unterschieden worden sind. Zwei Beispiele sollen das verdeutlichen:

(9) Dtn 28,67:

בְּבֹקֶר הָאָמַר מִיִּיְהוָה עָרֵב וּבְעָרֵב הָאָמַר מִיִּיְהוָה בֹּקֶר  
 „Am Morgen wirst du sagen: Wäre es Abend! und am  
 Abend wirst du sagen: Wäre es Morgen!“

LXX: τὸ πρῶτὸν ἔρεις πῶς ἅν γένοιτο ἑσπέρα καὶ τὸ ἑσπέρας ἔρεις πῶς ἅν γένοιτο πρῶτὸν

Vulg.: *mane dices quis mihi det vesperum et vespere quis mihi det mane*

---

<sup>53</sup> Diese Lesung ist wohl der Wortaufteilung der meisten Textzeugen, εἰσέλθοισαν αἱ χεῖρες αὐτοῦ (folgendes יָדַי als direktes Objekt zum Verb gezogen und konsequenterweise das Verb in den Plural gesetzt), vorzuziehen (vgl. WEVERS, *Notes on Deuteronomy*, 542: „The plural is barely sensible, and is an obvious mistake“), obwohl auch letzteres denkbar wäre. Denn Enjambement spielt in der Auslegungstechnik der Septuaginta eine große Rolle, vgl. GZELLA, *Lebenszeit*, Index s.v. „Enjambement“. Die Übersetzung εἰσέλθοις ἅν trägt jedoch der Tatsache Rechnung, das im Hebräischen wohl ursprünglich kein *Hiphil* mit Pronominalsuffix stand, sondern ein *qiqtol* im *Qal*, 3. Pers. Mask. Sg. mit *nun energicum* (vgl. Num 23,9.19f; 24,17). Siehe CROSS / FREEDMAN, *Studies*, 75, n. 25; Symmachus bestätigt das (ἐξέλειξ αὐτόν). Die Vulgata bildet dagegen den Masoretischen Text ab, evtl. hat sich die neue hebräische Lesung also erst zwischen Septuaginta und Vulgata konsolidiert?

(10) Num 11,29:

וּמִי יִתֵּן כָּל־עַם יִהְיֶה נְבִיאִים

„Wer könnte das ganze Volk zu Propheten machen?“

LXX: καὶ τίς δώσει πάντα τὸν λαὸν κυρίου προφήτας

Vulg.: *quis tribuat ut omnis populus prophetet*

Den idiomatischen Ausdruck מִי־יִתֵּן (in MT mit *Maqqef*) für deontische Modalität, „möge es doch...“, der von der Vulgata interessanterweise wörtlich (freilich im Konjunktiv) übersetzt worden ist, hat die Septuaginta also in Dtn 28,67 nicht als Verbalsatz, sondern als erstarrten Modalausdruck verstanden – unabhängig von der modernen Diskussion, ob hier nicht doch ein produktiver und semantisch transparenter Gebrauch von נתן vorliegt<sup>54</sup> und keine de-semantisierte, fossilisierte Phrase.<sup>55</sup> Passenderweise entspricht dieser Formulierung im griechischen Text ein in der Koine ebenfalls lexikalisierte und damit erstarrter, formelhafter Ausdruck, nämlich der Optativ γένοιτο.<sup>56</sup>

Für diese These spricht auch, daß die Septuaginta, so wie z.T. noch andere Übersetzungen, an weiteren Stellen מִי־יִתֵּן mit *Maqqef* mitunter nicht minder modal übersetzt, z.B. Ex 16,3 (מִי־יִתֵּן מוֹתנוּ) wird zu ὄφελον ἀπεθάνομεν, Vulgata: *utinam mortui essemus*, „Wären wir doch gestorben!“) oder Ijob 23,3 (מִי־יִתֵּן יִדְעֵתִי) wird zu τίς δ' ἄρα γνoίη, Vulgata: *quis mihi tribuat ut cognoscam*). Auch die

<sup>54</sup> Eine Position, für die jüngst entgegen der Mehrheitsmeinung THEODOR SEIDL eingetreten ist: SEIDL, „Wunschsätze“.

<sup>55</sup> So die Mehrheitsmeinung seit GESENIUS / KAUTZSCH, *Hebräische Grammatik*, §151a-b.

