

JAKOB, BILEAM UND DER MESSIAS

((MESSIANISCHE ERWARTUNGEN IN GEN 49 UND NUM 22–24^f

Zu den Basistexten messianischer Erwartungen gehören neben klassischen Prophezeiungen wie Jes 11 vor allem zwei Texte aus dem Pentateuch: Jakobs Segen in Gen 49 (besonders V. 10) und die Bileam-Orakel in Num 23–24 (hier besonders 24,7+17). Auch wenn die Frage verhandelt wird, ob sich schon in der griechischen Übersetzung des Pentateuch messianische Vorstellungen finden lassen, wird in der Regel auf diese Texte verwiesen, weil sich hier eine eindeutig interpretierende Übersetzungsweise der jeweiligen Übersetzer erkennen lasse².

Diese Einschätzung ist allerdings von Johan Lust vehement in Frage gestellt worden, der bei beiden Stellen zu dem Ergebnis kommt, daß die LXX-Übersetzer keineswegs eine individuelle messianische Erwartung pointieren würden³.

Wenn über die Frage gesprochen werden soll, ob es im LXX-Pentateuch messianische Erwartungen gibt, muß eine gründliche Untersuchung der beiden Texte erfolgen. Dies wird so geschehen, daß zunächst Gen 49 und danach Num 24 im Mittelpunkt stehen sollen. Dabei sollen nicht nur – wie sonst weithin üblich – die klassischen Belegstellen in den Blick genommen werden, da m.E. auch der weitere Textzusammenhang von entscheidender Bedeutung ist.

Hier ist auf ein prinzipielles methodisches Problem hinzuweisen, das gegenwärtig die Gemeinde der LXX-Forscher/innen entzweit: In der Re-

1. Dieser Aufsatz beruht auf den einleitenden Referaten für die beiden Sitzungen des deutschsprachigen Seminars, das zu leiten ich die Ehre hatte. Den Teilnehmern/innen möchte ich sehr für die intensive und anregende Diskussion danken, die mir wesentliche Impulse vermittelt hat.

2. Vgl. u.a. F. SIEGERT, *Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament: Eine Einführung in die Septuaginta* (Münsteraner Judaistische Studien, 9), Münster, Lit, 2001, S. 294 (zu Num 24,7.17) und S. 297-301; vgl. M. HARL – G. DORIVAL – O. MUNNICH, *La Bible grecque des Septante: Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien* (Initiations au christianisme ancien), Paris, Cerf, 1988; ²1994, S. 219-222, 284.

3. *The Greek Version of Balaam's Third and Fourth Oracles. The ἀνθρώπος in Num 24:7 and 17: Messianism and Lexicography*, in L. GREENSPOON – O. MUNNICH (eds.), *VIII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Paris 1992* (SBL SCS, 41), Atlanta, GA, Scholars, 1995, S. 233-257; ID., *Septuagint and Messianism, with a Special Emphasis on the Pentateuch*, in H. GRAF REVENTLOW (ed.), *Theologische Probleme der Septuaginta und der hellenistischen Hermeneutik* (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, 11), Gütersloh, Kaiser, 1997, S. 26-45.

gel handelt es sich ja bei der LXX-Übersetzung des Pentateuch um die älteste greifbare Auslegung der Texte. Daher ist oft strittig, ob bestimmte Übersetzungsphänomene, etwa der „Mensch“ in Num 24,7.17 oder der „Führer“ aus Gen 49,10 schon Hinweis auf eine veränderte inhaltliche Vorstellung haben oder nicht. Denn selbst wenn etwa Texte aus Qumran, die Targumim oder andere jüdisch-hellenistische Autoren belegen, daß der Text später messianisch verstanden wurde, ist das zwar ein Indiz, *allein* aber kein hinreichender Beleg dafür, daß dies schon für die Übersetzung der LXX gilt⁴. M.E. läßt sich dieses Problem nicht isoliert auf der Ebene einzelner Lexeme lösen, sondern nur unter Berücksichtigung des näheren Kontextes der fraglichen Übersetzung. Das betrifft aber nicht nur den Textzusammenhang, sondern auch die religionsgeschichtliche Situation, in der die Übersetzung angefertigt wurde⁵.

Ein weiteres Problemfeld ist die Frage nach der übersetzten Textgattung. Hier stehen ausführliche Vergleiche noch aus, dennoch möchte ich als Arbeitshypothese formulieren, daß die poetischen Partien in den erzählenden Büchern die Übersetzer einerseits vor besondere Schwierigkeiten stellten, ihnen aber andererseits auch einen größeren Gestaltungsspielraum eröffneten. Zum einen stellen die verwendeten Bilder mit ihrem oft ausgefallenen Vokabular eine besondere Herausforderung dar, zum anderen eröffnet die Struktur des *parallelismus membrorum* die Möglichkeit, Aussageinhalte zu variieren bzw. zu pointieren.

Damit unterscheidet sich mein Zugang deutlich vom Paradigma der Interlinearität, das Albert Pietersma vorgetragen hat, und dem im Verlauf des Kongresses in Leuven gelegentlich explizit oder implizit zugestimmt wurde⁶. Pietersma rechnet für die meisten Bücher der LXX damit, daß sie *nicht* als selbständige Texte gelten können. Sie seien vielmehr so zu verstehen, daß sie immer auch auf ihre Vorlage zurückverweisen. Nur so ließen sich s.E. Fälle erklären, in denen offenbar unverständliches Griechisch produziert wurde; das Modell erklärt folgerichtig den hebraisierenden Charakter von Syntax und Semantik der Übersetzung.

4. Dies wäre als prinzipieller Vorbehalt gegen die Arbeitsweise von G. VERMES, *Scripture and Tradition in Judaism: Haggadic Studies* (Studia Post-Biblica, 4), Leiden, Brill, 1961, S. 49-63 zu äußern, dessen Argumentation zu Gen 49,10 oder Num 24,7.17 weithin Zustimmung gefunden hat.

5. Vgl. dazu meinen Versuch zu Jes 7,14: M. RÖSEL, *Die Jungfrauengeburt des endzeitlichen Immanuel: Jesaja 7 in der Übersetzung der Septuaginta*, in *Jahrbuch für biblische Theologie* 6 (1991) 135-151.

6. A. PIETERSMA, *A New Paradigm for Addressing Old Questions: The Relevance of the Interlinear Model for the Study of the Septuagint*, in J. COOK (ed.), *Bible and Computer: The Stellenbosch AIBI Congress – From Alpha to Byte – Proceedings of the 6th AIBI Congress. 17-21 July, Stellenbosch, 2000*, Leiden, Brill, 2002, S. 337-364. – Die folgende Auseinandersetzung muß notwendig thetisch bleiben, soll sie nicht den Rahmen dieses Beitrages sprengen.

Hintergrund dieses Paradigmas sind erhaltene Schülerübungen, die das Phänomen der interlinearen Übersetzung für Homer-Wiedergaben in aktuelles Griechisch oder spätere Übersetzungen ins Lateinische belegen. Dem entsprechend rechnet Pietersma auch mit dem Schulbetrieb als Sitz im Leben der griechischen Bibelübersetzungen.

Dieses Modell hat weitreichende Konsequenzen, da Pietersma es auch als Grundlage für die Lexikographie der LXX verwenden möchte; der semantische Wert des fraglichen hebräischen Wortes hat dann auch für das verwendete griechische Äquivalent zu gelten. Im Griechischen belegte, abweichende Konnotationen hätten danach keine oder nur untergeordnete Bedeutung für die Interpretation der Übersetzungstexte⁷. Außerdem wird angenommen, daß die Übersetzer in kleinen Übersetzungseinheiten im Umfang von nur wenigen Wörtern vorgegangen sind; kontextuelle Exegese lasse sich also im Regelfall auch nur in diesem engen Kontext feststellen. Nur wenige Bücher der LXX-Schriftensammlung seien nicht mit diesem Modell einer *verbum e verbo*-Übersetzungsweise erklärbar; als einzige Ausnahme, in der *sensus de sensu* übersetzt wurde, nennt Pietersma das Hiobbuch⁸.

Die Vorteile dieses vorgeschlagenen Paradigmas sind unübersehbar: Es wird leicht verstehbar, wie es in Einzelfällen zu seltsamen Übertragungen oder einfachen Transkriptionen gekommen ist, ebenso ist die oft sklavisch an der Vorlage orientierte Syntax einiger Übersetzungen erklärbar. Genauso deutlich sind aber die Grenzen des Modells: So lassen sich schon von der Genesis-Übersetzung an eine Fülle von Phänomenen feststellen, die eher zum Bereich der *sensus de sensu*-Übersetzungsweise zuzurechnen sind. Gemeint sind Fälle von Harmonisierungen von Texten untereinander, die offenbar eine größere Widerspruchsfreiheit der Schrift erzielen sollen. Als Beispiele mögen die verschiedenen Umstellungen in Gen 1 oder die Zufügung von ἔτι in Gen 2,9+19 genügen, das den zweiten Schöpfungsbericht leichter an den ersten anschließen läßt; der Übersetzer hatte demnach eindeutig den größeren Kontext Gen 1+2 im Blick. Ferner hat besonders Gilles Dorival auf das Phänomen der Intertextualität hingewiesen⁹, was etwa dazu geführt hat, daß in Num 1

7. Damit wird ein alter Streit erneuert, der sich an der Kritik von James Barr am TWNT entzündet hatte; A. Pietersma stellt sich auf die Seite Barrs. Die Problematik habe ich ausführlicher in meiner Dissertation *Übersetzung als Vollendung der Auslegung: Studien zur Genesis-Septuaginta* (BZAW, 223), Berlin, de Gruyter, 1994, S. 22-24 diskutiert; dies soll hier nicht wiederholt werden.

8. Zum Hintergrund dieser auf Hieronymus (epist. 57,5) zurückgehenden Bestimmungen vgl. die wichtige Arbeit von A. SEELE, *Römische Übersetzer: Nöte, Freiheiten, Absichten*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995.

9. *Les phénomènes d'intertextualité dans le livre grec des Nombres*, in G. DORIVAL – O. MUNNICH (eds.), *KATA TOYΣ O'. Selon Les Septante*. FS M. Harl, Paris, Cerf, 1995, S. 261-285.

LXX die Stämme Israels nach dem Modell von Gen 35 und 49 neu angeordnet wurden. Dies widerspricht der Annahme, daß sich im weitesten Sinne exegetische Eingriffe der Übersetzer nur im Nahkontext des Problems feststellen lassen.

Natürlich ist unbestritten, daß die LXX-Übersetzungen stets auf die hebräische Bibel zurückverweisen. Die Frage ist aber, ob dies wirklich in der engen Weise geschieht, die Pietersma annimmt. Die Harmonisierungen und Intertextualitäten belegen ja, daß es so etwas wie Auslegungs- oder Verstehenstraditionen neben der eigentlichen Schrift gegeben hat. Diese sind leider nur in Ausnahmefällen zeitnah – etwa bei Schriftstellern wie Demetrius oder Aristobulos – schriftlich erhalten. Doch man muß notwendig mit mündlichen wie schriftlichen Paralleltraditionen rechnen, die nebeneinander existieren; im Falle der Chronologie der Urgeschichte (Gen 5+11)¹⁰ sind etwa drei verschiedene Traditionen in MT, LXX und Samaritanus eindeutig greifbar. Die Übersetzung verweist also nicht einfach nur auf die geschriebene Schrift als ihre Vorlage, sondern auch auf die tradierte und in charakteristischer Weise verstandene Schrift einer genau zu definierenden religiösen Gemeinschaft. Wie dies in das eher starre, bipolare Interlinearitätsparadigma zu integrieren ist, wird nicht deutlich.

