

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS

Im Auftrag des Biblischen Institutes der Universität  
Freiburg Schweiz  
und des Seminars für Biblische Zeitgeschichte  
der Universität Münster  
herausgegeben von  
Othmar Keel,  
unter Mitarbeit von Bernard Trémel und Erich Zenger

*Zum Autor:*

Arie van der Kooij, geboren am 8. März 1945 in Nieuwe Tonge (Holland), studierte Theologie in Utrecht (1963-1969); er ist seit 1967 Assistent für Hebräisch und seit 1969 Dozent an der Theologischen Fakultät der Universität Utrecht.

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS 35

---

ARIE VAN DER KOOIJ

DIE ALTEN TEXTZEUGEN  
DES JESAJABUCHES

Ein Beitrag zur Textgeschichte des Alten Testaments

UNIVERSITÄTSVELAG FREIBURG SCHWEIZ  
VANDENHOECK & RUPRECHT GÖTTINGEN  
1981

*CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek*

*Kooij, Arie van der:*

Die alten Textzeugen des Jesajabuches: e. Beitr. zur Textgeschichte d. Alten Testaments / Arie van der Kooij.

Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag;

Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1981.

(Orbis biblicus et orientalis; 35)

Einheitssacht.: De oude tekstgetuigen van het boek  
Jesaja (dt)

ISBN 3-7278-0237-5 (Universitätsverlag)

ISBN 3-525-53343-8 (Vandenhoeck und Ruprecht)

INHALTSVERZEICHNIS  
 =====

VORWORT	XI
ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS	XII
1. EINLEITUNG	1
2. HISTORISCHER ÜBERBLICK ÜBER DIE TEXTKRITISCHE ERFORSCHUNG von Jes 38,9-20: EIN BEISPIEL	3
3. ZIEL UND METHODE DER TEXTKRITIK	8
Ziel	9
Methode	12
4. ANFANG UND ENDE DER TEXTGESCHICHTE DES JESAJABUCHES	15
5. DIE ZEIT von 200 bis 75 v.Chr.	21
5.1. LXX Jes	22
Der Text	22
Die Beziehungen zwischen LXX Jes und MT Jes	23
Eine aramäische Vorlage?	29
Ein Übersetzer?	31
Aktualisierende Interpretation	33
Der Autor der LXX Jes	60
Die Beziehung zwischen LXX Jes und MT Jes	65
Die Datierung der LXX Jes	71
Textkritischer Wert	73
5.2. 1QJes <sup>a</sup>	74
Der Text	74
Sprachliche Varianten	74
Interpretative Varianten	81
Der Verfasser von Q <sup>a</sup>	94
Weitere Merkmale	98
Eine Vorlage?	100
Datierung und Herkunftsort	109
Textkritischer Wert	111

5.3. LXX Jes und 1QJes <sup>a</sup>	112
Ihr Ort innerhalb der Textgeschichte des Jesajabuches	112
Textkritischer Wert	119
6. DIE ZEIT von 75 v.Chr. bis 135 n.Chr.	120
6.1. 1QJes <sup>b</sup>	120
Der Text	120
Charakterisierung	120
1QJes <sup>b</sup> und 1QJes <sup>a</sup>	123
Datierung und Milieu	123
Textkritischer Wert	124
6.2. Theod Jes	125
Der Text	125
Theod Jes und die $\kappa\alpha\lambda\upsilon\varsigma$ -Rezension (KR)	125
Die KR: ein "Theodotion" vor Theodotion?	127
Weitere Merkmale von Theod Jes (KR Jes)	150
Textkritischer Wert	156
6.3. Aq Jes	157
Der Text	157
Hintergrund und Charakterisierung	157
Textkritischer Wert	160
6.4. Targ Jes	161
Der Text	161
Aktualisierende Interpretation	161
Die Beziehung zwischen Targ Jes und MT Jes	175
Definitive Textgestaltung in Babylonien?	181
Datierung	192
Der Verfasser des Targ Proph	197
Ein "palästinisches" Prophetentargum?	210
Textkritischer Wert	213
6.5. 1QJes <sup>b</sup> , Theod Jes, Aq Jes, Targ Jes und ihr Ort in der Textgeschichte des Jesajabuches	214
7. DIE ZEIT von 135 bis 400	221

7.1. Sym Jes	221
Der Text	221
Wer war Symmachus?	221
Interpretative Übersetzungen	236
Weitere Merkmale	245
Milieu und Hintergrund	248
Textkritischer Wert	256
7.2. Peš Jes	258
Der Text	258
Eine aramäische oder syrische Vorlage?	259
Die älteren Handschriften und Afrahat	270
Interpretative Übersetzungen	273
Weitere Merkmale	284
Hintergrund der Peš Jes und Datierung	291
Textkritischer Wert	296
7.3. Vulg Jes	299
Der Text	299
Charakterisierung	299
Die Vorlage	305
Textkritischer Wert	321
7.4. Sym Jes, Peš Jes, Vulg Jes und die Textgeschichte des Jesajabuches	323
8. ABSCHLIESSENDE BEMERKUNGEN	326
ZWEI EXKURSE	329
BIBELSTELLENREGISTER	336
LITERATURVERZEICHNIS	355

## VORWORT

\*\*\*\*\*

Bei der vorliegenden Arbeit handelt es sich um die überarbeitete und übersetzte Fassung meiner Dissertation, die 1978 von der Theologischen Fakultät der Universität Utrecht unter dem Titel "De oude tekstgetuigen van het boek Jesaja" angenommen wurde.

An dieser Stelle mochte ich allen herzlich danken, die zum Zustandekommen dieser Arbeit in irgendeiner Weise beigetragen haben. Dieser Dank gilt namentlich Herrn Prof. Dr. A.R. Hulst nicht nur für die Betreuung der Dissertation, sondern besonders dafür, dass ich durch seine Vermittlung einige Tagungen des von den United Bible Societies getragenen "Hebrew Old Testament Text Project" besuchen konnte, und den Herren Prof. Dr. W.C. van Unnik und Prof. Dr. J.W. Doeve für ihre Bemerkungen und Ratschläge. Zu unserem grossen Bedauern ist keiner von ihnen mehr unter uns (Van Unnik ist im März 1978, Hulst im November 1978 einige Tage nach der Promotion, Doeve im Februar 1979 gestorben).

Ferner danke ich Herrn Prof. Dr. P.A.H. de Boer (Peschiṭta-Institut Leiden) dafür, dass ich durch seine Vermittlung die unpublizierte Dissertation von Frau Dr. L.G. Running ("An Investigation of the Syriac Version of Isaiah") mit ihrem Wissen und ihrer Genehmigung benutzen konnte, Herrn Prof. Dr. D. Barthélemy (Fribourg), dass ich bei ihm zwei Targum-Handschriften (Vat. Ebr. Urbinates 1 und Paris Bibliothèque Nationale 96) einsehen konnte, und Herrn Kollegen Dr. G. Mussies (Utrecht) für die Beratung in Fragen der Akzentsetzung im (Koine-)Griechischen.

Zu danken habe ich auch Herrn Prof. Dr. O. Keel für die Aufnahme der Arbeit in die Reihe "Orbis Biblicus et Orientalis". Schliesslich danke ich ganz besonders Frau Dr. H. Weippert für ihre grosse Hilfe bei der Übersetzung der Arbeit.

Utrecht, Juli 1980

Arie van der Kooij

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

AGJU	Arbeiten zur Geschichte des Antiken Judentums und des Urchristentums
Ant	Antiquitates Judaicae (Josephus)
Ap	Contra Apionem (Josephus)
Aq	Aquila
Bibl	Biblica
BIJS	Bulletin of the Institute of Jewish Studies
Bell	Bellum Judaicum (Josephus)
BT	Babylonischer Talmud
BThB	Biblical Theology Bulletin
CCL	Corpus Christianorum, Series Latina
CD	Damaskusschrift (Qumran)
CHB I	The Cambridge History of the Bible. Vol. I: From the Beginnings to Jerome. P.R. ACKROYD and C.F. EVANS (eds), Cambridge 1970.
CN	Coniectanea Neotestamentica
DS	Dictionnaire de la Spiritualité
GenR	Genesis Rabba
GK	Gesenius' Hebrew Grammar, as edited and enlarged by the late E. KAUTSCH. Second english edition, Oxford 1970 (re-print).
HAL <sup>3</sup>	L. KOEHLER und W. BAUMGARTNER, Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament. 3. Aufl., Lieferung I, II, Leiden 1967, 1974.
HUB Is	The Hebrew University Bible, The Book of Isaiah
IDBS	Interpreter's Dictionary of the Bible, Supplement
IOSCS	International Organization of Septuagint and Cognate Studies
JNSL	Journal of Northwest Semitic Languages
Joüon	P. JOÜON, Grammaire de l'Hébreu biblique, Rome 1923.
JPPC	The Jewish People in the First Century. SAFRAI and STERN (eds)(siehe Literaturverzeichnis)
JSHRZ	Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit
JSS	Journal of Semitic Studies
KR	die κριτικὴ-Rezension

LCL	Loeb Classical Library
LevR	Levitikus Rabba
LSJ	H.G. LIDDEL and R. SCOTT, A Greek-English Lexicon, revised and augmented throughout by H. STUART JONES, with a supplement, Oxford 1973.
LXX	die Septuaginta
MHUC	Monographs of the Hebrew Union College
MT	Masoretischer Text
NAWGött	Nachrichten (von) der Akademie der Wissenschaften in Göttingen
OBO	Orbis Biblicus et Orientalis
Peš	Peschiṭta
PT	Palästinischer Talmud
PW(RE)	G. WISSOWA - W. KROLL, Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft
Q <sup>a</sup> , Q <sup>b</sup>	IQJes <sup>a</sup> , IQJes <sup>b</sup>
IQM	Kriegsrolle (Qumran)
IQH	Loblieder (Qumran)
SBL	Society of Biblical Literature
SJLA	Studies in Judaism in Late Antiquity
SNT	Supplements to Novum Testamentum
SPB	Studia Post-Biblica
STDJ	Studies on the Texts of the Desert of Judah
SVT	Supplements to Vetus Testamentum
Syh	Syrohexapla
Sym	Symmachus
Targ	Targum
Theod	Theodotion
TRE	Theologische Realenzyklopädie
VTh	Vox Theologica
Vulg	Vulgata
ZKT	Zeitschrift für Katholische Theologie

Im übrigen sind die Abkürzungen diejenigen von: Theologische Realenzyklopädie, Abkürzungsverzeichnis (Berlin 1976), 3-88.

