

AUCH ÜBERSETZER SIND LITERATEN.
JER 23,33-40 ALS LEBENDIGES ZEUGNIS DES DIASPORA-
JUDENTUMS IM HELLENISTISCHEN ALEXANDRIEN

Andreas Vonach (Innsbruck)

1. HINFÜHRUNG

Einer im sogenannten ‚Aristeasbrief‘ überlieferten Legende zufolge, sollen 72 jüdische Gelehrte aus Jerusalem auf Geheiß Ptolemaios II. Philadelphos in 72 Tagen in einem abgeschiedenen Haus auf der Halbinsel Pharos die Tora vom Hebräischen ins Griechische übersetzt haben. Das Werk soll sodann dem Bibliothekar von Alexandrien, nachdem die alexandrinischen Juden es entsprechend gefeiert hatten, für die Bibliothek übergeben worden sein.¹ Philo erweiterte diese Überlieferung in seinem Werk ‚Vita Mosis‘² in der Folge noch um die (fromme) Nuance, alle 72 Gelehrten hätten die gesamte Tora übersetzt, wobei durch die Einwirkung des Heiligen Geistes sämtliche 72 Texte auf den Buchstaben genau ident gewesen seien.³ Auch Josephus Flavius griff den Stoff des Aristeasbriefes auf, gab die Anzahl der Übersetzer jedoch ungenau mit 70 wieder.⁴ – Wie dem im Einzelnen auch gewesen sein mag, jedenfalls herrscht heute weitestgehender Konsens darüber, dass die Übersetzung nicht nur der Tora, sondern auch der anderen Schriften der Hebräischen Bibel ins Griechische, zwischen dem 3. Jahrhundert v. Chr. und der Zeitenwende im Kontext des alexandrinischen Diasporajudentums vorgenommen wurde. Das Interesse an dieser ersten Übersetzung der Hebräischen Bibel dürfte entgegen den Angaben des Aristeasbriefes jedoch nicht primär vom alexandrinischen Herrscherhaus, sondern vielmehr von der dortigen Gola selbst ausgegangen sein, die vor der Tatsache stand, dass ihre Angehörigen im griechischsprachigen Milieu Alexandriens des Hebräischen zusehends nicht mehr mächtig waren. Um die eigene Tradition und den mitgebrachten Glauben aufrecht erhalten zu können, war daher eine zeitgemäße, ‚modernsprachige‘ Übersetzung der Heiligen Schrift

- 1 Eine kommentierte Edition des Aristeasbriefes bietet Meisner, Aristeasbrief, 35-85, eine Auseinandersetzung mit dessen Darstellung der griechischen Toraübersetzung Orth, Ptolemaios II., 97-114.
- 2 Siehe Badt, Leben Mosis, 306f.
- 3 Selbstverständlich spiegelt diese legendenhafte Erweiterung Philos das Bemühen und Interesse an der ‚Inspiriertheit‘ auch der griechisch-alexandrinischen Version der Tora wider. Vergleiche dazu Walter, Die griechische Übersetzung, 72f.
- 4 So erstmals in Ant. XII/57 (vergleiche Clementz, Jüdische Altertümer II, 72).

vonnöten. Die für dieses Werk bis heute übliche Bezeichnung „Septuaginta“ (in der Folge: LXX) lehnt sich an die Ungenauigkeit des Josephus („70“) an; zudem werden unter die Bezeichnung „Septuaginta“ neben den übersetzten Schriften der Hebräischen Bibel auch einige direkt im alexandrinischen Diasporajudentum entstandene, teils von vornherein in griechischer Sprache abgefasste, jüdische Werke subsumiert. Diese haben – in der lutherisch-reformatorischen Tradition als „Deuterokanon“ bzw. „Apokryphen“ wieder ausgeschieden – Eingang in den Kanon des christlichen Alten Testaments gefunden.

Die hinter den aus dem Hebräischen übersetzten LXX-Schriften stehende Übersetzungstechnik wurde und wird sehr kontrovers eingeschätzt. Dabei reicht die Palette der Beurteilungen von „the Bible of Alexandria which the Greek-speaking Jew used cannot be considered a simple reproduction of the original Hebrew text but an autonomous literary work organised around a new constellation of meanings within the Greek system“⁵ bis „ihrem Erscheinungsbild nach wurde die [...] Septuaginta ohne höhere hermeneutische Ansprüche in einer eher mechanischen Prozedur Wort für Wort aus dem Hebräischen übertragen“⁶. Ob sie eher zur ersten oder mehr zu letzterer Einschätzung neigen, hängt vor allem auch davon ab, wie die einzelnen Ausleger die – sowohl umfangmäßigen als auch inhaltlichen – Unterschiede zwischen dem überlieferten hebräischen Text⁷ und der Septuaginta-Version zu deuten und erklären geneigt sind. Die Verfechter eines in erster Linie text- und überlieferungskritischen Erklärungsmodells neigen naturgemäß eher zur Annahme einer mehr mechanisch-mathematischen Übersetzertätigkeit, während jene Exegeten, die die Unterschiede mehr von einem theologischen und milieubedingten Interesse der Übersetzer ausgehend zu verstehen suchen, diesen auch automatisch mehr Kreativität⁸ zugestehen. In der heutigen modernen Translationswissenschaft gilt es als Selbstverständlichkeit, dass jede Übersetzung gleichzeitig auch eine Interpretation des Quellentextes ist und sein muss.⁹ Ähnliches ist legitimerweise wohl auch von antiken Übersetzungstexten anzunehmen. Im Jeremia-buch, dem im Folgenden die besondere Aufmerksamkeit gilt, sind die Unterschiede zwischen MT- und LXX-Tradition besonders signifikant. Geht man von einer gewissen auch theologischen Eigenständigkeit der Übersetzer aus – und ich halte