<sup>56</sup> Zum fossilisierten Gebrauch von lexikalisierten γένοιτο-Formeln in der Koine, die das Absterben des Optativs im hellenistischen Griechisch überlebt haben, weil sie eher als Partikeln denn als irgendetwas anderes fungierten, vgl. HORROCKS, *Greek*, 53f.76; EVANS, *Verbal Syntax*, 175ff.

Targumim geben  $\text{מִי יִתֵּן}$  regelmäßig mit Hilfe einer Wunschpartikel wieder.<sup>57</sup>

Dagegen hat die Septuaginta gesehen, daß in Num 11,29 das  $\text{מִי}$  Interrogativpronomen ist und  $\text{נָתַן}$  hier „jemanden zu etwas machen“ (mit doppeltem Akkusativ) heißt,<sup>58</sup> wohingegen die Targumim auch an dieser Stelle eine Wunschpartikel haben. Die Septuaginta übersetzt demgemäß beide Komponenten für sich und das Verb mit einem Optativ, also modal. Das könnte dadurch erleichtert worden sein, daß auch im Parallelvers  $\text{נָתַן}$  in seiner *wörtlichen* Bedeutung steht („Daß JHWH seinen Geist auf sie gäbe!“). Ganz genauso gibt sie Ri 9,29 wieder, wo ebenfalls die wörtliche Bedeutung von  $\text{נָתַן}$  ziemlich deutlich durchscheint und  $\text{מִי יִתֵּן}$  wieder ohne *Maqqef* steht:  $\text{וְיָמִי יִתֵּן אֶחָדֵהֶם הַזֶּה בְּיָדֵי}$  wird zu  $\kappa\alpha\iota\ \tau\acute{\iota}\varsigma\ \delta\acute{\omega}\eta\ \tau\acute{\omicron}\nu\ \lambda\alpha\delta\upsilon\ \tau\omicron\upsilon\tau\omicron\nu\ \epsilon\upsilon\ \chi\epsilon\iota\rho\acute{\iota}\ \mu\omicron\upsilon$  (die Vulgata dagegen übersetzt mit *utinam* und verwischt den Unterschied). Der Ausdruck an sich ist ein Hebraismus (ein *calque*),<sup>59</sup> aber die modale Nuance ist im Griechischen grammatikalisiert worden. Die masoretische Akzentsetzung respektiert hier den Unterschied, denn das fehlende *Maqqef* zeigt wohl, daß hier  $\text{מִי}$  und  $\text{יִתֵּן}$  nicht als so stark zusammengehörig empfunden wurden.<sup>60</sup> Befremdlicher Weise ist auch Dtn 5,29 (wo MT ebenfalls ein *Maqqef* hat)<sup>61</sup> im Griechischen wörtlich übersetzt, obwohl hier doch der gleiche Gebrauch wie in Dtn 28,67 vorliegt. Die griechische Übersetzung ist damit in jedem Fall ein früher Zeuge für die Polysemie von  $\text{מִי יִתֵּן}$  und präludiert vielleicht

<sup>57</sup> Belege bei BOMBECK, *Verbalsystem*, 205-206, leider ohne ausführliche Diskussion.

<sup>58</sup> KOEHLER / BAUMGARTNER, HAL, s.v.  $\text{נָתַן}$ , 13.

<sup>59</sup> So richtig WEVERS, *Notes on Numbers*, 178.

<sup>60</sup> Zur Funktion des *Maqqef* als Markierung äußerst eng zusammengehöriger Worte vgl. JOÜON / MURAOKA, *Grammar*, §13.

