

# Phänomene der Prophetie in der Septuaginta

*Martin Meiser*

Gewisse Grundfragen der Septuagintaforschung sind in den letzten Jahren wieder neu in aller Deutlichkeit vor Augen getreten und erzwingen ein neues Nachdenken über die Voraussetzungen unserer Beschreibung verschiedener Phänomene. Wir haben es bei der Septuaginta hinsichtlich der Übersetzungsteile mit einer heterogenen Sammlung von Übersetzungsleistungen verschiedener Individuen zu verschiedenen Zeiten zu tun<sup>1</sup>, und so stellt sich für jedes Teilstück der Septuaginta einzeln die Frage nach Voraussetzungen, Intentionen und Übersetzungstechniken, sodann zu vielen einzelnen Stellen die Frage, ob eine unabsichtliche Verschreibung oder eine absichtliche Änderung anzunehmen ist.<sup>2</sup> Die Frage, warum überhaupt ein bestimmtes Buch übersetzt wurde, beantwortet etwa Arie van der Kooij hinsichtlich des Jesajabuches mit der Überlegung, die Prophezeiungen dieses Buches hätten sich bewahrheitet.<sup>3</sup> Jennifer M. Dines vermutet, dass das zweite Jahrhundert mit seinen dramatischen Umbrüchen gerade in seinem Gegensatz zum stabilen dritten Jahrhundert ein neues Interesse an der Prophetie veranlasste.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> TOV, EMANUEL, Reflections on the Septuagint with Special Attention Paid to the Post-Pentateuchal Translations, in: KRAUS, WOLFGANG / KARRER, MARTIN (Hg.), Die Septuaginta – Texte, Theologien, Einflüsse, WUNT 252, Tübingen 2010, 16 f.

<sup>2</sup> Im Blick auf Am 9,11 f. vgl. einerseits ÅDNA, JOSTEIN, James' Position in the Summit Meeting of the Apostles and Elders in Jerusalem, in: ÅDNA, JOSTEIN / KVALBEIN, HANS (Hg.), The Mission of the Early Church to Jews and Gentiles, WUNT 127, Tübingen 2000, 125–161 (131; ihm zufolge repräsentiert die Septuaginta einen Texttyp, der an dieser Stelle älter ist als M), andererseits GLENNY, W. EDWARD, The Septuagint and Apostolic Hermeneutics: Amos 9 in Acts 15, BBR 22 (2012), 1–26 (5–9), der mit bewussten Änderungen des Übersetzers rechnet. Wolfgang Kraus rechnet gegen Ådna für die Angleichung der drei Pronomina in V. 11 zur 3. Fem. Sing. mit bewusster grammatischer Adaption, während er für Am 9,12 offen hält, ob die Veränderungen von ירשו zu ידרשו (als Vorlage für ἐκζητήσω) und von אדום zu אדם (als Vorlage für τῶν ἀνθρώπων) unabsichtliche Verlesung oder absichtliche Änderung darstellt (KRAUS, WOLFGANG, The Role of the Septuagint in the New Testament: Amos 9:11–12 as a Test Case, in: HIEBERT, ROBERT J. V. (Hg.), „Translation is Required.“ The Septuagint in Retrospect and Prospect, SCS 56, Leiden / Boston, MA 2011, 171–190 (176.181).

<sup>3</sup> KOOIJ, ARIE VAN DER, The Old Greek of Isaiah and Other Prophecies Published in Ptolemaic Egypt, in: KRAUS, WOLFGANG / KARRER, MARTIN (Hg.), Die Septuaginta – Texte, Theologien, Einflüsse, WUNT 252, Tübingen 2010, 72–84, bes. 76.

<sup>4</sup> Vgl. DINES, JENNIFER M., The Septuagint (KNIBB, MICHAEL [Hg.]), London / New York, NY 2004, 50.

Aber auch im Detail ist nach der Intention bestimmter Übersetzungsvorgänge zu fragen. Isaac Leo Seligmann und andere deuteten Jes 14,3–19 G *ad vocem* ἐν τοῖς ὄρεσιν als Spottlied auf Antiochus IV. Epiphanes, von dem es in 2 Makk 9,28 ebenfalls heißt, er habe sein Leben ἐν τοῖς ὄρεσιν verloren.<sup>5</sup> Michaël van der Meer zufolge ist Jes 7,10–14 G auf dem Hintergrund ägyptischer antisyrischer Prophetien des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts (er nennt das „Orakel des Lammes von Bokchoris“ und das sog. Töpferorakel) als Heilsprophetie und Zukunftshoffnung gegen Antiochus IV. Epiphanes und seine Nachfolger hin zu interpretieren<sup>6</sup>; inhaltliche Parallelen, vor allem aber wörtliche Assonanzen<sup>7</sup> dienen ihm als methodische Basis; Interpretationen auf dem Hintergrund hellenistischer Mysterienterminologie oder innerbiblischer Harmonisierung sind s.E. weniger stichhaltig. Für das Sacharjabuch hat Thomas Pola auf Grund der Lesart Ἰουδαῖς in Sach 14,14 auf Aktualisierungen in Richtung auf Judas Maccabaeus verwiesen.<sup>8</sup> In der Ezechiel-Septuaginta wurde die Legitimation hasmonäischer Herrschaftsansprüche vermutet,<sup>9</sup> der Masoretische Text als zadokidische Gegenreaktion interpretiert.<sup>10</sup> Johan Lust zufolge ist Ez 7,1–11 M eine Fortschreibung, die auf Antiochus IV. Epiphanes verweist.<sup>11</sup> Allerdings begegnen Thesen dieser Art auch kritischen Bedenken: Erst eine nachweisbare Abweichung von der Vorlage, mit der ein Übersetzer bewusst auf Völker, Länder, ethnische Gruppen,

<sup>5</sup> SEELIGMAN, ISAC LEO, *The Septuagint Version of Isaiah. A Discussion of Its Problems* (Mededelingen en Verhandelingen van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap "Example Oriente Lux" 9), Leiden 1948, = SEELIGMAN, ISAC LEO, *The Septuagint Version of Isaiah and Cognate Studies*, hg. v. HANHART, ROBERT / SPIECKERMANN, HERMANN, FAT 40, Tübingen, 2004, 119–294 (240–242), 83; VAN DER MEER, MICHAËL N., *Visions from Memphis and Leontopolis: the phenomenon of the vision reports in the Greek Isaiah in the light of contemporary accounts from Hellenistic Egypt*, in: VAN DER MEER, MICHAËL N. u. a. (Hg.), *Isaiah in Context: Studies in Honour of Arie van der Kooij on the Occasion of His Sixty-Fifth Birthday*, VTSup 138, Leiden 2010, 281–316; VOS, CORNELIS DE, *Das Land Israel in der Sicht der Septuaginta*, in: CAULLEY, THOMAS SCOTT / LICHTENBERGER, HERMANN, *Die Septuaginta und das frühe Christentum / The Septuagint and Christian Origins*, WUNT 277, Tübingen 2011, 87–105, 97.

<sup>6</sup> VAN DER MEER, *Visions*, 314.

<sup>7</sup> Vgl. die Belege für ἀνεμόφορον in Jes 19,7 einerseits, im Töpferorakel andererseits (vgl. VAN DER MEER, *Visions*, 301 f.).

<sup>8</sup> POLA, THOMAS, *Von Juda zu Judas. Das theologische Proprium von Sach 14,14–21 LXX*, in: KARRER, MARTIN / KRAUS, WOLFGANG (Hg.), *Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten*, WUNT 219, Tübingen 2008, 572–580, 574.

<sup>9</sup> KOIJ, ARIE VAN DER, *The Septuagint of Ezekiel and Hasmonean Leadership*, in: GARCÍA MARTÍNEZ, FLORENTINO / VERVENNE, MARC (Hg.), *Interpreting Translation*. FS Johan Lust, BETHL 192, Leuven 2005, 437–446: Ez 21,25–28 [30–33] dient der Legitimation hasmonäischer Herrschaftsansprüche; KONKEL, MICHAEL, *Ezechiel / Jezekiel, Einleitung*, in: KARRER, MARTIN / KRAUS, WOLFGANG (Hg.), *Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament*, LXX.E, Stuttgart 2011, 2849–2858, 2853: Der Text von Old Greek in Ez 45,17 (der Anführer nimmt faktisch die Position eines Hohenpriesters ein) ist die hasmonäische Instrumentalisierung eines älteren, pro-zadokidischen Ezechielbuches.

<sup>10</sup> KONKEL, *Ezechiel / Jezekiel*, 2853.

<sup>11</sup> LUST, JOHAN, *Notes to the Septuagint. Ezechiel 7*, EThL 77 (2001), 384–394.

Umstände oder Ereignisse der eigenen Zeit rekurriert, berechtigen zur Annahme einer Aktualisierung.<sup>12</sup>

Das diachron differenzierende Programm der Einbettung der Septuaginta in die jüdische Geistigkeit der Jahrhunderte ihrer Entstehung ist eine Selbstverständlichkeit, die aber auch im Detail bewährt werden will. So ist der folgende Beitrag dreifach gegliedert. Nach einer einleitenden Erinnerung an die Terminologie versuche ich zu skizzieren, wie im dritten und zweiten Jahrhundert Prophetie wahrgenommen wurde, um einem möglichen Interesse an der Übersetzung der biblisch gewordenen prophetischen Schriften auf die Spur zu kommen. Abschließend werde ich einige methodische Erwägungen vortragen sowie einige problematische Texte besprechen.<sup>13</sup>

### 1. Terminologisches

Recht hoch ist der Grad der Äquivalenz für die wichtigen Wortfamilien נביא und ׀׀ק: Ersteres wird fast durchweg mit Begriffen der Wortfamilie προφήτης, letzteres mit Begriffen der Wortfamilie μάντις/μαντεία wiedergegeben. Formen von ὁράω bzw. εἶδον inclusive der Partizipien stehen offenbar nie für נביא. Das *nomen actionis* ὄρασις wird insgesamt vornehmlich zur Wiedergabe der hebräischen Wurzeln חזה (so z. B. in Num 24,4.16 für מִחֲזֶה) und ראה verwendet, ebenso das *nomen actae rei* ὄραμα, das in der Septuaginta zum Dodekapropheten sowie zu Ezechiel fehlt. Andere Ausdrücke wie φάσμα oder φάντασμα etc. waren für die Übersetzer vielleicht zu sehr mit paganen Assoziationen kontaminiert.<sup>14</sup> Abweichungen sind im Folgenden eigens zu würdigen.

Das aramäische וּ׀ (Erscheinung) wird teils durch ὄραμα (Dan 2,19), ὄρασις (Dan 8,1 G) oder ὕπνος (Dan 7,2 G<sup>15</sup>) wiedergegeben, das Wort וּ׀ (Vision) durch ὄραμα (Dan 1,17 G u. ö. Dan 8,1 θ'), ὄρασις (u. a. Sach 10,2), προφητεία

<sup>12</sup> TROXEL, RONALD L., LXX-Isaiah as Translation and Interpretation. The Strategies of the Translator of the Septuagint of Isaiah, JJS 124, Leiden 2008, 164.

<sup>13</sup> Dass ich in dem heftigen Streit um die Jeremia-Septuaginta nicht Partei ergreife, wird man mir nachsehen; literaturgeschichtlich wäre zu fragen, ob sich das Nebeneinander der versweisen Kürzung und stark hebraisierender Wiedergabe dessen, was nicht gekürzt ist, auch sonst in frühjüdischer Literatur nachweisen lässt.

<sup>14</sup> LOUW, THEO A. W. VAN DER, Transformations in the Septuagint. Towards an Interaction of Septuagint Studies and Translation Studies, CBET 47, Leuven 2007, 158. – In Jes 28,7 begegnen φάντασμα (Codex A) bzw. φάσμα (Codices B S) nur in der Wiedergabe einer Äußerung der vom Weinrausch geblendeten Priester und Propheten: „Das ist eine Erscheinung.“

<sup>15</sup> In Dan 4,10 MT dürfte das Wort וּ׀ (Erscheinung) eine kontextbedingte Änderung gegenüber der traditionsgeschichtlich früheren Fassung der Septuaginta (ὕπνος) darstellen, wenngleich die überlieferungsgeschichtliche Priorität von Dan 4–6 G gegenüber Dan 4–6 M für Aufbau und Intention sowie für viele ihrer Motive gegeben ist, aber nicht unbedingt für den genauen Wortlaut (ALBERTZ, RAINER, Der Gott des Daniel, Untersuchungen zu Daniel 4–6 in der Septuagintafassung sowie zu Komposition und Theologie des aramäischen Danielbuches, SBS 131, Stuttgart 1988, 76).

(2 Chr 32,32, dazu s. u.; Sir 36, 20), προφήτης (Sir 36,20 v.l.) und ὕπνος (Dan 9,21; dazu s. u.).

In der wohl um die Mitte des 2. Jh.s.v. Chr. entstandenen Septuaginta der Chronikbücher sind gelegentliche terminologische Abweichungen als intertextuelle Harmonisierung erklärbar. So gilt Samuel in 1 Chr 26,28 als προφήτης, nicht mehr als  $\text{הַאֲרִי}$ ,<sup>16</sup> ebenfalls Anani nach 2 Chr 16,7.10 und Ju nach 2 Chr 19,2 (M jeweils:  $\text{הַאֲרִי}$ ), weil Ju in 3 Reg 16,12 als Prophet gilt; hingegen haben Gad in 1 Chr 21,9; 2 Chr 29,25<sup>17</sup> und Joel in 2 Chr 9,29<sup>18</sup> in den Titel ὁρῶν behalten. Bei Haiman und Idithon in 2 Chr 35,15 wurde von  $\text{הִיָּח}$  zu προφήτης abgeändert, wohl deshalb, weil sie in 2 Chr 5,12 als Söhne Asaphs gelten, der seinerseits als Prophet betrachtet wird.<sup>19</sup> Die Änderung von  $\text{הִיָּח}$  zu προφητεία in 2 Chr 32,32 ist schriftgelehrte Änderung; sie verdankt sich dem Umstand, dass in Jes 36–39 nirgends im Speziellen von einer Vision Jesajas die Rede ist. Generell ist in der Septuaginta zu den Chronikbüchern keine Abwertung des Titels ὁρῶν gegenüber dem Titel προφήτης festzustellen. Das wird aus 2 Chr 33,18 ( $\text{הִזִּח} / \text{ὁρῶν}$ ) hinreichend deutlich: In 2 Chr 33,18 tun die Seher nichts anderes gegenüber Manasse als sonst die Propheten. Dass in 1 Chr 25,1–6 der Bezug auf die Prophetie mehrfach getilgt wird, kann mit einem Befremden der Übersetzer hinsichtlich des behaupteten Zusammenhanges zwischen Prophetie und Musik erklärt werden.<sup>20</sup>

In der wohl um 140 v. Chr. in Ägypten (vielleicht in Leontopolis) entstandenen Septuaginta zu Jesaja wird das hebräische Wort  $\text{אָמַר}$  (Spruch) öfters mit ὄρασις bzw. ὄραμα wiedergegeben.<sup>21</sup> Das genaue Erfassen der Situation in Jes 13,1 mag den Ausschlag gegeben haben: Einen „Spruch“ kann man nicht schauen. Von Jes 13,1 wurde diese Wiedergabe wohl auch dort wirksam, wo der Verweis auf das „Schauen“ des Propheten nicht eigens expliziert wird.

In der Danielseptuaginta, entstanden am Ende des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts, steht ὄραμα in Dan 2,1.7; 7,1 (s. u.) kontextbedingt für  $\text{חֲלוֹם}$  (Traum). In Dan 9,21 G ist ὕπνος statt ὄρασις Anknüpfung an die Szenerie von Dan 8,16.