5 Fernández-Marcos, *Septuagint*, 68.

6 Stipp, *Sondergut*, 57.

7 Dies ist im Wesentlichen der im Codex Leningradensis (1008 n. Chr.) tradierte Konsonantenbestand mit der masoretischen Punktation, wie ihn die BHS (*Biblia Hebraica Stuttgartensia*) darbietet (in der Folge: MT).

8 So konstatiert beispielsweise Van der Kooij: „Das damalige Judentum kannte viele Parteien und Strömungen. Es ist also damit zu rechnen, dass Schriftgelehrte(-Übersetzer) in ihren Arbeiten bestimmte Ideen zur Geltung gebracht haben, die gewisse Interessen einer Partei widerspiegeln.“ (Van der Kooij, *Verhältnis*, 199f.).

9 Beck hat in seiner unlängst veröffentlichten Monographie den überzeugenden Versuch unternommen, Einsichten aus der zeitgenössischen Übersetzungswissenschaft auf die Septuaginta als erste Übersetzung der Hebräischen Bibel anzuwenden (Beck, *Translators*).

diesen Ansatz aus den obigen Überlegungen folgernd für den richtigen¹⁰ –, so ist dies im Kontext einer derart herausfordernden und provokanten Prophetenschrift wie dem Jeremiabuch nicht besonders verwunderlich. Sollte diese Prophezie ihrem aufrüttelnden und die Menschen zum Nachdenken anregenden Charakter auch im aktuellen Umfeld der alexandrinischen Diaspora gerecht werden, so musste die in der Übersetzung transportierte Botschaft auch entsprechende Anknüpfungspunkte im Hier und Jetzt der neuen Adressatenschaft enthalten. Gerade eine Prophetenschrift kann die ihrem literarischen Genre entsprechende Wirkung nur erzielen, wenn sie bei den jeweils Angesprochenen Betroffenheit auszulösen vermag. Die jüdische Gemeinde in der multikulturellen und -religiösen hellenistisch-ägyptischen Metropolis Alexandrien war der Anziehungskraft einer Vielzahl von Kulturen und Riten ausgesetzt, sodass die Bewahrung des eigenen israelitisch-jüdischen Erbes wohl nur gelingen konnte, wenn diesem auch und gerade in der konkreten Lebenswelt dieser Menschen Plausibilität zukam.

In der Folge soll anhand der kurzen Perikope von Jer 23,33-40 ein wenig Licht auf die Übersetzungstechnik des/der Übersetzer/s¹¹ dieses Prophetenbuches geworfen werden. Dabei wähle ich bewusst einmal ein Beispiel aus, bei dem sich die Kreativität des Übersetzers nicht nur in gewissen Veränderungen im Vergleich zum Quellentext, sondern vor allem auch in seiner linguistischen Brillanz zeigt.

2. JER 23,33-40 IN DER HEBRÄISCHEN UND GRIECHISCHEN ÜBERLIEFERUNGSFORM

2.1 Der Textbestand

In der folgenden Darstellung der zu besprechenden Perikope sind die MT- und die LXX-Versionen einander synoptisch gegenübergestellt. Durch Kursivierung werden textliche Unterschiede angezeigt, fett gedruckte Worte sind in der jeweils anderen Version nicht überliefert:

- 10 Im 2006 in Stuttgart (Verlag Deutsche Bibelgesellschaft) erscheinenden Begleitband zur zeitgleich erscheinenden Textausgabe „Die Septuaginta. Deutsch“ habe ich dies in der „Einleitung“ zum Jeremiabuch ausführlich dargelegt und begründet.
- 11 Auf die Frage nach der Anzahl an Übersetzerhänden, die hinter der Jer-LXX stehen, kann und muss an dieser Stelle nicht eingegangen werden. Ich möchte sie bewusst offen lassen. Wenn in der Folge einfach von „dem Übersetzer“ die Rede sein wird, so ist dies weder eine Festlegung auf die Zahl noch auf das Geschlecht, sondern geschieht aus rein pragmatischen Gründen.