Für die Mischna- und Talmudtraktate siehe DANBY, The Mishnah 806.

Für die hexaplarischen Lesarten übernehmen wir die Zeichen aus dem Hexapla-Apparat von LXX-Göttingen.

## 1. EINLEITUNG

Die Auswertung alter Textzeugen ist wichtiger Bestandteil textkritischer Arbeit; doch geschieht sie in Kommentaren und anderen exegetischen Arbeiten meist nur punktuell zu jeweils einzelnen textkritischen Problemen. Dafür dass dies so ist, könnte eine unzureichende Vertrautheit mit den Eigenarten der Textzeugen eines bestimmten alttestamentlichen Buches schuld sein. Demgegenüber ist es m.E. aber unerlässlich, die alten Textzeugen - für jedes alttestamentliche Buch - erst im Rahmen der hebräischen Textgeschichte eingehend zu untersuchen, bevor man sie textkritisch auswertet. Ziel der vorliegenden Arbeit ist es, dies für die alten Textzeugen des Jesajabuches durchzuführen.

Dabei kann es aber schon aus Raumgründen nicht die Absicht sein, die Textzeugen des Jesajabuches umfassend zu behandeln. Es soll vielmehr versucht werden diejenige Aspekte zu beleuchten, die für die textkritische Auswertung der Textzeugen wichtig sind, wie: Gründe und Ursachen textlicher Unterschiede zwischen den Textzeugen und dem masoretischen Text (MT), den Ort der Textzeugen innerhalb der Textgeschichte und das Milieu, in dem sie entstanden sind. Bei diesen Fragestellungen gehen wir davon aus, dass vor allem diese Aspekte für die Frage der hebräischen Vorlage eines jeden Textzeugen wichtig sind.

Die Argumentation schlägt folgenden Weg ein. Kapitel 2 bietet einen historischen Überblick über die textkritische Erforschung von Jes 38,9-20. Dieser Teil des Jesajabuches bot sich deshalb als Beispiel an, weil er in textkritischer Hinsicht eine der schwierigsten Partien dieses Prophetenbuches darstellt. Resultat dieses Forschungsrückblicks ist, dass man bislang die Zuverlässigkeit des masoretischen Textes recht unterschiedlich beurteilt und die Textzeugen in der Regel nur sporadisch ausgewertet hat. Es legt sich deshalb von diesem Rückblick her, aber auch im Hinblick auf die Kapitel 4 - 7 nahe, Ziel und Methode der Textkritik zu erläutern, und das geschieht in Kapitel 3. Zentrale Bedeutung hat hier die Frage, welchen Text man mit Hilfe der Textkritik überhaupt sucht; denn dies ist für den Begriff Textgeschichte wichtig. Weiter beschäftigt sich dieses Kapitel mit dem Ort, den die Auswertung alter Textzeugen in der Textkritik einnimmt. Die Kapitel 5, 6 und 7 untersuchen dann die Textzeugen des Jesajabuches im Rahmen seiner

Textgeschichte. Zuvor entfaltet aber Kapitel 4 noch einige Überlegungen zu Beginn und Ende der Textgeschichte des Jesajabuches. In diesem Zusammenhang werden folgende Textzeugen behandelt:

- in der Zeit von 200 - 75 v.Chr.: die alte Septuaginta des Jesajabuches (LXX Jes) und die vollständige Jesaja-Handschrift aus Qumran (1QJes<sup>a</sup>);
- in der Zeit von 75 v.Chr. - 135 n.Chr.: die fragmentarisch erhaltene Jesaja-Handschrift aus Qumran (1QJes<sup>b</sup>), die "Rezension" des Theodotion, die Übersetzung des Aquila und die aramäische Übersetzung des Jesajabuches (Targ Jes);
- in der Zeit von 135 - 400: die Übersetzung des Symmachus, die syrische Übersetzung (Pešīṭta Jes) und die Übersetzung des Hieronymus (Vulg Jes).

Aus dieser Aufzählung geht hervor, dass wir uns nur mit den alten Textzeugen beschäftigen, die unmittelbar auf eine hebräische Vorlage zurückgehen; Tochterübersetzungen bleiben deshalb ausser Betracht.

Die 4QJes-Fragmente liegen bis jetzt noch nicht publiziert vor, aber aufgrund der Arbeit von F. MORROW (The Text of Isaiah at Qumran (1973)) kann man sich wenigstens ein allgemeines Bild von diesen Texten machen.

2. HISTORISCHER ÜBERBLICK ÜBER DIE TEXTKRITISCHE ERFORSCHUNG VON  
JES 38,9-20: EIN BEISPIEL

-----

Der Anfang textkritischer Fragestellung reicht bis ins 17. Jh. zurück<sup>1</sup>. Erste textkritische Anmerkungen zu Mt Jes 38,9-20 finden sich bei J. CLERICUS (17./18. Jh.)<sup>2</sup> und bei C.F. HOUBIGANT (18. Jh.)<sup>3</sup>. Während CLERICUS den überlieferten Text nur an einer Stelle änderte, machte HOUBIGANT mehrere Änderungsvorschläge. Teils basieren diese Änderungen auf den alten Textzeugen, teils handelt es sich um Konjekturen. Die Anstöße zur Änderung gingen vor allem von solchen Stellen aus, an denen der überlieferte Text keinen guten Sinn zu geben schien.

Im Jahr 1769 erschien die erste Dissertation über Jes 38,9-20: E. SCHEIDII *Dissertatio Philologico-Exegetica ad Canticum Hiskiae Ies XXXVIII 9-20*<sup>4</sup>. In dieser philologisch-exegetisch ausgerichteten Arbeit versuchte der Autor, die Schwierigkeiten, die der Text ihm bot, nicht mittels Änderungen, sondern mithilfe der arabischen Sprache zu lösen. In dieser Hinsicht erwies er sich als Schüler von Gelehrten wie A. SCHULTENS, dessen Sohn J.J. SCHULTENS, sowie J.D. MICHAELIS und N.W. SCHROEDER<sup>5</sup>. Sein Vertrauen in den masoretischen Text ging so weit, dass er nur an einer Stelle in den Konsonantenbestand von Jes 38,9-20 eingriff. Auf diesem Hintergrund erklärt sich auch sein Urteil über HOUBIGANT, den er als "vir κριτικώτατος" beschreibt<sup>6</sup>.

- 
- 1) Siehe KRAUS, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung* 44ff; COPPENS, *La critique du texte hébreu* 9-20.
- 2) *Veteris Testamenti Prophetae, ab Esaia ad Malachiam usque, ex translatione Joannis CLERICI* (1731) 178-181. Siehe auch KRAUS, *Geschichte* 71f.
- 3) HOUBIGANTI *Notae criticae* (1777) 386-388 (diese Ausgabe enthält die *notae criticae* aus der Pariser Edition von 1753).
- 4) Ort: Leiden.
- 5) SCHEIDII *Dissertatio* 5f. Siehe über SCHEIDIUS: NAT, *De studie van de Oostersche talen in Nederland* 83-87, und über A. SCHULTENS: *Biografisch Lexikon voor de Geschiedenis van het Nederlandse Protestantisme I*, 330-333.
- 6) SCHEIDII *Dissertatio* 43.

Auch die Kommentare zum Jesajabuch aus dem Ende des 18. und dem Anfang des 19. Jh.s zeigen dem masoretischen Text gegenüber eine recht konservative Haltung<sup>7</sup>. Unter ihnen ragt der Kommentar von W. GESENIUS aus dem Jahr 1820/21 hervor; denn er war der erste und auch der einzige, der davon ausging, dass erst eine generelle Charakterisierung der alten Textzeugen des Jesajabuches notwendig sei, bevor man daran gehen könne, die einzelnen textkritischen Probleme in Angriff zu nehmen<sup>8</sup>. Auch er vertrat die Meinung, dass der Text von Jes 38,9-20 gut überliefert sei und keiner Änderung bedürfe. Ähnlich bemerkt auch H. EWALD in seinem Buch Die Dichter des Alten Bundes, der Text von Jes 38,9-20 sei, abgesehen von einigen "buchstabenfehlern", zuverlässig überliefert<sup>9</sup>.

Gegen Ende des 19. Jh.s wurden andere Stimmen laut: zum Danklied des Hiskia vor allem bei A. KLOSTERMANN<sup>10</sup> und bei H. GRAETZ<sup>11</sup>. Ersterer nahm an, der überlieferte Text habe durch Lautverschiebungen seine ursprüngliche Orthographie verloren. Viele Textänderungen findet man in den Emendationes des letzteren, darunter auch einige Konjekturen. H. GRIMME schliesslich setzte die Metrik ein, um u.a. den Text von Jes 38,9-20 wieder herzustellen<sup>12</sup>.

Im Vergleich mit den Kommentaren aus dem Übergang vom 18. zum 19. Jh. herrschte nun ein völlig anderes textkritisches Klima<sup>13</sup>, in dem die Zuverlässigkeit des masoretischen Textes starken Zweifeln ausgesetzt war. Seinen Grund hatte dieses Misstrauen darin, dass man den Abschreibern allerlei mechanische Fehler unterstellte<sup>14</sup>. In diesem Zusammenhang ist die Meinung J. WELLHAUSENS, die Kopisten seien naiv, recht bezeichnend<sup>15</sup>. Ganz anders

---

7) Ziemlich konservativ sind DOEDERLEIN (1775), ROSENMÜLLER (1818), LUZZATTO (1855). Kritischer dagegen ist vor allem LOWTH (1778).

8) Siehe GESENIUS, Jesaja I, 56-88.

9) EWALD, Dichter (1866) 161 Anm. 1.

10) KLOSTERMANN, Lautverschiebungen (1884) 157-167.

11) GRAETZ, Emendationes (1892) 21f.

12) GRIMME, Metrik 581-584.

13) Siehe dazu REIDER, The Present State 285-315.

14) Vgl. PERLES, Analekten (1895).