Die Wortfamilie μάντις ist – und das ist gegenüber dem pagan-griechischen Sprachgebrauch zu bemerken – in der Septuaginta durchweg negativ konno-

<sup>16</sup> Vgl. 1 Kön 3,20f.

<sup>17</sup> Gad galt nach 2 Kgt 24,11 Ant als ὁρῶν, nach 1 Kgt 22,5 M+G als „Prophet“. In 2 Sam 24,11 ist im masoretischen Text wie in der kaige-Rezension beides kombiniert:  $\text{אִי־נֹחַד}$ . Die Bezeichnung „Prophet“ ist in 2 Kgt 24,19 im Antiochenischen Text gegenüber der titellosen Erwähnung in M und Ra nachgetragen worden.

<sup>18</sup> Der dort genannte Seher Joel ist in den Königebüchern nicht erwähnt.

<sup>19</sup> Entsprechend wurde auch in 2 Chr 29,30 G angeglichen ( $\text{הִזִּח}$  zu προφήτης).

<sup>20</sup> LABAHN, ANTJE, Paraleipomenon I. Das erste Buch der Chronik, LXX.E, Stuttgart 2011, 1096.

<sup>21</sup> Der Begriff ὄρασις steht für  $\text{אָמַר}$  in Jes 13,1; 19,1; 30,6, der Begriff ὄραμα für  $\text{אָמַר}$  in Jes 15,1 A (B und S:  $\text{ῥῆμα}$ ); 21,1.2.11; 21.1; 22,1 (A; B und S  $\text{ῥῆμα}$ ); 23,1 (A; B und S:  $\text{ῥῆμα}$ ).

tiert<sup>22</sup>, was in frühjüdischer Literatur für den Begriff δαυμόνιον ebenfalls gilt. Schon in der Tora ist festgehalten, dass es οἰωνισμός und μαντεία in Israel nicht gibt<sup>23</sup> bzw. nicht geben soll (Dtn 18,10f.; vgl. 4 Reg 23,24), denn das ist für fremde Völker typisch<sup>24</sup> und für das Nordreich Israel gemäß der deuteronomistischen Aussage 2 Kön 17,17 eine der Ursachen des Untergangs. Neben den Vorwürfen der Weissagung gegen Geld (Mi 3,11) oder aus Gefälligkeit (Ez 12,24) ist es das Motiv des ungerechtfertigten Autoritätsanspruchs, das Mantiker in die Nähe falscher Propheten rückt (Jer 36 [29],8). Hierzu konstituieren in der Septuaginta zu den Zwölf Propheten und zum Buch Jeremia<sup>25</sup> die Wortfamilien μάντις, ὄρασις, ἐνύπνιον und ψευδής<sup>26</sup> ein stabiles semantisches Feld, das *ad vocem* ἐνύπνιον, in Mi 3,7 gegenüber der Vorlage neu eingeführt, auf Dtn 13,2–6 verweist und damit das Motiv der Verführung zur Abgötterei assoziieren lässt. In der Ezechiel-Septuaginta kommt noch μάταιος hinzu, ein Begriff, der seinerseits an die Götzenpolemik eines Jesaja erinnert (Jes 44,9). Die einzelnen Begriffe dieses Feldes lassen sich, wie der Vergleich zwischen Sach 10,2 und Ez 13,7; 22,28 zeigt<sup>27</sup>, beliebig kombinieren. Von den beiden Verben, die nicht selten als Tätigkeitsbezeichnung für falsche Propheten eingeführt wird, ist πλανάω richtungsweisend in Dtn 13,2–6 gesetzt; ἀπατάω, in 3 Reg 22,20–21 und 2 Chr 18,19–21 für פתא gebraucht, kann (!) als intertextuelle Verknüpfung zu Gen 3,13 gedeutet werden.

<sup>22</sup> Auch andere Übersetzungen von  $\text{D}\text{D}\text{Q}$  stehen in negativ konnotierten Kontexten (στοχαστής in der Unheilsankündigung Jes 3,2; das in der Septuaginta selten verwendete und neutrale ἀποφθέγγεσθαι, durch μάταια ebenfalls negativ konnotiert, in Ez 13,9), oder sind von sich aus negativ konnotiert, nämlich οἰώνισμα in Jer 34 [27],9. In Sib III 163; 298; 822; IV 3 wird das Verbum μαντεύομαι von der Tätigkeit dieser Sibylle im positiven Sinne gebraucht. Die Wortfamilie begegnet in den Sibyllinen nirgends mit Bezug auf die biblischen Propheten, ebensowenig bei Philo, wo ein positiver Gebrauch nur in Cher 27; Conf. 118; Migr. 190; Flacc 186; Gai 109 festzustellen ist. In Spec. IV 48–52 begegnet die Wortgruppe in Anlehnung an Dtn 18,10f. negativ konnotiert; die Belege in VitMos sind auf Bileam bezogen und haben an dessen ambivalenter, überwiegend negativer Zeichnung teil.

<sup>23</sup> Num 23,23 οὐ γάρ ἐστιν οἰωνισμός ἐν Ἰακωβ οὐδὲ μαντεία ἐν Ἰσραὴλ. Aus dem Mund Bileams soll das einen Qualitätserweis Israels formulieren.

<sup>24</sup> Dtn 18,14; vgl. Jos 13,22 (Bileam); 1 Kgt 6,2 (die Philister). – Aber auch Saul hat sich nicht daran gehalten; vgl. 1 Kgt 28,8, *ad voces* μαντεύειν und ἐγγαστρίμυθος mit dem Verbot Dtn 18,10f. verbunden.

<sup>25</sup> Mi 3,11; Sach 10,2; Jer 14,14; 36 (29),9.

<sup>26</sup> Der Begriff steht für ρηψ in Sach 10,2; Jer 14,14, für σω in Ez 13.

<sup>27</sup> Sach 10,2: οἱ ἀποφθεγγόμενοι ἐλάλησαν κόπους, καὶ οἱ μάντις ὄρασεις ψευδεῖς, καὶ τὰ ἐνύπνια ψευδῆ ἐλάλουν, μάταια παρεκάλουν; Jer 14,14: ὄρασεις ψευδεῖς καὶ μαντείας καὶ οἰωνίσματα καὶ προαιρέσεις καρδίας αὐτῶν αὐτοὶ προφητεύουσιν ὑμῖν; Ez 13,7f. οὐχ ὄρασιν ψευδῆ ἐωράκατε καὶ μαντείας ματαίας εἰρήκατε; Ez 22,28 ὀρώντες μάταια, μαντευόμενοι ψευδῆ.

## 2. Die Septuaginta innerhalb antiker jüdischer Literatur

Tendenzen der Bearbeitung prophetischer Bücher müssen sich, was die Rezeption prophetischer Gestalten der Vergangenheit Israels betrifft, in Tendenzen des Judentums in der Zeit zwischen 250 v. Chr. und 100 v. Chr. im Allgemeinen einordnen lassen.

### 2.1 Das dritte Jahrhundert v. Chr.: Die Chronikbücher

Im Vergleich zu den Königbüchern sind, was die Propheten betrifft, Veränderungen im Personenbestand sowie in der Darstellung der bekannten Propheten festzustellen. Da die Geschichte des Nordreiches ignoriert wird, entfällt die Erwähnung des Jona ben Amittai aus 2 Kön 14,25<sup>28</sup> und fungiert Elia gerade mal als Verfasser eines tadelnden Briefes an Joram von Jerusalem (2 Chr 21,12–15); Jesajas Wirken wird, der Linie der Königbücher folgend, auf das in Jes 36–39 Berichtete eingeschränkt (2 Chr 32,32), Jeremia erstmals mit einer Totenklage über Josia eingeführt (2 Chr 35,25). 2 Chr 32,32 ist hermeneutisch von Bedeutung: „Prophetien“ können auch Geschichtsdarstellungen sein, deren Wert für die Nachkommen darin besteht, dass sie die Identitätskonstruktion Israels nach- und mitvollziehen, basierend auf der Bindung Israels an seinen Gott und sein Gesetz.<sup>29</sup> Von den sogenannten Schriftpropheten wird in den Chronikbüchern ansonsten keiner erwähnt. Die neu eingeführten Propheten Samaia (2 Chr 12,5), Azarias (2 Chr 15,1), Anani (2 Chr 16,7), Elieser (2 Chr 20,37) Sacharja ben Jujada (2 Chr 24,20–22) sind ähnlich wie Elia i.w. Gewährsleute für die eigene theologische Sicht,<sup>30</sup> die ähnlich wie bereits 1 Kön 11,1–13 das Handeln des Gottes Israels von dem Anschein jeglicher Willkür freihalten will: Demütigung rettet vor völliger Niederlage<sup>31</sup> bzw. gewährt Leben;<sup>32</sup> Vertragsabschlüsse mit gottlosen Königen<sup>33</sup> und Abfall vom Gott Israels<sup>34</sup> führen über kurz oder lang

<sup>28</sup> Schon gar nicht kann von einer Zeichenhandlung des Propheten Achia an Jerobeam I. erzählt werden; 1 Kön 11,23–38/3 Kgt 12,24 hat in den Chronikbüchern keine Parallele.

<sup>29</sup> Dass Asaph als Prophet bezeichnet wird (2 Chr 29,30), mag mit den Inhalten von Ps 76 G; 77 G zusammenhängen.

<sup>30</sup> Vgl. TALSHIR, ZIPORA, *Several Canon-Related Concepts Originating in Chronicles*, ZAW 113 (2001), 386–403: Die Bücher Samuel – Könige sind für den Verfasser der Chronikbücher die autoritativen Dokumente zur vorexilischen Geschichte Israels (391), zu denen er seine eigene „up-to-date interpretation“ (394) begeben will.

<sup>31</sup> Nach 2 Chr 12,5 führt ein Prophetenspruch zur Demütigung Rehabeams; damit wird begründet, warum der Pharao Schischak zwar gegen Juda und Jerusalem ziehen und Tempelschätze mitnehmen kann, aber es nicht erobert (vgl. 1 Kön 14,25 f.).

<sup>32</sup> 2 Chr 33,18 f.

<sup>33</sup> Das in 1 Kön 22,49 nicht begründete Unglück der Schiffe, die in Tarsis Gold holen sollen, wird in 2 Chr 20,37 mit Joschafats Vertragsabschluss mit Ahasja von Israel begründet.

<sup>34</sup> In 2 Chr 16,7–10 wird mit einem Prophetenspruch der mangelnde Erfolg Asas im Krieg gegen den Aramäerkönig begründet; dies sowie der Zorn Asas über den Seher begründet dann

zur Strafe. In 2 Chr 36,15f. gilt die Sendung der Propheten als Ausdruck des Mitleids Gottes, der sein Volk zur Umkehr führen und dadurch die Entweihung des Heiligtums verhindern will. Der Verfasser der Chronikbücher beansprucht, das Erbe israelitischer Prophetie in legitimer Weise weiterzuführen. Dies aber hat, wie sein Werk zeigt, mit der „richtigen“ Aktualisierung der Vergangenheit Israels zu tun, aus der der Leser der Chronik lernen soll, dass die Identität Israels in der engen Bindung an seinen Gott und seinen in der Tora festgelegten Willen beschlossen liegt.

Zu der Diskussion um die Fortsetzung der Chronikbücher in einer der überlieferten Esraschriften will ich keine Stellung nehmen. Bekannt sind die Erwähnungen der Propheten Haggai und Sacharja mit ihren Weissagungen zum Tempelbau in Esr 5,1; 6,14. Die Propheten, die dem Nehemia Angst einzuflößen versuchten (Neh 6,14), leiteten ihren Autoritätsanspruch wohl aus ihrer Inspiration ab; Nehemia beurteilt sie als solche, die Gott nicht sandte (Neh 6,12), faktisch als falsche Propheten. In 1 Esdr 1,26, wohl um 200 v. Chr. übersetzt, wird ein Wort der Warnung an Josia wegen des Feldzuges gegen den ägyptischen Pharaο nicht mehr diesem selbst in den Mund gelegt – ein heidnischer Pharaο kann ja kaum Wahres prophezeien –, sondern dem Propheten Jeremia; in 1 Esdr 1,30 wird wiederum auf Jeremias Totenklage über Josia Bezug genommen.

## 2.2 Das zweite Jahrhundert v. Chr.

Die schon in den Chronikbüchern feststellbare Torazentrierung ist auch in der Literatur des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts greifbar, wie Tob 6,13 G; Tob 1,8 S; Bar 4:4; Sir 19,19; Sir 24 zeigen. Tora-konformes Verhalten wird bei Daniel (Dan 1,8) und Judith durch die Vermeidung nichtjüdischer, unreiner Speisen unterstrichen. Eben die genannten Schriften sind im Folgenden auf das Verständnis der Prophetie hin zu untersuchen.

### 2.2.1 Tobit

In dem wohl um 200 v. Chr. entstandenen Buch Tobit<sup>35</sup> ist Prophetie Deutung der eigenen Gegenwart und Handlungsanweisung. In Tob 2,6 deutet Tobit die Notsituation seines Volkes unter Zuhilfenahme von Amos 8,10 G. Im Gegensatz zu Am 8,10 M wird nicht JHWH als unmittelbarer Urheber angesprochen –

---

den in 1 Kön 15,23 ohne Kommentar referierten Sachverhalt, dass der ursprünglich fromme König in seinem Alter an den Füßen krank wurde. In 2 Chr 24,17–25 wird die Verschwörung gegen Joasch (2 Kön 12,21) mit seinem Abfall begründet, der so weit geht, dass er einen gegen ihn auftretenden Propheten umbringen lässt.

<sup>35</sup> Zu dieser Datierung vgl. EGO, BEATE, Tobit. Das Buch Tobit/Tobias, LXX.E, Stuttgart 2011, 1318.

man will vielleicht die Nennung des Gottesnamens vermeiden. In Tob 14,4 G II fungieren Nahums Gerichtsankündigungen als unmittelbar handlungsleitend in der fiktiven Situation, dass Tobias von Ninive nach Media übersiedeln soll; die konkrete Situation weit überschreitend wird zusätzlich im Sinne von Dtn 18,22 als Kriterium rechter Prophetie das Eintreffen des Angekündigten benannt und daran die Wahrheit der Verkündigung der biblisch gewordenen Propheten aufgewiesen.<sup>36</sup> Textextern leistet ein solcher Verweis die Bestärkung der Bindung Israels an den einen Gott, der sich durch eben diese Propheten wiederholt hat vernehmen lassen.

## 2.2.2 *Jesus Sirach*

Das Verbum προφητεύειν und das Substantiv προφήτης sind bei Jesus Sirach auf biblische Propheten, also Gestalten der Vergangenheit bezogen. Im Gebet in Sir 36,20 geht es vermutlich um den Wunsch, dass sich die Ankündigungen der vergangenen Propheten bewahrheiten sollen.<sup>37</sup> Nach Sir prol 9; 39,1 forschet der Schriftgelehrte im Gesetz des Höchsten und in der Weisheit aller Alten und in den sog. Prophezeiungen. Analog zu 2 Chr 32,32 G können mit den „Prophezeiungen“ auch Geschichtsdarstellungen gemeint sein<sup>38</sup>, sodass das „Lob der Väter“ bei dem Verfasser des Sirachbuches selbst einlöst, was im Prolog gesagt ist. An Propheten sind im Sirachbuch genannt: Samuel, Nathan, Elia, Elisa, Jesaja, Jeremia, Ezeziel und die sog. Kleinen Propheten als Gruppe. Diese Aufzählung bestätigt auf ihre Weise die Zusammenordnung der Tora und der Vorderen wie der Hinteren Prophetenbücher als der für die Identität Israels maßgebenden Schriften.

