

Siegfried Kreuzer

Übersetzung – Revision – Überlieferung

Probleme und Aufgaben in den Geschichtsbüchern

Einleitung

„Jede Übersetzung ist ... schon Auslegung, ja man kann sagen, sie ist immer die Vollendung der Auslegung, die der Übersetzer dem ihm vorgegebenen Wort hat angedeihen lassen.“ Mit dieser Feststellung fasste Hans Georg Gadamer in seinem berühmten Werk „Wahrheit und Methode“ das Problem des Übersetzens zusammen.¹ Er beschrieb damit die Grundproblematik des Übersetzens, genauer gesagt: *eine* Grundproblematik, nämlich das Verstehen des Ausgangstextes, während die Wiedergabe in der Zielsprache für Gadamer unproblematisch zu sein scheint. Zwar auch den ersten Schritt des Verstehens, aber noch mehr den zweiten, nämlich die Übertragung und die Wiedergabe in der Zielsprache, hat Franz Rosenzweig im Blick, der kurz und bündig behauptete: „Übersetzen heißt zwei Herren dienen. Niemand kann das.“² – Was ihn allerdings bekanntlich nicht hinderte, zusammen mit Martin Buber eine eigene Bibelübersetzung anzufertigen.

Das Besondere an der Aufgabe, die Septuaginta zu übersetzen ist, dass sie ihrerseits bereits eine Übersetzung ist. Damit stellt sich nicht nur die Aufgabe, den Text für das eigene Übersetzen zu verstehen, sondern auch darauf zu achten, wie die Septuagintaübersetzer ihrerseits mit ihrer Vorlage umgegangen sind, wie sie ihrerseits den Text interpretierten und in welcher Weise die Übersetzung ihre Auslegung zur Vollendung brachte.

¹ HANS GEORG GADAMER, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (1960), Tübingen ⁴1975, 362.

² FRANZ ROSENZWEIG, *Die Schrift und Luther*, Berlin 1926, 1. Die kurze Abhandlung ist ein Essay zu Fragen der Bibelübersetzung, in dem Rosenzweig sehr positiv auf die Lutherbibel (einschließlich der bis dahin erfolgten Revisionen) eingeht, während er die von Emil Kautzsch (und weiteren Autoren) herausgegebene „Textbibel“ (³1922) vor allem im Blick auf ihre Sprachgestalt sehr kritisch beurteilt. Der oben zitierte, den Anfang des Essays bildende Satz über die Unmöglichkeit des Übersetzens wird allerdings in der für die Zeit typischen dialektischen Weise fortgesetzt: „also ist es wie alles, was theoretisch besehen niemand kann, praktisch jedermanns Aufgabe. Jeder muß übersetzen und jeder tuts.“ (S. 1).

Die Betreuung der Übersetzung der Geschichtsbücher im Rahmen von Septuaginta-Deutsch hat diese Bemerkungen in vielfacher Weise bestätigt. Im Folgenden sollen einige Beobachtungen und Entdeckungen aus dem Bereich der Geschichtsbücher vortragen werden, und zwar einerseits als Hinweis auf bestimmte Erkenntnisse, andererseits als Desiderata für künftige Forschungen. Wir folgen dabei der Reihenfolge der Bücher.

1. Zum Buch Josua

Es ist weithin anerkannt, dass die Übersetzung des Buches Josua eng an den Pentateuch anschließt und zwar nicht nur sachlich, sondern wohl auch zeitlich.³ An einzelnen Stellen unterscheidet sich das Josuabuch der Septuaginta in der Textfolge vom masoretischen Text; dies gilt vor allem bezüglich der Altarbaunotiz, die im MT als Jos 8,30–35 ihren Ort hat, während sie in der Septuaginta nach 9,2 untergebracht ist. Damit steht die Altarbaunotiz hier nicht unmittelbar nach der Eroberung von Ai, sondern nach der Versammlung der Könige des Landes.

Allerdings macht die Verschiebung m.E. keinen so großen Unterschied. Denn auf jeden Fall bedeutet diese Digression in das Gebiet von Sichem eine Unterbrechung des Zusammenhangs. Die Altarbaunotiz ist ein eigenständiges Thema und impliziert einen erheblichen Ortswechsel. Andererseits ist auch die Notiz über die Versammlung aller kanaanäischen Könige, die hier als Amoriter bzw. Amorräer bezeichnet werden, offensichtlich eine eigene, allerdings fragmentarische Einheit, denn in 9,2 wird zwar berichtet, dass die Könige an einem Ort zusammenkamen, um gemeinsam Josua und Israel zu bekriegen, aber es wird weder gesagt, wo dieser Ort war, noch wird von einer Ausführung der kriegerischen Aktion berichtet. Auf Grund der fehlenden Ortsangabe ist daher die Abfolge nicht unbedingt so zu sehen, dass der Altarbau angesichts der versammelten Feinde geschah,⁴ sondern ebenso kann man sagen, dass sich Josua und die Israeliten durch die Digression nach Sichem dem kriegerischen Konflikt entzogen.

³ Siehe die zusammenfassende Darstellung bei CORNELIS DEN HERTOG, *Erläuterungen zu Josua. Einleitung, Septuaginta-deutsch II/1 Erläuterungen*, Stuttgart 2010, (im Druck).

⁴ Zur Frage der Begründung und der Priorität der beiden Versionen siehe die Erörterung bei MICHAËL N. VAN DER MEER, *Formation and Reformulation: The Redaction of the Book of Joshua in the Light of the Oldest Textual Witnesses VT.S 102*, Leiden 2004, 434.

Wichtiger erscheint mir die Beobachtung, dass die Septuaginta hier die masoretische Lokalisierung des Altarbaus auf dem Ebal voraussetzt, während diese wahrscheinlich ursprünglich auf den Garizim bezogen war.⁵

Als weiteres Kennzeichen der Septuaginta des Josuabuches wird gerne die Vervollständigung durch Zitate aus anderen Büchern hervorgehoben. So wird am Ende von Jos 6 die Verfluchung desjenigen, der Jericho wieder aufbauen würde, ergänzt durch den Bericht aus 3Kgt 16,34, dass Hiel von Bethel Jericho wieder aufbaute und in der Tat dann zwei seiner Söhne verlor.

Eine ähnliche Ergänzung findet sich in Jos 16,10, wo die Feststellung, dass die Israeliten die Stadt Gezer nicht einnehmen konnten und die Kanaanäer darin wohnten „bis auf diesen Tag“, ergänzt wird durch die Notiz aus 3Kgt 5, 14b (= 1Kön 9,16f. MT), dass Gezer zur Zeit Salomos durch den ägyptischen Pharao erobert wurde. Diese Ergänzung dient offensichtlich der Korrektur der Notiz „bis auf diesen Tag“, was seit der Zeit Salomos nicht mehr zutrif.