15) WELLHAUSEN, Der Text der Bücher Samuelis 28: "... der Naivetät, mit der die Ueberlieferung des Textes behandelt wurde".

trat man den alten Textzeugen gegenüber; denn bei ihnen glaubte man, oft die älteren und besseren und deshalb auch ursprünglicheren Lesarten zu finden.

Eine besondere Stellung nimmt J. TOUZARD ein, der sich als erster eingehend mit den textkritischen Problemen des Dankliedes des Hiskia auseinander setzte<sup>16</sup>. Er schenkte den alten Textzeugen, besonders der LXX, viel Aufmerksamkeit. Dabei wurde ihm auch deutlich, dass erst einmal der Text von LXX Jes 38,9-20 textkritisch zu analysieren sei. Sein Ergebnis war, dass LXX<sup>A</sup> den besseren Text biete<sup>17</sup>. Erst daraufhin untersuchte er den masoretischen Text des Dankliedes, behandelte eingehend die abweichenden Lesarten in den alten Textzeugen und versuchte so, zu einem kritisch gesicherten Text und seiner Übersetzung zu gelangen.

Auch noch zu Beginn des 20. Jh.s herrschte die Meinung vor, der masoretische Text, auch und besonders ein Text wie Jes 38,9-20, sei durch Lese- und Schreibfehler verderbt, wofür die Arbeiten von F. DELITZSCH<sup>18</sup> und J. KENNEDY<sup>19</sup> bezeichnend sind. Die wichtigsten textkritischen Beiträge zu Jes 38, 9-20 aus dieser Zeit stammen von J. LINDER<sup>20</sup> und J. BEGRICH<sup>21</sup>.

LINDER gibt in seinem Aufsatz folgende Beschreibung textkritischer Methode: "durch sorgfältige Vergleichung des überlieferten hebräischen Textes mit den alten Übersetzungen ... unter Berücksichtigung des Kontextes und des Gesetzes des Parallelismus einen Text herstellen, welcher eine kritisch hinreichend gesicherte Grundlage für die Erklärung des Liedes bilden kann"<sup>22</sup>.

Sehr eingehend behandelt auch BEGRICH in seinem Buch *Der Psalm des Hiskia* die textkritischen Probleme; doch bevor er daran geht, beschreibt auch er die Methode der Textkritik. Gattungsfragen und Fragen der Metrik sollten

---

16) TOUZARD, *De la conservation du texte hébreu* (1899) 83-108.

17) *De la conservation du texte hébreu* (1898) 511-524.

18) *Die Lese- und Schreibfehler* (1920).

19) *An Aid to the Textual Amendment* (1928).

20) *Textkritische und exegetische Studie* (1918) 46-73.

21) *Der Psalm des Hiskia* (1926).

22) *Textkritische und exegetische Studie* 47f.

seiner Meinung nach der textkritischen Arbeit vorzugehen. Bei der Suche nach dem mittels alter Übersetzungen wiederherstellbaren hebräischen Text sei es notwendig, Willkür zu vermeiden. "Es ist nicht angängig, wie es noch häufig in Kommentaren geschieht, sich nur gelegentlich mit der Textform der Vorlage der alten Übersetzungen zu beschäftigen, nämlich wenn der masoretische Text offenbar in Unordnung ist"<sup>23</sup>. Willkürliches Vorgehen sei auszuschließen, indem man den textkritischen Wert bestimmter Varianten im Lichte der Textgattung und im Lichte der Metrik betrachte. "Die Wiederherstellung der hebräischen Vorlage der Übersetzungen gestattet aber nicht nur eine methodisch zuverlässigere Beurteilung der Sinnvarianten, sondern ermöglicht auch in Fällen, wo die Übersetzung offenbar sinnwidrig oder sinnlos ist, Rückschlüsse auf das Schriftbild der Vorlage"<sup>23</sup>. Weiter fährt BEGRICH fort: "es ist klar, dass die Wiederherstellung ... sich so eng als möglich an das Schriftbild des masoretischen Textes zu halten hat"<sup>23</sup>. Beim Wiederherstellen einer Vorlage müsse man aber auch den Charakter der jeweiligen Übersetzung kennen. Ferner weist er auf die Bedeutung der Arbeit von F. DELITZSCH (Die Lese- und Schreibfehler) hin; denn hier findet man seiner Meinung nach die Spielregeln, die für die Wiederherstellung des masoretischen Textes gültig sind. "Sie hat engsten Anschluss an das überlieferte Schriftbild zu suchen und dabei Rücksicht zu nehmen auf die der Quadratschrift vorausgehenden Schriftformen"<sup>24</sup>.

Für wie wenig zuverlässig er den masoretischen Text von Jes 38,9-20 hielt, ergibt sich daraus, dass er im textkritischen Teil seines Buches 22 Änderungsvorschläge dazu macht, eine Zahl, die bis heute unübertroffen blieb. Bezeichnend für die damalige Wissenschaftslage ist, dass er im Gefolge von DELITZSCH und anderen fast nur mit mechanischen Fehlern ("Textverderbnisse") rechnet. Dass bei Abschreibern und Übersetzern auch exegetische Erwägungen eine Rolle hätten spielen können, worauf Forscher wie A. GEIGER<sup>25</sup> und Z. FRAENKEL<sup>26</sup> bereits hingewiesen hatten, spielt bei ihm kaum eine Rolle. Merkwürdigerweise hat BEGRICH, obwohl er ja davon ausgegangen war, dass eine Kenntnis des Charakters der alten Übersetzungen für die Wiederherstellung

---

23) Psalm 14.

24) Psalm 15.

25) GEIGER, Urschrift (1857;<sup>2</sup>1928).

26) FRAENKEL, Ueber den Einfluss der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik (1851).

ihrer Vorlagen wichtig sei, zu LXX Jes die Arbeiten von A. SCHOLZ, J. TOUZARD und R.R. OTTLEY<sup>27</sup> nicht zu Rate gezogen.

Das Echo auf diese kritische Methode war nicht einhellig. Gelehrte wie H. S. HYBERG<sup>28</sup> und P.A.H. DE BOER<sup>29</sup> hielten den masoretischen Text für zuverlässiger. Diese Einschätzung der Dinge erhielt durch die Textfunde von Qumran eine Stützung; denn man darf jetzt davon ausgehen, dass der masoretische Text des Jesajabuches zuverlässiger überliefert worden ist, als man oft dachte. DE BOER gelangt bei seiner Untersuchung des Dankliedes des Hiskia in 1QJes<sup>a</sup> zu dem Ergebnis, dass die masoretische Textform des Liedes besser sei als die der vollständigen Handschrift aus Qumran, und dass sie keiner "Verbesserung" bedürfe. Wo das Verständnis des masoretischen Textes Schwierigkeiten verursacht, bietet er philologische Vorschläge zu ihrer Lösung an<sup>30</sup>.

In neueren Kommentaren und anderen einschlägigen Arbeiten aus letzter Zeit bevorzugt man noch oft die von BEGRICH eingeführten Änderungsvorschläge. So führt etwa F. CRÜSEMANN zu Jes 38,9-20 aus: "Will man nicht blind dem überlieferten M folgen (wie seiner Meinung nach DE BOER, vdK), wobei man als Konsequenz auf jede klare Gattungsbestimmung, auf das Verständnis vieler Einzelheiten und des Gesamtsinnes verzichten muss, wird man sich aufs Ganze gesehen den Begriffschen Bestimmungen anschliessen dürfen"<sup>31</sup>.

Daneben gibt es aber auch noch andere Stimmen, wie die von R. DEUTSCH<sup>32</sup> und vor allem von H.S. NYBERG<sup>33</sup>, die den masoretischen Text von Jes 38, 9-20 positiver einschätzen.

27) Siehe zu TOUZARD oben (Anm. 16f.). Siehe zu SCHOLZ und OTTLEY Kap. 5.1.

28) NYBERG, Das textkritische Problem des A.T. 241-254.

29) Siehe DE BOER, Research into the Text of 1 Samuel I-XVI (1938).

30) DE BOER, Notes 170-186.

31) CRÜSEMANN, Studien zur Formgeschichte 239.

32) DEUTSCH, Die Hiskia-Erzählungen 38ff.

33) NYBERG, Hiskias Danklied 87-97.

## 3. ZIEL UND METHODE DER TEXTKRITIK

Das vorhergehende Kapitel ergab, dass die textkritische Beurteilung des Hiskialiedes im Laufe der Zeit schwankte. Wichtig ist in unserem Zusammenhang, wie man jeweils die Zuverlässigkeit des masoretischen Textes (MT) einstuft, und gerade hierüber gehen die Meinungen - wie wir gesehen haben - weit auseinander. Man denke nur an HOUBIGANT und BEGRICH auf der einen, an SCHEIDIUS, NYBERG und DE BOER auf der anderen Seite. Textkritik betrieb man immer dann, wenn man davon überzeugt war, dass MT an bestimmten Stellen nicht in Ordnung sei. Dann zog man die alten Textzeugen zu Rate, vor allem die LXX; doch eben immer nur punktuell und ohne dass man zuvor die Textzeugen je in ihrer Gesamtheit und ihrer Beziehung zu MT untersucht hätte. In dieser punktuellen oder eklektischen Auswertung der Textzeugen liegt m.E. ein methodischer Fehler<sup>1</sup>. Auch dass bei einer negativen Beurteilung von MT textkritische Probleme meist als "Fehler" auf das Konto eines Abschreibers verbucht werden, scheint mir insofern ein fragwürdiges Vorgehen, als man dabei zu schnell auf die sogenannten "Fehlerquellen" zur Lösung der Probleme rekurriert. Bei den Entscheidungen spielt dann auch jeweils die eigene grammatikalische Position eine Rolle, d.h. die Entscheidung darüber, was man heute für grammatikalisch möglich und was man heute für grammatikalisch unmöglich hält.