MT

- 33 a Und wenn dich dieses Volk oder ein *Prophet* oder ein *Priester* fragen sollte
so:
b „Was ist der Spruch (אָמַר) JHWHs?“,
c dann sollst du **zu** ihnen sagen:
d „Was für eine Last (אָמַר) –
e Aber ich werde euch abwerfen,
f *Spruch JHWHs.*“
- 34 a Und der Prophet und der Priester und das Volk,
b wenn sie sagen: „Spruch (אָמַר) JHWHs“,
c dann werde ich diesen Menschen und sein Haus bestrafen.
- 35 a So sollt ihr sagen,
b jeder zu seinem Nachbarn und jeder zu seinem Bruder:
c „Was antwortete JHWH?“,
d und: „Was redete JHWH?“.
- 36 a Und *gedenkt* nicht mehr des „Spruches (אָמַר) JHWHs“,
b denn die Last (אָמַר) für den Menschen wird *sein* Wort sein,
c **und ihr habt verdreht die Worte des lebendigen Gottes,**
d **JHWHs Zebaot, unseres Gottes.**
- 37 a **So sollst du sagen zum Propheten:**
b „Was antwortete dir JHWH?“,
c und: „Was redete JHWH?“
- 38 a **Aber wenn ihr „Spruch (אָמַר) JHWHs“ sagt,**
b deshalb, dies spricht JHWH,
c weil ihr dieses Wort sagt:
„Spruch (אָמַר) JHWHs“,
d ich aber zu euch die Botschaft sandte:

LXX

- 33 a Und wenn dich dieses Volk oder ein *Priester* oder ein *Prophet* fragen sollte:
b „Was ist der Spruch (ἀφημῶ) des Herrn?“,
c dann sollst du ihnen sagen:
d „*Ihr seid die* Last (ἀφημῶ),
e und ich werde euch abwerfen,
f spricht der Herr.“
- 34 a Und der Prophet und der Priester und das Volk,
b wenn sie sagen: „Spruch (ἀφημῶ) des Herrn“,
c dann werde ich diesen Menschen und sein Haus bestrafen.
- 35 a So sollt ihr sagen,
b jeder zu seinem Nachbarn und jeder zu seinem Bruder:
c „Was antwortete der Herr?“,
d und: „Was redete der Herr?“.
- 36 a Und *nennt es* nicht mehr „Spruch (ἀφημῶ) des Herrn“,
b denn die Last (ἀφημῶ) für den Menschen wird *das* Wort sein.
- 37 c Und was redete der Herr, **unser Gott?**
- 38 b Deshalb, dies spricht **Gott**, der Herr,
c weil ihr dieses Wort sagt:
„Spruch (ἀφημῶ) des Herrn“,
d ich aber zu euch die Botschaft sandte:

<p>e „Sagt nicht ‘Spruch (נשא) JHWHs’!“,</p> <p>39 a deshalb siehe ich, ich will euch völlig vergessen,</p> <p>b und ich <i>werfe</i> euch und die Stadt <i>ab</i>,</p> <p>c die ich euch und euren Vätern gegeben habe,</p> <p>d von vor meinem Angesicht.</p> <p>40 a Und ich werde über euch im- merwährende Schmach und immerwährende Schande brin- gen,</p> <p>b die man nicht vergessen wird.</p>	<p>e „Sagt nicht ‘Spruch (λήμμα) des Herrn’!“,</p> <p>39 a deshalb siehe ich, ich <i>nehme</i></p> <p>b und ich <i>schlage</i> euch und die Stadt,</p> <p>c die ich euch und euren Vätern gegeben habe.</p> <p>40 a Und ich werde über euch im- merwährende Schmach und immerwährende Schande brin- gen,</p> <p>b die man nicht vergessen wird.</p>
---	---

Diese Verse stehen innerhalb des Jeremiabuches am Ende einer längeren Auseinandersetzung Jeremias mit falschen Propheten (Jer 23,9-40), die für ihre Botschaften zu Unrecht göttliche Autorität beanspruchen und so das Volk zu verführen drohen. Jeremia, der im Gegensatz zu diesen wirklich das Wort Gottes zu verkünden hat, geht mit ihnen, aber auch mit ihren Anhängerinnen und Anhängern, scharf ins Gericht. In den Schlussversen bedient er sich eines Wortspiels mit נשא (Last/Spruch),¹² um die entsprechende Strafe seitens Gottes und die darauf folgende immerwährende Schmach über diese falschen Propheten und deren Gefolgsleute auszusprechen.

2.2 Auslegung und Vergleich

In V.33 wendet sich Gott an seinen Propheten und instruiert ihn im Umgang mit (ironischen) Anfragen seitens zu ihm in Konkurrenz stehender falscher Propheten oder deren Anhänger. Wenn diese ihn – ohne seine seriöse Antwort überhaupt ernst nehmen zu wollen¹³ – nach einem Spruch Gottes fragen sollten, dann möge er ihnen mit den harschen Worten von 33d-f antworten. Die volle Härte und Ironie dieser Reaktion kommt durch das zugrunde liegende Wortspiel mit נשא zum Tragen. Der MT interpretiert den Konsonantenbestand von 33d als אַתָּה־מִדֵּי־מִשָּׂא (emphatische nota accusativi – Fragepronomen – indeterminiertes Nomen),¹⁴ während

12 Das Vorliegen eines bewussten Wortspiels im hebräischen Text gilt schon seit jeher als Konsensmeinung (bereits Hieronymus spricht in seinem Jeremiakommentar davon); dass die LXX dieses aufnimmt und sogar noch verstärkt, wird weiter unten ausführlich dargelegt werden.