Eine weitere Ergänzung findet sich in Jos 21,42a–d. Hier wird vermerkt, dass Josua tatsächlich jenen Erbbesitz erhielt, den er sich in Jos 19,49–50 gewünscht hatte. Eine Erfüllungsnotiz gibt es somit nicht nur als Vorwegnahme aus einem späteren Buch, sondern auch innerhalb des Buches.

Besonders auffallend aber ist die Ergänzung am Ende des Buches. Hier wird nicht nur die Bestattung Josuas durch diverse Details ergänzt (24,31a), sondern auch eine Bemerkung zur priesterlichen Sukzession gemacht, wobei nach Aarons Sohn Eleazar dessen Sohn Phinees im Amt gefolgt sei (V. 33a). Vor allem aber wird vermerkt, dass die Israeliten die Astarte und die Astaroth und die Götter der Völker verehrten und der Herr sie folglich für 18 Jahre in die Hände Egloms, des Königs von Moab gab (V. 33b).

Die Ergänzungen des Josuabuches werden in der Regel als eine Abrundung und Vervollständigung des Josuabuches betrachtet. Allerdings er-

⁵ Im Samaritanischen Pentateuch und – in diesem Fall entscheidend – in der Vetus Latina wird in Dtn 27,4–9 der Altarbau auf dem Garizim lokalisiert; siehe dazu die Angaben in BHS und JOHN W. WEVERS, Deuteronomium (Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum 3/2), Göttingen 1977, jeweils zur Stelle; der Samaritanus wird durch die Giessener Fragmente einer griechischen Übersetzung des samaritanischen Pentateuch gestützt. Die Vetus Latina ist hier durch Ms 100 bezeugt.

Die Tendenz, den Heiligen Ort vom Garizim bzw. den Samaritanern wegzuschieben, findet sich in etwas anderer Weise im MT in Dtn 11,30 (einem jüngeren Zusatz zu V. 29), wo der Garizim an den Jordan, in die Nähe von Gilgal, verlagert wird. Siehe dazu jetzt auch SIEGFRIED KREUZER, Vom Garizim zum Ebal. Erwägungen zur Geschichte und Textgeschichte sowie zu einem neuen Qumran-Text, in: Juda und Jerusalem in der Seleukidenzeit. Herrschaft – Widerstand – Identität (BBB 159); FS Heinz-Josef Fabry, Göttingen 2010, 31–42.

scheint mir diese Perspektive nicht so sicher. Der Vermerk über die Erfüllung des Fluches für den Wiederaufbau Jerichos ist zwar eine Ergänzung, zugleich aber auch ein Verweis auf die Fortsetzung der Geschichte. Das gilt ebenso für den Hinweis auf die Eroberung von Gezer zur Zeit Salomos. Meines Erachtens dienen solche Hinweise nicht nur der Ergänzung und Abrundung des Buches, sondern ebenso auch dem Hinweis auf die weiteren Geschichtsbücher und der Verknüpfung mit diesen. M.E. gilt das insbesondere für die abschließende Ergänzung. Die Notiz, dass Gott die Israeliten in die Hand des Königs von Moab gab, kann man schwerlich als adäquaten Abschluss eines Buches betrachten, das die Eroberung des Landes zum Thema hatte. Und erst recht verlangt die Angabe, dass diese Fremdherrschaft 18 Jahre dauerte, nach einer Fortsetzung, d.h. nach einer Erzählung, wie es zum Ende dieser Fremdherrschaft kam. – Meine These ist also, dass die Ergänzungen im Josuabuch zwar der *Vervollständigung* des Buches dienten, aber nicht der *Verselbständigung*. So wie die innerjosuanische Ergänzung in Jos 20 dienen auch die anderen Ergänzungen der Vervollständigung und der Verknüpfung, wobei die Ergänzungen im Einzelnen durchaus unterschiedlich gestaltet sind.

Von da noch ein Blick auf die Übersetzungstechnik des Buches Josua. Die Übersetzung ist sicher kein gutes literarisches Griechisch, aber man hat doch den Eindruck, dass sie gut verständlich ist und es auch sein will. Die Übersetzer bemühten sich offensichtlich um eine sachgemäße und verständliche Wiedergabe, wobei ihnen weithin gutes Verständnis und auch sprachliches Geschick zu bescheinigen ist.⁶ Zugleich aber erkennt man auf Schritt und Tritt, dass sie sich nicht nur dem Inhalt sondern auch der Form nach der hebräischen Vorlage verpflichtet sahen. Das zeigt sich insbesondere in der Wortstellung, die, soweit einigermäßen möglich, der hebräischen Vorlage folgt. Diese enge Anlehnung an die Vorlage mag zwar auch gewissermaßen „handwerkliche“ Gründe haben,⁷ sie spiegelt aber wohl doch auch eine sachliche Entscheidung. Von dieser Beobachtung her ergibt sich noch einmal die Frage nach der Vorlage. Konkret, ob die oben erwähnte Umstellung und die Ergänzungen auf die Aktivität der Übersetzer oder auf die hebräische Vorlage zurückgehen. Angesichts ihrer prinzipiellen Genauigkeit scheint es mir keineswegs so selbstverständlich, die Differenzen auf die Übersetzer zurückzuführen, wie es in der Regel geschieht. Vielmehr sind solche midraschartigen Änderungen und Ergänzungen bzw. Vervollständigungen nicht selten in den hebräischen Texten aus Qumran

⁶ Siehe dazu die Erörterungen bei CORNELIS DEN HERTOOG, Erläuterungen zu Josua. Einleitung, Septuaginta-deutsch II/1, (im Druck).

⁷ D.h. sie resultiert zumindest zum Teil auch aus einer engen Anlehnung an die Vorlage beim Übersetzungsvorgang im Sinn der Tendenz zu einer Wort-für-Wort-Übersetzung.

zu finden. Leider gibt es zum Josuabuch nur kleine Fragmente und leider fehlen Belege gerade für jene Stellen, wo die Septuaginta differiert. M.E. muss die Frage derzeit offen bleiben, wobei ich meinerseits eher zu Änderungen in der Vorlage als zu Änderungen in der Übersetzung tendieren würde.

Nur kurz erwähnt sei das Problem der Namen, insbesondere der Ortsnamen, im Josuabuch, wie es sich insbesondere in den beiden Versionen in Jos 15 darstellt. Die enormen Differenzen in der Wiedergabe der Namen lassen sich zwar zum Teil auch als Phänomene in der griechischen Überlieferung erklären, zum größeren Teil gehen sie aber wohl auf die Überlieferung des hebräischen Textes (bzw. – was ebenfalls noch in diesen Bereich gehört – zum Teil auch auf Verlesungen der Übersetzer) zurück. Die Diskrepanzen bei den Namen sind geradezu ein Lehrbeispiel, welchen Veränderungen durch Lese- und Schreibfehler „sinnfreie“ Wörter ausgesetzt sind (im Unterschied zu Wörtern die durch ihren Sinn und ihren Kontext „geschützt“ sind).