<sup>61</sup> Ebenso 2 Sam 19,1.

sogar die masoretische Unterscheidung zwischen  $\text{מִי יִתֵּן}$  mit und ohne *Maqqef*, wenn auch die unterschiedlichen Wiedergabeweisen sogar innerhalb desselben Buches sicher noch weiterer Untersuchung bedürfen und sich eine strikt eingehaltene Regel nicht formulieren läßt. (Die Vulgata, die den Hebraismus in Dtn 28,67 beibehalten hat, hat den idiomatischen Ausdruck in Num 11,29 durch einen Verbalsatz aufgelöst und übersetzt in Ex 16,3 mit der Modalpartikel *utinam*; Aquila und Symmachus haben auch für Dtn 28,67 die wörtliche Übersetzung  $\tau\acute{\iota}\varsigma \delta\acute{\omega}\sigma\epsilon\iota$ , die Targumim dagegen an diesen Stellen wiederum eine Wunschpartikel.) In jedem Fall dürfte kaum von einer Wiedergabe zu reden sein, die nicht eine modale Bedeutung im hebräischen Text getreu abbildet.<sup>62</sup>

Tief in die linguistische Theorie hinein kann eine sich an den letzten Gedanken anschließende Beobachtung zur Übersetzung des sog. „gnomischen Perfekts“ in einer weiteren mit  $\text{מִי}$  eingeleiteten Aussage führen. Sie bringt den Beobachter auch nahe an die Grenze des sprachlichen Unterscheidungsvermögens, das die antiken Ausleger an den Tag gelegt haben.

(11) Num 23,10:<sup>63</sup>

$\text{מִי מִנָּה עֲפָר יַעֲקֹב}$

„Wer kann den Staub Jakobs zählen?“

Targ. Onq.:  $\text{מִן יִכּוֹל לְמַנֵּי דְעַרְקִיא דְּבִיחַ יַעֲקֹב}$

LXX:  $\tau\acute{\iota}\varsigma \xi\eta\eta\kappa\rho\upsilon\beta\acute{\alpha}\sigma\alpha\tau\omicron \tau\omicron \sigma\pi\acute{\epsilon}\rho\mu\alpha \text{I}\alpha\kappa\omega\beta$

<sup>62</sup> Gegen EVANS, *Verbal System*, 189, der meint, es handle sich um eine „independent Greek adaption within the framework of a Hebraistic construction“, und sogar behauptet, die Wahl des Optativs statt des Futurs (wie für ein *yiqtol* zu erwarten gewesen wäre) „introduces a potential nuance free of specific Hebrew motivation“.

<sup>63</sup> Zum Text des schwierigen Verses vgl. LEVINE, *Numbers*, 175. Die lexikalischen Unklarheiten sind hier allerdings von untergeordneter Bedeutung.

Vulg.: *quis dinumerare possit pulverem iacob*

Pšitta: למה קצת לחמור גבוה גזמחב

Der hebräische Text hat eine *qatal*-Form, die wohl von den meisten Kommentatoren als „gnomisches Perfekt“ bezeichnet werden würde (eine Vergangenheitsform bei stets gültigen Spruchwahrheiten), in Analogie zum „gnomischen Aorist“ im Griechischen<sup>64</sup> und „gnomischen“ Vergangenheitsformen in anderen semitischen Sprachen<sup>65</sup> und unter Verweis auf Stellen wie Hld 1,4; 2,10.<sup>66</sup> Die Septuaginta übersetzt mit dem Aorist, der hier als „gnomischer Aorist“ interpretiert werden könnte, jedoch der üblichen Wiedergabe des *qatal* mit dem Aorist in der Septuaginta vollkommen entspricht.<sup>67</sup>

Nun fügt aber der Targum Onqelos das Modalverb יכול ein („Wer kann [...] zählen?“), obwohl er sonst hebräische *qatal*-Formen recht konsequent mit dem aramäischen „Perfekt“ wiedergibt. Vielleicht hat ihn das Fragepronomen מַי dazu verleitet, das, wie schon gesagt, oft eine modale Aussage signalisiert. Dieser Befund zeigt jedoch an, daß der Targum-Übersetzer die *qatal*-Form überhaupt nicht im Sinne einer „gnomischen“ Vergangenheitsform, sondern epistemisch-modal verstanden hat! Ganz ähnlich auch die Pšitta, die ebenfalls ein Modalverb hinzusetzt (das übrigens an anderer Stelle für יכול verwendet wird, vgl. Gen 13,6), dann wieder in der Übersetzung von עפר mit der Septuaginta zusammengeht. Die Stellen, an denen die Pšitta ein Modalverb einfügt, sind nur wenige, da sie regelmäßig die (modalen) Verbform des hebräischen

<sup>64</sup> SCHWYZER, *Griechische Grammatik* 2, 283-286.