Obwohl es in der vorliegenden Arbeit nicht um die Anwendung textkritischer Methode geht, dürfte es doch im Hinblick auf die bereits angeschnittenen Fragen und auch im Hinblick auf die noch ausstehenden Kapitel angebracht sein, wenigstens in Kürze Ziel und Methode der Textkritik zu erläutern. Ein Konsens darüber, dass Textkritik notwendig sei, darf vorausgesetzt werden. Zwischen der Entstehungszeit der MT-Handschriften<sup>2</sup> und der Zeit, in

1) Vgl. dazu die Bemerkung von E. LIEBMANN zur Methode von J.D. MICHAELIS: "... so finden wir, dass er da, wo ihm der Text schwierig zu sein schien, die Versionen heranzog und nach der, die ihm das Richtige zu bieten schien, Emendationen machte. Dass dieses eklektische Verfahren nicht immer zum Ziele führt, lässt sich denken" (Der Text zu Jesaja 24-27, 5f.).

2) Gemeint sind die masoretischen Handschriften aus dem 9. bis 11. Jh. Die späteren mittelalterlichen Handschriften lassen wir ausser Betracht; siehe zu diesen Handschriften, insofern es sich dabei um das Jesajabuch handelt, vor allem GOSHEN-GOTTSTEIN, Hebrew Biblical Manuscripts 243-290.

der die Texte selbst entstanden sind, liegen viele Jahrhunderte. Von daher ergibt sich zwangsläufig die Frage, wie zuverlässig MT überliefert worden ist; denn neben mechanischen Abschreibfehlern und absichtlichen Änderungen am Text kennen wir auch allerlei Varianten<sup>3</sup>.

### Ziel

Auch wenn man sich darüber einig ist, dass Textkritik notwendig sei, um einen zuverlässigen Text des Alten Testaments zu bekommen, so bleibt doch immer noch offen, um welchen Text man sich eigentlich bemüht. W. THOMAS spricht von "the recovery of the original Hebrew text"<sup>4</sup>, E. WÜRTHWEIN in RGG<sup>3</sup> von "dem ältesten erreichbaren Text"<sup>5</sup> und L. MARKERT von dem Text, "der dem ursprünglichsten am nächsten kommt"<sup>6</sup>. Diese Umschreibungen geben nicht auf alle Fragen eine Antwort; denn welcher Text ist der "ursprüngliche", und welchen Text meint WÜRTHWEIN? Ausführlicher und deutlicher definiert er den Begriff in seinem Buch *Der Text des Alten Testaments*: es ist "die Textgestalt, in der die alttestamentlichen Bücher vorlagen als sie ihre heutige Gestalt nach Umfang und Inhalt bereits erreicht hatten und zu kanonischen Schriften wurden, was - im einzelnen verschieden - seit dem 4. Jahrhundert vor Christus geschah"<sup>7</sup>. Damit stimmen auch die Ausführungen bei H. BARTH und O. STECK überein ("diejenige Textgestalt, die am Ende des Prozesses produktiver, schriftlicher Gestaltung im AT steht"<sup>8</sup>) und ebenso die von M. NOTH gegebene Definition ("diejenige hypothetische Textform des Alten Testaments ..., die der etwa vom 4. Jahrh. v.Chr. ab in einzelnen Teilen sich bildende palästinische Kanon des Alten Testaments, der zugleich den Wortlaut der Überlieferung fixierte, aufwies"<sup>9</sup>). Alle diese Beschreibungen beziehen sich demnach auf die Textgestalt, die ein Buch auf der Stufe der letzten Redaktion erhalten hat, und weil diese Begriffsbestimmung von "Text" es ermöglicht Literarkritik und Textkritik auseinander zu halten, übernehmen

---

3) Vor allem in Qumrantexten. Es geht dabei um Varianten in Bibelhandschriften und nicht in Zitaten (etwa in rabbinischer Literatur).

4) Textual Criticism 259.

5) RGG<sup>3</sup> VI, Sp. 715.

6) Exegese 31.

7) Text 102.

8) Exegese 23f.

9) Welt 318.

wir sie im folgenden.

In diesem Zusammenhang muss das Problem der sogenannten Glossen berührt werden; denn darüber, ob sie in den Bereich der Text- oder in den der Literarkritik gehören, gehen die Meinungen auseinander<sup>10</sup>. Wenn aber das Ziel der Textkritik die endgültige redaktionelle Textgestalt eines Buches ist, dann gehören Glossen, die vor oder bei der endgültigen Redaktionsarbeit in den Text eindrangen, nicht zur Textkritik. Diese Auffassung lässt sich an einem Beispiel erläutern: in Jes 7,17 stehen am Ende des Satzes die Worte מלך אשור. Bei ihnen dürfte es sich um einen erklärenden Zusatz handeln. H. WILDBERGER geht auf diesen Zusatz in seinen textkritischen Anmerkungen zum Text ein<sup>11</sup>, und der kritische Apparat der BHS führt dazu ein "add" auf<sup>12</sup>. Trifft es jedoch zu, dass die drei letzten Worte von Jes 7,17 der Komposition oder Redaktion (eines Teiles) des Jesajabuches zuzurechnen sind<sup>13</sup>, dann gehört entsprechend der oben genannten Definition von "Text" die Behandlung dieser Glosse in den Bereich der Literar- oder Redaktionskritik, nicht aber in den Bereich der Textkritik.

Ergänzend sei noch angemerkt, dass die gewählte Begriffsbestimmung von "Text" nicht nur den Vorteil mit sich bringt, zwischen Literar- und Text-

10) Vgl. WELLHAUSEN, Der Text der Bücher Samuelis 25f. (Anm.): die Grenze zwischen Text und Glosse sei oft so fließend, "dass man nicht weiss, ob die Ausscheidung eines den Zusammenhang unterbrechenden Verses zur Aufgabe der Text- oder Literarkritik gehöre". Der Masstab sei "die Redigierthätigkeit" in den Büchern Samuel, die seiner Meinung nach nach der Entstehung der LXX Samuel stattfand. - NOTH (Welt 314), MARKERT (Exegete 41) und WÜRTHWEIN (Text 108) sind der Meinung, dass Glossen zur Aufgabe der Textkritik gehören. BARTH und STECK dagegen sind anderer Meinung; die Endredaktion stellt für sie den Masstab dar (sie unterscheiden zwischen Glossen aus der Zeit vor der definitiven Gestaltung eines Buches und eventuellen Änderungen/Zusätzen danach). Siehe auch JEPSEN, Von der Aufgaben der alttestamentlichen Textkritik 341.

11) WILDBERGER, Jesaja 268.

12) Demgegenüber gibt es keine derartige Bemerkung in der HUB-Ausgabe (Jerusalem). Das hängt damit zusammen, dass der kritische Apparat dieser Ausgabe ausschliesslich über "the period of manuscript documentation" informiert (siehe GOSHEN-GOTTSTEIN, Isaiah. Sample Edition 13).

13) Vermutlich sind diese Worte der Redaktion von Jes 1-11(12) zuzurechnen. Vgl. zur Datierung dieser Redaktion (aufgrund von Jes 11,11-16) Kap. 4, Anm. 10.

kritik eine Trennungslinie ziehen zu können; sonst wäre auch die Lösung eines eventuell innerhalb einer Glosse oder eines Zusatzes (aus der Entstehungsgeschichte eines biblischen Buches) vorkommenden textkritischen Problems nicht möglich.

Andererseits verhält es sich aber so, dass sich textkritische Fragen nicht isoliert von literarkritischen und anderen exegetischen Erkenntnissen beantworten lassen; denn der Kontext, d.h. das syntaktische und stilistische Umfeld eines Wortes oder auch Satzes, spielt dabei keine unwesentliche Rolle. Dieser Kontext lässt sich jeweils aufgrund literarkritischer Entscheidungen abgrenzen. Es ist ja bekannt, dass das Jesajabuch ebenso wie andere alttestamentliche Bücher Ergebnis einer komplizierten Entstehungsgeschichte ist. Einzelne Teile des Buches lagen schon vor seiner Endredaktion in schriftlicher Form vor<sup>14</sup>, sie sind also älter als das Buch in seiner Gesamtheit. Geht man einem textkritischen Problem in einem dieser aufgrund literarkritischer Indizien als älter erkannten Teil nach, so bedeutet dies, dass man im Prinzip hinter die endgültige redaktionelle Gestalt des Buches zurückgreift. Komplizierend wirkt sich in diesem Zusammenhang aus, dass Verschreibungen und Änderungen bereits auf dieser Vorstufe stattgefunden haben können. NOTH und WÜRTHWEIN meinen, dass derartige Fragen zum Aufgabenbereich der Literarkritik und Exegese gehören<sup>15</sup>. M.E. ist aber auch schon hier ein textkritisches Element mit im Spiel. In der Praxis ist es jedoch recht schwierig, Textänderungen, die bereits in dieser frühen Phase erfolgten, nachzuweisen und somit zwischen einer Textkritik vor und nach der Endredaktion eines Buches zu differenzieren.

Diese Überlegungen legen es nahe, das textkritische Ziel folgendermassen zu umreissen: es geht um die Feststellung der Textgestalt, die ein Buch formal und inhaltlich bei seiner abschliessenden Redaktion erhalten hat; doch darf darüber der kompositorische Charakter, den wir etwa im Falle des Jesajabuches dank der exegetischen Arbeit kennen, nicht in Vergessenheit geraten. In wie weit dieses Ziel erreichbar ist und mit wieviel Aussicht auf Wahrscheinlichkeit, hängt u.a. auch von der angewandten Methode ab.

---

14) Gegen NYBERG, Das textkritische Problem 242f.

15) NOTH, Welt 318f; WÜRTHWEIN, Text 102f.

Methoden<sup>16</sup>

Die Methode ist der Weg, den man von MT als Ausgangspunkt bis zum (zusammengesetzten) endredaktionellen Text als Ziel zurücklegt. Die Absicht dabei ist, herauszufinden, in welchem Masse der Überlieferte MT, und zwar vor allem sein Konsonantenbestand (Ketib), zuverlässig überliefert ist. Bevor man sich jedoch den einzelnen textkritischen Schwierigkeiten zuwendet, muss man m.E. erst einmal - und das gilt für jedes alttestamentliche Buch - die Verlässlichkeit der masoretischen Überlieferung anhand der alten Textzeugen prüfen. Das ist der erste wichtige Schritt bei der Textkritik eines masoretischen Buches. Soweit es die Textzeugen zu MT Jes betrifft, führt dieser Schritt in die Zeit von 2. Jh.v.Chr. bis ins 4. Jh.n.Chr. (siehe dazu Kapitel 5-7). Dabei steht die Frage im Vordergrund, inwieweit die Vorlagen der Textzeugen mit MT Jes übereinstimmen und was für Varianten sie enthalten, d.h. es geht um ihr Verhältnis zu MT. Mehrere Merkmale der Textzeugen kommen dabei zur Sprache<sup>17</sup>, und es versteht sich von selbst, dass für diese Arbeit kritische Textausgaben der Textzeugen erforderlich sind. Des weiteren müssen vorgefundene Varianten geprüft werden. Es geht dabei um die Frage, ob es sich entweder um sekundäre Lesarten oder um wirklich alte Lesarten handelt.