2. Zum Buch Richter

2.1 *Die unterschiedlichen Textformen des Richterbuches*

Das Richterbuch hat bekanntlich die Besonderheit, dass es in zwei deutlich verschiedenen griechischen Textformen vorliegt. Das ist nicht nur in der Edition von Alfred Rahlfs so, sondern ist bereits der Sachverhalt in der griechischen Überlieferung. Es ist deutlich zu unterscheiden zwischen einem älteren, der ursprünglichen Septuaginta nahe stehenden Text und einer jüngeren Textform, die deutlich hebräisierend überarbeitet ist.

Der ältere Text ist bei Rahlfs als A-Text wiedergegeben. Allerdings ist dieser A-Text nicht – wie oft fälschlich verstanden wird – mit dem Kodex A, d.h. dem Kodex Alexandrinus, identisch. Vielmehr ist dieser A-Text der von Rahlfs kritisch rekonstruierte Text; der allerdings weithin dem Text des Kodex Alexandrinus entspricht, was bedeutet, dass der Kodex Alexandrinus hier eine gute alte Textform bewahrt hat, wenn auch leider nicht ganz ohne Änderungen.

Der B-Text ist dagegen in der Tat mit Kodex B, also Kodex Vaticanus praktisch identisch. Hier stimmen in der Tat die Bezeichnung des Kodex und die Bezeichnung der Textform überein.⁸ Auch durch die Anordnung bei Rahlfs wird deutlich, dass der B-Text die jüngere Textform ist, die wie der Vergleich zeigt, stark hebräisierend überarbeitet ist. Diese Unterschei-

⁸ Rahlfs vermerkt aber Korrekturen im Kodex und trifft Entscheidungen zwischen diesen.

dung zwischen älterem A-Text und revidiertem und somit jüngerem B-Text ist allgemein anerkannt.⁹ Weniger bewusst ist, dass damit ein klarer Beleg vorliegt, dass der Kodex Vaticanus keineswegs immer den ältesten Text repräsentiert und auch nicht den ältesten erreichbaren. Dies festzuhalten erscheint mir insofern auch forschungsgeschichtlich relevant, als Rahlfs damit eine Grundlage gehabt hätte, sich auch für 1 bis 4 Königtümer von der Dominanz des Kodex Vaticanus zu lösen.

2.2 *Bomos und Thysiassterion – Besonderheiten der Übersetzung des Richterbuches*

Wenden wir uns einigen Beobachtungen an der ursprünglichen Übersetzung, d.h. am A-Text, zu. Eine der bekanntesten Besonderheiten der Septuaginta ist die Unterscheidung zwischen legitimen und illegitimen Altären. Während für einen heidnischen oder sonst illegitimen Altar βωμός verwendet wird, wird für legitime Jhwh-Altäre der Neologismus θυσιαστήριον, Opferstätte, gebildet. Diese Unterscheidung wurde offensichtlich schon im Pentateuch geschaffen. Im Pentateuch gibt es 12 Belege für βωμός, nämlich Ex 34,13, Dtn 7,5 und 12,3, wo es um die zu zerstörenden Altäre der Vorbewohner des Landes geht, sowie 8 Belege in Num 23, wo es um die von Bileam zugunsten der Moabiter errichteten Altäre geht. Aus dem Rahmen fällt Num 3,10, wo es um den legitimen Dienst der aaronitischen Priester am Altar geht.

Besonders interessant zur Sache ist das Buch Josua: βωμός kommt nur in Jos 22 im Zusammenhang der Geschichte vom Altarbau der ostjordanischen Stämme vor. Interessanterweise wird da ein und derselbe Altar sowohl als βωμός als auch als θυσιαστήριον bezeichnet, je nachdem ob die westjordanischen Stämme den Altar kritisch betrachten oder die ostjordanischen Stämme ihre gute Absicht bezeugen.¹⁰

Gegenüber diesem geradezu diffizilen Spiel schaut es wenige Kapitel später im Richterbuch ganz anders aus: In Ri 2,2 werden die Israeliten dafür kritisiert, dass sie nicht – wie in Ex 34 sowie Dtn 7 und 12 gefordert – die Altäre der Kanaanäer zerstört hatten. Überraschender Weise werden

⁹ Siehe z.B. KAREN H. JOBES/MOISÉS SILVA, *Invitation to the Septuagint*, Grand Rapids 2000, 45f.: „In the case of Judges, Daniel, and Esther (as well as Tobit, Susanna, and Judith-books not included in the Hebrew canon), two quite different Greek forms are found among surviving manuscripts. The current consensus among Septuagint scholars, with few exceptions, is that only one ‚original‘ Greek translation was made of each book prior to the Christian era, and that whatever differences are found between surviving texts of the same book reflect a revision of the Greek.“

¹⁰ Siehe dazu u.a. MARTIN RÖSEL, *Die Septuaginta-Version des Josuabuches*, in: *Im Brennpunkt: Die Septuaginta*, hg. v. H.-J. Fabry/U. Offerhaus (BWANT 153), Stuttgart 2001, 197–212 (208f.).

diese Altäre in beiden Versionen, d.h. sowohl im A-Text als auch im B-Text als *θυσιαστήριον* bezeichnet. Dasselbe gilt für die weiteren Belege: Im Rahmen der Gideongeschichte werden in Ri 6 beide Altäre, sowohl der von Gideon zerstörte Baalsaltar als auch der von ihm errichtete Jhwh-Altar als *θυσιαστήριον* bezeichnet. An den beiden übrigen Stellen des Richterbuches, wo ebenfalls ein Altar vorkommt, nämlich Ri 13,20 in der Geburts-geschichte des Simson, und Ri 21,4 bei dem in Bethel errichteten Altar steht wiederum *θυσιαστήριον*. Das Richterbuch verwendet somit *βωμός* gar nicht. Vielmehr ist anscheinend für die Übersetzer des Richterbuches der seinerzeitige Neologismus *θυσιαστήριον* zum Standardwort für Altar geworden und jedenfalls im Richterbuch ist nichts von der ursprünglichen Unterscheidung zu erkennen.¹¹

Dasselbe gilt übrigens für die Samuel- und Königebücher. Auch in diesen kommt das Wort *βωμός* nicht vor, sondern lediglich *θυσιαστήριον*.¹² Weder der von Ahab in Samaria errichtete Baalsaltar noch der Baalsaltar auf dem Berg Karmel in der Eliageschichte wird als *βωμός* bezeichnet. Auch die anderen Baalsaltäre, geschweige denn die umstrittenen Jhwh-Altäre oder die Altäre auf den Höhenopferstätten, werden nicht als *βωμός*, sondern lediglich als *θυσιαστήριον* bezeichnet. – Was für ein Unterschied gegenüber dem diffizilen Spiel in Jos 22! – Auch wenn man solche Folgerungen auf breiterer Basis absichern muss, so spricht jedenfalls der klare Unterschied im Umgang mit dem Thema Altar für unterschiedliche Übersetzer von Josua und Richter (und vielleicht auch für einen gewissen zeitlichen Abstand).