<sup>65</sup> MAYER, „Präteritum“; TROPPER, *Ugaritische Grammatik*, §76.532.

<sup>66</sup> Vgl. MÜLLER, *Hohelied*, 12, n. 6; WALTKE / O'CONNOR, *Syntax*, §30.4b; 30.5.1c.

<sup>67</sup> BARR, „Translators' Handling“.

Textes übernimmt. Ohne hier sofort die alte und mittlerweile mit Recht kritisch betrachtete Hypothese PAUL KAHLES und ANTON BAUMSTARKS vom targumischen Ursprung der Pšitta repristinieren zu wollen,<sup>68</sup> kann man wohl durchaus an einen Einfluß targumischer Übersetzungstradition denken – ist es doch unwahrscheinlich, daß einmal erlangtes Wissen um die Übersetzung aus dem Hebräischen ins Aramäische bei der Erstellung der Pšitta, sei sie nun von jüdischer oder von christlicher Seite vorgenommen worden, überhaupt keine Rolle spielte. Die Vulgata, hier vielleicht abhängig von solchen alten jüdischen Auslegungstraditionen (die Übereinstimmung ist bemerkenswert, beweist für sich allerdings noch keine Interdependenz), fügt übrigens ebenfalls ein Modalverb hinzu. Es würde an dieser Stelle zu weit führen, den Gedanken zuendezudenken, aber die aramäischen Versionen wie die lateinische Übersetzung verleiten dazu, das Konzept „gnomischer“ Vergangenheitsformen generell zu überprüfen und zu fragen, ob in solchen Fällen tatsächlich nicht ein ausschließlich modaler Gebrauch einer sonst hauptsächlich temporal orientierten Form vorliegt.

Hier befindet sich der moderne Beobachter, wie schon angedeutet, an der Grenze antiker Hebraistik. Denn modale *qatal*-Formen<sup>69</sup> stellen die alten Übersetzungen oft vor Schwierigkeiten, insbesondere die Septuaginta, wohingegen modale *yiqtol*-Formen ja ganz offensichtlich fast durchweg richtig erkannt worden sind. In Ausnahmefällen werden sie zwar richtig interpretiert, wie sich etwa aus hinzugefügten Partikeln ersehen läßt (vgl. Ps 31 (30), 23: das epistemisch-modale יָנַרְיָהִי wird zu ἀπέροισμαι ἄρα), mitunter genau dann, wenn bereits im hebräischen Text eindeutige Modalpartikel

<sup>68</sup> Zusammenfassend dazu MORRISON, *Syriac Version*, 1-3. Vgl. auch DIRKSEN, „Old Testament Peshitta“.

<sup>69</sup> Siehe dazu generell HOFTIJZER, „Zukunftsaussagen,“ 33-34.

stehen.<sup>70</sup> Meistens wird in solchen Fällen die temporale Dimension des *qatal* herausgehoben und mit einer Vergangenheitsform übersetzt,<sup>71</sup> unabhängig von etwaigen Partikeln im Hebräischen.<sup>72</sup> Treten jedoch Übersetzungsschwierigkeiten auf, kommen bald ausdrücklich Prinzipien theologischer Exegese zur Anwendung:

(12) Ps 22(21),22:

הוֹשִׁיעֵנִי מִפִּי אֲרִיָּה וּמִקַּרְנֵי רְמִים עֲנִיחָנִי

„Rette mich vor dem Maul des Löwen und erhöre mich zur Rettung vor<sup>73</sup> den Hörnern der Büffel!“

LXX: σωσον με εκ στοματος λεοντος και απο κερատων μονοκερωτων<sup>74</sup> την ταπεινωσιν μου

Vulg.: *salva me ex ore leonis et de cornibus unicornium exaudi me*

<sup>70</sup> So z.B. in Num 20,3 (וְלֹדוּ גִּזְעָנִי, LXX: ὄφελον ἀπεθάνομεν).

<sup>71</sup> Vgl. Gen 44,28 (das griechische Perfekt könnte man als resultativ oder konstatierend verstehen; hier war vielleicht die Partikel וְאֵין ein Wegweiser); 2 Kö 19,17 (beide epistemisch).

<sup>72</sup> Dtn 32,29 (deontisch).