Methodisch erschwerend kommt hinzu, daß solche zeitlich parallelen Verstehenstraditionen oft in späteren Schriften Niederschlag gefunden haben. Es ist also den Texten nicht angemessen, wenn man die Einbeziehung später belegter Auslegungen von vorneherein für die Bestimmung des Sinngehaltes der Übersetzung ausschließt. Eine Fülle von Beispielen dafür, daß etwa rabbinisch belegte Deutungen schon den Übersetzern bekannt gewesen sein mußten, finden sich bereits in den Arbeiten von Zacharias Frankel und Leo Prijs¹¹.

Daneben gibt es weitere Problemfelder: So ist nicht ausgemacht, daß die Übersetzer tatsächlich ein solches in den Schulen verankertes Interlinearitätsmodell nutzten. Die von Pietersma angeführten Belege für die Existenz solcher Interlinearübersetzungen sind allesamt jünger als etwa die Pentateuch-LXX. Hinzu kommt das prinzipielle Problem der zwischen Hebräisch und Griechisch unterschiedlichen Schreibrichtungen, die bei nur durchschnittlich langen Schreibzeilen, wie sie etwa in Qumran belegt sind, schnell zu großer Unübersichtlichkeit führt; hebräisches Ausgangswort und griechisches Äquivalent stehen eben nicht direkt untereinander¹².

10. Dazu RÖSEL, *Übersetzung* (n. 7), S. 129-144.

11. L. PRUS, *Jüdische Tradition in der Septuaginta*, Leiden, Brill, 1948; Z. FRANKEL, *Ueber den Einfluss der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik*, Leipzig, 1851.

12. Dieses Problem läßt sich wohl nur umgehen, wenn man mit der Existenz einer

Meine eigenen Forschungen an der Genesis-LXX, wie auch die (von Pietersma kurz angeführten) Überlegungen von Arie van der Kooij¹³ weisen eher auf den Umkreis von Akademie oder Museion in Alexandria als auf Schulen hin; für die Jesaja-LXX ist gar mit dem Tempel von Leontopolis als Entstehungsort zu rechnen¹⁴. Die Aufgabe der vollständigen Übersetzung eines biblischen Buches ist m.E. auch zu komplex, als daß man sie auf dem vergleichsweise niedrigen Niveau einer Schule ansiedeln sollte; die hohe Konkordanz schon der ersten greifbaren Übersetzung weist eher auf akademische Kreise hin. Natürlich ist damit nicht ausgeschlossen, daß die übersetzten Bücher später dann in den Schulen verwendet wurden; nach einer ansprechenden Vermutung von Holger Gzella wurden sie sogar zum Lernen und Lehren des Hebräischen eingesetzt¹⁵. Doch leider fehlen hier genauere Kenntnisse über die das alexandrinische Judentum des 3. Jh. v.Chr.

Schließlich ist innerhalb der einzelnen Bücher zu beobachten, daß die gleichen Übersetzer unterschiedliche Texte auf unterschiedliche Weise übersetzen. So bleiben etwa im Numeribuch die Übersetzungen von gesetzlichen Partien deutlich enger an der Vorlage als die von Erzählungen; auf die besondere Weise der Übersetzung der Bileam-Perikope wird unten noch einzugehen sein. In der Genesis ist das gleiche Phänomen beim Vergleich von Erzählungen und poetischen Stücken wie Gen 49 zu beobachten. Im Buch Exodus stehen offenbar sogar die sehr unterschiedlichen Erzeugnisse von zwei Übersetzern hintereinander¹⁶. Offenbar sind die Phänomene also sehr viel komplexer, als es das Modell voraussetzt. Interessanterweise weisen ausgerechnet die Bücher des Pentateuch größere Abweichungen von ihrer Vorlage auf, als die später übersetzten Geschichtsbücher. Das ist aber schwer erklärbar, wenn die Übersetzung nur ein „*tool*“ zum Verständnis des hebräischen Originals sein soll¹⁷;

Transkription des hebräischen Textes ähnlich der zweiten Kolumne der Hexapla rechnet; dagegen spricht aber die Fülle von Fällen, in denen die Übersetzer eindeutig einen hebräischen Text vor sich gehabt haben müssen.

13. A. VAN DER KOOIJ, *Perspectives on the Study of the Septuagint: Who Are the Translators?*, in F. GARCÍA MARTÍNEZ – E. NOORT (eds.), *Perspectives in the Study of the Old Testament and Early Judaism*. FS A.S. van der Woude (SupplVT, 73), Leiden, Brill, 1998, S. 214-229.

14. So schon Z. FRANKEL, *Vorstudien zu der Septuaginta*, Leipzig, Vogel, 1841, S. 40, Anm. f.; A. VAN DER KOOIJ, *Die alten Textzeugen des Jesajabuches* (OBO, 35), Fribourg, Universitätsverlag; Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1981, S. 60-65.

15. H. GZELLA, *Lebenszeit und Ewigkeit: Studien zur Eschatologie und Anthropologie des Septuaginta-Psalters* (BBB, 134), Berlin – Wien, Philo, 2002, S. 33.

16. Cf. M.L. WADE, *Consistency of Translation Techniques in the Tabernacle Accounts of Exodus in the Old Greek* (SBL SCS, 49), Atlanta, GA, Society of Biblical Literature, 2003.

17. PIETERSMA, *A New Paradigm for Addressing Old Questions* (n. 6), S. 360.

hier wäre gerade bei der Tora mit größerer Vorbildtreue zu rechnen. Damit scheint mir weiterhin wahrscheinlicher zu sein, daß die meisten Übersetzer eigenständige Schriften erzeugen wollten, in die – absichtlich oder nicht – ihr eigenes Verständnis der biblischen Stoffe einfloß. Daß die Frage des Verhältnisses zur hebräischen Vorlage spätestens im 2. Jahrhundert v.Chr. im hellenistischen Judentum virulent wurde, belegen die Diskussionen im Aristeasbrief, aber auch die deutlich wörtlicher werdenden Übersetzungen dieser Zeit und die nun einsetzenden Revisionen zum hebräischen Text hin. Dies aber sind Phänomene, die auf ein in manchen Kreisen verändertes Schriftverständnis hinweisen¹⁸. Folglich scheint mir das Interlinearitäts-Paradigma ein heuristisch interessantes Verstehensmodell zu sein; für die Beschreibung der Komplexität der vielen unterschiedlichen Übersetzungsphänomene der LXX reicht es aber m.E. nicht aus.

GEN 49

Im Mittelpunkt des Interesses soll zunächst der Spruch über Juda in Gen 49,8-12 stehen¹⁹. Es sei aber zumindest kurz darauf hingewiesen, daß sich in den anderen Stammessprüchen eine Fülle von Differenzen zwischen Vorlage und Übersetzung feststellen lassen, die ein eindeutiges interpretatives Interesse des Übersetzers belegen. So werden etwa die negativen Bewertungen über Ruben, Simeon und Levi verstärkt; Issachar wird dagegen positiver dargestellt als im hebräischen Text. Zudem sei an 49,1 erinnert, wo im hebräischen Text zu lesen ist, daß Jakob verkünden werde, was in künftigen Zeiten (בְּאַחֲרֵי הַיָּמִים) geschehen wird. LXX hat dies mit ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν übersetzt, was eine eschatologische Leserichtung des folgenden Textes zumindest ermöglicht, wenn nicht impliziert²⁰.

18. Dies nach J. JOOSTEN, *Une théologie de la Septante? Réflexions méthodologiques sur l'interprétation de la version grecque*, in *Revue de Théologie et de Philosophie* 132 (2000) 31-46.

19. Die hier vorgetragenen Überlegungen zu Gen 49 LXX basieren im wesentlichen auf M. RÖSEL, *Die Interpretation von Genesis 49 in der Septuaginta*, in *Biblische Notizen* 79 (1995) 54-69. Durchgängig verwendet wurden M. HARL, *La Bible d'Alexandrie. 1: La Genèse*, Paris, Cerf, 1986; und J.W. WEVERS, *Notes on the Greek Text of Genesis* (SBL SCS, 35), Atlanta, GA, Scholars, 1993. Die Literatur zum hebräischen Text ist nahezu unübersehbar. Es möge daher genügen, wenn ich auf die Studie von J.-D. MACCHI, *Israël et ses tribus selon Genèse 49* (OBO, 171), Fribourg, Éditions universitaires; Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1999, hinweise, die auch die ältere Literatur bespricht.

20. Ähnlich J.J. COLLINS, *Messianism and Exegetical Tradition: The Evidence of the LXX Pentateuch* (in diesem Band S. 138): „This phrase... definitely has eschatological overtones“. Zum Problem vgl. vor allem A. STEUDEL, *אַחֲרֵי הַיָּמִים in the Texts from*

Im ersten Vers des Juda-Spruches (49,8) lassen sich nur kleinere Differenzen zwischen den Textformen markieren, die kaum weiter aussagekräftig sind.

49,9

| | |
|----------------------------|---------------------------------|
| גֹּוֹר אֲרִיָּה יְהוּדָה | σκύμνος λέοντος Ιουδα |
| מִטְרָף בְּנֵי עֲלִיָּת | ἐκ βλαστοῦ υἱέ μου ἀνέβης |
| כָּרַע רֶבֶץ כְּאַרְיֵה | ἀναπεσὼν ἐκοιμήθης ὡς λέων |
| וְכָל־בֵּיא מִי יִקְיָמוֹ: | καὶ ὡς σκύμνος τίς ἐγερεῖ αὐτόν |

Juda ist ein junger Löwe;
vom Raub, mein Sohn, bist du hochgekommen.
Er kauert, er lagert sich wie ein Löwe
und wie eine Löwin. Wer will ihn aufreizen?

Ein Junglöwe ist Juda!
Aus einem Spross, mein Sohn, wuchsest du hoch.
Als du dich niederlegtest, schliefst du wie ein Löwe
und wie ein Junglöwe: Wer wird ihn wecken?