In der Darstellung Samuels dürfte der Verweis auf den gegenüber der Vorlage neu eingetragenen<sup>39</sup> νόμος κυρίου, in dem Samuel die Gemeinde richtete, wohl kaum zufällig sein,<sup>40</sup> ebenso wenig der Verweis auf seine von Gott erprobte πίστις<sup>41</sup> (vgl. 1 Reg 3,21) und auf seinen Reinigungseid nach 1 Reg 12,3. Unabhängig davon, ob sich der in Sir 46,14 genannte νόμος κυρίου materialiter auf

<sup>36</sup> In Tob 14,4 G I fehlt der letztere Satz, der aber durch 4Q198 I 4 auch für die hebräische Vorlage bezeugt ist; Nahum ist durch den bekannteren Jona ersetzt worden (FITZMYER, JOSEPH A., Tobit, CEJL, Berlin / New York, NY 2003, 326).

<sup>37</sup> So SAUER, GEORG, Jesus Sirach / Ben Sira, ATD.A 1, Göttingen 2000, 251.

<sup>38</sup> Hingegen lässt CD VII 17 doch eher auf Prophetentexte wie von Jeremia und Ezeziel schließen. 4Q397 Frgm. 14–21, 10.15 scheint Zukunftsansage im Auge zu haben.

<sup>39</sup> Das Verbum κρίνω (Sir 46,14) fehlt in 1 Kgt; umgekehrt ist das dortige δικάζω (1 Kgt 7,16) bei Sirach in Bezug auf Samuel nicht verwendet.

<sup>40</sup> In der Septuaginta zu Sir 46,20 endet die Darstellung Samuels mit einem sachlich unklaren Verweis auf die durch Samuels Prophetie zugedechte ἀνομία λαοῦ, sodass sich eine Inklusion zu Sir 46,14 ergibt.

<sup>41</sup> Auch in 1 Makk 14,41 ist πιστός das Kriterium eines Propheten, auf dessen Anordnung hin die Frage legitimer Herrschaft in Israel geregelt werden kann.



den Pentateuch oder auf Texte wie 4Q158 oder 4Q364–367 oder die Tempelrolle bezieht, soll der Torabezug dem Leser wohl als generelles Kennzeichen der biblisch gewordenen Propheten im Sirachbuch und zugleich auch als für sich selbst vorbildlich wahrnehmen.<sup>42</sup> Die kurze Erwähnung Nathans in Sir 47,1 soll wohl nur zeigen, dass Gott auch zu Zeiten Davids im Wort der Prophetie präsent war. Elias Wirken in seinem Eifer und in seinen Wundertaten<sup>43</sup> wird weitaus umfassender summiert als etwa das Wirken Jeremias oder gar Ezechiels; die Hereinnahme der Prophetie Maleachis in Sir 48,10 spiegelt wiederum das Programm der religiös zentrierten Identität Israels. Bei der Darstellung Elisas verweist die mehrfach betonte Unüberwindlichkeit auf die Hilfe Gottes (vgl. 4 Reg 6,18). In der Darstellung Jesajas gemahnen die „Wege Davids“, die der Prophet dem König „geboten haben soll“, verkürzend an Dtn 18,18<sup>44</sup>; so ist auch in der Darstellung dieses Propheten ein Torabezug impliziert.<sup>45</sup> Ansonsten werden das in Jes 38,8 erwähnte Wunder, die Tröstung der Trauernden in Zion sowie die Schau der ἀπόκρυφα erwähnt<sup>46</sup>, während u. a. Jes 6 nicht berücksichtigt wird. Bei Jeremia werden nur sehr verkürzt das Leiden und sein Auftrag insgesamt, bei den Zwölf Propheten die „Ermutigung Jakobs“ genannt; die aus unserer Sicht häufig sekundären Heilsworte halten die Aktualität angesichts der über das Gericht des Exils hinaus- und weitergegangenen Geschichte Gottes mit Israel fest. In der Darstellung Ezechiels mag der Verweis auf die Thronwagenvision der Verweis auf etwas sein, was sich nur bei Ezechiel findet; der Bezug auf Hiob, der nur sich selbst retten kann (Ez 14,14), in Ms. B<sup>47</sup> stellt klar, dass auch im Ezechielbuch faktisch ein Leben nach Gottes Gebot gefordert wird, ist also ein impliziter Torabezug. Grob summierend kann man die Theologie des Prophetischen im Sirachbuch so zusammenfassen: Wundertaten, Zukunftsschau und Tröstung Israels sind charakteristisch, ebenso der explizite oder implizite Torabezug. Sozialkritik ist kein Thema, ebensowenig Fremdgötterverehrung – sie war zur Zeit Jesus Sirachs in Israel kein wirkliches Problem mehr; nachexilische Belege dafür konzentrieren sich auf die frühnachexilische Zeit. Gerichtsprophetie insgesamt ist wenig betont, wiewohl der Verfasser innerhalb seines Geschichtsrück-

<sup>42</sup> UEBERSCHAER, FRANK, Weisheit durch Begegnung, BZAW 379, Berlin/New York, NY 2007, 232.

<sup>43</sup> Hat hier Dtn 34,11 eingewirkt, wo Moses Prophetentum ebenfalls mit Zeichen und Wundern assoziiert wird?

<sup>44</sup> ... προφήτην ἀναστήσω ... καὶ λαλήσει αὐτοῖς καθότι ἂν ἐντείλωμαι αὐτῷ. An Dtn 18,18 könnte auch die Verwendung von ἀνίστημι in Sir 47,1; 48,1 (auf Nathan und Elia bezogen) gemahnen, allerdings steht das Verbum auch vom Auftreten Salomos in Sir 47,12.

<sup>45</sup> MARBÖCK, JOHANNES, Jesaja in Sirach 48,15–25. Zum Prophetenverständnis der späten Weisheit, in: KRATZ, REINHARD G./KRÜGER, THOMAS/SCHMID, KONRAD (Hg.), Schriftauslegung in der Schrift. FS Odil Hannes Steck, BZAW 300, Berlin/New York, NY 2000, 305–319, 311.

<sup>46</sup> Sirach hat das ganze Jesajabuch bis einschließlich Jes 66 vor Augen.

<sup>47</sup> Die Erwähnung der „Feinde“ in der Septuaginta zu Sir 49,9 setzt in der hebräischen Vorlage die Verlesung von אֵיבִיב zu אֵיבִיב voraus.

blickes mehrfach auf Deportation bzw. Exil verweist (Sir 48,15 f. sowie 47,24 f. in Gestalt einer Prolepse). Vermutlich war Jesus Sirach der Meinung, dass dazu kein Anlass besteht, wenn eine stabile Mehrheit in Israel das Anliegen der Bindung an die Tora und an seine Weisheitslehre verwirklicht. Das Problem falscher Prophetie in der Geschichte ist überhaupt nicht berührt, vielleicht auf Grund von Ez 13,9: „In der ‚Schrift‘ (בְּכַתָּב) des Hauses Israel werden sie nicht geschrieben.“ Für die eigene Gegenwart weiterhin wirksam ist die Unterscheidung von induktiver Mantik und wahrer Prophetie. Sir 31[34],5 hält fest: *μαντεῖαι καὶ οἰωνισμοὶ καὶ ἐνύπνια μάταιά ἐστι*. Dieser einzige Beleg für die Wortfamilie *μάντις* im Sirachbuch setzt die Linie von Dtn 18,10 f.14 und Ez 13 fort.

Allerdings spielt Prophetie noch in anderer Weise in die Gegenwart des Weisheitslehrers hinein. Er vergleicht in Sir 24,33 seine eigene Weisheitslehre mit Prophetie, und dieser Vergleich ist genährt von dem Zusammenhang zwischen Prophetie und Inspiration. Sirach betont damit „die (prophetische) Autorität seiner eigenen Torainterpretation.“<sup>48</sup> Ferner gilt: Ob sich die Aneignung seiner Weisheitslehrer durch den Schüler ereignet, hat er nicht in der Hand, aber er muss den geeigneten Rahmen dafür schaffen.<sup>49</sup>

### 2.2.3 Die Tierapokalypse äthHen 83–91

In der Zeit zwischen Salomo und dem babylonischen Exil wird der Untergang des Nordreiches nicht eigens erwähnt, die Geschichte des Südreiches nicht, wie wir es aus den Königsbüchern kennen, als Wechsel zwischen guten und weniger guten Königen betrachtet; sie erscheint hier einseitig unter dem Motiv „Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten“.<sup>50</sup> In der Forschung zur Jeremia-Septuaginta ist bekanntlich umstritten, ob in der Septuaginta gewisse Aussagen über Israel nachträglich abgemildert<sup>51</sup> oder im Masoretischen Text nachträglich verschärft wurden.<sup>52</sup> Ein Blick in die Literaturgeschichte Israels zeigt, dass beide Tendenzen denkbar erscheinen.

<sup>48</sup> JOHANNES MARBÖCK, Jesaja in Sirach, 318.

<sup>49</sup> UEBERSCHAER, Weisheit, 304 f.; vgl. dazu schon STADELMANN, HELGE, Ben Sira als Schriftgelehrter. Eine Untersuchung zum Berufsbild des vor-makkabäischen Söfer unter Berücksichtigung seines Verhältnisses zu Priester-, Propheten- und Weisheitslehrtum, WUNT II/6, Tübingen 1980, 265.

<sup>50</sup> äthHen 89,51; vgl. Neh 9,26.30; 2 Kön 17,13; Jub 1,12.

<sup>51</sup> VONACH, ANDREAS, Jeremias. Ieremias/Jeremia, LXX.E, Stuttgart 2011, 2726 f.

<sup>52</sup> STIPP, HERMANN-JOSEF, Gottesbildfragen in den Lesartendifferenzen zwischen dem masoretischen und dem alexandrinischen Text des Jeremiabuches, in: COOK, JOHAN / STIPP, HERMANN-JOSEF (Hg.), Text-critical and Hermeneutical Studies in the Septuagint, VTSup 154, Leiden 2012, 273.

### 2.2.4 Das Buch Baruch

In der einleitenden Autorfiktion wird die aus Jer 36 [29],12 bekannte Genealogie Baruchs noch um einige Glieder nach rückwärts erweitert; Baruch gewinnt seine Identität nicht nur über Jeremia, sondern wird selbständig in der Geschichte Israels verwurzelt. Der Bezug Baruchs zu Jeremia, dem klassischen Gerichtspropheten, wird nicht eigens thematisiert, weil als selbstverständlich vorausgesetzt. Baruch fungiert als Autorität – und kann als Autorität fungieren, um der Aussage des Buches angesichts der fortdauernden Diasporaexistenz der Gemeinde Israel Geltung zu verschaffen.<sup>53</sup> Im Rahmen des einleitenden Schuldbekenntnisses wird in Bar 1,21 das Thema „Israel und die Propheten“ aufgenommen; prophetische Kritik ist hier Kritik an der Fremdgötterverehrung. In Bar 2,20 gelten die Propheten als diejenigen, die Gottes Zorn ankündigen, was dann durch Jer 27,11 f. exemplifiziert wird. Die Tatsache, dass diese Mahnung zur Buße und zum Toragehorsam insgesamt einem Schüler eines klassischen Gerichtspropheten zugeschrieben wird, zeigt per se das Weiterwirken der Prophetentheologie. Die Stimme Gottes spricht in der Tora sowie den Propheten, und die im Hymnus gepriesene Weisheit wird faktisch mit der Tora gleichgesetzt. So sind die Hauptteile des späteren Kanons bereits im Buch Baruch präsent.<sup>54</sup>

## 2.3 Das erste vorchristliche Jahrhundert

### 2.3.1 Literatur außerhalb von Qumran

In dem wohl zur Hasmonäerzeit entstandenen Buch Judith<sup>55</sup> ist Prophetie vordergründig gesehen vor allem hinsichtlich des Inspirationsanspruches thematisiert. Judith 6,2 zufolge gibt Achior einen Rat, den Holofernes nicht hören will. Wenn sich Achior in den Augen des Holofernes wie ein Prophet benimmt, soll wohl auf den Anspruch unmittelbarer göttlicher Inspiration abgehoben sein, dem Holofernes in der Situation der Auseinandersetzung nichts entgegenzusetzen hat. Gleichwohl redet Achior in einem ironischen Hintersinn tatsächlich als Prophet und weissagt im Namen des Gottes Israels Wahres, das sich dann auch verwirklicht: Wer Israel angreift, bezahlt das mit dem Leben. PsSal 18,12 setzt die deuteronomistische Interpretation der Propheten fort und zeigt, dass bei der Formulierung „seine Knechte“ im Zusammenhang damit, dass Gott

<sup>53</sup> BALLHORN, EGBERT, Vom Sekretär des Jeremia zum schriftgelehrten Weisen. Die Figur des Baruch und die kanonische Einbindung des Buches, in: HIEKE, THOMAS (Hg.), Formen des Kanons. Studien zu Ausprägungen des biblischen Kanons von der Antike bis zum 19. Jahrhundert, SBS 228, Stuttgart 2013, 209–224, 213.

<sup>54</sup> BALLHORN, Baruch, 222.

<sup>55</sup> Zu dieser Datierung vgl. ENGEL, HELMUT, Judith. Das Buch Judith, LXX.E, Stuttgart 2011, 1298 f.

geboten hat, von seinem Weg nicht abzuweichen, die Propheten nicht einmal mehr genannt werden müssen.

### 2.3.2 Qumran

Charakteristisch für die Prophetenauffassung in vielen gruppenspezifischen Qumranschriften sind die deuteronomistische Tradition der (von Israel nicht selten missachteten<sup>56</sup>) Warnung und Mahnung zum Toragehorsam<sup>57</sup> sowie die Ankündigung gegenwärtiger Verhältnisse, die eigene Zeit, Situation und Gruppe betreffend.<sup>58</sup> Man begreift die eigene Zeit als Endzeit<sup>59</sup> und glaubt den Lehrer der Gerechtigkeit im Verständnis der Endzeit sogar als den biblischen Propheten überlegen: „Die Vollendung der Zeiten hat Er ihm [Habakuk] nicht kundgetan“.<sup>60</sup> Andererseits werden als Falschpropheten diejenigen denunziert, die Israel von dem rechten Weg abbringen, den Willen Gottes zu erfüllen.<sup>61</sup>

In dieser auf die eigene Gruppe bezogenen Aktualisierung liegt m. E. eine Differenz zu Jesus Sirach. Ein Interesse an aktueller Prophetie mag in dem vielleicht nicht gruppenspezifischen 4Q375; 376 durchscheinen, wenn die Deutung dieses fragmentarischen Textes als Ritual zur Überprüfung von Falschprophetie richtig ist.<sup>62</sup> Hingegen mag man die Liste der falschen Propheten 4Q339 mit Matthew Morgenstern als rein akademisches Dokument ansehen<sup>63</sup> – der Text ist ebenfalls nur sehr fragmentarisch erhalten. Die Aufnahme von Dtn 13,2–6 und von Dtn 18 in der nicht qumranspezifischen Tempelrolle<sup>64</sup> zeigt jedoch ebenfalls ein weitergehendes Interesse an Problemen der falschen Prophetie im antiken Judentum. In dem ebenfalls nicht gruppenspezifischen Text 11Q05 gilt David als Prophet (11Q05 XXVII 11).

<sup>56</sup> CD VII 17 (in Applikation von Amos 5,26 f.).

<sup>57</sup> 1QS I 1–3; VIII 15; 4Q166 II 5; 4Q375 I 1; 4Q390 Frgm. 2 I 5.

<sup>58</sup> CD III 21 (Applikation von Ez 44,15 auf die Qumrangruppe); CD VI 7–11 (Applikation von Jes 54,16 auf den Tora-Erteiler); CD VII 9–11 (Applikation von Jes 7,17); CD XIX 7 (Zitat von Sach 13,7 mit imperativer Lesart in V. 7 b: Schlage den Hirten).