Auf diese Weise gewinnt man einen gewissen Eindruck von der Zuverlässigkeit von MT; doch gilt dieser Eindruck deshalb nicht uneingeschränkt, weil die Prüfung der Zuverlässigkeit mittels Textzeugen in der Textgeschichte des Buches natürlich nicht hinter die Entstehungszeit der ältesten Textzeugen zurückgehen kann.

Dennoch reicht dieses Bild, das man sich somit von MT macht, als Basis aus, um solche Fälle, in denen MT verderbt zu sein scheint, zu untersuchen. Sie können auf ganz verschiedene Ursachen zurückgehen, die man grob als Folgen von unachtsamen Abschreiben und von absichtlichen Textänderungen unterteilen kann. Bei den mechanischen Abschreibfehlern muss man vor allem mit den sogenannten "Fehlerquellen" rechnen, also etwa mit Dittographie, Homoioteleuton und Homoiarkton. Die entsprechenden Listen der "Fehlerquellen" bei PERLES, DELITZSCH und KENNEDY<sup>18</sup> enthalten solche die

16) Es ist nicht unsere Absicht, in diesem Kapitel auf alle Aspekte der Methode der Textkritik einzugehen. Es sei vor allem verwiesen auf WÜRTHWEIN, Text 109-118, und KLEIN, Textual Criticism 62-84.

17) Vgl. oben S. 1.

18) Siehe Kap. 2, Anm. 14, 18 und 19. Vgl. ferner NOTH, Welt 310-314; SCHREINER, Einführung 89; MARKERT, Exegese 41; WÜRTHWEIN, Text 104-107.

mehr und solche die weniger wahrscheinlich sind, so dass es unerlässlich ist, diese Verzeichnisse kritisch zu benutzen<sup>19</sup>. Unter den absichtlichen Änderungen stehen die tiqqune sopherim an erster Stelle<sup>20</sup>; doch gibt es neben diesen, meist theologischen, Änderungen auch noch andere<sup>21</sup>, und man muss jeweils herausfinden, weshalb ein Text geändert wurde, ob dafür etwa sprachliche oder theologische Gründe ausschlaggebend waren<sup>22</sup>.

Wo MT gestört zu sein scheint und auch die alten Textzeugen nicht weiterhelfen, weil die lectio difficilior schon in ihren Vorlagen stand, sollte man m.E., bevor man den Ausweg der Konjekturen wählt, erst alle Möglichkeiten, den masoretisch überlieferten Wortlaut zu verstehen, voll ausschöpfen. Zwei Wege bieten sich dazu an. Der erste führt über die älteren semitischen Sprachen<sup>23</sup>, auch wenn man ihren möglichen Beitrag nicht überschätzen sollte, wie es im Laufe der Wissenschaftsgeschichte etwa im 18. Jh. durch SCHEIDIUS und A. SCHULTENS mit der Auswertung des Arabischen geschah. Den zweiten Weg, der für das Verständnis von MT wichtig sein kann, bieten die jüdischen Wörterbücher und Kommentare aus dem frühen Mittelalter an, worauf in letzter Zeit vor allem D. BARTHELEMY hingewiesen hat<sup>24</sup>. Des weiteren versteht es sich von selbst, dass literarische Aspekte wie Stil, Form, Gattung und, allerdings nur mit Vorbehalt, auch die Metrik<sup>25</sup> einen hilfreichen Beitrag leisten können.

Bleibt eine lectio difficilior dennoch undurchsichtig und unverständlich, dann ist eine Konjekturen zugunsten einer sinnvollen Übersetzung erlaubt<sup>26</sup>;

- 
- 19) Vgl. etwa MILLARD, 'Scriptio continua' in early Hebrew: ancient practice or modern surmise? JSS 15, 2-15.
- 20) Siehe zuletzt McKANE, Observations on the tiqqune sopherim 53-77.
- 21) Siehe BARTHELEMY, Les tiqquné sopherim 293f. Vgl. in diesem Zusammenhang auch SEELIGMANN, Indications of editorial alteration and adaptation in the Massoretic text and the Septuagint, VT 11, 201-221; KOENIG, L'activité hermeneutique des scribes dans la transmission du texte de l'A.T., RHR 161, 141-174, RHR 162, 1-43; TOURNAY, Quelques relectures bibliques antisamaritaines, RB 71, 504-536.
- 22) Vgl. JUNKER, Konsonantenumstellung als Fehlerquelle 162-174.
- 23) Vgl. BARR, Comparative Philology; GOODWIN, Text-Restoration Methods; DAHOOD, The Value of Ugaritic for textual criticism 160-170; SEGERT, The Ugaritic Texts and the textual criticism 413-420.
- 24) Etudes 373-381.
- 25) Siehe NOTH, Welt 321. Im Gegensatz zu NYBERG hält BEGRICH (Zur Frage der alttestamentlichen Textkritik 478f.) die Metrik für die Textkritik für sehr wichtig.

doch muss sie im engsten Anschluss an das überlieferte Schriftbild erfolgen und soll es - insofern möglich - auch jeweils begründet werden, wie der verderbte Text entstanden sein könnte.

In der Frage von Konjekturen ist wichtig, wie man sich die Textüberlieferung in der ersten Periode der Textgeschichte, nämlich zwischen der Endredaktion und der Zeit der ältesten Textzeugen, vorstellt.

Diese erste Periode der Textgeschichte steht in den folgenden Kapiteln jedoch nicht zur Debatte. Es geht vielmehr um die Textzeugen des Jesajabuches und ihren Ort innerhalb der Textgeschichte<sup>27</sup>. Diese Beschränkung verdeutlicht, dass die Auswertung alter Textzeugen für textkritische Probleme nur einen Teil textkritischer Arbeit ausmacht.

---

26) Vgl. BEGRICH, Zur Frage der alttestamentlichen Textkritik 476f.; NOTH, Welt 320; WÜRTHWEIN, Text 116; MARKERT, Exegese 43f.

27) Zur Wichtigkeit dieser Ortsbestimmung siehe VOLKWEIN, Die Frühgeschichte des hebräischen Bibeltextes 514-533.

#### 4. ANFANG UND ENDE DER TEXTGESCHICHTE DES JESAJABUCHES

---

Im vorausgehenden Kapitel ergab sich, dass die Textgeschichte des Jesajabuches in dem Moment beginnt, in dem es in seiner Gesamtheit vorliegt. Das Ende der Textgeschichte dieses Buches bezeichnet in der vorliegenden Arbeit der Zeitpunkt, zu dem MT erscheint. Im Rahmen dieser Textgeschichte werden in den folgenden Kapiteln die alten Textzeugen behandelt. Um ihren Ort innerhalb der Textgeschichte richtig einschätzen zu können, ist es wichtig, erst dem Anfang und dem Ende der Textgeschichte einige Aufmerksamkeit zu schenken.

Die Frage nach dem Anfang ist identisch mit der Frage nach der Datierung der Endredaktion des Jesajabuches. Diese Redaktionsarbeit muss auf jeden Fall vor dem Jahr 200 v.Chr. stattgefunden haben, weil der Autor des Sira-buches schon das ganze Jesajabuch kannte<sup>1</sup>. Als nächstem ist der wichtigen Frage nachzugehen, ob auch schon dem Verfasser der Chronikbücher das gesamte Jesajabuch vorlag. Wahrscheinlich sind die Chronikbücher in der 2. Hälfte des 4. Jh.s v.Chr. entstanden<sup>2</sup>. Einige Anzeichen in ihnen weisen darauf hin, dass ihr Autor zumindest einen Teil des Jesajabuches kannte. In 2 Chron 20,20 zitiert er Jes 7,9<sup>b</sup> und in 2 Chron 32,32 nennt er den יְשַׁעְיָהוּ. Der letztgenannte Text berichtet, dass die übrige Geschichte Hiskias "in<sup>3</sup> der Schauung des Propheten Jesaja, des Sohnes des Amos, im<sup>3</sup> Buch der Könige von Juda und Israel" niedergeschrieben sei. Nach W. RUDOLPH bezeichnet "die Schauung des Jesaja" denjenigen Ausschnitt "aus der vom Chr. benutzten Königsschronik, in der Jesaja die Hauptrolle spielt und der von der Zeit Ussias (26,22) bis zur Zeit Hiskias reicht"<sup>4</sup>. Dieser Erklärung haftet

- 1) Siehe MIDDENDORP, Die Stellung Jesu ben Siras 69.
- 2) Siehe WILLI, Die Chronik als Auslegung 190 (Ende der persischen Zeit/Beginn der griechischen Zeit). Vgl. auch WELTEN, Geschichte und Geschichtsdarstellung in den Chronikbüchern 199f. (in der ersten Hälfte des 3. Jh.s v.Chr.), und WILLIAMSON, Israel in the Books of Chronicles 86 (irgendwann im 4. Jh.v.Chr.).
- 3) "in"(1.): ב, "in"(2.): על, als Präpositionen beim Verbum כתב. Vgl. zu כתב c. ב in der Chronik: 1 Chron 16,40; 2 Chron 12,15; 13,22; 20,34 usw.; zu כתב c. על: 1 Chron 9,1; 29,29; 2 Chron 9,29; 16,11 usw. Es ist daher nicht richtig, gerade על in 2 Chron 32,32 mit dem Verbum עלה in 2 Chron 20,34 in einen Zusammenhang zu setzen, wie WILLI (Die Chronik 237 Anm. 80) es tut.
- 4) RUDOLPH, Chronikbücher 315.