<sup>73</sup> Die Präposition מִן enthält hier wohl schon den im ersten Halbvers ausgedrückten Gedanken an die Rettung, die der Erhörung folgt, und ersetzt damit ein zweites Verb. Es handelt sich also sozusagen um eine bis zum Äußersten verkürzte Formulierung für „Erhöre mich und *rette mich vor...*“, denn „Erhöre mich vor“ kann man im Deutschen nicht sagen. Der Ausweg mancher Übersetzungen (Luther; Elberfelder), das Objekt mit dem Imperativ am Versanfang zusammenzuziehen und עֲנֵה für sich zu übersetzen, widerspricht dem chiastischen Parallelismus, die Verlegenheitsübersetzung „rette mich vor...“ (Einheitsübersetzung; New Revised Standard Version) paßt nicht zur Bedeutung des Verbs עֲנֵה, das nun einmal nicht „retten“ heißt.

<sup>74</sup> Zur Wiedergabe von רְמִים („Büffel“) mit „Einhorn“ in der Septuaginta vgl. GZELLA, „Kalb und Einhorn,“ 282-283.

Im hebräischen Text handelt es sich beim letzten Wort um ein sog. „prekatives Perfekt“,<sup>75</sup> d.h. eine zumal in poetischen Texten (oft mit Gebetscharakter) mitunter auftretende *qatal*-Form mit deontischer Modalität: „antworte mir!“ Die Vulgata hat das gesehen (wie auch sonst immer wieder, vgl. Ijob 22,18: *procul sit*),<sup>76</sup> hier vielleicht nicht zuletzt unter dem Einfluß des vorangehenden Imperativs am Versanfang, der mit der *qatal*-Form einen wirkungsvollen Chiasmus bildet. Entsprechend gleicht sie die Modalität der letzten Verbform an die erste an und übersetzt beide mit Imperativen – sozusagen ein der oben mehrfach erwähnten „Modusassimilation“ verwandtes Phänomen.

Die Septuaginta hat statt dessen die Schwierigkeiten, die ein *qatal* in einer Bitte um Rettung bedeutet, dadurch gelöst, daß sie das Wort von der homonymen Wurzel ענה „arm sein“ abgeleitet hat; sie übersetzt entsprechend: „meine Niedrigkeit“. Die im Zusammenhang mit dem Verb ענה „erhören, antworten“ ganz ungewöhnliche Präposition מן, die eher zu ישׁע im ersten Halbvers paßt, wird das Befremden der Übersetzer noch verstärkt haben. Die letztlich gewählte Übersetzung stellt aber, weit über den hebräischen Text hinaus, eine Angleichung an das große Thema der „Armenfrömmigkeit“ und der „ταπεινωσις-Spiritualität“ insbesondere des Septuaginta-Psalters dar, wie es sich auch aus zahlreichen anderen, vom hebräischen Text markant abweichenden Übersetzungen, die Armut und Demütigung besonders stark akzentuieren, zweifelsfrei

---

<sup>75</sup> WALTKE / O'CONNOR, *Syntax*, §30.5.4d; JOÜON / MURAOKA, *Grammar*, §112k. Man vgl. auch den Gebrauch des Perfekts mit optativischer Bedeutung im Klassischen Arabisch. Da sich modales *qatal* im Hebräischen i.a. in der Poesie und in der Poesie nahestehender Prosa findet, kann man die Frage stellen, inwiefern in solchen Fällen nicht tatsächlich eine verkürzte Form des *weqatal*, nur halt ohne *waw*, vorliegt.

<sup>76</sup> Ähnlich Ijob 21,16: *longe sit a me*.

ermitteln läßt.<sup>77</sup> Gleiches gilt für die Pšitta, die, ganz analog zu τὴν ταπείνωσίν μου, das Substantiv **הַחֲמִידָה**, „meine Demut“, hat und dabei interessanterweise ebenfalls eine noch anderswo feststellbare Tendenz zur Akzentuierung der Demut aufzuweisen scheint.<sup>78</sup> Die schwierige Stelle ist also kreativ genutzt worden, um eine Brücke zu einem der ganz zentralen Themen des theologischen Eigenprofils des griechischen Psalters herzustellen. Damit ist aber bereits das Feld strenger Philologie verlassen.