<sup>59</sup> 1QpHab II 7–10 sowie 1QpHab VII 1 (mit Bearbeitung der Problematik des Parusieverzuges). Wenn Melchisedek die Rache der Gerechten an den Frevlern vollzieht, ist das der Tag, worüber in den Worten Jesajas, des Propheten (Jes 52,7) gesagt ist (11Q13 III 15). Im weiteren Verlauf werden auch Worte aus dem Danielbuch entsprechend gedeutet (11Q13 II 18).

<sup>60</sup> 1QpHab VII,2. Zu 1QpHab VII,2–5 vgl. STEMBERGER, GÜNTER, Propheten und Prophetie in der Tradition des nachbiblischen Judentums, in: STEMBERGER, GÜNTER, *Judaica Minora*, Teil I: Biblische Traditionen im rabbinischen Judentum, TSAJ 133, Tübingen 2010, 176–202 (177).

<sup>61</sup> 1QH XII 6.16; CD B XIX 25.

<sup>62</sup> STEMBERGER, Propheten und Prophetie, 179f.

<sup>63</sup> MORGENSTERN, Matthew, Language and Literature in the Second Temple Period, JJS 48 (1997), 130–145, 140.

<sup>64</sup> Dtn 13,2–6 wird in 11QT 19 LIV 8–18 zitiert, Dtn 18,9–14.20–22 in 11QT LX 16–LXI 5.

### 3. Tendenzen der Bearbeitung in den Prophetenbüchern

#### 3.1 Zur Methodik

Bearbeitungsvorgänge der biblisch gewordenen Texte gab es in allen sprachlichen Traditionsbereichen. Für den hebräischen Traditionsbereich ist dies da gesichert, wo hebräische Paralleltraditionen vorliegen, und da wahrscheinlich zu machen, wo im Hebräischen eine graphische Ähnlichkeit zwischen den zu vermutenden Varianten besteht. Für den griechischen Traditionsbereich ist dies da gesichert, wo eine nur innergriechisch denkbare Verschreibung vorliegt oder aber eine Aufspaltung der Semantik.<sup>65</sup> Desgleichen sind Fälle zu erwähnen, in denen griechische Komposita gebildet wurden, zu denen ein Äquivalent im Hebräischen oder Aramäischen nicht existiert.<sup>66</sup>

Das betrifft aber längst nicht die Hauptmaße der kontrovers diskutierten Fälle. Die zunehmende Polarisierung zwischen Minimalisten und Maximalisten, was die Wahrnehmung bewusster Bearbeitungstendenzen betrifft<sup>67</sup>, kann nicht befriedigen. Pyrrhonische Skepsis tut not. Insofern sei formuliert: Die generelle Nähe einer Septuaginta-Übersetzung zu hebräischem Sprachduktus und die Möglichkeit innerhebräischer Varianten für eine Einzelübersetzung legt eine Veränderung im hebräischen Traditionsbereich nahe, auch wenn diese uns zufälligerweise nur in ihrer griechischen Wiedergabe erhalten ist. Insgesamt wird man sich vor Augen halten: Die Übersetzungsteile der Septuaginta sind Übersetzungen und wollen die Botschaft des übersetzten Textes weitergeben, nicht eine eigene Theologie propagieren.<sup>68</sup> Manche theologisch bedeutsame Variation muss nicht der Intention des Übersetzers entsprungen sein, auch wenn er sie im Ergebnis bejaht haben mag.<sup>69</sup> Vor theologisch motivierten Interpretationen sind stets erst andere Erklärungsmöglichkeiten in Betracht zu ziehen, andere Vorlagen, andere sprachliche Verstehensmöglichkeiten, dann die je eigenen Über-

<sup>65</sup> Martin Rösel hat das unlängst anhand von Dan 2,47 exemplifiziert. In Dan 2,47 wird das zweimal verwendete נגל in der Übersetzung differenziert: Gott allein (μόνος, ohne aram. Äquivalent) kann Geheimnisse enthüllen (ἐκφαίνω); Daniel dagegen kann sie nur kundtun (δηλώω). Vgl. RÖSEL, MARTIN, Der Herr des Daniel. Zur Übersetzung der Gottesbezeichnungen in der Daniel-LXX, in: WAGNER, THOMAS / ROBKER, JONATHAN M. / UEBERSCHAER, FRANK (Hg.), Text – Textgeschichte – Textwirkung. Festschrift zum 65. Geburtstag von Siegfried Kreuzer, AOAT 419, Münster 2014, 399–411, 405.

<sup>66</sup> Vgl. das Verbum καταλαλέω als Wiedergabe des einfachen דבר; vgl. ferner in Amos 7,16 G ὀχλαγωγεῖν.

<sup>67</sup> BOYD-TAYLOR, CAMERON, Introduction, in: PIETERSMA, ALBERT, A Question of Methodology. Collected Essays on the Septuagint, Biblical Tools and Studies 14, Leuven/Paris/Walpole 2013, 11–21, 11.

<sup>68</sup> JOOSTEN, JAN, Une théologie de la Septante? Réflexions méthodologiques sur l'interprétation de la version grecque, RThPh 132 (2000), 31–46, 41 f.

<sup>69</sup> JOOSTEN, Théologie, 36.

setzungskonventionen<sup>70</sup> oder der Einfluss des Kontextes.<sup>71</sup> Eine Behauptung intendierter exegetischer Arbeit in einem Text setzt eine konzise Beschreibung des exegetischen Prozesses voraus<sup>72</sup> und erfordert den gleichzeitigen Einbezug auch der Übersetzungsphänomene, die nur aufgrund der Treue eines Übersetzers zu der wie auch immer verständlichen bzw. verstandenen Vorlage begrifflich zu machen sind. Grundlage dieser Treue ist, so Jan Joosten, eine Theologie des Wortes Gottes, die das Vertrauen auf das auch im Einzelnen inspirierte Wort als gültiger Offenbarung des göttlichen Willens in sich schließt und die sich weniger im Inhalt des Gesagten als in der Form der Übersetzung bekundet.<sup>73</sup>

Diese „Theologie des Wortes Gottes“ führt mindestens in der Septuaginta zum Dodekapropheten wie zu Jeremia und Ezechiel zu der bekannten strikten Orientierung an die hebräische Vorlage auch in Wortfolge<sup>74</sup> und Graphembestand, geleitet von dem Bewusstsein, dass frei nach der Kanonregel Dtn 4,2; 13,1 nichts von der Vorlage verloren gehen soll. Das führt zu grammatikalischen Inkonsistenzen,<sup>75</sup> stilistischen Härten,<sup>76</sup> etymologischen Übersetzungen<sup>77</sup> und zu

<sup>70</sup> AEJMELAEUS, ANNELI, Von Sprache zur Theologie: Methodologische Überlegungen zur Theologie der Septuaginta, in: KNIBB, MICHAEL A. (Hg.), *The Septuagint and Messianism*, BETHL 195, Leuven 2006, 21–48; vgl. auch STIPP, HERMANN-JOSEF, Bemerkungen zum griechischen Michabuch aus Anlass des deutschen LXX-Übersetzungsprojekts, JNSL 29 (2003), 103–132, hier 127 mit Fn. 40.

<sup>71</sup> JOOSTEN, JAN, Exegesis in the Septuagint Version of Hosea, in: JOOSTEN, JAN, *Collected Studies on the Septuagint*, FAT 83, Tübingen 2012, 123–145, 130–135. Joosten hat allerdings auch auf Fälle aufmerksam gemacht, in denen ein dem Übersetzer (vermeintlich) bekanntes hebräisches Wort diese Bedeutung auch dann behält, wenn sie im Kontext nicht passt.

<sup>72</sup> PIETERSMA, ALBERT, A Panel Presentation on Ronald Troxel's, Isaiah, in: BOYD-TAYLOR, CAMERON / PIETERSMA, ALBERT, *A Question of Methodology. Collected Essays on the Septuagint*, BTS 14, Leuven 2013, 339–358, 345 f.

<sup>73</sup> JOOSTEN, Théologie, 44.46; JOOSTEN, Hosea, 143. Für das Hoseabuch lässt Joosten als einzigen Fall theologischer Exegese die Wiedergabe von Hos 8,4 und eine Anspielung in Hos 1,9 an Ex 3,14 gelten (letzttere wegen des Präsens εἶμι statt des für das hebr. Imperfekt יהיָהּ zu erwartenden Futurs ἔσομαι). GLENNY, W. EDWARD, *Hosea: a commentary based on Hosea in Codex Vaticanus, Septuagint Commentary Series*, Leiden 2013, 71: Mit dieser Anspielung in Hos 1,9 will Hosea sagen, dass der Herr nicht mehr länger der „Ich bin“ für Israel ist; er kündigt also den Bund auf.

<sup>74</sup> Eher erstaunlich ist, dass δέ in der Septuaginta zum Dodekapropheten überhaupt begegnet, erstmals in Hos 6,4; 7,13 (zweimal); Hos 10,11; 12,9 [10]; Amos 2,9; 7,13.17; Mi 4,5; Joel 3[4],16 (bis).20; Ob 17.18; Jona 1,5; 2,10 usw. Der Gebrauch von δέ in der Jesaja-Septuaginta ergibt ein weitaus anderes Bild.

<sup>75</sup> Als Beispiel sei Joel 2,27fne genannt. Die Form κατασχυνθῶσιν, die einen Akkusativ erwarten lässt, ist innergriechisch lectio difficilior gegenüber der Form κατασχύνθη, die einen Nominativ als Subjekt verträgt, und entspricht überdies M. Weil aber der hebräische Konsonantentext vor עָמִי keine *nota accusativi* trägt, ist λαός ebenfalls im Nominativ geblieben.

<sup>76</sup> Vgl. (ohne Anspruch auf Vollständigkeit) die Setzung eines enklitischen Pronomens in Schlusstellung in Hos 5,10.15; 6,7; 7,7.12; 9,7; 10,13; 11,2.8.9; 13,6.10; 14,2; Am 7,8a; Mi 5,8.10 [9.11]; 6,1.4.7; 7,4.7.8; Jona 1,2; 2,3.5; Jer 1,9.9.17 (bis); 2,16.17.19; 3,1; 22,21 etc. Vgl. ferner (ohne Anspruch auf Vollständigkeit) die redundanten Personalpronomina in Hos 2,5.9.12.15 [7.11.14.17], jeweils mehrfach, ferner in Hos 4,9; Mi 3,2; 5,12 [13]; 6,7.13; Jer 34 [27],7; Joel 2,11 u.ö (vgl. dazu insgesamt: STOCKHAUSEN, ANNETTE VON, Über die Übersetzungstechnik der

Doppelübersetzungen, so im Dodekapropheten z. B. Mi 4,9 (ἀνδρίζου)<sup>78</sup>; 5,3[4] (ᾔψεται καὶ ποιμανεῖ)<sup>79</sup>; 6,15 (dazu s. u.).

Schwieriger ist die Frage zu entscheiden, ob mögliche hebräische Varianten auf unabsichtlicher oder auf absichtlicher Veränderung beruhen. Die Einsicht in die Traditionstreue könnte generell die erstgenannte Option nahelegen, die Kenntnisnahme schriftgelehrter Arbeit von den Chronikbüchern über Jesus Sirach bis zu den Qumrantexten im Einzelfall auch das Gegenteil. Insofern ist auch der minimalistische Standpunkt nochmals der pyrrhonischen Skepsis zu unterwerfen.

Eine unabsichtliche Änderung kommt am ehesten dann in Frage, wenn ein unverständlicher Text produziert wird, dessen Unverständlichkeit<sup>80</sup> oder Anstößigkeit auch im Griechischen erhalten geblieben ist. Selbst Hos 2,18<sup>81</sup> oder Hos 9,12<sup>82</sup> veranlassen den Übersetzer nicht zu einem Versuch, Blasphemie zu vermeiden.<sup>83</sup> Auch eine im Ergebnis theologisch gehaltvolle Änderung kann sich, was die Genese betrifft, purem Zufall verdanken. So ist in der Weissagung der Völkerwallfahrt Mi 4,2 die 3. Sg. mit Suffix 1. Pl. im M (Gott als semantisches Subjekt) durch den 3. Pl. δείξουσιν wiedergegeben. Hier liegt wohl kaum eine Vermeidung vor, Gott nicht als Subjekt des Verbuns δείκνυμι gelten zu lassen<sup>84</sup>, noch eine Tendenz zur verhüllenden Umschreibung des göttlichen Subjektes in 3. Ps. Plural, sondern wohl eher eine unabsichtliche Verschreibung von ויורנו zu ויורו.

Eine absichtliche Änderung ist am ehesten denkbar, wenn die vermutete Tendenz auch sonst in der Literatur des Zweiten Tempels nachweisbar und zugleich

---

Joel-Septuaginta und ihre Konsequenzen, in: KREUZER, SIEGFRIED / LESCH, JÜRGEN PETER (Hg.), Im Brennpunkt: Die Septuaginta. Bd. 2, BWANT 161, Stuttgart 2004, 259–268, insb. 261–264. Die redundante Wiederholung des Personalpronomens nach einem Relativpronomens, das ein indeklinables אשׁר ersetzt, begegnet u. a. in Hos 2,13 [15]; Am 4,8; 9,12; Mi 1,7; redundantes ἐκεῖ nach οὗ für אשׁר ... שׁם in Joel 3[4],7; Jer 8,3; 13,7; 16,15; 23,3.8; 24,9. Eine ungriechische Konstruktion begegnet in Am 8,9: καὶ ἔσται ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ... καὶ δόσεται ὁ ἦλιος ...

<sup>77</sup> Beispiele bei JOOSTEN, Hosea, 129 mit Fn. 24.

<sup>78</sup> Der Übersetzer gab eine in der Vorlage wohl schlecht lesbare Konsonantenfolge zunächst als Form von חיל I. (= ᾠδιβε), dann als Form von חיל II. (= ἀνδρίζου) wieder.

<sup>79</sup> Mi 5,3[4]: (καὶ στησεται) καὶ ᾔψεται καὶ ποιμανεῖ für (ויעמד) (ויערה ויעמד); der Übersetzer war sich nicht sicher, ob das zweite Verbum ויערה oder ויעמד gelautet hat.

<sup>80</sup> Das gilt beispielsweise für Ez 40–48, wo in der Septuaginta ohne eine für uns durchsichtige Systematik αἰλαμῶθ und αἰλλαμῶν für אֵילָם, αἰλεου und αἰλεῦ für אֵיל begegnen.

<sup>81</sup> „Dann wird sie (scil. Israel) mich (scil. Gott) ‚mein Mann‘ nennen“; καλέσει με Ὁ ἀνήρ αὐτῆς.

<sup>82</sup> Das Wort בְּשׂוּרֵי, in Hos 9,12 von Gott ausgesagt, konnte sich der Übersetzer nur defective geschrieben als יְשׂוּרֵי vokalisiert (=σάρξ) vorstellen; vgl. Joosten, Hosea, 127.

<sup>83</sup> Zu Hos 9,12f. vgl. die Interpretation von Glenny, Hosea, 141: the Lord's relations or people are from Israel (ähnlich BONS, EBERHARD / JOOSTEN, JAN / KESSLER, STEPHAN, Les Douze Prophètes, part 1: Osée, BdA 23.1, Paris 2002, 132). Glenny verweist auf das Beispiel von Gen 37,27 für einen ähnlichen Gebrauch von σάρξ.

<sup>84</sup> Eine solche Vermeidung liegt in der Literatur des Zweiten Tempels m.W. nicht vor, ist deshalb auch für die Septuaginta zum Dodekapropheten nicht wahrscheinlich zu machen.

biblisch begründbar ist. Qumran und Septuaginta sind manchmal auch theologisch-hermeneutische Zwillinge.