In der Chronik verhält es sich ähnlich wie in Richter und Samuel/Könige. Immerhin kommen in der Chronik neben dem legitimen Altar in Jerusalem auch diverse illegitime Altäre vor, die von den guten Königen Asa (2Chron 14,2.4), Jojada (2Chron 23,10.17), Hiskia (2Chron 30,14) und Josia (2Chron 34,4.5.7) bei ihren Reformen zerstört worden waren bzw. bei Manasse, der dann seine Fehlhandlungen wieder korrigierte (2Chron 33,4f.15f.). Lediglich im Rahmen der Reformen des Hiskia wird einmal *βωμός* bzw. dessen Plural für die dabei zerstörten Altäre verwendet (2Chron 31,1)¹³. Da im gleichen Zusammenhang auch *θυσιαστήριον* vorkommt, ist aber offensichtlich dabei kein Unterschied intendiert.

¹¹ Sofern man nicht das Fehlen von *βωμός* als Vermeidung des heidnischen Wortes betrachten will. Aber auch dann bleibt, dass *θυσιαστήριον* unterschiedslos beides abdeckt und die Differenzierung des Josuabuches aufgegeben ist.

¹² Gilt auch für den Antiochenischen Text, vgl. NATALIO FERNÁNDEZ MARCOS/MARIA VITTORIA SPOTTORNO DÍAZ-CARO/JOSÉ MANUEL CANAS, *Índice griego-hebreo del texto antioqueno en los libros históricos*, Madrid 2005.

¹³ Ebenfalls nur einen Beleg gibt es im Ant, allerdings bei 2Chron 34,3 in Bezug auf die Reformen Josias.

Dass der ursprünglich intendierte Unterschied vergessen war, zeigt sich sehr schön in Jesus Sirach. Bei der eindrucksvollen Beschreibung des Hohepriesters am Altar des Tempels in Jerusalem werden in Sir 50,11–15 sowohl βωμός als auch θυσιαστήριον unterschiedslos und zweifellos positiv verwendet.

Anders dagegen in 1Makk. Dort werden βωμός und θυσιαστήριον wieder deutlich unterschieden. Allerdings entspricht diese Unterscheidung auch genau dem zentralen Anliegen des Makkabäerbuches, womit die inzwischen alte Sprachschöpfung und Unterscheidung der Septuagintaübersetzer, genauer gesagt: der Übersetzer des Pentateuchs und des Josuabuches, das Sprachmaterial für das aktuelle Problem zur Verfügung stellte. Das gilt allerdings nur für das erste Makkabäerbuch, in 2 Makk kommt wieder beides vermischt vor, zwar überwiegend θυσιαστήριον und einmal βωμός auch für einen illegitimen Altar (2Makk 10,2), aber ebenso auch für den legitimen Jerusalemer Altar (2Makk 2,19: „Die Geschichten von ... der Reinigung des erhabenen Tempels und der Weihe des Altars [βωμός]“; ebenso 13,8).

Die Beobachtungen zeigen, wie ein Neologismus der Septuagintaübersetzer zu einem normalen Begriff werden konnte, dessen ursprüngliche Besonderheit dann nicht mehr bewusst war bzw. zumindest nicht mehr angewandt wurde, dessen inhärentes Potential aber in einer entsprechenden Situation wieder aktualisiert werden konnte. Dabei ist aber nicht nur an eine geradlinige Entwicklung zu denken, sondern ebenso auch an ein Nebeneinander. Es lässt sich aber auch feststellen, dass den Übersetzern des Richterbuches offensichtlich andere Dinge wichtig waren als den Übersetzern von Josua.

2.3 Die Baal (ἡ Βάαλ, ταῖς Βααλιμ etc.)

Kehren wir damit zum Richterbuch zurück: Eine Besonderheit, die ab dem Richterbuch auftaucht, ist die Verwendung von Baal mit weiblichem Artikel, also ἡ Βάαλ oder αἱ Βααλιμ (bzw. praktisch immer im Genitiv, Dativ oder Akkusativ, τῇ Βααλ bzw. ταῖς oder τὰς Βααλιμ). Für dieses Phänomen wurden verschiedene Lösungsmöglichkeiten vorgeschlagen. Angesichts der Bedeutung der Stadtgottheiten, d.h. der Göttin Tyche, als Symbol für das Wohlergehen und der Prosperität einer Stadt könnte man bei der femininen Baal an eine aktualisierende Bezugnahme auf die hellenistischen Tychai denken. Nicht zuletzt könnte man auch darauf verweisen, dass die große Stadtgöttin von Byblos seit alters her als Baalat Gubla, die Herrin von Byblos, bezeichnet wurde.¹⁴ Eine Variante dieser Erklärung hat

¹⁴ Siehe dazu die Überlegungen bei SIEGFRIED KREUZER, Eine Schrift, zwei Fassungen: Das Beispiel des Richterbuches, BiKi 56 (2001) 88–91.

Andreas Vonach im Zusammenhang des Jeremiabuches vorgetragen. Auf Grund der im Jeremiabuch zu findenden Polemik gegen die Göttin Isis vermutet er, dass mit der weiblichen Baal die Isis gemeint sei.¹⁵ Ein Problem dieser Deutungen ist jedoch, dass „die Baal“ häufig neben den Astarten steht und damit Baal doch wohl nicht nur im hebräischen Text, sondern auch in der Septuaginta eine männliche Gottheit, eben den bekannten kanaanäischen Fruchtbarkeitsgott Baal bezeichnet.

Von da her ist die andere Erklärung wahrscheinlicher, nämlich dass es sich um den Hinweis auf eine Ersatzlesung handelt. Der feminine Artikel verweist darauf, dass an Stelle des Gottesnamens Baal hier ein feminines Nomen zu lesen ist, nämlich am wahrscheinlichsten ἀισχύνη, Schande. Das entspricht genau dem usus im Hebräischen, den Namen des verfeimten Gottes Baal durch בְּשׁוּמָה, Schande, zu ersetzen. Ein Beispiel dafür gibt es bekanntlich gerade in den Geschichtsbüchern mit Isch-baal dem Sohn des Saul, dessen Name in den Samuelbüchern zu Isch-boschät, Mann der Schande, abgeändert wurde, während er in der Chronik erhalten blieb. Dass der feminine Artikel vor Baal eine solche Ersatzlesung anzeigt, ist nicht nur von daher plausibel, sondern wird auch durch 3Kgt 19,18.22.25 bestätigt, wo die 450 Propheten des Baal auch als Propheten der ἀισχύνη bezeichnet werden.