Für die antike „Hebraistik“, die in bestimmten Fällen in eine solche theologische Exegese münden kann, besonders in der Septuaginta, läßt sich also insgesamt sagen, daß Modalität im Hebräischen auch jenseits von Imperativ und Jussiv oft korrekt erkannt sowie mindestens in epistemisch und deontisch unterschieden wurde. Mehr noch: Die Identifikation modaler Nuancen ist nicht an eine bestimmte hebräische Konstruktion gebunden, andererseits aber auch nicht einfach aus dem Kontext geraten, sondern literarisches Genre, Partikeln usw. wurden offenbar zu einer genaueren Bestimmung herangezogen. Dies führt zu dem Schluß, daß Modalität als sprachliche Dimension sozusagen *in abstracto* bekannt war. Es liegt somit eine sehr differenzierte Wahrnehmung und Nachbildung syntaktischer Feinheiten vor. Und wenn eine hebräische modale Form ausdrücklich indikativisch wiedergegeben wird, gibt es manchmal selbst dafür gute Gründe! Ein Beispiel, das den Bogen zum Anfang dieser Untersuchung zurückschlägt: Die Septuaginta von Dan 8,5 (s.o.) übersetzt, wider Erwarten, das modale *yiqtol* mit dem Aorist (Theodotion dagegen mit dem Futur, was dem Normalschema entspricht). Das deckt sich aber mit der Übersetzungstechnik von Dan

<sup>77</sup> Sehr viele Beispiele bei GZELLA, „Wiege,“ 34ff (zur Armenfrömmigkeit); id., *Lebenszeit*, 306ff (zur ταπείνωσις als Schlüsselbegriff der Deutung von menschlicher Existenz und Geschichte im Septuaginta-Psalter).

<sup>78</sup> GZELLA, „Wiege,“ 40.

8,3-12 insgesamt, denn wenn man genau hinsieht, entdeckt man, daß die Septuaginta die ganze Erzählung zu einer linearen Folge von berichteten Ereignissen vereinfacht.<sup>79</sup> Diesem übergeordneten Ziel wurde die Wiedergabe mit modalen Formen, die den streng sequentiellen Erzählfluß unterbrochen hätten, geopfert.

Beobachtungen wie die an dieser Stelle gemachten erlauben daher sehr interessante Einblicke in die sprachlichen Kenntnisse der Übersetzer sowie ihren Stilwillen und mahnen zur Vorsicht mit dem oft schnell bei der Hand liegenden Vorwurf philologischer Inkompetenz. Sie ermutigen dazu, wie die alten Ausleger auch den hebräischen Text mit einer wachsenden Sensibilität für Kennzeichen modaler Bedeutung auf Kontextebene zu lesen. Dann kann in einem nächsten Schritt über Effekte und Funktionen dieser linguistischen Fakten nachgedacht werden – über den komplexen Bezug zwischen Sprache und Welt und seine Verarbeitung in der Literatur.

---

<sup>79</sup> Den Effekt dieses Vorgehens sieht man v.a. an der Tatsache, daß sie das Ende von 8,3 an den Anfang von 8,4 zieht (vgl. GZELLA, *Lebenszeit*, Index s.v. „Enjambement“) und mit μετὰ δὲ τὰ τα übersetzt, also selbständig die Verbindungspartikel ἐ einfügt, um die im hebräischen Text eigentümliche Asyndese zu vermeiden.