13 In V.9-32 war wiederholt von Pseudopropheten die Rede, die nicht nur das drohende Gottesgericht leugneten, sondern auch selbst Unrecht taten und das Volk unter vorgegaukelter Berufung auf ein Wort Gottes zu ähnlichem Tun verführten.

14 Siehe die obige Übersetzung.

die LXX אַתֶּם הַמַּשָּׂא (Personalpronomen 2. Plural – determiniertes Nomen)¹⁵ oder eher אַתְּמָה מַשָּׂא (Personalpronomen 2. Plural in Pleneschreibung – indeterminiertes Nomen)¹⁶ voraussetzt. Der Übergang zur Anschuldigung der Adressaten ist daher im MT deutlich abrupter und auch subtiler als in der LXX. Die Frage „Was für ein/e מַשָּׂא?“ wird man im Lichte von 33b zunächst als Frage nach einem Wort Gottes verstehen; erst durch den an sich unvermittelt wirkenden Zusatz „Aber ich werde euch abwerfen“ (33e) wird plötzlich und implizit deutlich, dass מַשָּׂא nun im Sinne von „Last“ zu verstehen ist und gleichzeitig auf die zuvor angesprochene Menschengruppe bezogen bedeutet, dass sie für Gott eine Last darstellen, derer er sich entledigen wird. Die LXX-Version nimmt die Konfrontation deutlicher und früher vor („Ihr seid ...“), wodurch auch das Wortspiel schneller und ungezwungener verstanden werden kann. Der inhaltliche Grundtenor bleibt aber derselbe.

In 33f liegt der Gottesspruchformel nicht מַשָּׂא, sondern das übliche אַם zugrunde, für das die LXX meist – wie auch hier – λέγει κύριος als Äquivalent bietet.

V.34a nennt nochmals die gesamte angesprochene Personengruppe,¹⁷ der dann verboten wird, מַשָּׂא יהוה für sich zu beanspruchen. Wer von den Angesprochenen dies tut, wird mit der Strafe Gottes rechnen müssen (34c), und zwar sogar im Sinne einer Sippenhaftung. Dass es dabei nicht darum geht, eine Redewendung (nämlich מַשָּׂא יהוה) oder einen Begriff (מַשָּׂא) generell zu verbieten,¹⁸ sondern die Verbreitung falscher Prophetie zu unterbinden, legt sich aus dem Kontext heraus nahe. Zum einen (V.33) sind sie nämlich aus eben diesem Grund zur Belastung für Gott geworden, zum anderen wird ihnen in V.35 das eigentlich angemessene Verhalten vor Augen geführt, nämlich nicht ihre eigenen Gedanken und Träume in egoistischer oder gar böser Absicht als vermeintliches Wort Gottes zu verbreiten, sondern nach dem wahren Gotteswort zu fragen und auf Gottes eigentliche Antwort zu hören. Mit anderen Worten: In V.34f. geht es nicht um formal richtige oder falsche Formulierungen, sondern es geht um wahres versus vorgegaukeltes Gotteswort. Die sprachliche Unterscheidung zwischen מַשָּׂא יהוה („Spruch JHWHs“) und מַה־עֲנָה יהוה („Was antwortete JHWH?“) bzw. מַה־דָּבַר יהוה („Was redete JHWH?“) zielt also nicht auf die Differenzierung zwischen verbotenen und legitimen Floskeln ab, sondern auf den richtigen Umgang mit der Inanspruchnahme göttlicher Autorität. Das wahrhaftige Gotteswort zeigt sich nicht so sehr darin, dass es behauptet wird, vielmehr muss es immer wieder neu erfragt und gehört werden. „So richtet sich die Aufmerksamkeit stärker auf Gott als sprechen-

15 So die Annahme im kritischen Apparat der BHS sowie der meisten Kommentatoren.

16 Auf diese Lesemöglichkeit, die von der Betonung und Aussprache her noch stärker an die Frage von 33b anklängt, hat Wernberg-Møller bereits vor geraumer Zeit überzeugend hingewiesen (Wernberg-Møller, Pronoun, 315f.). Überraschenderweise ist ihm jedoch, soweit ich sehe, kaum jemand darin gefolgt.

17 „Volk, Prophet und Priester [...] umfassen gewöhnliche Menschen und die zwei geachtetsten religiösen Funktionsträger“ (Fischer, Jeremia 1-25, 706).

18 So etwa Lundbom, Jeremiah 21-36, 217 („the question ‚What is the burden of Yahweh?‘ is to be banned“), McKane, Jeremiah I, 600 („מַשָּׂא [...] is to be avoided“), und andere.

den – er liegt voraus – und weniger auf das, was die Menschen danach daraus machen.“¹⁹ Gott verbietet also – nochmals auf den Punkt gebracht – nicht eine konkrete sprachliche Formulierung, sondern er macht deutlich, dass sein Wort gehört und nicht einfach behauptet werden soll.²⁰ Wahre Propheten zeigen sich darin, dass sie zuallererst nach Gott fragende und auf ihn hörende Menschen sind. In diesen beiden Versen sind LXX und MT völlig deckungsgleich.