Doch bereits im ersten Stichos von V. 9 ist ein gravierender Unterschied zu greifen: Der hebräische Text liest מִטְרָף בְּנֵי עֲלִיָּת „vom Raub, mein Sohn, bist du hochgekommen“. Demgegenüber hat LXX ἐκ βλαστοῦ υἱέ μου ἀνέβης; טרף wurde als „frischer Zweig, Spross“ (טרף) verstanden, nicht als „Raub, Beute“ (טרף). Da der Übersetzer beide Wörter bzw. Derivate an anderen Stellen aber angemessen übersetzen konnte – vgl. nur יטרף im Spruch über Benjamin 49,27²¹! – ist nicht mit einer einfachen Vokalisationsvariante zu rechnen. So denkt Wevers²² dem Kontext entsprechend an ein Löwenjunges; dagegen spricht aber, daß βλαστός eindeutig in den Bereich der Botanik gehört (LSJ). Daher ist zu überlegen, ob nicht der Sproß aus Jes 11,1 oder der sprießende Weinstock in Ez 17 im Hintergrund der Übersetzung stehen²³. In der späteren Ezechiel-Übersetzung steht jedenfalls in Ez 17,8.23; 19,10 βλαστός bei der Erwartung des kommenden Heilskönigs. Da auch in Gen 49,11 vom Weinstock die Rede ist, kann diese intertextuelle Bezugnahme leicht erklärt werden²⁴. Auch im *Genesis-Päschär* aus Qumran (4Q252) ist in Frg. 6, Col. V die in Gen 49 gelesene Messiasgestalt ein-

Qumran, in *RQum* 16 (1993) 225-246 (Hinweis von H.-J. Fabry). Frau Studel weist auf, daß der Terminus in Qumran fast ausschließlich in auslegenden Texten verwendet wird und sich auf eine abgegrenzte Zeitperiode bezieht, die als die letzte, entscheidende Periode der Geschichte anzusehen ist (S. 231).

21. Weitere Belege bei RÖSEL, *Interpretation* (n. 19), S. 61.

22. WEVERS, *Genesis* (n. 19), S. 825.

23. So auch W. Horbury in seinem Beitrag zu diesem Band; vgl. auch Id., *Jewish Messianism and the Cult of Christ*, London, SCM, 1998, S. 50; die Argumentationen sind vergleichbar.

24. Wenn die obige Interpretation richtig ist, handelt es sich hier in Gen 49,9 um die erste Zusammenstellung des Löwenbildes mit der Messiaserwartung, die später für die christliche Vorstellung von David bedeutsam wurde. Vgl. dazu M. KARRER, *Von David zu Christus*, in W. DIETRICH – H. HERKOMMER (eds.), *König David – biblische Schlüsselfigur und europäische Leitgestalt*, Freiburg, Universitätsverlag, 2003, S. 327-365, bes. 333.

deutig von Texten wie Jes 11; Jer 23,5; 33,15 her beeinflußt, in denen die Erwartung eines Sprosses (צִדִּיק) ausgedrückt wird²⁵. Das im Futur formulierte „Aufwecken“ am Versende ist schließlich als Hinweis auf ein künftiges Geschehen zu verstehen, bei dem die Juda-Gestalt eingreifen wird.

Der wirkungsgeschichtlich wichtigste Vers des Abschnitts ist gewiß V. 10, der allerdings auch große textliche Schwierigkeiten bietet. Ich stelle die Texte zunächst gegenüber:

49,10

| | |
|----------------------------------|----------------------------------|
| לא-יִסֹר שֶׁבֶט מִיְהוּדָה | οὐκ ἐκλείψει ἄρχων ἐξ Ἰουδα |
| וּמִחֶקֶק מִבֵּין רַגְלָיו | καὶ ἡγούμενος ἐκ τῶν μηρῶν αὐτοῦ |
| עַד כִּי-יָבֹא שִׁילָה [שִׁילֹן] | ἕως ἂν ἔλθῃ τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ |
| וְלוֹ יִקְהָת עַמִּים: | καὶ αὐτὸς προσδοκία ἐθνῶν |

Nicht weicht das Zepter von Juda,
noch der Herrscherstab zwischen seinen Füßen,
bis daß „Schilo“ kommt,
dem gehört der Gehorsam der Völker.

Nicht wird weichen aus Juda ein Fürst
und von seinen Lenden ein Herrscher,
bis das kommt, was für ihn aufbewahrt ist,
und er selbst ist die Erwartung der Völker

Im Parallelismus des ersten Stichos hat LXX שֶׁבֶט und מִחֶקֶק personalisiert übersetzt; sie redet nicht von Herrschaftsinsignien, sondern von Führerpersönlichkeiten. Dabei ist zunächst von Bedeutung, daß im Kontext von Gen 49 das Lexem שֶׁבֶט an drei Stellen vorkommt, wobei es jeweils anders übersetzt wurde; in V. 16 mit φυλή und in V. 28 mit υἱός; Jakob segnete nicht die Stämme, sondern seine Söhne; dies harmonisiert den letzten Vers mit der Überschrift.

Aus dem seltenen מִחֶקֶק hat der Übersetzer ein Partizip herausgelesen und die Wortbedeutung offenbar im Parallelismus aus dem Vorhergehenden erschlossen. Dabei fällt auf, daß das in Gen 36 für fremde Herrscher gebrauchte Nomen ἡγεμών nicht verwendet wurde; offenbar sollte zwischen unterschiedlichen Formen von Herrschaft differenziert werden. J. Lust ist darin zuzustimmen, daß der Ersatz des Symbols durch das Symbolisierte (hier der Herrscherinsignien durch die Nennung der Herrscher selbst) eine häufiger zu beobachtende Übersetzungsweise ist, die folglich allein nicht aussagefähig ist²⁶. Allerdings geht er nicht auf folgende weitere Auffälligkeit ein: Die Übersetzung des מִבֵּין רַגְלָיו durch ἐκ τῶν μηρῶν αὐτοῦ ist nämlich im Zusammenhang anderer Stellen der Genesis-LXX (46,26; 50,23) als Hinweis auf den Geburtsvorgang zu verstehen²⁷. Demnach wird hier auf die dynastische Vorstellung ange-

25. Dazu etwa F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Messianische Erwartungen in den Qumranschriften*, in *Jahrbuch für biblische Theologie* 8 (1993) 171-208, S. 174-177.

26. LUST, *Septuagint and Messianism* (n. 3), S. 40.

27. רַגְלָיו wird sonst mit πούς übersetzt, vgl. nur Gen 49,33.

spielt, daß ein Führer aus der Nachkommenschaft Judas nicht vergehen wird²⁸.

In der zweiten Vershälfte ist die Übersetzung des שִׁילֹה (Q^{re}: שִׁילֹה) durch τὰ ἀποκείμενα αὐτῶ auffällig und rätselhaft zugleich²⁹. Die LXX-Übersetzung beruht offenbar auf der Lesart לוּ שֵׁ, (Relativpartikel und suffigiertes *lamed*), sie bestätigt also das Q^{re} zumindest teilweise. Die Interpretation der Aussage ist schwierig, vielleicht ist sie bewußt uneindeutig formuliert³⁰. Offenbar geht es darum, daß die Herrschaft der erwarteten Herrschergestalt bis zu einem bestimmten, für sie vorgesehenen Ereignis begrenzt wird³¹. Möglicherweise wird hier an den Anbruch der Gottesherrschaft ähnlich wie in Dan 7 gedacht; dort erhält zunächst der Menschenähnliche die Herrschaft, dann erst das Reich der Heiligen Höchsten³². Anders ist dagegen die in Targum Neofiti und 4Q252 formulierte Erwartung: Hier wird das schwierige *Schilo* auf eine Person gedeutet: In Juda wird kein Herrscher vergehen, bis der König Messias/der Messias der Gerechtigkeit kommt³³. Deutlich ist jedenfalls die messianische Deutung der Stelle, die sich m.W. in der Sekundärliteratur durchgesetzt hat³⁴.

Dieses Verständnis der LXX wird noch unterstützt durch den letzten Stichos. Hier wurde das seltene Nomen יְקִיָּה „Gehorsam“ offenbar von der Wurzel קִיָּה „hoffen“ her verstanden; der Nominalsatz wurde beibehalten. Anders als im vorhergehenden Stichos wird לוּ nun als Subjekt gefasst, da der Übersetzer offenbar jeden Teilsatz als sinntragende Einheit verstand: Der Herrscher aus Juda ist die Hoffnung/Erwartung der

28. So schon FRANKEL, *Ueber den Einfluss* (n. 11), S. 49-51; anders HARL, *La Bible d'Alexandrie. 1: La Genèse* (n. 19), S. 308-309.

29. Zur Diskussion um den hebräischen Text und seine Bedeutung vgl. zusammenfassend den neuesten Kommentar von H. SEEBASS, *Genesis III. Josephsgeschichte (37,1–50,26)*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 2000, S. 167, 174-176, der die Form letztlich für unerklärbar hält.

30. So COLLINS, *Messianism and Exegetical Tradition* (n. 20), S. 139.

31. PRUSS, *Jüdische Tradition* (n. 11), S. 67, bezieht τὰ ἀποκείμενα αὐτῶ ohne weitere Problematisierung direkt auf den Messias, dies wegen des parallelen Verständnisses in jüdischen Midraschim.

32. Dazu K. KOCH, *Das Reich der Heiligen und des Menschensohnes: Ein Kapitel politischer Theologie*, in ID., *Die Reiche der Welt und der kommende Menschensohn: Studien zum Danielbuch* (Gesammelte Aufsätze, 2), hg. von M. RÖSEL, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1995, S. 140-172.

33. Vgl. HARL, *La Bible d'Alexandrie. 1: La Genèse* (n. 19), S. 309, auch zur altkirchlichen Wirkungsgeschichte.

34. So auch WEVERS, *Genesis* (n. 19), S. 826; L. MONSENGWO-PASINYA, *Deux textes messianiques dans la Septante: Gn 49,10 et Ez 31,32*, in *Bib* 61 (1980) 357-376; der allerdings auch für die LXX die Erwartung einer Person annimmt; der Text spiele an den מוֹשֶׁל aus Mi 5,1 an (S. 364). Dann aber ist nicht verständlich, weshalb das Neutrum τὰ ἀποκείμενα als Übersetzung gewählt wurde.

Völker³⁵; damit ist ein universales Heilsverständnis angesprochen, das sich u.a. in den Gottesknechtsliedern des Jesajabuches (42,6; 52,15), aber auch in Jes 11,10 findet.

Überblickt man den Vers im Ganzen, so ist m.E. eindeutig, daß er von der Erwartung einer Herrschergestalt aus der Dynastie Juda handelt. Diese wird bis zu einem nicht näher spezifizierten Ereignis zeitweise die Herrschaft ausüben, worauf die Hoffnung der Völker abzielt. Damit scheint mir das allein auf das Problem der Übersetzung von טָבַעַשׁ und קָקַחַהּ gestützte Urteil Johan Lusts nicht aufrechtzuerhalten sein, daß sich in Gen 49,10 keine messianische Erwartung finde³⁶.