Diese Erklärung ist nicht neu, auch wenn sie offensichtlich in der Forschung längere Zeit vergessen war. Das eigentlich Interessante ist aber, dass wir damit eine frühjüdische Lesepraxis vor uns haben. Offensichtlich gab es die Lesetechnik eines *qere perpetuum* schon relativ früh und wurde diese Lesetechnik nicht nur für den Ehrfurcht gebietenden Gottesnamen Jhwh bzw. das Tetragramm verwendet, sondern auch für den verabscheuungswürdigen Baalsnamen. Und es ist interessant, dass und wie die Übersetzer der Geschichtsbücher diese Lesetechnik für das Griechische nachahmten und durch die Setzung des entsprechenden Artikels anzeigten.

Interessant ist aber auch, dass diese Technik nur in einem begrenzten Bereich und eine begrenzte Zeit lang verwendet wurde. Außer in den Geschichtsbüchern von Richter und Königtümern findet sie sich vor allem im Buch Jeremia (ausschließlich) sowie in Hosea (im Sing. fem., im Plural masc.) und ein Mal in Zef (1,4; Sing. fem.), dagegen nicht in anderen Prophetenbüchern oder poetischen Büchern und nur ein Mal in Tobit (1,5, Sing. fem.).¹⁶

¹⁵ ANDREAS VONACH, 'H Baal in der Jer-LXX: Erschließung neuer Horizonte als Übersetzungstechnik, in: Horizonte biblischer Texte, FS Josef M. Oesch (OBO 196), Freiburg (Schweiz)/Göttingen 2003, 59–70.

¹⁶ Erwähnenswert ist das Auftauchen von τῆ Βααλ in Röm 11,4. Dort zitiert Paulus 1Kön 19,18, wo Vaticanus und die anderen Kodices den Art. masc. haben, also τῷ Βααλ lesen. Da aber Paulus – angesichts seiner Kenntnis des Hebräischen aber auch des ver-

Während das Qere perpetuum für das Tetragramm generell verwendet wurde und blieb, wurde diese Lesetechnik eines Ersatzwortes für den Baalnamen wieder aufgegeben. Schon die kaige-Rezension hat in der Regel den femininen Artikel vor Baal aufgegeben und ist wieder zu einer normalen Übersetzung zurückgekehrt. Die Septuaginta erlaubt uns somit einen kleinen Blick auf eine frühjüdische Lesepraxis der Heiligen Schriften, die m.W. sonst nicht bezeugt ist.

Neben der historischen Erkenntnis stellte sich für Septuaginta-deutsch die Frage, wie dieses Phänomen in der Übersetzung wiederzugeben sei. Eine wörtliche Übersetzung als „die Baal“ würde bei den Lesern den falschen Eindruck einer weiblichen Gottheit erwecken. Das Phänomen zu ignorieren und „der Baal“ zu schreiben, wäre ebenso unzutreffend. Eine Wiedergabe mit „die Schande“ wäre aber ebenfalls problematisch, weil dadurch der schriftliche Text, in dem ja das Wort Baal zu lesen ist verschwände. Wir haben uns für eine Kombination entschieden, die beides zum Ausdruck bringen soll, nämlich „die Baals-Schande“.

2.4 Realienkundliches

Die Übersetzer haben aber nicht nur diffizile religiöse Aspekte zu vermitteln versucht, sondern sie beachteten auch realienkundliche Probleme. Ein schönes Beispiel dazu ist Ri 9,53. Bekanntlich starb Abimelech dadurch, dass eine sichemitische Frau ihren Mühlstein von der Mauer herabschleuderte und Abimelech traf. In alttestamentlicher Zeit war das der Reibstein einer Handmühle mit einem Gewicht von etwa 3 bis 5 kg. In der hellenistischen Zeit hatte man aber ganz andere, wesentlich größere Mühlen, die zwar teilweise auch durch Menschenkraft, häufig aber von Tieren bewegt wurden. Die Teile einer solchen Mühle konnte ein einzelner Mensch kaum bewegen und schon gar nicht durch die Luft schleudern. Dementsprechend übersetzt die Septuaginta: „Und eine Frau schleuderte einen *Brocken* von einem Mühlstein auf den Kopf des Abimelech.“ Hier ist deutlich eine große Mühle der hellenistischen Zeit vorausgesetzt. Die Übersetzer haben den

breiteten faktischen Verständnisses von Baal als männlicher Gottheit, wie es etwa bei Josephus deutlich wird – den femininen Artikel gewiss nicht erfunden hat, muss er auf eine entsprechende Vorlage zurückgehen. Nun bietet ausgerechnet der Antiochenische Text an dieser Stelle Baal mit dem Art. fem. M.a.W., nicht nur die allgemeine Tendenz der Rückkehr zur masculinen Lesung spricht für das Alter des Ant, sondern das Zitat in Röm 11,4 ist ein konkreter Beleg für dessen Existenz in der Mitte des 1. Jh. n.Chr.

Merkwürdig ist, dass diese Stelle nicht in der umfangreichen Untersuchung von ALFRED RAHLFS, Lucians Rezension der Königsbücher, Septuagintastudien III, Göttingen 1911, genannt wird. Zwar greift Rahlfs die lexikalischen Übereinstimmungen zwischen Röm 11,4f. mit dem lukianischen Text von 1Kön 19,10.14.18 auf, aber er erklärt sie als lukianische Zitate aus dem NT (S. 251). Eine Erörterung von τῆς Βααλ, wo diese Erklärung kaum möglich gewesen wäre, fehlt.

Text an die Realien ihrer Zeit angepasst. Übrigens hat auch die kaige-Rezension trotz all ihrer sonstigen Wortwörtlichkeit die Rede vom Brocken bzw. Bruchstück beibehalten, nur dass sie statt von einem Stück des Mühlsteins (μῦλος) von einem Stück des oberen Mühlsteins (ἐπιμύλιον) spricht. – Das ist nur ein kleines Beispiel für eine Bezugnahme auf die zeitgenössischen Realien. Es wäre gewiss eine lohnende Aufgabe, solche realienkundlichen Beobachtungen zusammenzutragen und so die Lebenswelt der Septuaginta zu erschließen.