Dies ändert sich in V.36, wo Gott – durch Jeremia vermittelt – sich nun in erster Linie an jene Menschen wendet, die sich an den falschen Propheten orientiert haben. Diese sollen – so der MT – des מִשְׁנֵי יְהוּדָה nicht mehr gedenken. Wiederum ist der Inhalt der falschen Prophetie im Blick und nicht der Wortlaut der Formel. Die Menschen sind aufgefordert – wie oben bereits dargelegt – nach dem wirklichen Gotteswort zu fragen und das ihnen fälschlicherweise als „Spruch JHWHs“ verkaufte Gedankengut ad acta zu legen. In 36b folgt eine erste Begründung für diese Anweisung: „denn die Last für den Menschen wird sein Wort sein“. Unter Wiederaufnahme des Wortspiels wird klargestellt, dass die missbräuchliche Darstellung eigener Gedanken als Gotteswort letztlich denen selbst zur Last werden wird, die dies tun. Dass die Possessivpartikel („sein“) sich hier auf den „Menschen“ von 36b und nicht auf „JHWH“ (36a) bezieht, gilt als Konsens unter den Kommentatoren.²¹ „Das eigene Reden kann den Angesprochenen auch zur Belastung werden.“²² Anders die Wiedergabe in der LXX, wo wiederum das Wortspiel leichter verständlich erscheint: Jeder – ob selbst Pseudoprophet oder nur Anhänger eines solchen – möge falsche Prophetie nicht mehr als Wort Gottes bezeichnen, da solche Botschaften eher zur Belastung für die Menschen führen, zum Gegenteil also von dem, was sie versprechen. Mit diesen leichten Textänderungen ergibt sich im LXX-Text ein Zweifaches: Das Wortspiel ist – wie gesagt – abermals ungezwungener und leichter verständlich und die direkte Anschuldigung klingt nicht ganz so schroff wie im MT.

36c-37b.38a fehlen in der LXX. H.-J. Stipp sieht dabei in der LXX-Version die ursprünglichere Fassung und erklärt den längeren MT-Text als Produkt sekundärer Erweiterungen. Als Argumente dafür führt er vor allem textsyntaktische Unebenheiten (unvermittelter Wechsel von 2. Plural in 2. Singular in V.37, holpriger Anschluss des Gliedsatzes in V.38 und anderes) ins Treffen.²³ Gerade diese Indizien kann man allerdings auch umgekehrt als Hinweise auf Textglättungen der LXX geltend machen.²⁴ Dass die falschen Propheten und deren Gefolgsleute „die Worte des lebendigen Gottes verdrehen“ (36c) wurde oben implizit schon mehr-

19 Fischer, Jeremia 1-25, 707.

20 Siehe dazu ausführlich Brueggemann, Pluck up, 207f.

21 Vergleiche Duhm, Jeremia, 195; Holladay, Jeremiah 1, 652; Carroll, Jeremiah, 478; Fischer, Jeremia 1-25, 708.

22 Fischer, Jeremia 1-25, 708.

23 Siehe Stipp, Sondergut, 44f.

24 Wenn auch die Einschätzung von Volz „Der Stil der Abhandlung ist breit. [...] Wenn G kürzt, so beweist das eben nur, daß ihm wie den neueren Exegeten die Abhandlung zu lang war“ (Volz, Studien, 197), für heutige Ohren etwas zu plump und einfach behauptend dahergesagt erscheinen mag, so dürfte sie dennoch von der Sache her absolut zutreffend sein.

fach gesagt, der Personenwechsel in 37a.b ist in der Tat verwirrend und die Anrede in 38a redundant (vergleiche 38c). Die Wahrscheinlichkeit, dass der Übersetzer einen derartig komplizierten und grammatikalisch schwierigen Text – noch dazu, wenn dadurch inhaltlich nichts verloren geht – kürzt, ist wohl eher höher einzustufen, als dass jemand eine an sich gut verständliche und klare Äußerung ohne erkennbaren inhaltlichen Zugewinn durch holprige und schwer verständliche Ergänzungen anreichern würde. Ein weiteres Indiz für diese These sind die Überschüsse „unser Gott“ (37c) und „Gott“ (38b) seitens der LXX, die angesichts der sonstigen Tendenz zur Vermeidung unnötiger Gottesepitheta wohl kaum anders als aus der gekürzten Vorlage entnommen erklärt werden können.