In der Diskussion des deutschsprachigen Seminars wurde als Alternative überlegt, daß der Vers rein innergeschichtlich zu verstehen sei: Es werde beständig einen Herrscher aus Juda geben; erwartet würde demnach die fortwährende Existenz der Davidsdynastie. Dem widerspricht m.E. zum einen das $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\varsigma$ in V. 10; das eindeutig auf eine Einzelperson zu beziehen ist; das „aufwecken“ aus V. 9 und das „kommen“ dessen, was aufbewahrt ist, sind ebenfalls besser auf ein Einzelereignis, als auf eine durchgängige Herrschaft zu beziehen. Eine eindeutige Lösung wird dadurch erschwert, daß der Bezug des $\alpha\upsilon\tau\acute{\omega}$ unklar ist: bezieht es sich, wie hier vorgeschlagen, auf den Fürst/Herrscher, oder (unwahrscheinlicher) auf Juda?³⁷

49,11

| | |
|--|---|
| <p>אֶסְרִי לְגֵן עֵינָהּ (עֵירוֹן) וְלִשְׂרָקָה בְּנֵי אֶתְנֹה כִּבְּסֵי בִינִי לְבָשׁוֹ וּבְדָמַי עֲנֹבִים סוֹתָהּ (סוֹתָאוֹן):</p> | <p>δεσμεύων πρὸς ἄμπελον τὸν πῶλον αὐτοῦ καὶ τῆ ἔλικι τὸν πῶλον τῆς ὄνου αὐτοῦ πλυνεῖ ἐν οἴνω τὴν στολὴν αὐτοῦ καὶ ἐν αἵματι σταφυλῆς τὴν περιβολὴν αὐτοῦ</p> |
|--|---|

An den Weinstock bindet er sein Eselsfüllen,
an die Edelrebe das Junge seiner Eselin;
er wäscht im Wein sein Kleid
und im Blut der Trauben sein Gewand;

der sein Füllen an einen Weinstock bindet
und das Füllen seiner Eselin an eine Weinranke.
Im Wein wird er sein Kleid waschen,
und im Blut der Traube seinen Umhang.

In den Versen 11 und 12 sind keine so gravierenden Abweichungen mehr zu erkennen. In V. 11 war dem Übersetzer offenbar עֵינָהּ unbe-

35. MONSENGWO-PASINYA, *Deux textes messianiques* (n. 34), S. 367, nimmt allerdings an, daß nur die Stämme Israels gemeint seien; universale Aussagen würden immer mit $\pi\acute{\alpha}\varsigma$ ($\xi\theta\nu\tau$) formuliert; das aber kann schon von Gen 10,24; 14,5 her nicht stimmen.

36. Es sei angefügt, daß schon der Grundtext Gen 49 MT als Ansage einer eschatologischen Herrschaft des Stammes Juda verstanden werden kann, so H.-C. SCHMITT, *Eschatologische Stammesgeschichte im Pentateuch: Zum Judaspruch von Gen 49,8-12*, in B. KOLLMANN – W. REINBOLD – A. STEUDEL (eds.), *Antikes Judentum und Frühes Christentum*. FS H. Stegemann (BZNW, 97), Berlin – New York, de Gruyter, 1999, S. 1-11.

37. So COLLINS, *Messianism and Exegetical Tradition* (n. 20), Anm. 47, mit dem Hinweis darauf, daß ἄρχων und ἡγοούμενος unbestimmt seien, sich das $\alpha\upsilon\tau\acute{\omega}$ also nicht auf sie beziehen könne. Das aber ist gerade auch wegen des folgenden $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\varsigma$ nicht sicher.

kannt; er leitete es wie in 32,16 von עֵיִר „Hengst (vom Esel)“ (HAL) ab; dies war möglicherweise auch von בֶּן־אֶתָן im folgenden Halbvers mit beeinflusst, da dort ebenfalls πῶλος verwendet wurde. Es zeigt sich also, daß unbekannte Wörter aus dem Kontext heraus erklärt wurden. Zu notieren ist noch die futurische Wiedergabe des כָּבֵס mit πλυνεῖ, die sich wohl dem Ansagecharakter von V. 10 verdankt.

Der Vers ist aufgrund seiner bildhaften Ausdrucksweise nicht eindeutig verstehbar, es erscheint aber am sinnvollsten, ihn als Hinweis auf den Überfluß der Heilszeit zu werten; dann ist der Reichtum so groß, daß man Tiere an Weinreben festbinden und den Wein wie Wasser zum Waschen nutzen kann. Der den Juda-Spruch abschließende Vers 12 weist ebenfalls nur geringe Differenzen auf, die für die hier behandelte Fragestellung nichts austragen.

Der vorläufige Ertrag der Beobachtungen zum Juda-Spruch ist damit m.E. eindeutig: Anders als der hebräische Text gibt die griechische Version der Hoffnung auf eine kommende Heilsgestalt Ausdruck, die aus dem Stamme Juda kommt. Sie wird mit der Erwartung eines paradiesischen Friedensreiches konnotiert (V. 11+12).

49,20

| | |
|--------------------------------|---------------------------------|
| מֵאֲשֶׁר שְׂמִנָּה לְחֶמֶךְ | Ασηρ πίων αὐτοῦ ὁ ἄρτος |
| וְהוּא יִתֵּן מִצֵּדֵי־מֶלֶךְ: | καὶ αὐτὸς δώσει τροφήν ἄρχουσιν |

Von Asser: Fettes ist sein Brot;
und er, königliche Leckerbissen gibt er.

Ascher: Fett ist sein Brot,
und er selbst wird den Fürsten Üppigkeit geben.

Interessanterweise geschieht im weiteren Verlauf der griechischen Stammessprüche offenbar ein intertextueller Verweis auf diese erwartete Heilszeit: Im Spruch über Ascher wird als Kennzeichen dieses Stammes mitgeteilt, daß er ein üppiges Leben führen wird. Nur hier in der Genesis-LXX steht ἄρχων für מֶלֶךְ, so daß diese Übersetzung kaum zufällig sein wird. Die Verwendung von τροφή weist außerdem auf Gen 3,23-4 (עֵדֶן) zurück, denn nur hier wurde das Lexem sonst verwendet. So läßt sich auch dieser Text als Verweis auf eine paradiesische Zukunft lesen. Deutlich wird zudem, daß der Übersetzer eben nicht nur kleinteilig am unmittelbaren Kontext interessiert ist, wie es das Interlinearitätsmodell nahelegt.

NUM 22–24

Die Erzählung um den Propheten Bileam gehört sicher zu den meistkommentierten Kapiteln der hebräischen Bibel³⁸. Die Forschung an der

38. Vgl. die immense Literaturmenge, die H. SEEBASS im jüngsten Kommentar (*Nu-*

LXX-Übersetzung hat sich vor allem auf die Verse 24,7+17 konzentriert, da man hier eindeutige messianische Referenzen gesehen hat³⁹. Bevor diese Texte in den Blick genommen werden, sei aber im Sinne der oben erhobenen methodischen Anforderung, den Kontext mit einzubeziehen, wenigstens überblicksweise auf folgende Phänomene hingewiesen:

Es ist eindeutig erkennbar, daß der Übersetzer sich bei der Wahl der Äquivalente auch von theologischen Überlegungen hat leiten lassen, die klare Bewertungen der Personen und Vorgänge ausdrücken. Die eindeutigsten seien kurz genannt⁴⁰: Nach Num 23,1 verlangt Bileam von Balak, dem König der Moabiter, daß er sieben Altäre (תִּבְנֶה) bauen lassen soll. Die LXX übersetzt dies mit βωμός⁴¹, und kennzeichnet so bereits durch die Wortwahl die Opfer des Bileam als nicht rechtmäßig, da nämlich βωμός anders als θυσιαστήριον nicht für einen *rite* errichteten und gebrauchten Altar stehen kann⁴².

Ebenfalls mit fremden Kulturen bzw. Göttern konnotiert ist die Übersetzung des Ortsnamens Bamoth Ba'al in 22,41, wohin Balak den Bileam bringt. LXX sah hier offenbar תְּבִיבָה „Kulthöhe“, daher die Übersetzung ἀνεβίβασεν αὐτὸν ἐπὶ τὴν στήλην τοῦ Βααλ; στήλη war in Lev 26,1 (dort für תְּבִיבָה;) und 26,30 (für תְּבִיבָה) eindeutig mit fremden Göttern verbunden worden⁴³.

meri [BKAT, IV/3,], Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 2004) zusammengestellt hat. Rezeptionsgeschichtlich orientiert ist ein eigener Versuch zum Thema: M. RÖSEL, *Wie einer vom Propheten zum Verführer wird: Tradition und Rezeption der Bileamgestalt*, in *Bib* 80 (1999) 506-524.

39. Zur Auslegungsgeschichte in der alten Kirche s. v.a. G. DORIVAL, „*Un astre se lèvera de Jacob*“: *L'interprétation ancienne de Nombres 24,17*, in *Annali di Storia dell'Esegesi* 13 (1996) 295-392. Vgl. auch C.T.R. HAYWARD, *Balaam's Prophecies as Interpreted by Philo and the Aramaic Targums of the Pentateuch*, in P.J. HARLAND – C.T.R. HAYWARD (eds.), *New Heaven and New Earth – Prophecy and the Millennium*. FS A. Gelston (SupplVT, 77), Leiden, Brill, 1999, S. 19-36.

40. S. dazu auch M. RÖSEL, *Die Septuaginta und der Kult: Interpretationen und Aktualisierungen im Buch Numeri*, in C. ÜEHLINGER – Y. GOLDMAN (eds.), *La double transmission du texte biblique. Hommage à A. Schenker* (OBO, 179), Fribourg, Éditions universitaires; Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2001, S. 25-40.

41. Ebenso an allen anderen Stellen: V. 2; 4; 14; 29; 30.

42. In Num 3,10 steht ebenfalls βωμός, allerdings ohne Pendant in der Vorlage. Da es hier um den Kult der Priester geht, ist die Verwendung von βωμός auffällig. Mit A. VAN DER KOOIJ, *On the Use of ΒΩΜΟΣ in the Septuagint*, in M.F.J. BAASTEN – W.T. VAN PEURSEN (eds.), *Hamlet on a Hill*. FS T. Muraoka (Orientalia Lovaniensia Analecta, 118), Leuven, Peeters, 2003, S. 601-607, ist hier wohl an eine nachträgliche Glosse zu rechnen, die in den Text der LXX eingedrungen ist; dies in Anschluß an S. DANIEL, *Recherches sur le vocabulaire du culte dans la Septante* (Études et commentaires, 61), Paris, Klincksieck, 1966, S. 27-28.

43. Anders noch in der Genesis, vgl. 19,26; 28,18.22 u.ö. Diese Interpretation findet sich jetzt auch bei SEEBASS, *Numeri* (n. 38), S. 18, der allerdings den Bezug zu Lev 26 ablehnt und damit verkennt, wie eng sich der Übersetzer in vergleichbaren Fällen an Vorgaben aus den früher übersetzten Büchern gehalten hat.

Vor diesem Hintergrund wundert es dann nicht, daß das Bileam-Bild der LXX fast durchgängig negativ ist⁴⁴. Dies wird auf unterschiedliche Weise erreicht; am auffälligsten ist aber das Insistieren darauf, daß Bileam kein Verehrer des Gottes Israels sein kann. So wird in 22,28 die Aussage, daß Bileam nur weitergeben könne, was JHWH, mein Gott (יהוה אלהי) ihm sage, nicht ganz wörtlich, sondern nur mit κυρίου τοῦ θεοῦ übersetzt. In der Eselin-Perikope – aber auch in Kap. 23-24 – wird gar konsequent das Tetragramm (bei der Rede vom „Engel des Herrn“) mit θεός wiedergegeben; der Gott Israels ist nicht der Gott Bileams. Interessanterweise ist eine einzige Ausnahme von dieser Übersetzungskonvention festzustellen: In 22,34, wo Bileam Gott in einem Schuldbekenntnis direkt anspricht, wird יהוה mit dem üblichen κυρίος übersetzt⁴⁵.