2.5 *Der Zorn des Herrn entbrennt – der Herr entbrennt im Zorn*

Noch einmal zu einer theologischen Beobachtung. In der Septuaginta gibt es an vielen Stellen die Tendenz, die Größe und Majestät Gottes und insbesondere seine Souveränität hervorzuheben. Diese Tendenz scheint den Übersetzern manchmal fast unbewusst in die Feder zu fließen. So wird etwa Gideon in Ri 7,12 als starker Held angesprochen, immerhin sogar von einem Engel: וַיִּרְא אֱלֹהֵי מְלָאךְ יְהוָה וַיִּנְאֶמֶר אֵלָיו יְהוָה עִמָּךְ נִבְרַר הַחַיִּל: In der Septuaginta findet sich eine Formulierung, in der die Stärke offensichtlich auf Gott bezogen ist: καὶ ὠφθῆ αὐτῷ ἄγγελος κυρίου καὶ εἶπεν πρὸς αὐτόν κύριος μετὰ σοῦ δυνατὸς τῇ ἰσχύϊ, ähnlich und noch deutlicher in B: καὶ εἶπεν πρὸς αὐτόν κύριος μετὰ σοῦ ἰσχυρὸς τῶν δυνάμεων. Besonders interessant ist die Formulierung bezüglich des Zornes Gottes. Die klassische Wendung lautet: וַיִּחַר־אֵף יְהוָה. Da entbrannte der Zorn des Herrn. – Wenn man diese Formulierung genauer betrachtet, dann ist der Zorn das eigentliche Subjekt des Satzes und damit als eine eigenständige Wirkmacht, gewissermaßen eine selbständige Hypostase gedacht bzw. zumindest verstehbar. Die Septuagintaübersetzer wollten dieses Verständnis bzw. Missverständnis vermeiden und änderten das Subjekt: καὶ ἐθυμώθη ὀργῇ κύριος. Hier ist nun eindeutig Gott das Subjekt des Handelns und der Zorn ist Umstand oder Instrument des Handelns Gottes: Der Herr entbrannte im Zorn. – Trotz aller Genauigkeit in der Entsprechung zum Hebräischen ist diese syntaktische Modifikation wiederum auch in der kaige-Rezension beibehalten, nur dass dort Verbum und Nomen semantisch vertauscht sind: καὶ ὀργίσθη θυμῷ κύριος.

3. Zum Buch Ruth

Mit diesem geschärften Blick für theologische Feinheiten gehen wir zum Buch Ruth. Das Buch Ruth ist weithin sehr wörtlich übersetzt. Aber es hat dabei doch auch einige Abweichungen, die offensichtlich nicht zufällig entstanden, sondern sorgfältiges Überlegen verraten. Eine solche Kleinigkeit ist, dass Boas bei dem abendlichen Erntefest auf der Tenne nur isst,

aber nicht trinkt. Während in Ruth 3,7 im hebräischen Text gesagt wird: „Und als Boas gegessen und getrunken hatte, ward sein Herz guter Dinge, und er ging hin und legte sich hinter einen Kornhaufen“, hat er nach dem griechischen Text nur gegessen. Die wahrscheinlichste Erklärung für diese Änderung ist wohl, wie auch Eberhard Bons vermerkt,¹⁷ dass Boas bei der dann folgenden Begegnung mit Ruth nicht im Verdacht der Trunkenheit stehen, sondern nüchtern sein soll. – Freilich ist es auch hier nicht einfach zu entscheiden, ob diese moralisch reflektierte Auslassung durch den Übersetzer gemacht wurde, oder schon auf die hebräische Vorlage zurückgeht.

Ein besonderes Problem ist die Frage der Datierung der Ruth-Übersetzung. In der Literatur wird vielfach ein spätes Datum, d.h. bis zum 1. Jh. n.Chr. angegeben, allerdings wird dies meist etwas vage formuliert. Blick man in die neue Göttinger Edition von Ruth so findet man dort lediglich die Bemerkung „Ruth gehört wahrscheinlich zu den spät übersetzten Büchern der LXX“ und in einer Fußnote den Verweis auf das Lehrbuch von G. Dorival/M. Harl/O. Munnich¹⁸ Dort wiederum wird auf S. 105f. auf Barthélemy verwiesen, der im Ruthbuch die Charakteristika der kaige-Gruppe feststellte und es daher so wie jene in das 1. Jh. n.Chr. datierte.¹⁹ Diese Verweiskette ist ein typisches Beispiel dafür, dass manche verbreiteten Meinungen auf sehr schmaler Basis beruhen und eine Überprüfung immer wieder nötig ist.

Ein für die Datierung von Ruth wichtiger Punkt ist, dass die vorausgesetzte Datierung der kaige-Gruppe heute als zu spät erkannt ist, weil die Zwölfprophetenrolle aus Naḥal Ḥever paläographisch etwa in die Mitte des 1. Jh. v.Chr. gehört, womit die kaige-Rezension mindestens so alt ist. Darüber hinaus ist zu prüfen, ob die tradierte Textform des Buches Ruth die ursprüngliche Übersetzung darstellt, oder eine Überarbeitung im Sinn von kaige vorliegt.

Ein interessanter Aspekt für das Buch Ruth und seine Datierung ist die Wiedergabe des Gottesnamens Schaddaj durch ὁ ἰκανός, Ruth 1,20.21. Diese überraschende Wiedergabe erklärt sich durch eine Worttrennung von יְרֵי in ׀ und יְרֵי, d.h. in die Relativpartikel und das Wort „genug“. somit ergibt sich die Übersetzung „der, welcher genug ist“ bzw. „der Genügende“, ὁ ἰκανός. Diese schöne Deutung des sonst unerklärten Gottesnamens

¹⁷ EBERHARD BONS, Einleitung zum Buch Ruth in Septuaginta-deutsch, Textband, Stuttgart 2009, 295.

¹⁸ UDO QUAST, Ruth (Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum 4/3), Göttingen 2006, 18–148, 124, verweist auf die Tabelle in: GILLES DORIVAL/MARGUERITE HARL/OLIVIER MUNNICH, La bible grecque des Septante, Paris 1988, 111.

¹⁹ DOMINIQUE BARTHÉLEMY, Les Devanciers d’Aquila, VT.S 10, Leiden 1963.

passt durchaus gut zum Inhalt des Buches: Ruth, die sich dem Gott Israels anschließt und mit ihrer Schwiegermutter nach Juda zieht, findet reichen Segen durch diesen Gott.