## Bibliographie:

- AUERBACH, E.  
1946 *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, Bern.
- BARR, J.  
1987 „Translators' Handling of Verb Tense in Semantically Ambiguous Contexts,“ in C.E. COX (Hrsg.), *VI Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies Jerusalem 1986*, Atlanta, 381-403.
- BARRETT, W.S.  
1964 *Euripides. Hippolytus*, Oxford.
- BOMBECK, S.  
1997 *Das althebräische Verbalsystem aus aramäischer Sicht. Masoretischer Text, Targume und Peshitta*, Frankfurt / Main.  
2001 „Das althebräische w-Perf. für Gegenwart und Vergangenheit in den hinteren Propheten und den Psalmen,“ in R. BARTELMUS / N. NEBES (Hrsgg.), *Sachverhalt und Zeitbezug. Semitistische und alttestamentliche Studien. FS A. Denz*, Jenaer Beiträge zum Vorderen Orient 4, Wiesbaden, 21-34.
- BORNEMANN, E. und E. RISCH  
1978 *Griechische Grammatik*, 2.A. Frankfurt / Main.
- BRUGMANN, K.F.  
1897ff *Grundriß der vergleichenden Grammatik der indogermanischen Sprachen*, Straßburg.
- BYBEE, J.L. und W. PAGLIUCA  
1987 „The Development of Future Meaning“, in G. RAMAT / O. CARRUBA / G. BERNINI (Hrsgg.), *Papers from the 7th International Conference on Historical Linguistics*, Amsterdam / Philadelphia, 109-122.
- BYBEE, J.L., R. PERKINS und W. PAGLIUCA  
1994 *The Evolution of Grammar. Tense, Aspect and Mo-*

*dality in the Languages of the World*, Chicago.

CHATTERJEE, R.

- 1982 „On Cross-Linguistic Categories and Related Problems: A Discursant's Notes on the Tense / Aspect Symposium,“ in P.J. HOPPER (Hrsg.), *Tense-Aspect: Between Semantics and Pragmatics*, Amsterdam / Philadelphia, 335-345.

CHUNG, S. und A. TIMBERLAKE

- 1985 „Tense, aspect, and mood,“ in T. SHOPEN (Hrsg.), *Language typology and syntactic description III: Grammatical categories and the lexicon*, Cambridge 1985, 202-258.

COMRIE, B.

- 1989 „On Identifying Future Tenses,“ in W. ABRAHAM / T. JANSSEN (Hrsgg.), *Tempus – Aspekt – Modus. Die lexikalischen und grammatischen Formen in den Germanischen Sprachen*, Tübingen 1989, 51-63.

CROSS, F.M. und D.N. FREEDMAN

- 1997 *Studies in Ancient Yahwistic Poetry*, Grand Rapids.

DIEHL, J.F.

- 2000 „Steh auf, setz dich und iß - Imperative zwischen Begriffswort und Interjektion,“ in R.G. LEHMANN (Hrsg.), *Kleine Untersuchungen zur Sprache des Alten Testaments und seiner Umwelt (KUSATU) 1*, Waltrop 2000, 101-132.

DIRKSEN, P.B.

- 1988 „The Old Testament Peshitta,“ in M.J. MULDER / H. SYSLING (Hrsgg.), *Mikra: Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*, Philadelphia, 255-297.

EVANS, T.V.

- 2001 *Verbal Syntax in the Greek Pentateuch. Natural*

*Greek Usage and Hebrew Interference*, Oxford.

GESENIUS, W. und E. KAUTZSCH

1909 *Hebräische Grammatik*, 28.A. Leipzig.

GESENIUS, W.

1987ff *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, 18.A. bearbeitet von H. DONNER und U. RÜTERSWORDEN. Berlin u.a.

GIANTO, A.

1996 „Variations in Biblical Hebrew,“ *Bib* 77, 493-508.

1998 „Mood and Modality in Classical Hebrew,“ *IOS* 18, 183-198.

GOLOMB, D.M.

1985 *A Grammar of Targum Neofiti*, HSM 34, Chico.

GZELLA, H.

2001a „Die Wiege des griechischen David. Die Diskussion um den Ursprung des Septuaginta-Psalter in der neueren Forschung,“ in E. ZENGER (Hrsg.), *Der Septuaginta-Psalter. Sprachliche und theologische Aspekte*, HBS 32, Freiburg u.a., 19-47.

2001b „Das Kalb und das Einhorn. Endzeittheophanie und Messianismus in der Septuaginta-Fassung von Ps 29 (28),“ in E. ZENGER (Hrsg.), *Der Septuaginta-Psalter. Sprachliche und theologische Aspekte*, HBS 32, Freiburg u.a., 257-290.

2002 *Lebenszeit und Ewigkeit. Studien zur Eschatologie und Anthropologie des Septuaginta-Psalter*, BBB 134, Berlin.

HOFTUZZER, J.

2001 „Zukunftsaussagen und Modalität,“ in R.G. LEHMANN (Hrsg.), *Kleine Untersuchungen zur Sprache des Alten Testaments und seiner Umwelt (KUSATU)* 2, Waltrop 2001, 5-45.