Diese Beobachtungen, die durch eine genaue Untersuchung der Gesamtperikope Num 22-24 leicht vermehrt werden können, zeigen, daß der Übersetzer ein besonderes interpretatives Interesse an diesem Text hatte; das geht so weit, daß sich nur hier stilistische Verbesserungen wie hypotaktische Partizipien feststellen lassen, die in anderen narrativen Texten der Übersetzung nur selten angewendet wurden. Vor diesem Hintergrund seien nun einige Phänomene der vier Orakel in den Blick genommen.

23,10

Zu Abschluß des ersten Orakels Bileams über Israel findet sich in 23,10 ein Vers, dessen Differenzen zum Hebräischen Text nur schwer erklärbar sind:

| | |
|-----------------------------------|---|
| מִי מִנָּה עֶפְרַיִם יַעֲקֹב | τίς ἐξηκριβάσατο τὸ σπέρμα Ιακωβ |
| וּמִסֶּפֶר אֶת־רִבְעֵי יִשְׂרָאֵל | καὶ τίς ἐξαριθμῆσεται δήμους Ισραηλ |
| תְּמַת וְפָשִׁי מוֹת יִשְׂרָאֵל | ἀποθάνοι ἢ ψυχὴ μου ἐν ψυχᾶῖς δικαίων |
| וְתֵהִי אֶחְרִיתִי כְּמֵהוּ: | καὶ γένοιτο τὸ σπέρμα μου ὡς τὸ σπέρμα τούτων |

Wer könnte zählen den Staub Jakobs Wer hat die Nachkommenschaft Jakobs genau geschätzt
 und der Zahl nach den vierten Teil⁴⁶ Israels? und wer wird die Volksgruppen Israels zählen?

44. Vgl. dazu J.W. WEVERS, *The Balaam Narrative According to the Septuagint, in Lectures et Relectures de la Bible*. FS P.-M. Bogaert (BETL, 144), Leuven, University Press – Peeters, 1999, S. 133-144, der sich auf die Bearbeitung der narrativen Teile von Num 22–24 LXX beschränkt. Vgl. zum Textkomplex im Ganzen ID., *Notes on the Greek Text of Numbers* (SBL SCS, 46), Atlanta, GA, Scholars, 1998; G. DORIVAL, *La Bible d'Alexandrie*. 4: *Les Nombres*, Paris, Cerf, 1994.

45. Zu dieser Deutung s. auch WEVERS, *Numbers* (n. 44), S. 373; DORIVAL, *Nombres* (n. 44), S. 104; dazu auch RÖSEL, *Die Septuaginta und der Kult* (n. 40), S. 38-39; anders SEEBASS, *Numeri* (n. 38), S. 17, der diese Überlegungen ohne eigene Erklärung für „un glaubwürdig“ hält.

46. Oder: Die Wohnstätten, nach Smr^{MSS}. Vgl. die Übersicht über die Deutungen bei SEEBASS, *Numeri* (n. 38), S. 19.

Meine Seele sterbe den Tod der Aufrichtigen,
und mein Ende sei gleich dem ihren!

Meine Seele sterbe unter den Seelen der Gerechten
und möge meine Nachkommenschaft werden wie deren
Nachkommenschaft.

Im ersten Stichos findet sich offenbar eine intertextuelle Bezugnahme auf die Verheißung an Abraham in Gen 13,16 („Und ich will deine Nachkommen machen wie den Staub der Erde“; vgl. Gen 28,14); anders ist die Übersetzung von עָפָר mit σπέρμα nicht erklärbar⁴⁷. Im zweiten Stichos hatte der Übersetzer offenbar größere Verständnisschwierigkeiten. Daher scheint er sich am ersten orientiert zu haben. Wie der Smr las er statt des וּמִסְפָּר die zwei Wörter מִי סֹפֵר, wobei kaum zu entscheiden ist, ob diese Trennung schon in der Vorlage gegeben war. Das schwierige אֶת־רִבְעֵהָ wurde wohl im Kontext-Parallelismus durch δήμους vermutend übersetzt⁴⁸. Damit entstand ein stärker entwickelter, besser verständlicher Parallelismus als im hebräischen Text⁴⁹.

Die zweite Vershälfte konnte bisher nicht zufrieden stellend erklärt werden. Nach G. Dorival⁵⁰ handelt es sich um eine intertextuelle Bezugnahme auf Num 31,1-8. Dort wird Bileam durch die Israeliten getötet, daher sei die LXX-Version so zu erklären, daß er nicht den Tod der Aufrechten stirbt, sondern unter den Seelen der Gerechten, weil er durch die Gerechten = Israel getötet werde. Im letzten Stichos erwartet Bileam nach der griechischen Version nicht für sich selbst das gleiche Schicksal wie Israel, sondern nur für seine Nachkommenschaft. Auch dies kann – so Dorival – auf den gewaltsamen Tod Bileams hindeuten. Auffällig ist, daß nun אֶת־חַרִּית mit σπέρμα übersetzt wurde, was die beiden Vershälften zusammenschließt. Bileam erwartet also, wenn schon nicht für sich, so doch für seine Nachkommenschaft, eine großartige Zukunft, wie sie Jakob/Israel gewährt sein wird. Der Akzent liegt einmal mehr auf der positiven Perspektive für Israel; Bileam aber hat eine solche keinesfalls.

23,19

Auch im zweiten Orakel lassen sich auffällige Abweichungen feststellen: Eine interessante Perspektive auf das Gottesbild des Übersetzers ist in 23,19 zu gewinnen:

47. So auch WEVERS, *Numbers* (n. 44), S. 390; DORIVAL, *Nombres* (n. 44), S. 70.

48. Ähnlich WEVERS, *Numbers* (n. 44), S. 390; anders DORIVAL, *Nombres* (n. 44), S. 159, der „sans doute“ eine andere hebräische Vorlage annimmt. Die Verwendung des seltenen Verbums ἐξαρτιμέω, weist m.E. eindeutig auf Gen 13,16 zurück, wo dasselbe Verbum verwendet wurde.

49. Hinweis von Eberhard Bons, dem ich für seine kritische Lektüre des Artikels danken möchte.

50. DORIVAL, *Nombres* (n. 44), S. 130.

| | |
|-----------------------------|------------------------------------|
| לֹא אִישׁ אֵל וְיִכּוֹב | οὐχ ὡς ἄνθρωπος ὁ θεὸς διαρτηθῆναι |
| וּבְנֵי-אָדָם וַיִּתְנַחֵם | οὐδὲ ὡς υἱὸς ἀνθρώπου ἀπειληθῆναι |
| הֲהוּא אָמַר וְלֹא יַעֲשֶׂה | αὐτὸς εἶπας οὐχὶ ποιήσει |
| וַדַּבֵּר וְלֹא יִקְיָמָהּ: | λαλήσει καὶ οὐχὶ ἐμμενεῖ |

Nicht ein Mensch ist Gott,
daß er lüge,
noch der Sohn eines Menschen,
daß er bereue.

Sollte er gesprochen haben und es nicht tun
und geredet haben und es nicht aufrecht halten?

Nicht wie ein Mensch ist Gott,
daß er (von seinem Vorhaben) abgehalten werden könnte,
und nicht wie ein Menschenkind,
daß er sich zwingen ließe;
hat er etwas gesagt und wird es nicht tun?
Wird er sprechen und nicht dabei bleiben?

Auffällig ist zunächst die doppelte Einfügung des ὡς, die jeglichen direkten Vergleich zwischen Gott und Mensch ausschließen soll; dies entspricht der Neigung des Übersetzers, Anthropomorphismen zu vermeiden⁵¹. Das Verbum כּוֹב (sonst nicht mehr in Num) wurde offenbar als Ni. oder Pu. aufgefasst, und mit dem seltenen διαρτᾶω im Passiv wiedergegeben (nur hier in LXX). Allerdings wird der Akzent nicht auf das von der Wurzel כּוֹב her nahe liegende Wortfeld „täuschen/lügen“ gelegt⁵², sondern eine einlinige Aussage des gesamten Verses angestrebt: Gott kann in seinen Vorhaben nicht von Menschen abgehalten werden. Das passt perfekt zur Logik der Bileam-Erzählung. Die Wiedergabe von אִישׁ und אָדָם mit ἄνθρωπος ist vor allem deshalb bemerkenswert, weil der Übersetzer im Parallelismus *nicht* differenziert⁵³. Alles scheint ihm also am Gegenüber von Gott und Mensch zu liegen.

23,21

| | |
|---------------------------------|--------------------------------|
| לֹא-הָבִישׁ אֹן בְּיַעֲקֹב | οὐκ ἔσται μόχθος ἐν Ιακωβ |
| וְלֹא-רָאָה עָמַל בְּיִשְׂרָאֵל | οὐδὲ ὀφθήσεται πόνος ἐν Ἰσραηλ |
| יְהוָה אֱלֹהֵיוּ עִמּוֹ | κύριος ὁ θεὸς αὐτοῦ μετ' αὐτοῦ |
| וּתְרוּעַת מְלָךְ בּוֹ: | τὰ ἔνδοξα ἀρχόντων ἐν αὐτῷ |

Man erblickt kein Unrecht in Jakob
und sieht kein Verderben in Israel;
der Herr, sein Gott, ist mit ihm,
und Königsjubil ist in ihm

Es wird keine harte Arbeit geben in Jakob,
und es wird keine Mühe gesehen werden in Israel;
der Herr, sein Gott ist mit ihm,
die glanzvollen Taten der Fürsten sind in ihm.

51. S. die Übersicht bei DORIVAL, *Nombres* (n. 44), S. 156-157.

52. So noch in J. LUST – E. EYNIKEL – K. HAUSPIE, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*. Part I, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1992, S. 108 (nach LSJ): „to deceive, to mislead“; auch WEVERS, *Numbers* (n. 44), S. 394; DORIVAL, *Nombres* (n. 44), S. 438: „être trompé“; S. 439 auch: „pour être insequent“. Anders T. MURAOKA, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Leuven, Peeters, 2002, S. 119 „so as to be deterred“, dies entspricht eher der in LSJ s.v. gegebenen Grundbedeutung „to suspend“.

53. Im Numeribuch werden sowohl אִישׁ als auch אָדָם mit ἄνθρωπος übersetzt, so daß die Wahl der Äquivalente an sich nicht auffällig ist (anders WEVERS, *Numbers* [n. 42], S. 394).