Ungleichmäßige Behandlungen eines Problems innerhalb ein- und derselben Texteinheit sind das Hauptproblem.<sup>85</sup> Wenn die hebräischen Textvorlagen einzelner Textteile einer Schriftrolle, z. B. des Dodekaprophetens ungleichmäßig waren, wird die Septuaginta dementsprechend ungleichmäßig. Ungleichmäßigkeiten in der Behandlung eines Problems in ein- und derselben Textvorlage bleiben problematisch. Manche unvollendete Harmonisierung in der Septuaginta zu Dodekapropheten geht auf das Konto innergriechischer Verschreibung.<sup>86</sup> Warum jedoch in Sach 9,14 eine Theophanie<sup>87</sup>, in Am 7,7 die direkte Gottesschau vermieden wird<sup>88</sup>, in Am 9,1 hingegen nicht, ist mir nicht erklärlich<sup>89</sup>, ebenso wenig der inkonsistente Umgang mit „Israel in Ägypten“ vs. „Israel in Assyrien“ in der Septuaginta zum Dodekapropheten.<sup>90</sup>

Fragen prophetischer Autorität, Aktualisierungen und Harmonisierungen sind die wesentlichen Themen bewusster Änderungen im hebräischen oder im griechischen Traditionsbereich. Damit sind auch die Gliederungssignale für das Folgende vorgegeben.

<sup>85</sup> Die (weithin akzeptierte) These, der Übersetzer von Hos 8,4 habe geändert, weil er die Allwissenheit Gottes nicht angetastet wissen wollte, kann man nicht von Gen 3,9 („Adam, wo bist du?“) und Gen 22,12 („Jetzt habe ich erkannt“) in Frage stellen.

<sup>86</sup> Was ist aber mit scheinbar unvollendeten Harmonisierungen? In Jona 2,11 ist einerseits durch die Wahl des Verbums προστάσω (προσεταιρήν für יהוה ויאמר) an Jona 2,1 angeglichen worden, andererseits erscheinen das Passiv und der Verzicht auf die Nennung Gottes unmotiviert. Ersteres wird zumeist beobachtet, während letzteres unerklärt bleibt. Die scheinbar unvollendete Harmonisierung ist wohl so zu erklären: Das Tetragramm war wohl schon in der Vorlage ausgefallen; das unmotivierte Passiv ΠΡΟΣΕΤΑΓΗ ist wohl eine innergriechische Verschreibung von ΠΡΟΣΕΤΑΞΕ, die dann in einigen Handschriften wieder richtig gestellt wird, wie dann innergriechisch sekundär, aber sachlich richtig auch wieder ὁ κύριος ergänzt wird; vgl. die Angaben im Apparat bei ZIEGLER, JOSEPH (Hg.), *Duodecim prophetae, Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Göttingensis editum* 13, Göttingen<sup>3</sup> 1984, 249.

<sup>87</sup> DOGNIEZ, CÉCILE, *L'arrivée du roi selon la LXX de Zacharie 9,9–17*, in: KRAUS, WOLFGANG / MUNNICH, OLIVIER (Hg.), *La Septante en Allemagne et en France / Septuaginta Deutsch und Bible d'Alexandrie*, OBO 238, Fribourg/Göttingen 2009, 217–237, 232, aufgrund der Wiedergabe von יְהוָה mit ἔσται.

<sup>88</sup> In Am 7,7 wird hebr. אָדָנִי nicht übersetzt. So kann das Partizip ἔστηκώς mit einem unbestimmten „er“ gedeutet werden.

<sup>89</sup> Musste κύριος in Am 9,1 stehen bleiben, damit das Subjekt der folgenden Rede klar bleibt? Den Widerspruch zwischen Am 7,7 und Am 9,1 vermerken auch GLENNY, W. EDWARD, *Amos: a commentary based on Amos in Codex Vaticanus, Septuagint Commentary Series*, Leiden 2013, 125 und ANDERSEN, FRANCIS I. / FREEDMAN, DAVID N., *Amos: A new Translation with Introduction and Commentary*, Anchor Bible 24A, New York 1989, 756.

<sup>90</sup> GLENNY, W. EDWARD, *Ephraim Dwelt in Egypt: Egypt and Assyria in the Septuagint of Hosea*, in: PETERS, MELVIN K. H. (Hg.), *XIV Congress of the IOSCS Helsinki 2010*, SCS 59, Atlanta, GA 2013, 457–471.



### 3.2 Prophetie und Pseudoprophete

#### 3.2.1 Autorisierung des Propheten

Ähnlich wie zu Mose<sup>91</sup> wird auch zu den Propheten gelegentlich betont, dass das im Folgenden verkündete Wort nicht das Wort des Propheten, sondern das Wort Gottes selbst ist.

Eine solche Autorisierung erfolgt in Am 5:1;<sup>92</sup> Zeph 3,16a;<sup>93</sup> Jer 1,1;<sup>94</sup> 45,27;<sup>95</sup> 51,29;<sup>96</sup> Ez 12,7<sup>97</sup>, m. E. auch in Jona 1,9 (s. u.). Es spricht nichts dagegen, diese Änderungen bereits im hebräischen Traditionsbereich anzusiedeln. Das mag auch für Nah 1,1; Hab 1,1 gelten. Die Charakterisierung der prophetischen Botschaft als λῆμμα, (von Gott) Empfangenes, jeweils für das unklare מִשָּׂא, ist vielleicht die Wiedergabe einer Form von נִשָּׂא, als part. Ni. נִשָּׂא vokalisiert, wofür λαμβάνειν gelegentlich als Übersetzung fungieren kann.<sup>98</sup> In Jes 2,1 (ὁ λόγος ὁ γινόμενος παρὰ κυρίου) ist wohl statt הדבר אשר הזהה מיהוה eine Vorlage mit הדבר אשר הזהה vorauszusetzen. Man kann alle diese Änderungen als bewusste Änderungen bezeichnen, da die göttliche Autorität prophetischer Worte auch sonst im hebräischen Sprachbereich betont wird.<sup>99</sup> Die Betonung, dass Gott redete, mag damit in Zusammenhang stehen, dass es von Falschpropheten heißt, sie reden nur aus eigenem Herzen (Jes 44,25).

In der Septuaginta zu Jona 1,9 wird die Aussage עברי אנכי („ein Hebräer bin ich“) wiedergegeben mit δοῦλος κυρίου ἐγώ εἰμι = עבד יהוה אנכי. Es legt sich nahe, die Veränderung bereits im hebräischen Traditionsbereich zu verorten, zumal das Syntagma δοῦλος κυρίου / θεοῦ in der Literatur des griechisch-sprachigen Judentums kaum zur Bezeichnung von Juden gegenüber Nichtjuden im Kontext religiöser Auseinandersetzungen begegnet (Ausnahmen: 2 Makk 7,6;

<sup>91</sup> MEISER, MARTIN, Theologische Anmerkungen in alexandrinischer Homerphilologie und theologische Korrekturen in der Septuaginta, in: ELSCHENBROICH, JULIAN / VRIES, JOHANNES DE (Hg.), Worte der Weissagung. Studien zu Septuaginta und Johannesoffenbarung, FS Martin Karrer, ABG 47, Leipzig 2014, 108–136, 129 f.

<sup>92</sup> λόγος κυρίου statt הדבר הזהה.

<sup>93</sup> In Zeph 3,16a wird אמר als Aktiv, nicht als Passiv gelesen, κύριος wird ergänzt, um die Aussage eindeutig zu machen (KIM, JONG-HOON, Text und Übersetzung des griechischen Zephaniabuches, in: KREUZER, SIEGFRIED / MEISER, MARTIN / SIGISMUND, MARCUS [Hg.], Die Septuaginta – Entstehung, Sprache, Geschichte. 3. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch [LXX.D], Wuppertal 22.–25. Juli 2010, WUNT 286, Tübingen 2012, 165).

<sup>94</sup> STIPP, Gottesbildfragen, 244: das ist schon in der hebr. Phase erfolgt, gegen Vonach, LXX.E, 2712, der das erst dem griechischen Traditionsbereich zuschreiben will.

<sup>95</sup> λόγος κυρίου statt הדבר הזהה.

<sup>96</sup> Jeremias Anweisung an Seraja ist ersetzt durch die Anordnung JHWHs an Jeremia, Seraja eine entsprechende Anweisung zu geben; vgl. Stipp, Gottesbildfragen, 271.

<sup>97</sup> In Ez 12,7 steht ἐνετείλατό μοι (Gott als aktives Subjekt) statt passiv „wie mir geboten worden war“.

<sup>98</sup> Vgl. inhaltlich am nächsten Hos 13,1; Hab 2,6.

<sup>99</sup> Vgl. 1 QS I 1–3; VIII 15.

PsSal 2,37). Schwerer zu entscheiden ist, ob nur ein „Flüchtigkeitsfehler“<sup>100</sup> vorliegt oder eine bewusste Änderung: Dadurch wird nämlich eine Harmonisierung mit 2 Kön 14,25 erreicht, wo Jona ben Amittai als „sein (scil. Gottes) Knecht (עַבְדֵי)“ bezeichnet wird.<sup>101</sup> Als weiteres Argument kann auch die nachdeuteronomistisch gerade im hebräisch-aramäischen Traditionsbereich weitergetragene Bezeichnung „Knechte Gottes“ für die Propheten gelten.<sup>102</sup> So rechne ich mit einer bewussten Änderung im hebräischen Traditionsbereich; die griechische Übersetzung ist auch an dieser Stelle des Dodekapropheten als treue Wiedergabe der Vorlage zu charakterisieren.

Unter den Gesichtspunkt der Autorisierung des Propheten fällt m. E. auch die Wiedergabe in Ez 11,2 von נָא durch μάταια. Die Wiedergabe ist nicht völlig ungewöhnlich, wie Hos 6,9[8], Jes 31,2; 32,6 zeigen. In Ez 11,2 soll wohl das Denken der hier genannten Männer als nicht mit der Wirklichkeit übereinstimmend erwiesen werden (vgl. die Gerichtsankündigung gegen sie in Ez 11,7) – so wird die Wirksamkeit des prophetischen Wortes und damit indirekt die Autorität des Propheten gestützt.

Das Thema „Autorität des Propheten“ wird jedoch in anderer Weise virulent, wenn der Prophet nicht uneingeschränkt als positive Figur gelten kann. Zu Jona 4,2 (συνεχύθη = „er wurde erschüttert / verwirrt“ statt „er wurde zornig“) kann man eine Abmilderung des Konfliktes zwischen Gott und dem Propheten erwägen<sup>103</sup>, ebenso aber den Gedanken, dass der Prophet durch Gott erschüttert wurde. Das Verbum συγγέω begegnet in der Septuaginta insgesamt 18mal, davon allein sechsmal in der Septuaginta zum Dodekapropheten, als Wiedergabe dreier verschiedener Wurzeln.

### 3.2.2 Probleme der Falschprophetie

In der Septuaginta zum Dodekapropheten sind Mi 2,11–13 und vor allem Mi 3,7 einer Erwähnung wert. Ob gewollt oder ungewollt, wird die Heilsweissagung Mi 2,12 f. durch den gegenüber der hebräischen Vorlage geänderten Text V. 11 als Prophetie des πνεῦμα ψευδές eingeführt. In Mi 3,7 hat Helmut Utschneider *ad vocem* καταλαλέω eine intertextuelle Anspielung an Num 12,8 vermutet.<sup>104</sup> Die Worte οὐκ ἔσται ὁ εἰσακούων αὐτῶν mögen innerhebräische Verschreibung

<sup>100</sup> HECKEL, THEO K., Jonas. Jona, LXX.E, Stuttgart 2011, 2395.

<sup>101</sup> Auch bei HARL, MARGUERITE u. a., Les Douze Prophètes 4–9, Joël, Abdiou, Jonas, Naoum, Ambakoum, Sophonie, BdA 23,4–9, Paris 1999, 144, bleibt die Entscheidung offen.

<sup>102</sup> Bar 2,24; Dan 9,6; IQS I 3; 4 Q166 II 5; 4 Q390 Frgm. 2 I 5; PsSal 18,12.

<sup>103</sup> Verweis bei HECKEL, LXX.E, 2403. Eine hebräische graphische Verschreibung erscheint mir eher unwahrscheinlich.

<sup>104</sup> UTSCHNEIDER, HELMUT, Michaias. Micha, LXX.E, Stuttgart 2011, 2371 f.

sein.<sup>105</sup> Am Anfang ist das vom Hebräischen her nicht geforderte ἐνύπνια wohl interpretativer Zusatz. Auch das Verbum καταλαλέω steht nicht selten als interpretierende Übersetzung für einfaches דבר, so auch in Num 12,8; 21,5; Hos 7,13; eine graphische Brücke von טוּ dorthin scheint kaum denkbar, ebenso wenig von עַל-שֵׁפֶם hin zu κατ' αὐτῶν, wenigstens, was das jeweils zweite Wort betrifft. Von daher legt es sich nahe, in dem Verbum καταλαλέω tatsächlich Interpretationsarbeit zu vermuten. Πάντες αὐτοί entspricht כָּלֵם. Doch wer sind diese, sind es die Propheten, die einander widersprechen, oder sind es die von den Propheten Verführten? Für letzteres könnte man mit Theodoret von Kyros auf den Gang der Geschichte verweisen, der die Heilsprophetie Lügen strafte.<sup>106</sup>

In der Septuaginta zum Jeremiabuch wird die Übersetzung ψευδοπροφήτης an manchen Stellen für das einfache נביא auch von Hermann-Josef Stipp als interpretative Leistung der Septuaginta anerkannt,<sup>107</sup> doch warum begegnet sie so ungleichmäßig, warum fehlt sie in Jer 23 völlig? Eine erste Antwort kann nur auf Befunde aufmerksam machen. Diese Bezeichnung steht ein erstes Mal in Jer 6,13, wo die Parole „Friede, Friede“ als das bezeichnet werden soll, was sie ist. Sie fehlt in Jer 23 aus Gründen der Treue zur Vorlage, weil durch das anfangs beschriebene semantische Feld zur Genüge klar ist, dass Jeremia nicht die Ablehnung der Prophetie insgesamt intendiert. Sie steht in Jer 34; 35; 36 da, wo es um der szenischen Klärung willen notwendig ist und wo von den Gegnern Jeremias konkrete Prophetien ausgesprochen werden, die durch den Gang der Geschichte widerlegt wurden.

Die in Mi 3,7 und Jer 23 genannte Thematik kommt auch in Jes 3,12 G (λαός μου οἱ μακαρίζοντες ὑμᾶς πλανῶσαν ὑμᾶς) zum Tragen, wo *ad vocem* πλανῶ ein weiteres Mal eine Allusion zu Dtn 13 vermutet werden kann.

Was passiert in Jes 8,19b, an welcher Stelle der M nach Cécile Dogniez ironisch redet,<sup>108</sup> in G? Das zusätzliche τί verwandelt die ironische Aussage in eine Frage, wie auch sonst in der Septuaginta ein ironischer Imperativ vermieden werden kann.<sup>109</sup> Die Wahl des Begriffes ἐγγαστρίμυθος für diverse Begriffe, die außerhalb der Jesaja-Septuaginta keine Parallele hat, nähert die in Jes 8,19; 29,4; 44,25 Genannten den Bauchrednern an, deren Tätigkeit nach Dtn 18,11 in Israel ver-

<sup>105</sup> Sie führen nach WOLFF, HANS WALTER, Micha. Dodekapropheton 4, BK XIV/4, Neukirchen-Vluyn 1982, 61, auf ענה להם statt אֵין ענה להם.

<sup>106</sup> THEODORET, in Mi., PG 81, 1757 A.