Die Vorgangsweise der Aufspaltung eines Wortes, durch die diese Wiedergabe des Gottesnamens gewonnen wurde, wurde später als die Regel des Notarikon bezeichnet. Sie setzt voraus, dass der heilige Text viele Bedeutungen enthält und dass es erlaubt ist, Wörter zu teilen oder Wortgrenzen zu verschieben, um so einen neuen Sinn zu gewinnen. Diese Vorgangsweise ist zwar erst vergleichsweise spät als exegetische Regel formuliert und wurde dann zu den 32 Regeln des Rabbi Eliezer aus der Zeit um 150 n. Chr. gerechnet. Die Praxis ist aber wesentlich älter, sie ist z. B. schon bei der Übersetzung von Dtn 26,5 vorausgesetzt. Bekanntlich weist Dtn 26,5 LXX eine erhebliche Diskrepanz gegenüber dem MT auf: Aus: *'arammi 'obed 'abi*, ein umherirrender oder ein dem Untergang naher Aramäer war mein Vater, wurde *Συρίαν ἀπέβαλεν ὁ πατήρ μου*, mein Vater verließ Syrien. Diese Version lässt sich gut als exegetische Anpassung verstehen, denn weder Abraham noch Jakob irrten umher: Abraham war von Gott geführt und Jakob kam in seine Heimat. Sie waren nicht dem Untergang nahe, sondern beide waren relativ begütert. Dagegen passt die Version der Septuaginta gut zu den Erzvätern, sei es zu Abraham oder zu Jakob. Wie aber kam es zu dieser Variante? Sie erklärt sich am einfachsten durch eine andere Worttrennung im gleichen Konsonantenbestand. Wenn man das י von ארמי zum folgenden Verbum zieht, ergibt sich ארם יאבר אבי, was genau dem griechischen Text entspricht. Das bedeutet aber, dass jene Vorgangsweise, die später als exegetische Regel des Notarikon bezeichnet wurde, schon Jahrhunderte früher verwendet werden konnte, um dem Text einen Sinn abzugewinnen, der zu den Genesiserzählungen passte.

Für die Frage der Datierung des Ruth-Buches bedeutet das, dass die durch ein analoges Verfahren gewonnene Gottesbezeichnung ὁ ἱκανός in der Septuaginta des Ruth-Buches kein Argument ist, die Übersetzung spät zu datieren.

4. Die Bücher der Königtümer

Die Frage nach der Übersetzungs- und Revisionstechnik in den Geschichtsbüchern ist eine der interessantesten Fragestellungen der Septuagintaforschung. Für die Geschichtsbücher stellt sich diese Frage besonders dringlich, weil es hier – abgesehen von Einzeluntersuchungen – bisher nur die Textausgabe von Brook-McLean gibt sowie die Handausgabe von Alfred Rahlfs. Während die Ausgabe von Brooke-McLean eine, wenn auch mit einem äußerst reichen Apparat ausgestattete, diplomatische Ausgabe

des Kodex Vaticanus ist, ist die Ausgabe von Rahlfs als kritische Ausgabe gestaltet. Allerdings ist auch für Rahlfs der Kodex Vaticanus die wichtigste Handschrift. Während wir im Richterbuch eine ältere und revidierte, jüngere Textform nebeneinander haben (vgl. oben, 2.1), liegt auch in den Büchern der Königtümer ein solches Nebeneinander vor, allerdings in anderer Verteilung. Während im wesentlichen in 1Sam 1 bis 2Sam 9 und in 1Kön außer dem ersten und dem letzten Kapitel ein Text vorliegt, der der ursprünglichen Septuaginta einigermaßen nahe steht, haben wir in 2Sam 10 bis 1Kön 2 sowie von 1Kön 22 bis 2Kön 25 einen deutlich im Sinn von Kaige bearbeiteten Text. Allerdings vernachlässigte Rahlfs auf Grund einer Untersuchung von 1911,²⁰ die näher zu diskutieren hier nicht der Raum ist, den lukianischen bzw. antiochenischen Text. Dieser Text ist, nachdem schon Julius Wellhausen seine Bedeutung geahnt und eine eigene Edition vorgeschlagen hatte,²¹ nun in einer ausgezeichneten kritischen Edition zugänglich.²² Als Impuls für die weitere Forschung ist dieser Text in den Kaige-Abschnitten von Sam und Kön in Septuaginta-deutsch mit übersetzt und synoptisch wiedergegeben. Schon der Vergleich zwischen den beiden Textformen und das unterschiedliche Ausmaß der Kursivierungen, die das unterschiedliche Verhältnis zum masoretischen Text erkennen lassen, zeigen die große Bedeutung dieser Textform. Eine wesentliche Aufgabe künftiger Septuagintaforschung wird es sein, diesen Text, dessen Alter durch Qumranfunde, durch die Nähe zu Josephus, durch neutestamentliche Zitate²³ und durch die *Vetus Latina* bestätigt wird, neu zu bewerten und Kriterien für seine Analyse zu entwickeln.²⁴ Vieles weist darauf hin, dass zu-

²⁰ ALFRED RAHLFS, *Lucians Rezension der Königsbücher*, passim.

²¹ JULIUS WELLHAUSEN, *Der Text der Bücher Samuelis*, Göttingen 1871, erkannte, dass die damals als Gruppe erkennbar gewordenen Handschriften viele seiner Konjekturen bestätigten und schlug daher eine separate Edition dieser Handschriften vor.

²² NATALIO FERNÁNDEZ MARCOS/JOSÉ RAMON BUSTO SAIZ, *El Texto Antioqueno de la Biblia Griega*, Bd. I., 1-2 Samuel, TECC 50, Madrid 1989, Bd. II, 1-2 Reyes, TECC 53, Madrid 1992.

²³ Siehe etwa den Hinweis auf Röm 11,4 oben, Fn. 16.

²⁴ Siehe dazu SIEGFRIED KREUZER, *Das frühjüdische Textverständnis und die Septuaginta-Versionen der Samuelbücher*. Ein Beitrag zur textgeschichtlichen und übersetzungstechnischen Bewertung des Antiochenischen Textes und der Kaige-Rezension an Hand von 2Sam 15,1–12 (Strasbourg 2004), in: *La Septante en Allemagne et en France / Septuaginta Deutsch und Bible d'Alexandrie* (OBO 238), hg. v. W. Kraus/O. Munnich, Fribourg/Göttingen 2009, 3–28; ders., *Towards the Old Greek. New Criteria for the Evaluation of the Recensions of the Septuagint (especially the Antiochene/Lucianic Text and the Kaige-Recension)*, in: *Congress Volume Ljubljana 2007* (SCS 55), Atlanta 2008, 239–253; ders., *Textformen und Bearbeitungen. Kriterien zur Frage der ältesten Textgestalt, insbesondere des Septuagintatextes*, an Hand von 2 Sam 12 (Fribourg 2008), VT.S 132, Leiden 2010, 91–115.