Jedenfalls fügt sich V.37c in der LXX syntaktisch besser an 36b an als der genannte Passus des MT mit all seinen Holprigkeiten. 37c stellt hier gleichsam eine rhetorische Frage des Propheten dar, was denn nun im Gegensatz zu den pseudoprophetischen Äußerungen das authentische Gotteswort sei. Durch die Übernahme der Formel „unser Gott“ aus V.36d-MT wird der Gott des Jeremia – und dessen Wort – nochmals deutlich als der wahre und für das angesprochene Volk eigentlich maßgebliche dargestellt. Die Antwort auf die rhetorische Frage ist deutlich und entbehrt auch nicht eines gewissen Zynismus: Das erste, was Gott den Angesprochenen zu sagen hat, ist die nochmalige Androhung der Strafe für den Missbrauch seines Namens im Sinne falscher Prophetie. Auch dieser Übergang ist im MT holpriger und schwerfälliger. Dies zum einen durch die oben bereits erwähnte Anrede an ein nicht eindeutig identifiziertes „Du“²⁵ in 37a, zum anderen aber auch aufgrund der Übernahme der Doppelfrage von 35c.d in 37b.c. V.37c fungiert im MT deshalb nicht als rhetorische Frage, sondern als Anleitung an die Adressaten, mit welchen (legitimen) Fragen sie die Propheten zu konfrontieren haben. In syntaktischer Hinsicht ist so der Übergang zu den V.38–40, in denen eine nochmalige Verurteilung falscher Prophetie vorgenommen wird, nur kontradiktorisch zu verstehen, was durch die Wiedergabe der Kopula \imath mit „aber“ in 38a auch zum Ausdruck kommt. Die Strafandrohung selbst (V.39.40) klingt – wie schon die Zurechtweisung von 36a.b – im MT eine deutliche Spur härter als in der LXX.²⁶ Spricht der MT in V.39 davon, dass JHWH sein Volk völlig vergessen und – unter Wiederaufnahme der Metapher von V.33 – samt der Stadt (im Sinne einer Last) abwerfen wird, so werden Volk und Stadt in der LXX ‚nur‘ genommen und geschlagen. Hinter dieser weicheren Formulierung dürfte die theologische Überzeugung einer Diasporagemeinde stehen, dass Gott sein Volk nie ganz abwerfen und verstoßen, sondern lediglich entsprechend bestrafen wird. Der auf das Abwerfen bezogene Zusatz des MT „von vor meinem Angesicht“ (39d) ist daher im LXX-Text nicht notwendig und fehlt konsequenterweise.

- 25 Vermutlich dürfte es allgemein auf die Gesprächspartner von Propheten bezogen sein; siehe dazu auch Fischer, Jeremia 1-25, 708.
- 26 Milderer Sprechen von Gott und damit verbunden auch teils geringere Härte in dessen Gerichtsworten ist ein Charakteristikum, das sich durch die gesamte Jer-LXX hindurchzieht und zum theologischen Programm des Übersetzers gehört. Siehe dazu ausführlich in der Einleitung des 2006 erscheinenden Begleitbandes zum deutschsprachigen LXX-Übersetzungswerk „Die Septuaginta. Deutsch“.

2.3 Das Wortspiel

Der oben dargebotene vergleichende Durchgang durch die beiden Fassungen der Perikope konnte einiges Licht auf das Eigenprofil und den Charakter der griechischen Version werfen. Ein wesentliches Element dieses Textabschnittes kam allerdings noch nicht zur Sprache, und zwar der Umgang des Übersetzers mit dem hebräischen Wortspiel. מִשָּׂא kann wie gesagt sowohl „Last, Bürde“ (von נָשָׂא „tragen“ abgeleitet als „das, was man trägt“) als auch „Ausspruch, Spruch“ bedeuten.²⁷ Dabei ist jedoch sowohl die Ansicht, zweite Bedeutung sei von derselben Wurzel נָשָׂא über die Wendung „die Stimme erheben“ abgeleitet worden,²⁸ als auch jene, dass bei dieser im prophetischen Kontext die erste Bedeutung „Bürde“ immer mitschwingen würde, im Sinne dessen nämlich, dass Gottes Wort immer auch eine gewisse Aufgabe und damit auch eine Last bedeute,²⁹ aufs Entschiedenste zurückzuweisen. Vielmehr ist mit W. McKane an zwei eigenständigen homonymen Begriffen מִשָּׂא I „Last“ und מִשָּׂא II „Spruch“ festzuhalten und für unsere Perikope zu folgern, dass „מִשָּׂא ‘burden’ and מִשָּׂא ‘utterance’ are homonyms, that no nuance of ‘burden’ attaches to מִשָּׂא ‘utterance’ and that the interpretation of Jer 23,33-40 should proceed on this foundation“³⁰. Gerade diesem Umstand verdankt das Wortspiel in Jer 23 ja auch seine Schärfe und Prägnanz. מִשָּׂא kommt innerhalb der Hebräischen Bibel 66 Mal vor, deutlich überwiegend in der Bedeutung „Last“, wobei מִשָּׂא II „Spruch“ vor allem – aber nicht ausschließlich – in den Prophetenschriften bezeugt ist. Im Jeremiabuch erscheint מִשָּׂא außerhalb unserer Perikope nur noch in 17,21f.24.27. Dort ist vom Verbot die Rede, am Sabbat Lasten zu tragen; es handelt sich also unzweifelhaft um מִשָּׂא I und wird in der LXX auch mit βάσταγμα wiedergegeben.