Ab V. 21 ist eine weitere wichtige Differenz zwischen hebräischem und griechischem Text festzustellen, da von diesem Vers an der griechische Text als Prophezeiung im Futur gestaltet ist – Ausnahme ist nur der rückblickende Vers 22 mit der Aussage, daß Gott Israel aus Ägypten geführt hat. V. 21 sagt dabei eine paradiesische Zukunft für Jakob und Israel an, in der es keine harten Arbeiten (μόγθος, noch Num 20,14) noch Mühen (πόνος, nicht mehr in Num) gibt. Dies spielt auf Ex 18,8 bzw. 2,11 an, wo die beiden Lexeme für die Bedrückungen durch die Ägypter verwendet wurden⁵⁴; der hebräische Text redet davon, daß man *zur Zeit* kein Unrecht (אָוֶן) und Verderben/Unheil (עָמָל) in Israel sieht.

Im letzten Stichos ist eine weitere Auffälligkeit festzuhalten: LXX vermeidet hier wie auch sonst die wörtliche Wiedergabe von מֶלֶךְ, wohl deshalb, weil nur Gott selbst König ist⁵⁵. Daher wird ἄρχων als Äquivalent gewählt, dies aber im Plural stehend⁵⁶. Die ebenfalls ungewöhnliche Wiedergabe von תְּרוּעָה mit τὰ ἔνδοξα bezieht sich wohl auf die an Mose gegebene Bundesverheißung in Ex 34,10 (dort für נִפְלְאוֹת) zurück, da das Lexem an anderen, vor dem Numeribuch übersetzten Stellen sonst nicht mehr begegnet⁵⁷. Die Interpretation dieses Stichos ist nicht unmittelbar einsichtig; offenbar wird eine besondere Zukunft Israels erwartet, in der es wieder glanzvolle, rühmenswerte Taten seiner Anführer gibt. Im Horizont der Bileam-Erzählung kann damit die verklärte Königszeit gemeint sein, die ja aus der Perspektive der erzählten Zeit in der Zukunft liegt, genauso aber auch eine unbestimmt-ferne Endzeit⁵⁸.

Im folgenden Vers 23,22 fällt vor allem die Übersetzung von כְּתוּעַפַּת רְאֵם durch ὡς δόξα μονοκέρωτος auf, Gott hat nicht Hörner wie ein Wildstier (HAL), sondern sein Glanz/seine Ehre ist wie der eines Einhorns. Fast immer steht in der LXX μονόκερωτος als Normalübersetzung für רְאֵם⁵⁹, wobei der Text in Num 23,21 und der parallele in 24,8 als äl-

54. Mit DORIVAL, *Nombres* (n. 44), S. 70. 137.

55. Mit WEVERS, *Numbers* (n. 44), S. 396. So auch J. LUST, *Molek and APXΩN*, in E. LIPINSKI, *Phoenicia and the Bible* (Studia Phoenicia, 11; Orientalia Lovaniensia Analecta, 44), Leuven, Peeters, 1991, S. 193-208, bes. 203, allerdings eher fragend; es könne sich auch um eine Bezugnahme auf die Landnahmezeit handeln, in der es keinen König gab.

56. SEEBASS, *Numeri* (n. 38), S. 21 rechnet damit, daß LXX den Plural מַלְכִים gelesen habe.

57. Mit DORIVAL, *Nombres* (n. 44), S. 137-138. BHS überlegt eine Verlesung von תְּרוּעָה aus der Wurzel ירע, dies ist aber sonst nicht belegt.

58. DORIVAL, *Nombres* (n. 44), S. 138 deutet den Vers auf die Siege über die Kanaanäer in der Landnahmezeit.

59. Ausnahme ist Jes 34,7 und Hi 39,10 (hier aber im Kontext erklärbar). Interessant ist Dtn 33,17, weil hier in der Übersetzung trotz des μονόκερωτος von zwei Hörnern die Rede ist (dazu WEVERS, *Notes on the Greek Text of Deuteronomy* [SBL SCS, 39],

teste Belege zu sehen sind. Joachim Schaper hat in einer gründlichen Studie gezeigt, daß dies als interpretierende Wiedergabe⁶⁰ gesehen werden muß, bei der das altorientalisch-mythologische Motiv der „Hörner“ als Zeichen der Macht nun durch ein äquivalentes griechisch-hellenistisches Motiv abgelöst wird⁶¹. Dabei wird dem Einhorn-Motiv insbesondere von 24,7-8 her ein spezifisch messianischer Sinn zugeschrieben. Dieser ist allerdings in 23,22 m.E. nicht feststellbar; hier steht μονόκερως als Zeichen einer besonderen Macht Gottes. 24,8 für sich alleine genommen ist in seiner Aussage 23,22 unmittelbar vergleichbar, auch hier wird die Macht Gottes gepriesen, die sich im Exodusgeschehen zeigt. Die Verwendung von μονόκερως taugt also nicht zum Nachweis eines messianischen Verständnisses, das sich in diesen Versen spiegelt. Allerdings werden über die Stichworte ἔνδοξα und δόξα die Verse 23,21+22 zusammengebunden, so daß verständlich ist, daß spätere Leser das Einhorn mit der Heilszeit konnotierten.

23,24

| | |
|---|---|
| <p>הַיְיָ עַם כְּלָבִיא יִקְוֶם וְכִצְרֵי יִתְנַשֵּׂא לֹא יִשְׁכַּב עַד-יֵאָכַל טְרֵף וְדַם-הַלְּלִים יִשְׁתָּה</p> | <p>ἰδοὺ λαὸς ὡς σκύμνος ἀναστήσεται καὶ ὡς λέων γαυριωθήσεται οὐ κοιμηθήσεται ἕως φάγη θήραν καὶ αἷμα τραυματιῶν πίεται</p> |
|---|---|

Siehe, ein Volk: wie eine Löwin steht es auf,
und wie ein Löwe erhebt es sich.

Es legt sich nicht nieder, bis es Beute verzehrt
und das Blut der Erschlagenen getrunken hat!

Siehe, ein Volk wird aufstehen wie ein Löwenjunges,
und wie ein Löwe wird es sich stolz zeigen;

es wird nicht schlafen, bis es die Beute gegessen hat
und wird das Blut der Verwundeten trinken.

Der Vers weist einige Berührungen mit Gen 49,9 (und Num 24,9) auf, und es ist anzunehmen, daß der Übersetzer diesen Bezug gesehen hat, zumal σκύμνος „Löwenjunges“ nur selten verwendet wurde⁶². Als starkes Argument zur Unterstützung dessen kann gesehen werden, daß sich in 4QNum^b zu 24,9 eine wichtige Variante findet: Hier hat der MT כְּרַע

Atlanta, GA, Scholars, 1995, S. 549); das Äquivalent wurde offenbar ohne größeres Problematisieren aus dem griechischen Numeribuch oder einer Vokabelliste übernommen.

60. So auch DORIVAL, *Nombres* (n. 44), S. 138 mit Hinweisen auf parallele Deutungen in den Targumim; auf S. 440-441 finden sich Hinweise zur jüdisch-christlichen Wirkungsgeschichte des Motivs.

61. J. SCHAPER, *The Unicorn in the Messianic Imagery of the Greek Bible*, in *JTS* 45 (1994), S.117-136; vgl. auch ID., *Die Renaissance der Mythologie im hellenistischen Judentum und der Septuaginta-Psalter*, in E. ZENGER (ed.), *Der Septuaginta-Psalter. Sprachliche und theologische Aspekte* (HBS, 32), Freiburg, Herder, 2001, S. 171-183, und im Anschluß an den erstgenannten Aufsatz H. GZELLA, *Das Kalb und das Einhorn: Endzeittheophanie und Messianismus in der Septuaginta-Fassung von Ps 29(28)*, in *ibid.*, S. 257-290, bes. 283.

62. So auch HAYWARD, *Balaam's Prophecies* (n. 39), S. 25-26 (auch zu 24,19).

שֶׁכַּב כְּאַרְיֵי „er ist geduckt, liegt wie ein Löwe“; im Qumrantext liest man dagegen: כְּעַר רַבֵּץ כְּאַרְיֵיהֶּ. Das erste Wort ist offenbar ein Schreibfehler. Die Variante רַבֵּץ muß aus Gen 49,9 stammen; ein Beleg für eine offenbar gängige intertextuelle Lektüre dieser beiden durch die Löwenthematik verbundenen messianischen Weissagungen. Im Unterschied zu Gen 49,9 ist v.a. zu notieren, daß טָרַף hier angemessener mit θήραν übersetzt wurde; dies liegt aber gewiss auch am Kontext, in dem ja das Verbum אכל den Sinn vorgibt. Inhaltlich ist anzumerken, daß der Vers die Erwartung einer kommenden, machterfüllten Heilszeit für das ganze Volk weiterführt⁶³.

24,7

Wenden wir uns nun dem ersten der beiden Texte zu, die üblicherweise als Beleg für das messianische Verständnis der Num-LXX herangezogen werden:

| | |
|---|---|
| יָלַד מִיָּמִים מְדֻלְיִין וַיִּרְעוּ בְּיָמֵים רַבִּים וַיִּרְם מֶאֱמַן מְלָכוֹ וַתִּגְשָׁא מִלְּכָתּוֹ: | ἐξελεύσεται ἄνθρωπος ἐκ τοῦ σπέρματος αὐτοῦ καὶ κυριεύσει ἐθνῶν πολλῶν καὶ ὑψωθήσεται ἡ Γωγ βασιλεία αὐτοῦ καὶ ἀξιεθήσεται ἡ βασιλεία αὐτοῦ |
| Von seinen Schöpfeimern rinnt Wasser, reichlich Wasser hat seine Saat. Sein König ist Agag überlegen, seine Königsherrschaft erstarkt. | Ein Mensch wird herauskommen aus seiner Nachkommenschaft und über viele Völker herrschen, und seine Herrschaft wird erhöht werden über Gog, und seine Herrschaft wird wachsen |

Die wichtigsten Abweichungen seien kurz genannt: Es geht nicht darum, daß Wasser aus Eimern rinnt und die Saaten Israels trinkt, sondern es wird ein Mensch erwartet, der aus seiner = Israels (V. 5) Nachkommenschaft kommt und über viele Völker herrschen wird. Nicht Israels König wird Agag überlegen sein und erstarken (vgl. 1.Sam 15), sondern die Königsherrschaft jenes Menschen wird die des endzeitlichen Herrschers Gog (Ez 38) noch überragen. Nach V. 8 hat Gott ihn aus Ägypten heraufgeführt, sein Glanz – unklar ob der Gottes oder des Menschen – ist der eines Einhornes, vgl. 23,22, und er wird die feindlichen Völker besiegen.

Die Differenzen der LXX zum hebräischen Text weisen erstaunliche Parallelen zu einem Vers im vierten Orakel Bileams, 24,17, auf. Daher sollen sie zusammen besprochen werden.

63. Nach DORIVAL, *Nombres* (n. 44), S. 441, kann der Sieg über die Midianiter in 31,8 gemeint sein, dies wegen des Stichwortes τραυματίας in beiden Texten; allerdings scheint mir diese Verbindung eher schwach zu sein.