aber zu viel Hypothetisches an, als dass man ihr einfach folgen könnte. "Das Buch der Könige von Juda und Israel" wird eher die uns bekannten Königsbücher meinen. Daneben nennt der Chronist "die Schauung des Jesaja" (in 2 Chron 26,22 fehlt diese Quellenangabe). 2 Chron 32,32 beruft sich demnach auf zwei Quellen, und es liegt m.E. auf der Hand, dass der Chronist hier einmal auf die Hiskiasgeschichte in den Königsbüchern und einmal auf die Parallelüberlieferung im Jesajabuch verweist, d.h. auf 2 Kön 18-20 und auf Jes 36-39. Entsprechend damaliger Praxis kennzeichnet er seine zweite Quelle mit den ersten Worten aus der Überschrift dieses Buches (vgl. Jes 1,1). Für unsere Fragestellung bedeutet dies, dass der Chronist offenbar ein Jesajabuch kannte, das auf jeden Fall schon die Kap 1-39 umfasste. Offen bleibt aber noch, ob damals auch schon die Kap 40-66 zum Jesajabuch gehörten. Aufgrund von 2 Chron 36,22-23 = Esra 1,1-3<sup>a</sup> vertritt G.B. GRAY die Meinung, dass man diese Kapitel zur Zeit des Chronisten dem Propheten Jeremia zugeschrieben habe<sup>5</sup>. Nach 2 Chron 36,22f. = Esra 1,1-3<sup>a</sup> hat Jahwe den König Kyros dazu bewegt, in seinem ganzen Reich proklamieren zu lassen, dass er den Jerusalemer Tempel wiederherstellen werde und dass es jedem jüdischen Exulanten frei stehe heimzukehren. Laut 2 Chron 36,22 handelte Jahwe so, "damit das durch den Mund Jeremias ergangene Wort Jahwes zur Vollendung käme". Aus diesem Vers folgert GRAY, dass der Chronist hier auf das Jahwewort in Jes 44,28 anspiele.

Gegen diese Auffassung GRAYs lassen sich aber einige Bedenken vorbringen. "Das durch den Mund Jeremias ergangene Wort Jahwes" in V. 22 verweist auf V. 21<sup>6</sup>, in dem die Worte מלאות שבעים שנה (ל) aus Jer 25,12 und Jer 29,10 übernommen sind. Des weiteren gehen die Worte בית בירוּשָׁלַם in V.23 auf Esra 6,3 zurück und die Worte כל ממלכות נתן לי יהוה in demselben Vers auf Jer 27,6-7. Schliesslich sei noch darauf hingewiesen, dass auch פָּקַד in V. 23 von אִפְקַד in Jer 25,12 und 29,10 ausgelöst sein könnte<sup>7</sup>.

Daraus darf man schliessen, dass 2 Chron 36,22-23 keine Anspielung auf Jes

5) GRAY, Isaiah I, xxxvii-xxxix.

6) Siehe zu V. 21 auch Lev 26,34f.

7) Vgl. auch den Ausdruck העיר רוח in 2 Chron 36,22, den der Autor der Chron m.E. Jer 51,11 entnommen hat. Zur Beziehung mit Esra 6 siehe vor allem GALLING, Studien zur Geschichte Israels 61-77.

44,28 enthält, und damit entfällt jeder Grund für die Vermutung, dass man Jes 40-66 zur Zeit des Chronisten dem Propheten Jeremia zugeschrieben habe. Diese Folgerung impliziert aber nicht automatisch, dass diese Kapitel damals zum Jesajabuch gehörten. Zwar belegt das Zitat aus Jes 41,8 in 2 Chron 20,7 (לְזֹרֵעַ אֲבוֹתָם אַחֲבָרָן), dass der Chronist die Kap 40-55 und damit vielleicht auch schon den Gesamtkomplex der Kap 40-66 kannte; doch lässt sich anhand des Zitates nicht entscheiden, ob die Kap 40-66 (oder 40-55) zur Zeit des Chronisten zum Jesajabuch gehörten.

Wann und warum die Kap 40-66 dem Jesajabuch angefügt wurden, lässt sich am ehesten aus der Entstehungsgeschichte dieses Prophetenbuches erklären. In diesem Zusammenhang ist meiner Meinung nach die Frage nach der Funktion der Kap 36-39 im Jesajabuch von ausschlaggebender Bedeutung. Diese Kapitel könnte man wie Jer 52 als ehemaligen Abschluss eines früheren Jesajabuches betrachten<sup>8</sup>; doch spricht der Inhalt dieser Kapitel dagegen. In Jes 36-37 geht es um die Belagerung Jerusalems durch die Assyrer im Jahr 701 v.Chr. Die Prophezeiung in Jes 37,21-35 nimmt hierbei eine wichtige Stelle ein. Nachdrücklich wird gesagt, dass der assyrische König die Stadt nicht einnehmen werde (V. 33f.), wie dies im Jahr 701 v.Chr. ja auch tatsächlich nicht geschah. Man fragt sich jedoch, ob diese Prophezeiung im Grunde genommen nicht darüber hinaus ausdrücken will, dass Jerusalem nie von den Assyrern eingenommen werden wird (vgl. V. 35). Hierfür spricht, dass der Text der Kap 36-37 (und der von 2 Kön 18,13-19,37) seine jetzige Gestalt lange nach 701 v.Chr. erhalten hat (vgl. 37,38 mit dem Bericht über die Ermordung Sannheribs im Jahr 681 v.Chr.). Am ehesten kommt dafür m.E. die Zeit Josias in Betracht, weil sich in dieser Phase der Geschichte die Assyrer definitiv aus Palästina zurückzogen. Dass man damals die "Befreiung" Jerusalems von 701 v.Chr. und bestimmte Worte Jesajas dazu als bedeutungsvoll für die Gegenwart begriff, dürfte auf der Hand liegen. Dagegen läuft der Inhalt der Kap 38-39 auf eine Ankündigung Jesajas hinaus, dass Babel einmal Jerusalem plündern werde (39,6).

Demnach kann man folgendermassen unterscheiden: die Kap 36-37 enthalten eine Prophezeiung Jesajas, die den Rückzug Assyriens aus Juda ankündigt, und in Kap 38-39 geht es letzten Endes um eine Prophezeiung Jesajas, die die Plünderung Jerusalems durch Babel ankündigt. Die erste Prophezeiung schliesst

8) So etwa EISSFELDT, Einleitung 441.

an die Assur-Prophetien in Jes 1-35 an und die zweite bildet eine Art Einleitung zu Jes 40-55. Daraus darf man m.E. folgern, dass die Kap 36-39 in das Jesajabuch aufgenommen wurden, um eine Brücke zwischen Jes 1-35 und Jes 40-55 zu schlagen.

Offenbar benötigte man zu einem bestimmten Zeitpunkt eine solche Brücke, und das hing doch wohl damit zusammen, dass die Kap 40-55 eine anonyme Prophezenschrift darstellten. Es ist deshalb anzunehmen, dass diese Kapitel direkt an ein älteres Jesajabuch angefügt wurden, um für sie die Autorität des Propheten Jesaja beanspruchen zu können. Die nötige Verknüpfung stellen die Kap 36-39 her. In diesem Zusammenhang ist auf einige Übereinstimmungen zwischen Jes 35 und Jes 40-55 hinzuweisen. Vgl. u.a.: 35,4 mit 40,9 (הנה אלהים); 35,6<sup>b</sup> mit 41,18; 35,8 mit 40,3; 35,10 mit 51,11<sup>9</sup>. Diese Beziehungen deuten vielleicht darauf hin, dass der Autor von Jes 40-55 bewusst an Jes 1-35 anschliessen wollte.

Diese Annahme impliziert, dass Jes 1-35 schon vorlag, als Jes 40-55 entstand. Dies ist m.E. sehr wohl möglich<sup>10</sup>, auch wenn Jes 1-35 (als Buch) zu dieser Zeit noch nicht lange abgeschlossen gewesen sein wird. (Die Verkündigung über Babel in Jes 13 und 21 setzt das babylonische Exil voraus. Die

- 
- 9) Hier sei auch auf einen auffallenden Unterschied zwischen Jes 35 einerseits und Jes 40-55 andererseits hingewiesen: im Gegensatz zu Kap 35,4 ist in Kap 40-55 niemals von Gottes "Rache" die Rede. Da aber dieses Motiv auch in Jer 50-51 (50,28 und 51,11) eine wichtige Rolle spielt, d.h. in Texten, die etwas älter als Jes 40-55 sind, weil nach ihnen die Meder (und noch nicht Kyros) Babel einnehmen werden, kann auch Jes 35 in die Zeit vor der Entstehung von Jes 40-55 angesetzt werden.
- 10) Oft werden gewisse Texte aus Jes 1-35, die nicht vom Propheten selbst stammen, ohne weiteres in die exilische oder nachexilische Zeit angesetzt. Dabei wird "Assur" entweder als eine Bezeichnung für Persien (siehe etwa WILDBERGER, Jesaja 743) oder sogar für das seleukidische Reich (so etwa VERMEYLEN, Isaie I, 446) betrachtet. Dagegen leuchtet es m.E. mehr ein, "Assur" in Jes 1-35 als Bezeichnung für Assyrien aufzufassen. Texte wie 11,11-16 und 27,13 setzen ja wohl den Untergang des assyrischen Reiches voraus (in den letzten Jahrzehnten des 7. Jh.s v. Chr.) und kündigen das Ende des assyrischen Exils an. Man gewinnt den Eindruck, dass das 7. Jh.v.Chr. als möglicher Hintergrund für gewisse Texte aus Jes 1-35 meist zu schnell übergegangen worden ist. Aber vgl. zuletzt BARTH, Die Jesaja-Worte in der Josiazeit (1977).

jüngste Prophezeiung findet sich m.E. in Jes 21: die Kombination einer Prophezeiung über Babel und über Arabien weist in die Zeit des Königs Nabonid<sup>11)</sup>.