<sup>107</sup> STIPP, Gottesbildfragen, 244.

<sup>108</sup> DOGNIEZ, CÉCILE, La nécromancie dans la LXX d'Isaïe, in: KRAUS, WOLFGANG / KARRER, MARTIN (Hg.), Die Septuaginta – Texte, Theologien, Einflüsse, WUNT 252, Tübingen 2010, 576–589, 580.

<sup>109</sup> Altkirchliche Autoren hatten keine Schwierigkeiten mit der Vorstellung, in der Heiligen Schrift werde gelegentlich auch einmal ironisch geredet; vgl. THEODORET VON KYROS, in Am., PG 81, 1680 A, zu Am 3,9: ἴδετε θαυμαστὰ πολλὰ im Kontext einer Gerichtsankündigung gegen Samaria ist κατ' εἰρωνίαν geredet.

boten sein soll. Diese abgrenzende Klärung ist also im griechischen Traditionsbereich zu verorten.

### 3.3 Aktualisierung

#### 3.3.1 Aktualisierung der Adressaten

Als Adressat der Verkündigung des Amos gilt nach Am 1,1 M Israel, nach Am 1,1 G Jerusalem. Schon Hieronymus bemerkt, dass die Verkündigung des Amos eigentlich an die zehn Stämme des Nordreiches gerichtet war, und fertigt die Septuaginta-Übersetzer mit seiner Standardformulierung *nescio quid volentes* ab.<sup>110</sup> Gelegentlich wird auf „Unachtsamkeit“<sup>111</sup> verwiesen oder auf einen Schreibfehler, beruhend auf einer falsch verstandenen Abkürzung.<sup>112</sup> Für eine bewusste Änderung könnte geltend gemacht werden, dass der Name „Israel“ für die Septuaginta sich auf das vereinigte ehemalige Nord- und Südreich bezieht.<sup>113</sup> Auch kann man die Vorverweise auf Jerusalem (1,2; 2,5); Juda (2,4 f.; 7,12); die Hütte Davids (9,11); Zion (1,2; 6,1) namhaft machen oder mit Edward Glenny vermuten, der Übersetzer habe das eher symbolisch als Bezug auf die Glaubensgemeinschaft denn physisch verstanden.<sup>114</sup>

#### 3.3.2 Der Prophet und die vergangene Geschichte

Ein wahrer Prophet kann nichts Falsches vorausgesagt haben; eher billigt man ihm einen Mehrwert überschießender Erkenntnis zu. Tendenzen der Harmonisierung mit der Geschichte in beiden Richtungen sind m. E. sowohl im hebräischen als auch im griechischen Traditionsbereich gegeben, ersteres in Am 3,9, letzteres in Am 7,14; Sach 13,2; Jes 7,9.

In Am 3,9 setzen die Worte ἐν Ἀσσυρίοις wohl באשור voraus statt Asdod (אשדוד). Letzteres ist als *lectio difficilior* wohl ursprünglich<sup>115</sup>, aber warum wurde Assur an dessen Stelle gesetzt? Wilhelm Rudolph argumentierte, es solle ein

<sup>110</sup> HIERONYMUS, in Am., CC.SL 76, 212. THEODORET, in Am., PG 81, 1665 A bemerkt ebenfalls (unter ausschließlicher expliziter Bezugnahme auf die Septuaginta-Lesart), Amos habe auch zu den zehn Stämmen des Nordreiches gesprochen.

<sup>111</sup> RUDOLPH, WILHELM, Joel – Amos – Obadja – Jona, KAT XIII/2, Gütersloh 1971, 109.

<sup>112</sup> PAUL, SHALOM M., Amos, Hermeneia, Minneapolis 1991, 35. Ebenso bereits WOLFF, HANS-WALTER, Dodekapropheten 2, Joel und Amos, Neukirchen <sup>2</sup>1985, 145: „Schreibirrtum auf Grund verwechselbarer Abkürzungen (?“.

<sup>113</sup> DAFNI, EVANGELIA / SCHAT, AARON, Amos, LXX.E, Stuttgart 2011, 2345 f.

<sup>114</sup> GLENNY, Amos, 42.

<sup>115</sup> WOLFF, Amos, 228, verweist auf die anderen griechischen Übersetzungen ἐν ἄζωφ. Anders ANDERSEN / FREEDMAN, AMOS, 406: Warum sollten die Philister hier erwähnt werden? Es ist schwer vorstellbar, dass eine von acht Nationen, gegen die sich die Drohworte Am 1 f. richten, hier als Zeuge des Gerichtes an Israel aufgerufen wird.

Ägypten gleichwertiges Großreich benannt werden; niemand hätte es in das kleinere Asdod abgewandelt.<sup>116</sup> Denkbar ist aber auch, dass dem Propheten damit indirekt die Andeutung der kommenden Eroberung Israels durch die Assyrer zugeschrieben wird, wie es dem Verlauf der Geschichte entspricht.<sup>117</sup> Aufgrund der graphischen Nähe beider Lesarten ist diese Variantenbildung m. E. bereits im hebräischen Traditionsbereich erfolgt.<sup>118</sup>

Die Geschichte der Prophetie führt in Sach 13,2 zur Wiedergabe von נְבִיאִים durch ψευδοπροφήτης; Nach Sacharja kam noch Maleachi, und es ist nicht denkbar, dass Gott seinem eigenen Wort widerspricht. Das ist ebenso nur griechisch möglich wie die Einführung des Imperfektes ἦν (im Hebräischen ist das ein prädikatloser Satz) in Am 7,14. In Jes 7,9 G dürfte σύνετε statt μένετε gesetzt sein, um einen Widerspruch zu dem tatsächlichen Ende der davidischen Dynastie zu vermeiden.

### 3.3.3 Aktualisierung auf zeitgeschichtliche Verhältnisse

Darunter sind neben der bekannten Aktualisierung von Völkernamen<sup>119</sup> auch die Thesen gewisser Anspielungen auf Personen der eigenen Zeitgeschichte zu fassen. Die Thesen sind nicht unumstritten geblieben; deshalb gilt es auch hier, nach Kriterien zu fragen.

Solche Anspielungen sind am ehesten zu sichern, wenn tatsächlich Personennamen begegnen, wie etwa in Sach 14,14 Ιουδας, was in manchen Handschriften sogar noch zu ὁ Ιουδας erweitert wird.<sup>120</sup> Etwas einschränkend wird man feststellen, dass die Septuaginta wenigstens Eindeutigkeit hergestellt hat. Dass man auch den hebräischen Konsonantentext von Sach 14,14 im Sinne eines Personennamens verstehen konnte, bezeugt Hieronymus.<sup>121</sup>

Mit einem höheren Grad von Unsicherheit belastet sind vermutete Anspielungen auf Einzelzüge aus der Vita eines Betroffenen. Dass, um nochmals auf

<sup>116</sup> PAUL, Amos, 116; die Variante Assyrien hält er entweder für einen Schreibfehler oder für einen gelehrten Reflex auf die Rolle Assyrers als Feind Israels und hinsichtlich seiner Größe Ägypten vergleichbar.

<sup>117</sup> RUDOLPH, Joel – Amos – Obadja – Jona, 158; GLENNY, Amos, 67; ähnlich bereits THEODRET VON KYROS, in Am. PG 81, 1680 A.

<sup>118</sup> So auch DAFNI/SCHART, LXX.E, 2349.

<sup>119</sup> Bekannt sind die Modernisierungen „Idumäa“ für אדום (Am 1,6) und Syria für ארם (Am 1,5). Schon etwas problematischer ist Zeph 2,5. Für MT גֵּי כַרְתִּים steht in LXX πάροικοι Κρητῶν. Das Wort πάροικοι setzt גַּר („Fremdlinge“) voraus; diese Änderung fällt dann in den hebr. Traditionsbereich. Die Wiedergabe von כַּרְתִּים durch Κρηταί ist eher eine bewusste Aktualisierung im griechischen Traditionsbereich (es würde sich die Transliteration χρεεθθι wie in 2 Reg 15,18 anbieten). Hingegen ist die Wiedergabe von בית און durch οἶκος Ων eine einfache Transkription des plene geschriebenen hebräischen Namens. Eine eigentliche Aktualisierung hätte Ἡλίου Πόλις gelautet wie in Ez 30,17 (JOOSTEN, Hosea, 141).

<sup>120</sup> V A-Q<sup>1</sup>-198-233<sup>1</sup>-407-449<sup>1</sup>-534<sup>1</sup>-86<sup>c</sup> Cyr.

<sup>121</sup> HIERONYMUS, in Zach., CC.SL 76 A, 890 f.

Jes 14,19 G zu sprechen zu kommen, es nicht der König von Babylon sein soll, der „in den Bergen“ sein Leben verlieren soll, scheint uns dank unserer Vorstellung der Geographie des Zweistromlandes einigermaßen evident. Mit den Worten ἐν τοῖς ὄρεσιν allerdings eine Anspielung auf Antiochus IV. Epiphanes zu vermuten, ist nur dann einigermaßen zu sichern, wenn es nicht ein Motiv der Vernichtung von Freund oder Feind in den Bergen gibt. Davids Klage über die Berge Gilboas, in denen Saul nach 2 Reg 1,21 sein Leben verlor, mahnt allerdings zur Vorsicht.

In Mi 6,15 ist statt des Masoretischen Textes עֲמֵרִי וְיִשְׁתַּמְרֵךְ חֻקֹת עֲמֵרִי („und es werden die Satzungen Omris abgeschafft“) in mehreren Textzeugen καὶ ἀφανισθήσεται νόμιμα λαοῦ μου zu lesen.<sup>122</sup> Das ist unter Verschreibung des מִשְׁתַּמְרֵךְ zu מִשְׁתַּמְרֵךְ und der Konsonantenfolge עֲמֵרִי zu עֲמִי durchaus innerhebräisch denkbar. Bei Rahlfs / Hanhart schließt eine Ergänzung an, die von den eben genannten Textzeugen nicht geboten wird: καὶ ἐφύλαξας τὰ δικαιώματα Σαμβρι καὶ πάντα τὰ ἔργα τοῦ οἴκου Αχραβ. Bei Wilhelm Rudolph findet sich eine zeittypische Erklärung: Die erste Übersetzung war verkehrt; dann wurde die richtige Übersetzung nachgetragen.<sup>123</sup> M. E. ist der Zusatz tatsächlich eine Doppelübersetzung unter Berücksichtigung der Verwechselbarkeit zwischen שמר und עמר sowie unter Kenntnis der Lesart עמר. Sie setzt, so Hermann-Josef Stipp, die Namensgleichheit von Simri und Omri voraus, die in der Rahlfs-Ausgabe und den davon abhängigen Quellen verschleiert werde.<sup>124</sup> Aber was meint die erste Übersetzung καὶ ἀφανισθήσεται νόμιμα λαοῦ μου? Helmut Utschneider interpretiert die νόμιμα positiv als göttliche νόμιμα und fasst hellenistische Reformer als Subjekt des ἀφανισθήσεται auf; so werde im Stile von 1 Makk 1,11–15 Kritik an der Abschaffung der νόμιμα λαοῦ μου geübt.<sup>125</sup> Allerdings sind die νόμιμα λαοῦ μου nicht zwingend positiv zu verstehen, wie Theodorets kontextbasierte (V. 16!) Kommentierung im Sinne der παράνομος πολιτεία zeigt.<sup>126</sup> Dann könnte die Abschaffung Teil des göttlichen Gerichtshandelns sein. Wie auch immer: Von der Aktualisierung ging der textgeschichtliche Weg dieser Stelle dann aber weiter zur Treue: Die später ergänzte zweite Übersetzung spiegelt das Bemühen, einen Text zu bieten, der keine der möglichen Lesarten der hebräischen Vorlage ausschließt.

Hierher gehört auch die erst im Griechischen erweisbare innergeschichtliche Aktualisierung von עֲמֵרִי als λέβηται in Am 4,2. Das könnte auf die Religionsver-

<sup>122</sup> So in Teilen des antiochenischen Textes, in den Handschriften C, 239, in der Syra Harclensis und in der armenischen Überlieferung. Hieronymus, in Mi, CC.SL 76, 501 f., bezeichnet die Übersetzung der Septuaginta als irrig. Sie wäre nur korrekt, wenn עֲמֵרִי stünde.

<sup>123</sup> Rudolph, Wilhelm, Joel – Amos – Obadja – Jona, KAT XIII/2, Gütersloh 1971, 117.

<sup>124</sup> Stipp, Gottesbildfragen, 112 f.

<sup>125</sup> Utschneider, LXX.E, 2377.

<sup>126</sup> Theodoret von Kyros, in Mi., PG 81, 1780 A; ähnlich Theophylakt von Ochrid, in Mi., PG 126, 1161 C.

folgung unter Antiochus IV. Epiphanes verweisen, wo solche Kessel nach 2 Makk 7,3 (dort ebenfalls λέβηται) zur Folterung von Juden tatsächlich eingesetzt wurden.<sup>127</sup>

### 3.3.4 Apokalyptik oder Zeitgeschichte?

Hinsichtlich des Messianismus besteht in der Forschung wenig Eindeutigkeit, wie u. a. die Divergenz der in dem von Michael Knibb herausgegebenen Band abgedruckten Beiträge zeigt.<sup>128</sup> Neuzeitlich nicht ganz so umstritten ist das Prädikat der Eschatologisierung, wenn die Wendung (ב)אחרית הימים (Dtn 4,30; 31,29; Mi 4,1), die in der hebr. Bibel mit „in der Zukunft“ zu übersetzen ist,<sup>129</sup> mit ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν wiedergegeben wird. Das ist eine Interpretation, die nur im Griechischen möglich ist. Inwiefern hier wirklich eine Änderung vorliegt, ist offen, wie die Auslegung bei Hieronymus zeigt: Beide Formulierungen gibt er mit *et erit in novissimo / novissimis dierum* wieder.<sup>130</sup>

Aber auch andere Stellen sind einer Klärung bedürftig. In Am 7,1 G findet sich καὶ ἰδοὺ βροῦχος εἷς Γωγ ὁ βασιλεύς („und siehe, eine Heuschrecke ist Gog, der König“) statt „und siehe, Spätsaat, nach der Mahd des Königs“. Die Lesart der Septuaginta kann aus mehrfachen innerhebräischen Verschreibungen erklärt werden. Statt לִקְשׁ (Spätsaat) ist יִלֶּק (Heuschrecke; vgl. Joel 1,4) vorausgesetzt, statt אַחַר (nachdem) wurde אַחַד = εἷς (einer), statt גִּי (Mahd) wurde גִּג geschrieben.

Umstrittener als die Herleitung der Septuagintavorlage ist ihre Interpretation. Gelegentlich wird der Septuagintatext als Wiedergabe einer schlecht lesbaren bzw. korrupten Vorlage erklärt.<sup>131</sup> Hingegen verweisen Wilhelm Rudolph, Evangelia Dafni und Aaron Schart auf apokalyptische Erwartungen.<sup>132</sup> Edward Glenny spricht von einer Gog-Tradition, in der Gog für einen mächtigen Gegner Israels steht und die Num 24,7 G<sup>133</sup> und Sir 48,17 B<sup>134</sup> beeinflusst habe. Der singularische Sprachduktus in Am 7,1 lasse den Bezug von Gog auf ein Individuum erwarten, vermutlich auf Antiochus IV. Epiphanes; der Heuschreckenscharm ist dann seine Armee. Die Verknüpfung mit Ez 38 f., veranlasst durch die Heu-

<sup>127</sup> (LXX.D 1177). Ähnlich GLENNY, Amos, 74 f., z. St. Zu den verschiedenen Interpretationsmöglichkeiten für קִרִי vgl. PAUL, Amos, 133 f.

<sup>128</sup> KNIBB, MICHAEL A., *The Septuagint and Messianism*, BEThL 195, Leuven 2006.