24,17

| | |
|-----------------------------|------------------------------------|
| אֶרְאֶנּוּ וְלֹא עֵתָהּ | δείξω αὐτῷ και οὐχὶ νῦν |
| אֲשִׁרְנּוּ וְלֹא קָרוֹב | μακαρίζω και οὐκ ἐγγίζει |
| דָּרָךְ בּוֹכָב מִיַּעֲקֹב | ἀνατελεῖ ἄστρον ἐξ Ἰακωβ |
| וְקָם שִׁבְט מִיִּשְׂרָאֵל | και ἀναστήσεται ἄνθρωπος ἐξ Ἰσραηλ |
| וּמָחַץ פְּאֵתַי מוֹאָב | και θραύσει τοὺς ἀρχηγούς Μωαβ |
| וְקָרַקַר כָּל־בְּנֵי־שֵׁת: | και προνομεύσει πάντας υἱοὺς Σηθ |

Ich sehe ihn, aber nicht jetzt,
ich schaue ihn, aber nicht nahe.
Es tritt hervor ein Stern aus Jakob,
und ein Zepter erhebt sich aus Israel
und zerschlägt die Schläfen Moabs
und zerschmettert alle Söhne Sets.

Ich werde (es) ihm zeigen, und nicht jetzt,
ich preise glücklich, und es ist nicht nahe.
Ein Stern wird aufgehen aus Jakob
und ein Mensch wird aufstehen aus Israel;
er wird die Oberhäupter Moabs zerschmettern
und alle Söhne Seths als Beute nehmen⁶⁴.

Zunächst ist zu notieren, daß der Inhalt der Vision Bileams (ab dem 3. Stichos) in der griechischen Version im Futur formuliert ist; der hebräische Text hat die Verben durchgängig in der Afformativkonjugation. Der Inhalt der LXX weicht nicht so stark wie in V. 7 vom hebräischen Text ab. Umso mehr fällt auf, daß das sonst immer angemessen übersetzte שִׁבְט nun mit ἄνθρωπος wiedergegeben wird. Es ist m.E. eindeutig, daß es sich in der Perspektive der Übersetzung um den gleichen „Menschen“ wie in V. 7 handeln muss. Im Parallelismus des Textes kann dann auch der „Stern“ personal verstanden werden⁶⁵. Deutlich ist zudem, daß der eindeutige Bezug auf eine *königliche* Person durch die Vermeidung der Wiedergabe des Zepters (שִׁבְט) in der griechischen Version nicht mehr gegeben ist.

Jener Mensch wird nach dem folgenden Teilvers nicht die „Schläfen“ Moabs, sondern seine Befehlshaber zerschlagen. Da das Lexem פְּאֵה „Schläfe, Kante“ in 34,3+35,5 mehrfach wörtlich übersetzt wurde, ist erneut mit einer interpretativen Übersetzung zu rechnen, die die Erwartung eines Kampfgeschehens ausdrückt.

Die Interpretation für und wider ein messianisches Verständnis dieser Verse läuft entlang folgender Linien – wobei ich die Argumente nicht im Einzelnen wiederholen möchte. Die Verfechter einer messianischen Deutung weisen v.a. darauf hin, daß die ungewöhnliche Übersetzung „Mensch“ auf die Erwartung eines Menschen(-sohnes) als Heilsgestalt anspiele, die ausgehend von 2.Sam 23,1; Sach 13,7; Dan 7,13 im zeitgenössischen Judentum üblich gewesen sei und in einer Reihe von Texten

64. LXX hat offenbar das seltene קָרַקַר Pilp. nicht verstanden und daher eine dem Kontext angemessene Übersetzung gesucht, die von der Kampf- und Feindthematik beeinflusst wurde; das gewählte Verbum προνομεύω ist in Num 31 mehrfach – für unterschiedliche hb. Verben – belegt.

65. So WEVERS, *Numbers* (n. 44), S. 413.

aus Qumran belegt ist⁶⁶. Auch andere Äquivalente der beiden Verse und ihres näheren Kontextes verweisen auf klassische messianische Stellen, so etwa das ἐξελεύσεται aus 24,7 auf Jes 11,1 (LXX); das im hebräischen Text von 24,7 genannte Wasser habe an Jes 45,8 erinnert und damit den Kontext einer Heilszeit evoziert. Ein wesentliches Argument ist auch die Erwähnung von Gog als endzeitlichem Gegner in der LXX gegenüber Agag im MT; dabei wird aber oft nicht erwähnt, daß auch der Samaritanus diese Textvariante bietet⁶⁷.

Demgegenüber hat sich J. Lust um den Nachweis bemüht, daß die Verwendung von ἄνθρωπος ganz unspezifisch sei; nicht ein Messias, nicht einmal eine königliche Gestalt würden erwartet. Hinzu komme, daß diese Lesart erst von Philo an für die LXX gesichert sei; ihre Ursprünglichkeit sei also zweifelhaft. Schließlich ist die abweichende Übersetzung in 24,7 durch eine Reihe von Konjekturen zu erklären, so daß anzunehmen ist, daß der Übersetzer zumindest teilweise eine andere Vorlage vor sich hatte, die er zudem sprachlich anders interpretierte⁶⁸. Allerdings stimmt Lust darin mit den Vertretern der anderen Position überein, daß die Erwähnung von Gog nicht anders denn als eschatologischer Hinweis zu verstehen ist⁶⁹.

Beide Lösungsansätze des Problems haben m.E. je für sich grundsätzliche Aporien. Die bisher referierten Argumente für ein messianisches Verständnis kommen nicht darüber hinweg, daß alle Belegstellen⁷⁰ jünger sind als die Numeri-LXX, man also in methodischer Hinsicht nicht sicher sein kann, daß der Übersetzer und seine Gemeinde das entsprechende Verständnis hatten⁷¹. Die Erklärung der Abweichungen in Num 24,7

66. So etwa VERMES, *Scripture and Tradition* (n. 4), S. 56-60; besonders auch W. HORBURY, *The Messianic Associations of the „Son of Man“*, in *JTS* 35 (1985) 39-55, bes. 48-50, und SCHAPER, *Unicorn* (n. 61), S. 127-128; die Belege ließen sich leicht vermehren.

67. So etwa HORBURY, *Messianic Associations* (n. 66), S. 49.

68. Die ausführliche Interpretation findet sich bei LUST, *The Greek Version of Balaam's Oracles* (n. 3), S. 234-250.

69. G. DORIVAL, *Nombres* (n. 44), S. 139f., hat sich im Wesentlichen der Interpretation J. Lusts angeschlossen.

70. Ausnahmen sind nur 2.Sam 23,1; Sach 13,7, die allerdings das messianische Verständnis von Num 24 gar nicht belegen können. Dabei wird so argumentiert, daß das in diesen beiden Versen vorkommende מָשִׁיחַ in Num 24,3+15 auch mit ἄνθρωπος übersetzt worden sei; es sich also um einen Vorstellungszusammenhang handle.

71. Hinzu kommt das Problem der unklaren Vorstellung, welche Vorstellung eigentlich zu welcher Zeit in welcher Gruppe Israels mit dem „Menschensohn“ in Dan 7 verbunden ist; vgl. überblicksartig J.J. COLLINS, *The Scepter and the Star: The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature* (The Anchor Bible Reference Library), Garden City, NY, Doubleday, 1995, S. 173-194; vgl. auch K. KOCH, *Messias und Menschensohn: Die zweistufige Messianologie der jüngeren Apokalypik*, in *Jahrbuch für biblische Theologie* 8 (1993) S. 73-102, bes. 80ff.

durch Johan Lust hat demgegenüber das Problem, daß seine Rekonstruktionen zwar je für sich möglich sind, keine von ihnen ist aber textlich belegt und die Fülle solcher Verlesungen innerhalb eines Verses ist noch dazu unwahrscheinlich. Hinzu kommt, daß seine Bestreitung des messianischen Verständnisses auch – dies hat Arie van der Kooij m.E. überzeugend gezeigt⁷² – den methodischen Nachteil hat, daß sie in beinahe atomistischer Weise nur Verlesungen und Verstehensmöglichkeiten der einzelnen Wörter einbezieht, nicht aber nach dem umfassenden Verständnis des Übersetzers auf Satz- und Versebene fragt. Dies wiederum ist genau die Stärke der „messianischen“ Mehrheitsmeinung.

Dennoch scheint es mir möglich, auf der Basis der bisher gemachten Textbeobachtungen über diese Aporie hinauszukommen. Dabei sei zunächst daran erinnert, daß sich in der Bileam-Perikope tatsächlich eine ganze Reihe von Interpretationen seitens des Übersetzers feststellen ließen. Es gibt also keinen Grund dafür, bei dem schwierigen Text 24,7 davon auszugehen, daß er sich ausgerechnet hier nicht solcher Freiheiten bedient habe. Hinzu kommt, daß bei der Übersetzung der früheren Orakel gesehen werden konnte, daß sie als Zukunftsweissagungen verstanden wurden, die eine heilvolle, nahezu paradiesische Perspektive für Israel erwarten lassen. Erneut wird diese eschatologische Leserichtung schon durch den hebräischen Text in 24,14 mit בְּאַחֲרֵי הַיָּמִים deutlich signalisiert; es geht um das, was das *Volk* in den letzten Tagen zu erwarten hat⁷³. Weiterhin konnte in 23,24, aber auch in 24,9 beobachtet werden, daß sich der Übersetzer besonders beim „Löwen“-Vokabular an Gen 49 orientierte. Die wiederkehrende Verwendung von ἄνθρωπος in 24,7+17 und von ὡς δόξα μονοκέρωτος in 23,22 und 24,8 schließlich belegen, daß der Übersetzer den Gesamtzusammenhang der Orakel im Auge hatte.

Folgende Erklärung des Textes leuchtet mir am ehesten ein: In 24,5+6 wird der dritte Spruch Bileams mit der Darstellung der paradiesischen Lebensverhältnisse eröffnet. An sie schließt sich die Aussage über das Kommen des „Menschen“ an. Für die Interpretation grundlegend scheint mir hier die offenbar in der Vorlage vom Smr-Typ vorgegebene Erwähnung von Gog statt Agag zu sein, der ausgehend von Ez 38-39 als endzeitlicher Gewaltherrscher gilt⁷⁴. Damit ist, worauf auch Johan Lust hinweist, ein eindeutige Veränderung des Verses in eine eschatologische Verheißung gegeben⁷⁵. So ist zugleich ein interpretativer Referenz-

72. VAN DER KOOIJ, *Perspectives on the Study of the Septuagint* (n. 13).

73. S. oben Anm. 20.

74. S. dazu J. LUST, *Art. Gog*, DDD², Leiden 1999, Sp. 373-375.

75. *The Greek Version of Balaam's Oracles* (n. 3), S. 238.

rahmen gegeben, der die Deutung des Orakels auf die Situation Landnahmezeit nicht mehr zuläßt⁷⁶.