Die hochgesteckten Erwartungen, wie sie in Jes 40-55 zum Ausdruck kamen, gingen nur zum Teil in Erfüllung. Zwar wurde die Macht Babels durch Kyros gebrochen; doch der Wiederaufbau Jerusalems und seines Tempels standen noch aus. Der Wiederaufbau und gerade der des Tempels bildete aber die Voraussetzung für die Offenbarung des Königtums Jahwe und für den darin begründeten Glanz Jerusalems (vgl. Jes 60). Erst einige Jahre später, nämlich in der Zeit von 520-515 v.Chr., erfolgte dann tatsächlich der Wiederaufbau des Tempels. Dass dieses Ereignis grosse Erwartungen für die nahe Zukunft weckte, geht aus Haggai und Sach 1-8 hervor. In Jes 56-66 bildet der Wiederaufbau der Stadt und des Tempels das grundlegende Thema<sup>12)</sup>. Von daher ist es wahrscheinlich, dass diese Kapitel an Jes 1-55 angehängt wurden, als man den Tempel wieder aufbaute oder als er eingeweiht wurde<sup>13)</sup>. Auf diese Weise wurden auch diese letzten Kapitel der Autorität des Propheten Jesaja unterstellt. Verschiedene Beziehungen zwischen Jes 40-55 und Jes 56-66 deuten darauf hin, dass die Kap 56-66 oft eine Art Aktualisierung der Kap 40-55 beabsichtigen<sup>14)</sup>.

M.E. stellen die Kap 56-66 die letzten Anfügungen an das Jesajabuch dar, und das bedeutet, dass die Entstehungsgeschichte des Buches wahrscheinlich gegen Ende des 6. Jh.s v.Chr. endete. Trifft dies zu, dann beginnt zu dieser Zeit seine Textgeschichte.

Das Ende dieser Textgeschichte markiert im Rahmen der vorliegenden Arbeit,

---

11) Siehe GALLING, Jesaja 21, 49-62. Nabonid regierte von 556 bis 539 v.Chr. und hielt sich zehn Jahre in Tema (Arabien) auf. Jes 13 und 14,1-23 stellen Texte dar, die wahrscheinlich um 560 v.Chr. abgefasst sind; siehe dazu OLMSTEAD, History of the Persian Empire 57.

12) Das geht vor allem aus Jes 63,7-64,12 hervor (vgl. auch Jes 58,12; 60,10; 61,4; 66,1).

13) Aus Texten wie Jes 56,7; 60,7.13; 62,9; 66,6.20 darf man schliessen, dass der Tempel wiederaufgebaut ist. - Zur Ansetzung gegen Ende des 6. Jh.s v.Chr. siehe PAURITSCH, Die neue Gemeinde 253; BONNARD, Le second Isaïe 320-325.

14) Der Autor von Jes 65 (V.25) kannte offenbar Jes 11 (V. 6-8).

in der es letztendlich um die Frage nach der Zuverlässigkeit von MT geht, das Erscheinen des masoretischen Textes. Dies geschah in der Zeitspanne vom Ende des 9. Jh.s n.Chr. bis zum 11. Jh.n.Chr. Der wichtigste Kodex aus dieser Zeit ist der von Aleppo<sup>15</sup>. Im folgenden meint der Terminus MT Jes den Kodex von Aleppo<sup>16</sup> (vor allem Ketib) und den Text des Kodex Leningradensis, wie er in BHS abgedruckt worden ist (ebenso vor allem Ketib).

Die Textgeschichte des Jesajabuches dauert folglich vom Ende des 6. Jh.s v.Chr. bis ins 10./11. Jh.n.Chr. (Kodex A: aus der 1. Hälfte des 10. Jh.s; Kodex L: aus dem Jahr 1009). Die alten Textzeugen des Jesajabuches stammen aus der Zeit vom 2. Jh.v.Chr. bis zum 4. Jh.n.Chr. Sie können deshalb nur einen Teil der hebräischen Textgeschichte erhellen.

---

15) Siehe zu diesem Kodex vor allem die einschlägigen Beiträge in Textus I (Jerusalem 1960).

16) The Aleppo Codex. Part I: Plates (Jerusalem 1976) ט-ט-ט. Siehe auch The Hebrew University Bible. The Book of Isaiah. Part I and II (Jerusalem 1975) (diese Teile enthalten den Text von Jes 1,1 bis 22,5).

## 5. DIE ZEIT von 200 bis 75 v.Chr.

Für das Jesajabuch ist die Periode von 200 bis 75 v.Chr. die erste, aus der alte Textzeugen vorhanden sind, nämlich die alte Septuaginta des Jesajabuches (LXX Jes) und die vollständige Jesaja-Handschrift aus Qumran (1QJes<sup>a</sup>).

Den Anfang dieser Periode markiert das Sirachbuch, dessen Autor, wie wir gesehen haben, das vollständige Jesajabuch bereits vorlag. In Sir 48,24-25 bietet er eine aufschlussreiche Beschreibung des Propheten Jesaja und seiner Prophetie: Jesaja schaute (וַיִּרְאֶה ; εἶδεν<sup>1</sup>) durch einen kräftigen Geist die Endzeit (מְסֵיחַת ; τὰ ἔσχατα), und er tröstete die Trauernden Zions; seine Ankündigungen dessen, was kommen solle (וְהַיִּיחַ ; τὰ ἐσόμενα) reichen bis weit in die Zukunft, und sie weisen auf das Verborgene, noch ehe es eintrifft (וְנִסְחָרוּ לְפָנַי כִּי־אָנֹכִי ; καὶ τὰ ἀπόκρυφα πρὶν ἢ παραγενέσθαι αὐτά<sup>2</sup>). Klar wird hier ausgesprochen, dass Jesaja ein Prophet war, der die endzeitlichen Ereignisse geschaut hat. Dies wird im Sirachbuch aber nicht weiter ausgeführt<sup>3</sup>, erst die Autoren von LXX Jes und 1QJes<sup>a</sup> haben m.E. mittels Erfüllunginterpretationen dieses Verständnis fortgeführt, wie im folgenden zu zeigen sein wird.

Das Ende dieser Periode (um 75 v.Chr.) ist im Hinblick darauf gewählt, dass seit dieser Zeit die Pharisäer in Jerusalem und in Judäa nach und nach an Einfluss gewannen<sup>4</sup>. In ihren Kreisen, ganz besonders aber in der Schule Hillels des Älteren (vgl. Kap. 6.2.), ging man von "guten" Bibelhandschriften aus (von Vorläufern des sog. protomasoretischen Texttyps<sup>5</sup>) und versuchte, "genauer" zu übersetzen.

- 1) Siehe zu diesem Verbum MIDDENDORP, Die Stellung Jesu ben Siras 62.
- 2) Vgl. zu dieser Kennzeichnung Texte wie Jes 41,4.22f.26; 42,9.23; 43,9.18f.; 44,6-8; 45,11; 46,9f.; 48,5f.; 61,2. Während in diesen Texten Gott derjenige ist, der die kommenden Ereignisse voraussagen kann, ist nach Sir 48,24f. Jesaja das Subjekt dieser Tätigkeit. MIDDENDORP bemerkt dazu: "offenbar steht für Ben Sira das Orakelwesen seiner Zeit im Blickpunkt" (Stellung 68). Das könnte sein, aber man vergleiche auch Sir 42, 19 (Gott als Subjekt).
- 3) MIDDENDORP, Stellung 66-69.
- 4) Auf Anraten von Alexander Jannäus überträgt Alexandra im Jahr 76 v.Chr. den Pharisäern viel Macht (siehe Josephus, Ant 13,401). Vgl. dazu auch BARTHELEMY, Les tiqquné sopherim 303 (= Etudes 109).
- 5) Zu dieser Bezeichnung siehe Kap. 6.5.

5.1. LXX JesDer Text

Von der Septuaginta kann man nicht reden; denn es gibt einen hexaplarischen Text, einen lukianischen Text und die sogenannte alte Septuaginta des Jesajabuches<sup>1</sup>. Vor allem die Untersuchungen BARTHÉLEMYs (*Les devanciers d'Aquila*<sup>2</sup>) haben recht wahrscheinlich gemacht, dass der Ansicht von P. KAHLE, der mit einer Vielzahl griechischer Übersetzungen für die alttestamentlichen Bücher in vorchristlicher Zeit rechnete<sup>3</sup>, die von P.A. DE LAGARDE vertretene These einer ursprünglichen LXX vorzuziehen ist<sup>4</sup>. Seitdem redet man von der alten Septuaginta<sup>5</sup>. Im Rahmen dieses Kapitels geht es um diesen (alten) Septuaginta-Text des Jesajabuches (LXX Jes)<sup>6</sup>.

Der im folgenden benutzte Text ist der der kritischen Jesaja-Edition des Göttinger Septuaginta-Unternehmens, herausgegeben von J. ZIEGLER. Er hat versucht, aufgrund der Handschriften und Väterzitate und ein einziges Mal auch auf dem Weg der Konjektur die alte Septuaginta zu rekonstruieren<sup>7</sup>.

- 
- 1) Siehe ZIEGLER, *Isaias. Septuaginta, Vetus Testamentum Graecum auctoritate academiae litterarum Göttingensis editum* Vol. XIV, 2., durchges. Aufl. Göttingen 1967, 21-92: der alexandrinische Text stellt weitgehend die alte LXX Jes dar. Zur sog. καίτε-Rezension (KR) siehe Kap. 6.2. Bei dem Text der Catenen-Gruppe handelt es sich wohl nicht um eine Rezension (und ebensowenig um eine Textfamilie): siehe dazu WEVERS, *Septuaginta-Forschungen* 96.
  - 2) Leiden (1963).
  - 3) KAHLE, *Opera minora* (1956) 3ff., und *Kairoer Genisa* 227.
  - 4) Zu LAGARDE siehe JELLICOE, *Septuagint* 5-7. Vgl. dazu auch die folgende Bemerkung von CROSS (*History of the Biblical Text* 283): "It (d.h. die καίτε-Rezension) brings a qualified victory to the Lagarde school, despite Paul Kahle's protestations to the contrary".
  - 5) Vgl. etwa BARTHÉLEMY, *Devanciers*: "la Septante ancienne"; in englischsprachiger Literatur heisst es: "the Old Greek".
  - 6) Ob die hexaplarische Rezension und die sog. lukianische Rezension in textkritischer Hinsicht wichtig sind, ist die Frage; denn allem Anschein nach gehen diese Rezensionen auf keinen hebräischen Text zurück. Siehe zu dieser Frage (und zur Frage, ob die lukianische Rezension überhaupt eine Rezension darstellt): BARTHÉLEMY, *Les problèmes textuels de 2 Sam 11,2 - 1 Rois 2,11 reconsidérés* (1972 *Proceedings*) 66-88 (= *Etudes* 243-254).
  - 7) Siehe Anm. 1. Ausser den griechischen Textzeugen hat ZIEGLER die altlateinische Übersetzung, die koptische Übersetzung (Bo, Sa, Fa), die syrische Übersetzung (Syh, Syl, Syp) und ferner die indirekte Überlieferung herangezogen. WEVERS weist darauf hin, dass ZIEGLER die äthiopische, ar-

### Die Beziehungen zwischen LXX Jes und MT Jes

Zwischen LXX Jes und MT Jes gibt es viele und oft auffallende Textunterschiede, für deren Ursache man im Laufe der Zeit nach verschiedenen Erklärungen gesucht hat. Zur Orientierung ist es deshalb angebracht, die wichtigsten Erklärungsversuche in einem Überblick zusammenzustellen<sup>8</sup>.