<sup>129</sup> UTZSCHNEIDER, LXX.E 2372.

<sup>130</sup> HIERONYMUS, in Mi., CC.SL 76, 466.

<sup>131</sup> WOLFF, Amos, 337; als Erwägung auch ANDERSEN / FREEDMAN, 742.

<sup>132</sup> RUDOLPH, Amos, 229; DAFNI / SCHAT, Amos, 2356; als alternative Erwägung auch Andersen / FREEDMAN, Amos, 742.

<sup>133</sup> In Num 24,7 G ist der Amalekiterkönig Agag zu Gog mutiert.

<sup>134</sup> In Sir 48,17 B werden Gog und Hiskia verbunden, vielleicht in dem Sinn, dass Sanherib die Erfüllung der Weissagung über Gog darstellt.

schreckenvisionen im Buch Joel, bringt vermutlich ein optimistisches Element ein; Gog und Magog sind ja in der Entscheidungsschlacht definitiv besiegt. Das optimistische Element wird aber in Am 7,2 nicht durchgehalten.<sup>135</sup> Neben der apokalyptischen Deutung kann man aber mit Sir 48,17 B auch die Deutung auf Sanherib finden, wie sie auch in der Alten Kirche zu finden ist.<sup>136</sup> Ich rechne mit bewusster Änderung bereits im hebräischen Traditionsbereich. Plausibel ist m. E. in der hebräischen Vorlage sowohl eine apokalyptische als auch eine geschichtsbezogene Interpretation, während die Übersetzer nur das getreu wiedergaben, was sie in ihrer Vorlage fanden.

Dan 6,6[8] wird, wie Martin Rösel unlängst gezeigt hat, in der Septuaginta als Verschärfung des Religionskonfliktes erzählt<sup>137</sup>, in Reaktion auf die hellenistische Herrschervergottung.<sup>138</sup>

### 3.4 Harmonisierungen

#### 3.4.1 Das Prophetenbuch als innere Einheit – Harmonisierungen im Buch

Im Dodekapropheten sind manche der Septuaginta zugeschriebenen Harmonisierungen wohl am ehesten der hebräischen Vorlage zuzuschreiben, sei es einer einfachen Verschreibung<sup>139</sup>, sei es, etwa bei Mi 1,2; 7,18, der im gleichen Sinne vokalisiertem Konsonantenfolge לָעַד, in beiden Fällen als לְעַד (wie Mi 1,2 MT) aufgefasst.<sup>140</sup> Bereits die hebräischsprachigen Tradenten des Michabuches kön-

<sup>135</sup> GLENNY, Amos, 121 f.

<sup>136</sup> KYRILL VON ALEXANDRIA, in Am., PG 71, 1532 D – 1533 C; THEODORET, in Am., PG 81, 1697 B. Der Verweis auf Gog illustriert für Theodoret die Größe des Heeres, mit dem die Assyrer Jerusalem belagern werden.

<sup>137</sup> In Dan 6,6[8] G heißt es, niemand dürfe etwas von einem anderen Gott erbitten als von Dareios, in Dan 6,6[8] M+θ, niemand dürfe etwas von einem anderen Gott oder Menschen (וְאִישׁ מִן־כָּל־אֱלֹהִים) als von Dareios erbitten. Ein Ausfall des וְאִישׁ wegen homoioarkton ist wenig wahrscheinlich.

<sup>138</sup> RÖSEL, MARTIN, Der Herr des Daniel. Zur Übersetzung der Gottesbezeichnungen in der Daniel-LXX, in: WAGNER, THOMAS / ROBKER, JONATHAN M. / UEBERSCHAER, FRANK (Hg.), Text – Textgeschichte – Textwirkung. FS Siegfried Kreuzer, AOAT 419, Münster 2014, 399–411, 409–411.

<sup>139</sup> Sach 5,1 M spricht von einer Buchrolle, die den Fluch über die ganze Erde enthält, in Sach 5,2 G ist von einer Sichel die Rede. Die Änderung ist innerhebräisch als Änderung von מַגְלָה zu מַגֵּל verständlich zu machen. Vom Kriterium des Kontextes her liegt eine unabsichtliche Verschreibung nahe. Man könnte auch anders argumentieren: Verfasser wie Übersetzer des Sacharjabuches halten daran fest, dass in den letzten Tagen die Heiden ebenfalls für Gott zu einem λαός Gottes werden (Sach 2,15). Darum wird in Sach 5,1 die Buchrolle durch die Sichel ersetzt.

<sup>140</sup> Zu Mi 1,2; 7,18 anders UTZSCHNEIDER, HELMUT, Das griechische Michabuch – Zur Probe ersetzt und erläutert, in: FABRY, HEINZ-JOSEF / OFFERHAUS, ULRICH (Hg.), Im Brennpunkt: Die Septuaginta. Studien zur Entstehung und Bedeutung der Griechischen Bibel, BWANT 153, Stuttgart 2001, 213–250, 231 f.



nen die von Helmut Utschneider namhaft gemachte Inklusion von Gericht und Gnade im Michabuch gesehen haben.<sup>141</sup>

In der Danielseptuaginta ist das Stichwort „Vision“ in Dan 2,1 G diff. θ' unter dem Eindruck des Folgenden ergänzt,<sup>142</sup> in Dan 2,7 G diff. M θ'. ebenfalls statt הלום = ἐνύπνιον gesetzt. Vielleicht ist statt הלום das Wort חזון vorausgesetzt, so dass diese Änderung bereits im aramäischen Traditionsbereich denkbar ist. Es geht aber nicht um eine generelle Distanz gegenüber dem Traum.<sup>143</sup> Joel 2,28 und 11 Q05 XX 14 lassen das nicht erwarten.

In Jes 8,19 ist die Übersetzung οἱ φωνοῦντες ἐκ τῆς γῆς für das einfache אוב durch den hebräischen Text von Jes 29,4 (מארץ כאוב) beeinflusst und will den illusionären Charakter dieser mantischen Technik betonen.<sup>144</sup>

Korrekturen dieser Art sind aber auch im M denkbar, wie Michael Konkels Erwägungen zu Ez 2,3 M; 3,1 M zeigen: Man kann fragen, ob nicht der Zusatz „und den Völkern“ in Ez 2,3 M bereits auf die Fremdvölkerworte in Kap. 25–32 vorausblickt und ob nicht die Worte „was du finden wirst, iss“ in Ez 3,1 M, nach Ez 2,9 f. eigentlich unnötig, von Jer 15,16 beeinflusst sind.<sup>145</sup>

Hintergrund aller solcher Harmonisierung ist, dass sich der Prophet, der im Auftrag Gottes redet, nicht selbst widersprochen haben kann.

### 3.4.2 Harmonisierung mit vorstellbarer Szenerie

Anthropomorphismen stellen in der Septuaginta ein eigenes Problem dar – manche sind beibehalten, manche sind getilgt; manche sind von der Septuaginta geboten, fehlen aber in M.<sup>146</sup> An anderer Stelle habe ich zu zeigen versucht, dass

<sup>141</sup> Anderes in der Dodekapropheten-Septuaginta ist erst im Zuge der Übersetzung zu- gewachsen, so etwa das gegenüber M überschießende τὸ ἔμπροσθεν in Jona 3,1, das eine noch deutlichere Verklammerung der zweiten mit der ersten Buchhälfte bewirkt.

<sup>142</sup> NEEF, HEINZ-DIETER, Daniel / Das Buch Daniel, LXX.E, Stuttgart 2011, 3020.

<sup>143</sup> Sie wäre biblisch begründbar (vgl. Jer 23,25 u. ö.).

<sup>144</sup> DOGNEZ, La nécromancie, 587.

<sup>145</sup> KONKEL, LXX.E, 2862.2863.

<sup>146</sup> Für nicht definitiv entscheidbar halte ich die Frage der Priorität der Lesarten in Jes 1,2, nämlich M (בנים גדלתי = Ich habe Söhne groß gemacht) vs. υἱοὺς ἐγέννησα = בנים ילדתי („Ich habe Söhne gezeugt“) in der Septuaginta. In Dtn 32,18a steht die Metapher „Fels“ für Gott als Subjekt zu לך; in der Septuaginta z.St. wird die Metapher getilgt, aber an einer möglichen Benennung Gottes als Subjekt kein Anstoß genommen (Θεὸν τὸν γεννήσαντά σε ἐκατέλιπες). In Jes 1,2 nehme ich aufgrund der graphischen Ähnlichkeit an, dass beide Varianten schon im hebräischen Traditionsbereich existierten. Dass die Lesart des M auch in 1 QIs<sup>a</sup> begegnet, zeigt deren hohes Alter, aber nicht unbedingt deren Priorität (so aber LOUW, Transformations, 163, der neben Dtn 32,18 auch auf Ps 2,7 sowie auf die Vorstellung, Gott sei Israels „Vater“, in Ex 4,22; Hos 11,1 verweist). Man muss abwägen: Ist die Septuaginta-Lesart eine sekundäre intertextuelle Verknüpfung mit Dtn 32,18 – „Mose und die Propheten“ wurden dann auch *en miniature* zu Trägern derselben Botschaft – wobei die Tradenten dieser Fassung die problematische Vorstellung von לך / γεννάω mit Gott als Subjekt in Kauf nahmen, oder sind M und 1 QIs<sup>a</sup> sekundär als Versuch, eben diese problematische Vorstellung von Gott fernzuhalten?

mit der These, den Übersetzern wäre eher an einem genauen Achten auf die Szenerie gelegen, das Problem dieser Ungleichmäßigkeit an manchen Stellen entschärft werden könnte.<sup>147</sup>

Die Septuaginta zum Dodekapropheten ist bekanntlich eine sehr literale Übersetzung. Gleichwohl gibt es auch hier Änderungen, die erklärt werden müssen. Mi 1,8 ist m. E. ein Beispiel, wie die Treue zur Vorlage einerseits, die Einsicht in die Notwendigkeit rechten Redens von Gott andererseits zur Veränderung des Textes führt. Mi 1,8 M + Mur 88 („Darüber muss ich klagen und heulen“) hat man nach heutiger Ansicht wohl als Klage des Propheten aufzufassen, nicht als Fortsetzung der Gottesrede.<sup>148</sup> Für den Sprecherwechsel fanden die Übersetzer jedoch kein Textsignal; sie fassten auch V. 8 als Bestandteil der Gottesrede auf.<sup>149</sup> Von Gott aber solche, wie Theodoret kommentiert, hyperbolische Trauer<sup>150</sup> auszusagen, schien unangebracht, und zu dem von Hieronymus eingebrachten Gedanken der προσωποποιία *Dei* durch den Propheten<sup>151</sup> fühlten die Übersetzer sich wohl nicht frei. Deshalb ist in Mi 1,8 G ist die 1. Sg. zur 3. Sg. abgeändert; es ist die Stadt, die trauert.

In Mi 6,2 könnte in der Aufforderung: „Höret ... den Rechtsstreit des Herrn“, die Ersetzung des angeredeten Subjektes הרים durch λαοί erklärt werden als innerhebräische Verschreibung von הרים zu הגוים, sei es als unbewusste Verschreibung<sup>152</sup>, sei es als der Versuch, mit vorstellbarer Szenerie zu harmonisieren: Berge können nicht hören. Dass in Jes 1,1 nicht geändert wird, mag allerdings allein schon daran liegen, dass hier ein anderer Übersetzer am Werke war. In Amos 7,8 ist die Doppelung der Subjekte אדני יהוה und יהוה vermieden und an beiden Stellen κύριος gesetzt.

In Ez 5,11 M nimmt, so Michael Konkel, die Wendung „werde ich dich scheren“ (אָגַרְא) auf die zu Beginn des Kapitels befohlene Zeichenhandlung Bezug;<sup>153</sup> in G ist das Motiv ersetzt durch das allgemeinere „will auch ich dich verstoßen“. Das Verbum ἀπωθέω gibt hier גרע, ansonsten in der Ezechiel-Septuaginta געל (zweimal in Ez 16,45, von menschlichen Subjekten) und fünfmal מאס wieder. Eine graphisch bedingte Verschreibung wäre allenfalls von געל zu גרע denkbar. Wenn man diesen Weg der Erklärung nicht für richtig hält, ist es aber vielleicht die mangelnde szenische Vorstellbarkeit, dass JHWH sein Volk scheren sollte, die zu dieser Änderung führte.

<sup>147</sup> MEISER, Anmerkungen, 122 f.

<sup>148</sup> ANDERS ANDERSEN, FRANCIS I. / FREEDMAN, DAVID N., *Micah: A new Translation with Introduction and Commentary*, AncB 24E, New York, NY 2000, 189.

<sup>149</sup> UTZSCHNEIDER, LXX.E 2365.

<sup>150</sup> THEODORET VON KYROS, in Mi., PG 81, 1745 C.

<sup>151</sup> HIERONYMUS, in Mi., CC.SL 76, 427: propterea propheta facit quasi προσωποποιίαν Dei, et sub persona sua inducit plangentis affectum.

<sup>152</sup> Oder es liegt eine (m. E. bereits innerhebräische) Harmonisierung mit Mi 1,2; 5,14; 7,16 vor (vgl. UTZSCHNEIDER, LXX.E, 2375).

<sup>153</sup> KONKEL, LXX.E, 2869.

Wiederum kann man Änderungen dieser Art auch für den Masoretischen Text geltend machen. In Ez 8,2 ist es möglicherweise der Masoretische Text, der אִישׁ zu אַשׁ abändert, um „eine anthropomorph-konkrete Ausmalung der Vision“<sup>154</sup> zu vermeiden; die Septuagintavorlage bietet hier dann die ältere Lesart.

Auf das Anliegen der Harmonisierung mit der Szenerie mögen auch die beiden Änderungen in Jes 62,4 zurückzuführen sein, wo zunächst die Bezeichnung des Landes Israel als בְּעוּלָה („Braut“) durch οἰκουμένη<sup>155</sup> ersetzt und im Folgenden die Vorstellung ersatzlos getilgt ist, JHWH werde das Land heiraten. Letzteres könnte auf homoioteleuton zurückzuführen sein (zweimal אֶרֶץ und die Konsonanten ל-ע-ב in dieser Reihenfolge), hingegen ist eine unabsichtliche Verschreibung von בְּעוּלָה zu einem Part. Pual von יָשַׁב wenig wahrscheinlich. Mindestens die Variante οἰκουμένη ist m. E. erst auf griechischem Boden eingebracht. Man kann ein Land nicht heiraten. Dem Anliegen der Vermeidung einer nicht vorstellbaren Szenerie mag es ferner geschuldet sein, wenn in Jes 64,1 (63,19) das Motiv des Herabfahrens Gottes durch die Aussagen von Gottes Öffnen der Himmel ersetzt wird, während das Motiv der Gottesschau in Jes 6,1 G trotz Ex 33 unwidersprochen bleibt. Allerdings müsste auch dieser Erklärungsmodus einmal durchgängig geprüft werden.

#### 4. Zusammenfassung

Das führt zu folgenden Thesen:

1. Das Umfeld der Septuaginta, die Literatur des Zweiten Tempels, zeigt einhellig unumstrittene Anerkennung der biblischen Propheten, aber eine unterschiedliche Art und Weise der Aktualisierung.
2. Auszuarbeiten ist eine nach Gruppen und Strömungen differenzierende Theologie des rechten Redens von Gott.
3. Je mehr eine Übersetzungsleistung sich anhand philologischer Kriterien als nahe ihrer hebräischen Vorlage erweist, umso eher ist bei auffälligen Verschiebungen mit Veränderungen im hebräischen Traditionsbereich zu rechnen.
4. Da wo Änderungen im hebräischen Traditionsbereich namhaft zu machen sind, kann man dann eine bewusste Änderung erwägen, wenn sie mit Tendenzen der Schriftgelehrsamkeit im hebräischen Traditionsbereich korreliert werden kann.
5. Terminologische Abweichungen hinsichtlich der Wortfamilien ὁρῶν/προφήτης, ὄρασις und ἐνύπνιον sind in der Chronik-Septuaginta intertextuelle Harmonisierungen und kontextbedingte Abweichungen, in der Jesaja-

<sup>154</sup> KONKEL, LXX.E, 2875.