Generell gilt, dass „die LXX für *masšā*‘ eine auffällige Fülle von Äquivalenten gebraucht“³¹, wobei die konkreten griechischen Ausdrücke eindeutig darauf hinweisen, dass die Übersetzer beide Bedeutungen des homonymen Begriffs מִשָּׂא gekannt haben. Die Wiedergabe mit λήμμα ist dabei vergleichsweise selten; außer in Jer 23 wird dieses Äquivalent noch in 2 Kön 9,25; Nah 1,1; Hab 1,1; Sach 9,1; 12,1; Mal 1,1; Klgl 2,14; Ijob 31,23 gewählt. Dabei ist an allen Stellen außer Ijob 31,23 ganz eindeutig מִשָּׂא II „Spruch“ vorausgesetzt, meist im Kontext von Rede- einleitungen. In Ijob 31,23 dient λήμμα als Äquivalent für das von מִשָּׂא I abgeleitete Nomen מִשְׁאֵה „Erhabenheit“. Λήμμα kann also in der LXX grundsätzlich für beide Bedeutungen von מִשָּׂא stehen, repräsentiert aber – vor allem in den Prophetenschriften – weit häufiger מִשָּׂא II. Generell kommen dem Nomen λήμμα im klas-

27 Vergleiche sämtliche Lexika sowie vor allem die ausführliche Darstellung von Müller in ThWAT V, 20-25.

28 So beispielsweise Gesenius, Handwörterbuch, 464.

29 Zu diesem Schluss kommt zum Beispiel De Boer, מִשָּׂא, 214.

30 McKane, מִשָּׂא, 40.

31 Müller, מִשָּׂא, 25; eine vollständige Übersicht über die verschiedenen Wiedergaben in der LXX bietet De Boer, מִשָּׂא, 200-204.

sischen Griechisch die Bedeutungen „Gewinn“, „Profit“, „Thema“, „Ausspruch“ zu,³² gelegentlich – von der Bedeutung „Profit“ abgeleitet – auch „burden laid on one“.³³

Jer 23,33-40-LXX fällt also hinsichtlich der Semantik von λῆμμα zweifach auf: Wo es „Spruch“ bedeutet, ist die Wortwahl untypisch, weil der Kontext keine Redeeinleitung darstellt, wo es „Last“ bedeutet, fußt es auf einer innerhalb der LXX selten gebrauchten semantischen Verständnismöglichkeit. Insgesamt kann festgehalten werden, dass die LXX den – am Kontext gemessen – ungewöhnlichen hebräischen Begriff נשׂמ hier durch das im gegebenen Zusammenhang ebenso ungewöhnliche griechische Wort λῆμμα wiedergibt. Damit wählt sie für einen hebräischen Begriff, der im MT häufig „Last“ und gelegentlich „Spruch“ bedeutet, ein griechisches Äquivalent, das in der LXX häufig für „Spruch“ und gelegentlich für „Last“ steht. Der Übersetzer verwendete dieses Äquivalent in Jer 23,33-40 jedoch offenkundig nicht, weil נשׂמ „must be understood as λημμα in Greek“³⁴, sondern weil er das Wortspiel in seiner hebräischen Vorlage erkannt und mit λῆμμα einen griechischen Begriff gefunden hat, der es ihm erlaubte, das Wortspiel auch seinem zielsprachlichen Publikum zugänglich zu machen. Wählte schon der Autor des hebräischen Textes an dieser Stelle נשׂמ, um mit dessen Synonymie zu spielen,³⁵ so tat es ihm der LXX-Übersetzer mit der Wiedergabe als λῆμμα gleich. Damit erweist sich dieser Übersetzer als eine Person, die sowohl mit der Quellen- als auch mit der Zielsprache hervorragend umgehen konnte und auf diesem Hintergrund keine rein mechanische Wort-für-Wort-Übertragung aus dem Hebräischen ins Griechische fabrizieren wollte, sondern ein literarisches Werk mit auch eigenen Akzenten.

3. AUSBLICK

Die LXX-Version der kurzen Perikope Jer 23,33-40 erwies sich als ein schillerndes Beispiel dafür, dass der Übersetzer des Jeremiabuches ins Griechische ein Gelehrter mit auch eigenen inhaltlichen, stilistischen und theologischen Ansprüchen war. Durch leichte Textänderungen und Wiedergabevarianten nahm er zum einen dem Reden von Gott einige Schärfe, zum anderen verdeutlichte er damit manche Aussagen, durch Auslassungen schwer verständlicher, unnötiger und redundanter Formulierungen erleichterte er den Lesefluss, und mit seinem Umgang mit dem Wortspiel zeigte er, dass er über entsprechendes Sprachgefühl in beiden Sprachen verfügt. Auf die gesamte LXX ausgeweitet zeigt dies, dass dieser ersten Bibelübersetzung ein eigener literarischer wie theologischer Wert zukommt, den

32 Siehe Passow, Handwörterbuch, 52; Lust – Eynikel – Hauspie, *Lexicon*, 372, sowie andere einschlägige Wörterbücher.

33 Liddell – Scott, *Lexicon*, 1045.

34 De Boer, נשׂמ, 214; gegen diese These sprechen die zahlreichen verschiedenen Äquivalente, die die LXX für נשׂמ kennt.

35 Und nicht etwa, weil er eine konkrete sprachliche Formulierung verbieten wollte (siehe oben).

herauszuarbeiten sich nicht nur generell lohnt, sondern der auch Einblick in die Situation des alexandrinischen Diasporajudentums erlaubt. Die LXX erweist sich damit gleichsam als eine schriftliche Quelle für das Studium dieses Milieus.