Der Anfang des hebräischen Verses 24,7 ist kaum verständlich. Möglicherweise hat der Übersetzer tatsächlich יָלַל vom aramäischen Vb. אָזַל „gehen, kommen“ abgeleitet. Dies kann ihn an das in 24,17 doppelt erwähnte „Herauskommen ... aus Jakob/Israel“ erinnern haben, was dann die Übersetzung in 24,7 beeinflusste. In 24,17 ist jedenfalls das gleiche Phänomen wie in Gen 49,10 zu beobachten, daß das Symbol der Herrschaft (שָׂבַט) durch die Erwähnung des Herrschers selbst übersetzt wurde, hier „Mensch“, dort „Führer“. Die Übersetzung in 24,7 mag zusätzlich dadurch erleichtert worden sein, daß man מִיַּם als „Same“ verstanden hat⁷⁷ – dies unterstützt durch das Verb im Sg. – so daß die Wiedergabe mit „Mensch“ näher lag. Die Thematik des Herrschens über andere Völker war sowohl durch die Erwähnung von Gog, als auch durch den Paralleltext 24,17 vorgegeben. So war es dann nur ein kleiner interpretativer Schritt, aus בְּמִיַּם רַבִּים „viele Völker“ (עַמִּים רַבִּים) herauszulesen – das entsprechende Bild begegnet auch in Jes 17,12; dies umso mehr, wenn מִיַּם bereits auf einen Menschen gedeutet war.

Auffällig ist schließlich ein Element am Ende des Verses, das J. Lust als „less relevant“⁷⁸ bezeichnet hat. LXX übersetzt nämlich sowohl מְלִכּוֹ als auch מְלִכְתָּהּ mit βασιλεία αὐτοῦ. In der Numeri und Deuteronomium-LXX wird nämlich „König/βασιλεύς“ nur für fremde, nicht für Israels Herrscher verwendet, da offenbar nur Gott selbst König Israels ist⁷⁹. Umso auffälliger ist in Num 24,7 die doppelte Verwendung von „Königreich“ für zwei unterschiedliche hebräische Lexeme, dies auch noch verbunden mit dem für Num-LXX ungebräuchlichen Verbum κυριεύω⁸⁰. Möglicherweise wurde die wörtliche Übersetzung „sein König/Führer“ für מְלִכּוֹ nicht gewählt, da es sich notwendig auf den „Menschen“ zurückbezogen hätte. Damit wäre dieser aber zum Herrn eines Königs geworden, was offenbar nicht in das Bild des Übersetzers paßte. So wurde stattdessen von der Herrschaft dieses Menschen gesprochen⁸¹.

76. So mit Recht WEVERS, *Numbers* (n. 44), S. 405-406, dessen Interpretation ich im Wesentlichen folge.

77. Dies parallel zu Jes 48,1, für dessen „Wasser“ im Targum und bei Hieronymus das Verständnis „Familie, Nachkommenschaft“ belegt ist, VAN DER KOOIJ, *Perspectives on the Study of the Septuagint* (n. 13), S. 224-225.

78. *The Greek Version of Balaam's Oracles* (n. 3), S. 238.

79. So WEVERS, *Numbers* (n. 44), S. 405; SCHAPER, *Unicorn* (n. 61), S. 129.

80. Nur noch im „Brunnenlied“ 21,18, dort ebenfalls mit βασιλεία zusammenstehend.

81. In seiner Untersuchung zur König-Archon-Problematik geht R.A. FREUND, *From Kings to Archons: Jewish Political Ethics and Kingship Passages in the LXX*, in *Scandinavian Journal for the Old Testament* 4 (1990) 58-72 auf 24,17 leider gar nicht

Bedenkt man zudem, wie eifersüchtig der Übersetzer die Verwendung von κύριος mit Bezug auf Bileam vermieden hat, ist m.E. deutlich, daß es sich in 24,7 um die Ansage einer eschatologischen Herrergestalt in göttlicher Vollmacht handeln muß. Zugleich – und darin ist m.E. J. Lust und G. Dorival zuzustimmen – hat die Darstellung dieser erwarteten Menschengestalt keine spezifischen Bezüge zum David-Messias; dies ist in Gen 49 schon durch den Kontext anders gewesen. Da aber andererseits so eindeutig von der Erwartung der Königsherrschaft die Rede ist, stellt sich die Frage, wie anders als auf einen Messiasweisend man diese Texte verstanden haben soll⁸².

Als begleitendes Argument sei angefügt, daß die Vorstellung von der Königsherrschaft (aram. מלכותא) im etwa zeitgleich kompilierten Danielbuch, vgl. Dan 7,18.23. Die Thematik der Überwindung der Herrschaft irdischer Herrscher ist jedenfalls sowohl in Num 24,8 wie in Num 24,17-18 präsent. Der Hinweis auf die besondere Vorstellung, die sich in der Numeri-LXX mit dem Königtum verbindet, erklärt zugleich auch, weshalb das unspezifische ἄνθρωπος verwendet wurde. Der Akzent liegt in den Bileam-Orakeln auf der heilvollen Zukunft Israels, die erst nach Kämpfen mit endzeitlichen Gewaltherrschern wie Gog, Moab oder Seth verwirklicht wird. Zur Durchsetzung der Gottesherrschaft wird das Kommen einer menschlichen Führergestalt erwartet; die aber nicht mit den klassischen Attributen eines königlich-davidischen Messias beschrieben wird⁸³. Damit steht der Text den Vorstellungen von Dan 7 tatsächlich sehr nahe – ähnlich wie auch Gen 49, wo die Herrschaft des ἄρχων ἐξ Ιουδα vergleichbar zu Dan 7 nur eine Durchgangsphase bis zur eigentlichen Königsherrschaft Gottes ist.

Hinzuweisen ist schließlich auf einen Text, der m.E. eine sehr ähnliche Endzeiterwartung formuliert. Es handelt sich um die aramäischen Apokalypse 4Q246, die als „Sohn Gottes Text“ bekannt geworden ist. Mir scheint folgendes Verständnis des schwierigen Textes am nächsten zu liegen: Auch hier steht die Erwartung des ewigen Königtums Israels

ein; er begnügt sich mit dem unbefriedigenden Hinweis, „the Aramaic translation of this passage and 24,17 all use „kingly language“ (S. 65, Anm. 14), als bestünde nicht genau darin das Problem.

82. A. SCHÜLE, *Israels Sohn – Jahwes Prophet. Ein Versuch zum Verhältnis von kanonischer Theologie und Religionsgeschichte anhand der Bileam-Perikope (Num 22–24)* (Altes Testament und Moderne, 17), Münster, Lit, 2001, versteht schon die hebräischen Orakel 3 und 4 als messianische Texte; und verweist auf das nicht-davidische Messiasbild, das hier belegt sei (S. 278).

83. Im Unterschied zu Auslegungen wie die von G. VERMES oder W.H. BROWNLEE kann ich nicht sehen, daß „Man (ἄνθρωπος) clearly refers to the Messiah“; so VERMES, *Scripture and Tradition* (n. 4), S. 59 mit Bezug auf W.H. BROWNLEE, *The Servant of the Lord in the Qumran Scrolls II*, in *BASOR* 135 (1954) 33-38.

(מְלִכּוּתָהּ) im Mittelpunkt, das sich gegen die Feinde durchsetzen wird⁸⁴. Das Volk Israel hat dabei die Rolle des königlichen Messias eingenommen; die gesamte Darstellung der Taten des Volkes geschieht in personalisierender Weise, als handele es sich um ein Individuum. Der Text belegt also, daß es im 2. Jh. eine Endzeiterwartung in Israel gab, die ohne die geprägten Bilder des Messias aus dem Stamm Davids auskommen konnte; dies paßt perfekt zum Bild, das Num 24 in der griechischen Version vermittelt⁸⁵.

ERGEBNIS

Angesichts der Komplexität des Textbefundes lassen sich in diesem kurzen Beitrag nicht alle anstehenden Fragen lösen; dies wird einem ausführlicheren Kommentar der griechischen Bileamperikope vorbehalten bleiben. In der Abwägung der Argumente ist aber bei beiden besprochenen Textkomplexen – Gen 49 und Num 22–24 – die Interpretation die wahrscheinlichere, die damit rechnet, daß schon die Übersetzer und nicht erst spätere Ausleger die Weissagungen als auf die Endzeit und eschatologische Herrschergestalten zielend verstanden haben. Die Bildhaftigkeit der in den Sprüchen verwendeten Sprache und die Unbestimmtheit der verwendeten mythologischen Bilder, auch die oftmals schwer verständlichen Teilverse der Orakel haben die Eintragung dieses Verständnisses noch erleichtert⁸⁶. Dabei ist von Bedeutung, daß die Er-

84. Vorausgesetzt ist dabei, daß das „Sohn Gottes/Sohn des Höchsten“ in Col II, Z. 1, auf die Ansprüche des Antiochus IV. Epiphanes hinweist, also nicht den Messias benennt. Text und Anmerkungen bei A. STEUDEL (ed.), *Die Texte aus Qumran II*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001, S. 167-173. Eine ähnliche Deutung findet sich bei H.J. FABRY, *Die frühjüdische Apokalyptik als Reaktion auf Fremdherrschaft: Zur Funktion von 4Q246*, in B. KOLLMANN – W. REINBOLD – A. STEUDEL (eds.), *Antikes Judentum und Frühes Christentum* (n. 36), S. 84-98. – Die besondere Rolle des Volkes ist aber unabhängig von der Beantwortung dieser strittigen Frage, wie der „Sohn Gottes / Sohn des Höchsten“ zu deuten ist, ob auf Antiochus IV. Epiphanes, einen individuellen oder angelischen Messias oder ein Kollektiv; vgl. die abwägende Darstellung bei COLLINS, *Scepter* (n. 71), S. 154-172 oder M.A. KNIBB, *Eschatology and Messianism in the Dead Sea Scrolls*, in P. FLINT – J.C. VANDERKAM (eds.), *The Dead Sea Scrolls after 50 Years*, II, Leiden, Brill, 1999, S. 379-402; beide befürworten letztlich eine messianische Deutung.

85. Vgl. auch J. ZIMMERMANN, *Messianische Texte aus Qumran: Königliche, Priesterliche und prophetische Messiasvorstellungen in den Schriftfunden von Qumran* (WUNT, 2/104), Tübingen, Mohr, 1998, der auf S. 129-170 eine außerordentlich detaillierte Analyse des Textes vorlegt. Auch er deutet den „Sohn Gottes“ letztlich messianisch, bestätigt aber die besondere Rolle der Herrschaft des Volkes; der Sohn Gottes wird als inklusiver Repräsentant des Volkes gesehen (S. 169).

86. Vgl. etwa SCHÜLE, *Israels Sohn* (n. 82), S. 287, der davon ausgeht, daß die Symbolik schon im hebräischen Text „gezielt vielschichtig angelegt“ war, so daß „ihre Deutung mehrere semantische Ebenen erfäßt“.

wartungen der beiden Texte nicht deckungsgleich sind; während in Gen 49 die Bezüge zur David-Tradition unübersehbar sind, fehlen diese in Num 24. Die besonders in Num 24 verwendete unspezifische Terminologie paßt gut zu dem allgemeinen Befund, daß es im zeitgenössischen Judentum verschiedene messianische Konzepte gegeben hat. Gerade diese Unbestimmtheit hat dann spätere Rezeptionen erleichtert, und so verwundert es nicht, daß diese beiden Texte zu Zentralstücken der Messiaserwartung werden konnten.

Universität Rostock
Theologische Fakultät
D-18051 Rostock
Deutschland

Martin RÖSEL