<sup>155</sup> Das Wort οἰκουμένη gibt nicht selten אָרץ wieder, nämlich da, wo auch nichtisraelitische Gebiete bzw. deren Bewohner inkludiert sind. Andernfalls ist, auch in der Jesaja-Septuaginta und auch in Jes 62,4, das Wort γῆ das passende Äquivalent für אָרץ.

- Septuaginta Änderungen im Sinne des Realitätsbezuges, in der Septuaginta zu Daniel kontextbedingt. Konzeptionelle Veränderungen hinsichtlich des Offenbarungsempfanges etc. lassen sich nicht erheben.
6. Vermutlich sind die Septuaginta zu Ezechiel wie die Septuaginta zu Jesaja in Ägypten entstanden, wengleich wohl in verschiedenen Regionen. Jedenfalls bestehen in der Großregion Ägypten, diesmal inclusive Alexandriens genommen, unterschiedliche Tendenzen des Umgangs mit den biblisch gewordenen Texten. Ob dieses Nebeneinander der Tendenzen eigentlich ein Nacheinander darstellt, ist allerdings wohl kaum zu erweisen.

### Literatur

- ÅDNA, JOSTEIN, James' Position in the Summit Meeting of the Apostles and Elders in Jerusalem, in: ÅDNA, JOSTEIN / KVALBEIN, HANS (Hg.), *The Mission of the Early Church to Jews and Gentiles*, WUNT 127, Tübingen 2000, 125–161.
- AEJMELAEUS, ANNELI, Von Sprache zur Theologie: Methodologische Überlegungen zur Theologie der Septuaginta, in: KNIBB, MICHAEL A. (Hg.), *The Septuagint and Messianism*, BETHL 195, Leuven 2006, 21–48.
- ALBERTZ, RAINER, Der Gott des Daniel, Untersuchungen zu Daniel 4–6 in der Septuagintafassung sowie zu Komposition und Theologie des aramäischen Danielbuches, SBS 131, Stuttgart 1988.
- ANDERSEN, FRANCIS I. / FREEDMAN, DAVID N., *Amos: A new Translation with Introduction and Commentary*, AncB 24A, New York, NY 1989.
- ANDERSEN, FRANCIS I. / FREEDMAN, DAVID N., *Micah: A new Translation with Introduction and Commentary*, AncB 24E, New York, NY 2000.
- BALLHORN, EGBERT, Vom Sekretär des Jeremia zum schriftgelehrten Weisen. Die Figur des Baruch und die kanonische Einbindung des Buches, in: HIEKE, THOMAS (Hg.), *Formen des Kanons. Studien zu Ausprägungen des biblischen Kanons von der Antike bis zum 19. Jahrhundert*, SBS 228, Stuttgart 2013, 209–224.
- BONS, EBERHARD / JOOSTEN, JAN / KESSLER, STEPHAN, *Les Douze Prophètes, part 1: Osée*, BdA 23.1, Paris 2002.
- BOYD-TAYLOR, CAMERON, Introduction, in: Pietersma, Albert, *A Question of Methodology. Collected Essays on the Septuagint*, *Biblical Tools and Studies* 14, Leuven / Paris / Walpole 2013, 11–21.
- DAFNI, EVANGELIA / SCHAT, AARON, *Amos*, LXX.E, Stuttgart 2011, 2339–2361.
- DINES, JENNIFER M., *The Septuagint* (KNIBB, MICHAEL [Hg.]), London / New York, NY 2004.
- DOGNIEZ, CÉCILE, L'arrivée du roi selon la LXX de Zacharie 9,9–17, in: KRAUS, WOLFGANG / MUNNICH, OLIVIER (Hg.), *La Septante en Allemagne et en France / Septuaginta Deutsch und Bible d'Alexandrie*, OBO 238, Fribourg / Göttingen 2009, 217–237.
- DOGNIEZ, CÉCILE, La nécromancie dans la LXX d'Isaïe, in: KRAUS, WOLFGANG / KARRER, MARTIN (Hg.), *Die Septuaginta – Texte, Theologien, Einflüsse*, WUNT 252, Tübingen 2010, 576–589.
- EGO, BEATE, *Tobit. Das Buch Tobit. Tobias*, LXX.E, Stuttgart 2011.
- ENGEL, HELMUT, *Judith. Das Buch Judit*, LXX.E, Stuttgart 2011.

- FITZMYER, JOSEPH A., *Tobit*, CEJL, Berlin / New York, NY 2003.
- GLENNY, W. EDWARD, *The Septuagint and Apostolic Hermeneutics: Amos 9 in Acts 15*, BBR 22 (2012), 1–26.
- GLENNY, W. EDWARD, *Amos: a commentary based on Amos in Codex Vaticanus*, Septuagint Commentary Series, Leiden 2013.
- , *Ephraim Dwelt in Egypt: Egypt and Assyria in the Septuagint of Hosea*, in: PETERS, MELVIN K. H. (Hg.), XIV Congress of the IOSCS Helsinki 2010, SCS 59, Atlanta, GA 2013, 457–471.
- , *Hosea: a commentary based on Hosea in Codex Vaticanus*, Septuagint Commentary Series, Leiden 2013.
- HARL, MARGUERITE u. a., *Les Douze Prophètes 4–9, Joël, Abdiou, Jonas, Naoum, Ambakoum, Sophonie*, BdA 23,4–9, Paris 1999.
- HECKEL, THEO K., *Jonas*, Jona, LXX.E, Stuttgart 2011, 2394–2404.
- HIERONYMUS, *Commentarius in Minoras Prophetas, cura et studio Marcus Adriaen*, CC.SL 76/76AA, Turnhout 1969/1970.
- JOOSTEN, JAN, *Une théologie de la Septante? Réflexions méthodologiques sur l'interprétation de la version grecque*, RThPh 132 (2000), 31–46.
- , *Exegesis in the Septuagint Version of Hosea*, in: JOOSTEN, JAN, *Collected Studies on the Septuagint*, FAT 83, Tübingen 2012, 123–145.
- KIM, JONG-HOON, *Text und Übersetzung des griechischen Zephanjabuches*, in: KREUZER, SIEGFRIED / MEISER, MARTIN / SIGISMUND, MARCUS (Hg.), *Die Septuaginta – Entstehung, Sprache, Geschichte*. 3. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 22.–25. Juli 2010, WUNT 286, Tübingen 2012, 155–166.
- KNIBB, MICHAEL A., *The Septuagint and Messianism*, BThL 195, Leuven 2006.
- KONKEL, MICHAEL, *Ezechiel*, Jezeziel, Einleitung, LXX.E, 2849–2858.
- KOOIJ, ARIE VAN DER, *The Septuagint of Ezekiel and Hasmonean Leadership*, in: GARCÍA MARTÍNEZ, FLORENTINO / VERVENNE, MARC (Hg.), *Interpreting Translation*. FS Johan Lust, BThL 192, Leuven 2005, 437–446.
- , *The Old Greek of Isaiah and Other Prophecies Published in Ptolemaic Egypt*, in: KRAUS, WOLFGANG / KARRER, MARTIN (Hg.), *Die Septuaginta – Texte, Theologien, Einflüsse*, WUNT 252, Tübingen 2010, 72–84.
- KRAUS, WOLFGANG, *The Role of the Septuagint in the New Testament: Amos 9:11–12 as a Test Case*, in: HIEBERT, ROBERT J. V. (Hg.), *Translation is Required. The Septuagint in Retrospect and Prospect*, SCS 56, Leiden / Boston, MA 2011, 171–190.
- KYRILL VON ALEXANDRIA, *Commentarius in Amos Prophetam*, PG 71, 407 B – 582 A.
- LABAHN, ANTJE, *Paraleipomenon I. Das erste Buch der Chronik*, LXX.E, Stuttgart 2011.
- LOUW, THEO A. W. VAN DER, *Transformations in the Septuagint. Towards an Interaction of Septuagint Studies and Translation Studies*, CBET 47, Leuven 2007.
- LUST, JOHAN, *Notes to the Septuagint. Ezekiel 7*, EThL 77 (2001), 384–394.
- MARBÖCK, JOHANNES, *Jesaja in Sirach 48,15–25. Zum Prophetenverständnis der späten Weisheit*, in: KRATZ, REINHARD G. / KRÜGER, THOMAS / SCHMID, KONRAD (Hg.), *Schriftauslegung in der Schrift*. FS Odil Hannes Steck, BZAW 300, Berlin / New York, NY 2000, 305–319.
- MEER, MICHAËL N. VAN DER, *Visions from Memphis and Leontopolis: the phenomenon of the vision reports in the Greek Isaiah in the light of contemporary accounts from Hellenistic Egypt*, in: MEER, MICHAËL N. VAN DER u. a. (Hg.), *Isaiah in Context: Studies in Honour of Arie van der Kooij on the Occasion of His Sixty-Fifth Birthday*, VTSup 138, Leiden 2010, 281–316.

- MORGENSTERN, MATTHEW, Language and Literature in the Second Temple Period, *JJS* 48 (1997), 130–145.
- MEISER, MARTIN, Theologische Anmerkungen in alexandrinischer Homerphilologie und theologische Korrekturen in der Septuaginta, in: ELSCHENBROICH, JULIAN / VRIES, JOHANNES DE (Hg.), *Worte der Weissagung. Studien zu Septuaginta und Johannesoffenbarung*, FS Martin Karrer, ABG 47, Leipzig 2014, 108–136.
- NEEF, HEINZ-DIETER, *Daniel / Das Buch Daniel*, LXX.E, Stuttgart 2011, 3016–3051.
- PAUL, SHALOM M., *Amos, Hermeneia*, Minneapolis 1991.
- PIETERSMA, ALBERT, A Panel Presentation on Ronald Troxel's, *Isaiah*, in: BOYD-TAYLOR, CAMERON / PIETERSMA, ALBERT, *A Question of Methodology. Collected Essays on the Septuagint*, BTS 14, Leuven 2013, 339–358.
- POLA, THOMAS, Von Juda zu Judas. Das theologische Proprium von Sach 14,14–21 LXX, in: KARRER, MARTIN / KRAUS, WOLFGANG (Hg.), *Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten*, WUNT 219, Tübingen 2008, 572–580.
- RÖSEL, MARTIN, Der Herr des Daniel. Zur Übersetzung der Gottesbezeichnungen in der Daniel-LXX, in: WAGNER, THOMAS / ROBKER, JONATHAN M. / UEBERSCHAER, FRANK (Hg.), *Text – Textgeschichte – Textwirkung*. FS Siegfried Kreuzer, AOAT 419, Münster 2014, 399–411.
- RUDOLPH, WILHELM, *Joel – Amos – Obadja – Jona*, KAT XIII/2, Gütersloh 1971.
- SAUER, GEORG, *Jesus Sirach / Ben Sira*, ATD.A 1, Göttingen 2000.
- SEELIGMAN, ISAC LEO, The Septuagint Version of Isaiah. A Discussion of Its Problems (*Mededelingen en Verhandelingen van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap "Example Oriente Lux"* 9), Leiden: E. J. Brill, 1948, = SEELIGMAN, ISAC LEO, *The Septuagint Version of Isaiah and Cognate Studies*, hg. v. HANHART, ROBERT / SPIECKERMANN HERMANN, FAT 40, Tübingen, 2004, 119–294.
- STADELMANN, HELGE, *Ben Sira als Schriftgelehrter. Eine Untersuchung zum Berufsbild des vor-makkabäischen Söfër unter Berücksichtigung seines Verhältnisses zu Priester-, Propheten- und Weisheitslehrertum*, WUNT II/6, Tübingen 1980.
- STEMBERGER, GÜNTER, *Propheten und Prophetie in der Tradition des nachbiblischen Judentums*, in: STEMBERGER, GÜNTER, *Judaica Minora, Teil I: Biblische Traditionen im rabbinischen Judentum*, TSAJ 133, Tübingen 2010, 176–202.
- STIPP, HERMANN-JOSEF, *Gottesbildfragen in den Lesartendifferenzen zwischen dem masoretischen und dem alexandrinischen Text des Jeremiabuches*, in: COOK, JOHAN / STIPP, HERMANN-JOSEF (Hg.), *Text-critical and Hermeneutical Studies in the Septuagint*, VTSup 154, Leiden 2012, 253–287.
- , *Bemerkungen zum griechischen Michabuch aus Anlass des deutschen LXX-Übersetzungsprojekts*, JNSL 29 (2003), 103–132.
- STOCKHAUSEN, ANNETTE VON, *Über die Übersetzungstechnik der Joel-Septuaginta und ihre Konsequenzen*, in: KREUZER, SIEGFRIED / LESCH, JÜRGEN PETER (Hg.), *Im Brennpunkt: Die Septuaginta*. Bd. 2, BWANT 161, Stuttgart 2004, 259–268.
- TALSHIR, ZIPORA, *Several Canon-Related Concepts Originating in Chronicles*, ZAW 113 (2001), 386–403.
- THEODORET VON KYROS, *Commentarius in Amos Prophetam*, PG 81, 1663 B – 1708 C.
- , *Commentarius in Micham Prophetam*, PG 81, 1741 A – 1786 D.
- THEOPHYLAKT VON OCHRID, *Expositio in prophetam Micham*, PG 126, 1049 A – 1190 D.
- TOV, EMANUEL, *Reflections on the Septuagint with Special Attention Paid to the Post-Pentateuchal Translations*, in: KRAUS, WOLFGANG / KARRER, MARTIN (Hg.), *Die Septuaginta – Texte, Theologien, Einflüsse*, WUNT 252, Tübingen 2010, 3–22.

- TROXEL, RONALD L., *LXX-Isaiah as Translation and Interpretation. The Strategies of the Translator of the Septuagint of Isaiah*, JSJS 124, Leiden 2008.
- UEBERSCHAER, FRANK, *Weisheit durch Begegnung*, BZAW 379, Berlin/New York, NY 2007.
- UTZSCHNEIDER, HELMUT, *Das griechische Michabuch – Zur Probe ersetzt und erläutert*, in: FABRY, HEINZ-JOSEF / OFFERHAUS, ULRICH (Hg.), *Im Brennpunkt: Die Septuaginta. Studien zur Entstehung und Bedeutung der Griechischen Bibel*, BWANT 153, Stuttgart 2001, 213–250.
- UTZSCHNEIDER, HELMUT, *Michaias. Micha*, LXX.E, Stuttgart 2011, 2362–2380.
- VONACH, ANDREAS, *Jeremias. Ieremias. Jeremia*, LXX.E, Stuttgart 2011.
- VOS, CORNELIS DE, *Das Land Israel in der Sicht der Septuaginta*, in: CAULLEY, THOMAS SCOTT / LICHTENBERGER, HERMANN (Hg.), *Die Septuaginta und das frühe Christentum / The Septuagint and Christian Origins*, WUNT 277, Tübingen 2011, 87–105.
- WOLFF, HANS WALTER, *Dodekapropheten 4. Micha*, BK XIV/4, Neukirchen-Vluyn 1982.
- WOLFF, HANS WALTER, *Dodekapropheten 2. Joel und Amos*, BK XIV/2, Neukirchen<sup>2</sup>1985.
- ZIEGLER, JOSEPH (Hg.), *Duodecim prophetae, Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum* 13, Göttingen<sup>3</sup>1984.