HORROCKS, G.

1997 *Greek. A History of the Language and Its Speakers*, London.

- JENNI, E.  
1999 „Epistemische Modalitäten im Proverbienbuch,“ in A. LANGE / H. LICHTENBERGER / D. RÖMHELD (Hrsgg.), *Mythos im Alten Testament und seiner Umwelt, FS H.-P. Müller*, BZAW 278, Berlin / New York, 107-117.
- JESPERSEN, O.  
1924 *The Philosophy of Grammar*, London.
- JOÜON, P. und T. MURAOKA  
1993 *A Grammar of Biblical Hebrew*, subsidia biblica 14, Rom.
- KADDARI, M.Z.  
1998 „On deontic modality in Mishnaic Hebrew,“ in M. BAR-ASHER (Hrsg.), *Studies in Mishnaic Hebrew*, Scripta Hierosolymitana 37, Jerusalem, 197-217.
- KOEHLER, L. und W. BAUMGARTNER  
1967ff *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, Leiden.
- KUTSCHER, E.Y.  
1974 *The language and linguistic background of the Isaiah Scroll (1QIsa<sup>a</sup>)*, STDJ 6, Leiden.
- LAKOFF, R.T.  
1968 *Abstract Syntax and Latin Complementation*, Cambridge.
- LAMBDIN, T.O.  
1990 *Lehrbuch Bibel-Hebräisch*, dt. v. H. v. SIEBENTHAL, Gießen u.a.
- LEVINE, B.A.  
2000 *Numbers 21-36*, AB 4A, New York.
- LONGACRE, R.E.  
1989 *Joseph: A Story of Divine Providence. A Text Theoretical and Text Linguistic Analysis of Genesis 37 and 39-48*, Winona Lake.
- LYONS, J.  
1977 *Semantics*, 2 Bde, Cambridge.

- MAYER, W.R.  
 1992 „Das ‚gnomische Präteritum‘ im literarischen Akkadisch,“ *Or. N.S.* 61, 373-399.
- MCMAHON, A.M.S.  
 1994 *Understanding Language Change*, Cambridge.
- MORRISON, C.E.  
 2001 *The Character of the Syriac Version of the First Book of Samuel*, MPIL 11, Leiden.
- MÜLLER, H.-P.  
 1992 *Das Hohelied*, ATD, Göttingen.
- MURAOKA, T.  
 1998 *Hebrew / Aramaic Index to the Septuagint. Keyed to the Hatch-Redpath Concordance*, Grand Rapids.
- PALMER, F.R.  
 1986 *Mood and Modality*, Cambridge Textbooks in Linguistics, Cambridge.
- RUBENBAUER, H. und J.B. HOFMANN  
 1989 *Lateinische Grammatik*, 11.A. München.
- SCHWYZER, E.  
 1950 *Griechische Grammatik. Zweiter Band: Syntax und syntaktische Stilistik*, Handbuch der Altertumswissenschaft II.1.2, München.
- SEGERT, S.  
 1975 *Altaramäische Grammatik*, Leipzig.
- SEIDL, TH.  
 2001 „Wunschsätze mit *mî yittin* im Biblischen Hebräisch,“ in R. BARTELMUS / N. NEBES (Hrsgg.), *Sachverhalt und Zeitbezug. Semitistische und alttestamentliche Studien. FS A. Denz*, Jenaer Beiträge zum Vorderen Orient 4, Wiesbaden, 129-142.
- TROPPER, J.  
 2000 *Ugaritische Grammatik*, AOAT 273, Münster.
- WALTKE, B.K. und M. O’CONNOR  
 1990 *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Wino-

---

na Lake.

WARNER, A.

1983 Rez. von: D. LIGHTFOOT, *Principles of Diachronic Syntax*, Cambridge 1979, *Journal of Linguistics* 19, 187-209.

WEVERS, J.W.

1995 *Notes on the Greek Text of Deuteronomy*, SCSS 39, Atlanta.

1997 *Notes on the Greek Text of Leviticus*, SCSS 44, Atlanta.

1998 *Notes on the Greek Text of Numbers*, SCSS 46, Atlanta.