mindest für Samuel-Könige und wohl auch für Chronik der antiochenische Text die älteste erhaltene Textform bietet und der ursprünglichen Septuaginta am nächsten steht. Wenn dem so ist, dann wären die wiederholt dargestellten Kennzeichen dieses Textes nicht erst eine späte Gestaltung, sondern im Wesentlichen Kennzeichen der ursprünglichen Septuaginta, jedenfalls der älteren Geschichtsbücher, nämlich einerseits eine relativ große Treue zur hebräischen Vorlage (die sich allerdings nicht selten vom masoretischen Text unterscheidet und eher einem Text wie 4QSam^a nahe steht), andererseits doch ein gutes, zumindest gut verständliches Griechisch. – Zu Recht wird daher die Frage nach der Bedeutung des lukianisch/antiochenischen Textes in neueren Darstellungen zur Septuaginta als eine der wichtigsten, zugleich auch als eine der schwierigsten Fragen der Septuaginta-Forschung bezeichnet.²⁵

Hier ist leider nicht der Raum, dieser Frage weiter nachzugehen; vielmehr sei zum Abschluss noch eine interessante Entdeckung zu 1 und 2Esdras vorgestellt.

5. Zum Verhältnis von 1Esdras und 2Esdras

Das Buch 2Esdras der Septuaginta ist eine sehr wortwörtliche Übersetzung des hebräischen und aramäischen Textes von Esra und Nehemia, nur mit dem Unterschied, dass das Ganze als ein Buch gestaltet ist und die Kapitel durchnummeriert werden. Dagegen ist 1Esdras eine viel freiere Wiedergabe des Esrabuches, wobei der Einsatz schon mit 2Chron 35–36 erfolgt und als Kap. 3 die sogenannte Pagenerzählung aufgenommen ist, während andererseits die ganze Nehemiageschichte fehlt. Lange Zeit wurde als geradezu selbstverständlich die Meinung vertreten, dass 2Esdras das ältere und ursprüngliche Buch sei und 1Esdras eine einerseits verkürzte, andererseits erweiterte und insgesamt freiere Neufassung darstelle. Diese Ansicht wurde in neuerer Zeit von verschiedener Seite in Frage gestellt, insbesondere

Dass dem Antiochenischen Text große Bedeutung zuzumessen ist, wurde auch von anderen schon vertreten, insbesondere von Barthélemy, Les Devanciers, der den antiochenischen Text ebenfalls als nahe an der ursprünglichen Septuaginta betrachtete, in gewissem Maß auch von E. Tov, E. Ulrich, A. Schenker, A. Aejmelaeus. Andererseits wirken in der Forschung vielfach das alte, einseitige Urteil von A. Rahlfs von 1911 und die Textgestaltung in seiner Handausgabe von 1935 nach und werden seine Voraussetzungen oft ungeprüft übernommen.

²⁵ JOHN W. WEVERS, „Proto-Septuagint Studies“, in: *The Seed of Wisdom; Essays in Honor of T.J. Meek*, Toronto 1964, 58–77: „All in all, the so called proto-Lucianic text is to my mind the most difficult problem in modern Septuagint work.“ (69).

auch von Dieter Böhler.²⁶ Die neuere Sicht würde darauf hinauslaufen, dass zunächst die freiere Gestalt von 1Esdras geschaffen wurde²⁷ und dass dann – etwa im Horizont der kaige-Bearbeitung verschiedener Bücher – eine eng am masoretischen Text orientierte und wortwörtlich hebraisierende Bearbeitung von Esra-Nehemia gemacht wurde.

Zu dieser Frage hat nun der Übersetzer von 2 Esdras, Dr.D. Jürgen Kabisch, eine interessante Beobachtung beigetragen. Es geht um 2Esdras 9,9, dessen Vorlage in Esra 9,9 und die Parallelstelle 1Esdras 8,78. Der Zusammenhang ist das Streben nach der Wiedererrichtung des Tempels. MT lautet: לְרוּמָם אֶת־בַּיִת אֱלֹהֵינוּ וּלְהַעֲמִיד אֶת־הַרְבֵּהוּי, also: „... um aufzurichten das Haus unseres Gottes und (wieder)aufzustellen seine Trümmer“. Dieser Satz ist in 2Esdras 9,9 ziemlich genau, aber doch mit einer kleinen Abweichung wiedergegeben: τοῦ ὑψῶσαι αὐτοῦς τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ ἡμῶν καὶ ἀναστῆσαι τὰ ἔρημα αὐτῆς. D.h.: „... dass sie [die Perserkönige] wieder aufrichteten (aufrichten ließen) das Haus unseres Gottes und aus ihrer Verwüstung wieder aufzurichten.“ Während im griechischen wie im hebräischen Text das Haus Gottes maskulin ist und das Suffix an אֶת־הַרְבֵּהוּי ebenfalls auf den Tempel, אֱלֹהֵינוּ, bezogen ist, setzt αὐτῆς ein feminines Bezugswort voraus, das aber im Satz nicht vorhanden ist. Genau dieses fehlende Bezugswort ist jedoch in der parallelen Stelle 1Esdras 8,78 vorhanden: Auch dort geht es um den Tempel, der allerdings verherrlicht werden soll, während es die Stadt ist, die wiederaufgebaut werden soll: δοξάσαι τὸ ἱερόν τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ ἐγείραι τῆν ἔρημον Σιών. „... zu verherrlichen den Tempel unseres Herrn und aufzurichten die verwüstete (Stadt) Sion.“ Zion ist verwüstet, sie soll aufgerichtet werden. Dass sie in Trümmern liegt, ergibt sich aus der Notwendigkeit, sie wieder aufzurichten. In diesem Sinn spricht der hebräische Text von Trümmern. Auffallend ist auch, in beiden Texten ein Wort vom Stamm ἔρημ- verwendet wird. Das unterstreicht, zusätzlich zum femininen αὐτῆς, eine Bezugnahme von 2Esdr 9,9 auf 1Esdr 8,78 und spricht für die Priorität von 1Esdras gegenüber 2Esdras.

Dieser Durchgang durch die älteren Geschichtsbücher zeigte, welche vielfältigen und interessanten Beobachtungen hier gemacht werden können und gewiss auch in Zukunft noch zu machen sind, und sie zeigen, wie die Arbeit an einer Übersetzung der Septuaginta zu neuen Einsichten in den großen Zusammenhängen, aber auch zu überraschenden Entdeckungen in Details führen kann.

²⁶ DIETER BÖHLER, Die heilige Stadt in Esdras α und Esra-Nehemia: zwei Konzeptionen der Wiederherstellung Israels (OBO 158), Fribourg/Göttingen 1997.

²⁷ Als Analogie kann man auf die als rewritten bible klassifizierten Texte aus Qumran hinweisen, wo ebenfalls kanonische Texte mit einem gewissen Maß von Freiheit neu gestaltet wurden.