Das wissenschaftliche Werk von Peter W. Haider zeichnet sich durch sorgfältiges und kritisches Sichten von Quellenmaterial aus. Dabei versteht er es insbesondere, schriftliche und sonstige archäologische Quellen fruchtbar miteinander ins Gespräch zu bringen. Daher freut es mich besonders, ihm diesen Aufsatz, der auf eine bisher wenig als solche wahrgenommene Quelle für das Studium der jüdischen Diaspora in Alexandria aufmerksam macht, anlässlich seines 60. Geburtstag widmen zu dürfen.

Literaturverzeichnis

- B. Badt, Ueber das Leben Mosis. Zweites Buch. In: Philo von Alexandria, Die Werke in deutscher Übersetzung. Hg. von Leopold Cohn u.a. (Bd. I). Berlin ²1962, 298-365.
- J.A. Beck, Translators as Storytellers (Studies in Biblical Literature 25). New York u.a. 2000.
- W. Brueggemann, To pluck up, to tear down. A Commentary on the Book of Jeremiah 1-25 (International Theological Commentary). Edinburgh – Grand Rapids ²1990.
- R.P. Carroll, Jeremiah. A Commentary (Old Testament Literature). London 1986.
- H. Clementz, Des Flavius Josephus Jüdische Altertümer. II. Band. Wiesbaden ¹⁴2002.
- P.A.H. De Boer, An inquiry into the meaning of the term מַשְׁנֵה. In: P.A.H. De Boer (Hg.), Old Testament Studies V. Leiden 1948, 197-214.
- D.B. Duhm, Das Buch Jeremia. Tübingen – Leipzig 1901.
- K. Elliger, Biblia Hebraica Stuttgartensia. Stuttgart ⁴1990.
- A. Even-Shoshan, A New Concordance of the Bible using the Hebrew and Aramaic Text. Jerusalem ²1989.
- N. Fernández-Marcos, The Septuagint in Context. Leiden 2000.
- G. Fischer, Jeremia 1-25 (Herders Theologischer Kommentar – Altes Testament). Freiburg 2005.
- W. Gesenius, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. Berlin – Göttingen – Heidelberg ¹⁷1962.
- W.L. Holladay, Jeremiah I (Hermeneia Commentary). Philadelphia 1986.
- H.G. Liddell – R. Scott, A Greek-English Lexicon. Oxford ¹⁰1968.
- J.R. Lundbom, Jeremiah 21-36 (AncB 21 B). New York u.a. 2004.
- W. McKane, Jeremiah I, (Inscriptions in the cuneiform character from Assyrian monuments). Edinburgh 1986.
- W. McKane, מַשְׁנֵה in Jeremiah 23,33-40. In: J.A. Emerton (Hg.), Prophecy (Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 150). Berlin – New York 1980, 35-54.
- J. Lust – E. Eynikel – K. Hauspie, Greek-English Lexicon of the Septuagint. Stuttgart ²2003.
- N. Meisner, Aristeebrief. In: Jüdische Schriften der Hellenistisch-Römischen Zeit II/1. Gütersloh ²1977, 35-85.
- H.-P. Müller, Art. מַשְׁנֵה. In: G.J. Botterweck, H.-J. Fabry (Hg.), Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament V, 20-25.

- W. Orth, Ptolemaios II. und die Septuaginta-Übersetzung. In: H.-J. Fabry – U. Offerhaus (Hg.), *Im Brennpunkt: Die Septuaginta. Studien zur Entstehung und Bedeutung der Griechischen Bibel* (Beiträge zur Wissenschaft des Alten und Neuen Testaments 153). Stuttgart – Berlin – Köln 2001, 97-114.
- F. Passow, *Handwörterbuch der Griechischen Sprache*. Leipzig ⁵1852.
- H.-J. Stipp, *Das masoretische und alexandrinische Sondergut des Jeremiabuches* (Orbis Biblicus et Orientalis 136). Fribourg – Göttingen 1994.
- A. Van der Kooij, *Zum Verhältnis von Textkritik und Literarkritik*. In: *Vetus Testamentum* S 66 (1997) 185-202.
- P. Volz, *Studien zum Text des Jeremia* (Beiträge zur Wissenschaft des Alten Testaments 25). Leipzig 1920.
- N. Walter, *Die griechische Übersetzung der „Schriften“ Israels und die christliche „Septuaginta“ als Forschungs- und Übersetzungsgegenstand*. In: H.-J. Fabry – U. Offerhaus (Hg.), *Im Brennpunkt: Die Septuaginta. Studien zur Entstehung und Bedeutung der Griechischen Bibel* (BWANT 153). Stuttgart – Berlin – Köln 2001, 71-96.
- P. Wernberg-Møller, *The Pronoun אָנֹכִי and Jeremiah's Pun*. In: *Vetus Testamentum* 6 (1956) 315f.
- J. Ziegler, *Jeremias*. In: *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum* (vol. XV). Göttingen ²1976, 1-450.