Im Jahr 1880 ist A. SCHOLZ in einer Rektoratsrede auf diese Frage eingegangen<sup>9</sup>. Nach ihm folgte der Übersetzer im grossen und ganzen dem ihm vorliegenden Originaltext Wort für Wort; denn diese Vorlage sei in Alexandrien eine Art textus receptus gewesen. "Dem Uebersetzer lag ein Exemplar für sein Unternehmen vor, das amtliche Giltigkeit und amtliches Ansehen hatte, und das alle Verschiedenheiten, die uns seine Arbeit vorführt, bis auf jene, welche ihrer Natur nach Sache des Uebersetzers sein müssen, bereits enthielt"<sup>10</sup>.

Für Jes 24-27 hat E. LIEBMANN u.a. LXX Jes textkritisch ausgewertet<sup>11</sup>, und dabei teilt er die Meinung SCHOLZ's, dass diese Kapitel im allgemeinen genau übersetzt seien<sup>12</sup>: "Wir werden uns auf G verlassen können bezüglich der Wortstellung, der Person beim Verbum und mit der nötigen Einschränkung auch bezüglich der Zusätze. Dagegen ist er nicht ohne weiteres als Autorität anzusehen, wenn es sich darum handelt, ob einem bestimmten griechischen auch ein bestimmtes hebräisches Wort entspricht; ebensowenig bei καϛ, dem Artikel, Numerus, Suffix und der Präposition"<sup>13</sup>. Darüber hinaus muss man seines Erachtens mit fremden Einflüssen auf die LXX Jes rechnen, und das nicht nur zu der Zeit, als diese Übersetzung entstand, sondern auch im Laufe ihrer Textgeschichte<sup>14</sup>. Zur Frage nach der Vorlage der LXX Jes führt er aus, dass

---

menische und arabische Übersetzungen nicht herangezogen hat (Septuaginta-Forschungen 96).

- 8) Einen ausführlichen Überblick findet man bei DAS NEVES, A Teologia da Tradução Grega dos Setenta no Livro de Isafas (1973) 10-26.
- 9) SCHOLZ, Die Alexandrinische Uebersetzung des Buches Jesaia. - Der wichtigste Beitrag zu LXX Jes aus der Zeit vor 1880 findet sich bei GESENIUS, Jesaia I, 56-64.
- 10) Uebersetzung 21.
- 11) LIEBMANN, Jesaia 39-56.
- 12) Jesaia 39.
- 13) Jesaia 45.
- 14) Jesaia 48-52.

man die mangelhafte Überlieferung des LXX-Textes und die Persönlichkeit des Übersetzers berücksichtigen müsse<sup>15</sup>.

Dagegen weist A. ZILLESSEN in einem Aufsatz über LXX Jes 40-66<sup>16</sup> darauf hin, dass "die Bereicherungen und Abweichungen des G lediglich auf Beeinflussung durch Parallelstellen beruhen, dass also in diesen Fällen G kaum zur Correctur des hebräischen Textes herangezogen werden darf"<sup>17</sup>.

Im Gegensatz zu SCHOLZ geht R.R. OTTLEY davon aus, dass die hebräische Vorlage der LXX Jes "very closely resembling the M.T."<sup>18</sup> sei. Sonst würde die Vorlage zu sehr vom späteren masoretischen Typ abweichen, der, wie aus der Übersetzung Aquilas hervorgehe, auf jeden Fall bis in das 2. Jh.n.Chr. zurückreiche. Für die Unterschiede zwischen MT und der griechischen Übersetzung, für die er den Kodex Alexandrinus als Basistext wählt, macht er vor allem zwei Gründe verantwortlich: einerseits sei die Vorlage oft nicht gut lesbar (etwa wegen Abkürzungen) und andererseits seien die Hebräischkenntnisse des Übersetzers unzureichend gewesen, so dass er seine Vorlage oft nicht verstanden habe<sup>19</sup>.

J. FISCHER, der in seinem Buch In welcher Schrift lag das Buch Isaias den LXX vor?<sup>20</sup> u.a. in Ablehnung einer These von F.X. WUTZ nachweist, dass die Vorlage der LXX Jes nicht ein mit griechischen Buchstaben transkribierter hebräischer Text gewesen sein könne,<sup>21</sup> stimmt mit OTTLEY darin überein, dass die Vorlage der LXX Jes mit unserem MT weitgehend identisch gewesen sei<sup>22</sup>. Seiner Meinung nach gilt im allgemeinen, "dass der Unterschied zwischen LXX-V und dem jetzigen MT kein bedeutender war und speziell das Defizit der LXX gegenüber M ist meistens nur scheinbares"<sup>23</sup>. Als Ursachen für das Minus

15) Jesaja 56.

16) ZILLESSEN, Bemerkungen 238-263.

17) Bemerkungen 240.

18) OTTLEY, Isaiah I, 51.

19) Isaiah I, 50.

20) Giessen (1930).

21) Schrift 89: die Schrift der Vorlage wäre "wie beim Pentateuch ein(e) neuaramäisch(e) mit Neigung zur Quadratschrift". Zur Theorie von WUTZ siehe ferner JELLICOE, Septuagint 70.

22) Schrift 8.

23) Schrift 8.

der LXX Jes gegenüber MT Jes führt er Textausfälle in der LXX, absichtliche Auslassungen des Übersetzers, Zusammenziehungen von Texten durch den Übersetzer und Lücken in der Vorlage an<sup>24</sup>. Verlesungen und freie Übersetzungen schwieriger Passagen in der Vorlage vermutet er als Ursachen weiterer Unterschiede; denn es lag dem Übersetzer keineswegs daran "eine genaue, wortwörtliche U.g herzustellen, sondern sein Streben ist vorzüglich darauf gerichtet, den Sinn zum Ausdruck zu bringen"<sup>25</sup>. Sehr häufig habe er "in seiner Übersetzungsnot" seine Aramäischkenntnisse zu Hilfe genommen<sup>26</sup>. Auch mit Konsonantenumstellungen habe er gearbeitet, er habe Konsonanten hinzugefügt, weggelassen oder auch verwechselt, was nicht nur unabsichtlich, sondern auch absichtlich geschah, "um einen bestimmten Sinn zu gewinnen"<sup>27</sup>. Zahlreich seien freie und sehr freie Übersetzungen, und in diesem Zusammenhang gehörten auch die Beseitigung von Anthropomorphismen und die erklärenden Zusätze<sup>28</sup>. FISCHER weist ferner darauf hin, dass eine weitere wichtige Quelle von Abweichungen zwischen LXX und MT in der historischen Entwicklung von MT und vor allem in den "innergriechischen Verderbnissen"<sup>29</sup> zu suchen sei.

Einen wichtigen Schritt über die bisherigen Erforschungen der LXX Jes hinaus erbrachten die Untersuchungen von J. ZIEGLER. Hervorzuheben sind sein Buch Untersuchungen zur Septuaginta des Buches Isaias<sup>30</sup> und seine kritische Edition der LXX Jes. Zur Frage nach der Beziehung zwischen LXX Jes und MT Jes betont ZIEGLER: "Um das Verhältnis der Js-LXX zum MT recht zu würdigen, muss zunächst die ganze Persönlichkeit des Übersetzers vor uns er stehen"<sup>31</sup>. Da die griechische Übersetzung des Jesajabuches innerhalb der Septuaginta eine eigene Stelle inne habe, könne von der Persönlichkeit des Übersetzers gesprochen werden. Bezeichnend sei für ihn seine ausgesprochene Neigung, zu erklären und zu paraphrasieren. Dennoch erklärt ZIEGLER nicht alle derarti-

24) Schrift 6-8.

25) Schrift 8f.

26) Schrift 9.

27) Schrift 10.

28) Schrift 11.

29) Schrift 12.

30) Münster (1934).

31) Untersuchungen 7.

gen Wiedergaben als Folge der Arbeitsweise des Übersetzers; vielmehr wären sei in vielen Fällen schon in der Vorlage als Varianten und erklärende Glossen vorhanden gewesen<sup>32</sup>.

ZIEGLER vertritt die Meinung, dass der Übersetzer sich nicht von der Absicht habe leiten lassen, seine Vorlage wortwörtlich zu übersetzen. Schwierige und seltene Wörter überlas er, wenn es den Sinn eines Satzes nicht störte. Oftmals scheint er von einem bestimmten Gedanken beherrscht gewesen zu sein, der, anknüpfend an ein Wort in seiner Vorlage, bei den betreffenden Stellen in die Übersetzung einfluss. Manchmal versuche der Übersetzer auf diese Weise, seine Unwissenheit zu verbergen, wobei man sich jedoch vor Augen halten müsse, dass er oft einen schwierigen Text vor sich hatte. Des weiteren zeige der Übersetzer eine ausgeprägte Vorliebe für bestimmte Wörter und Wendungen, die er in vielen Fällen aus Mangel an etwas Besserem verwende<sup>33</sup>.

ZIEGLER widmet dem Minus und dem Plus, das die LXX dem MT Jes gegenüber aufweist, viel Aufmerksamkeit. Ursache des Minus sei in den meisten Fällen die Auslassung synonyme Wörter oder Satzteile in der Übersetzung<sup>34</sup>. Ursache des Plus sei dagegen die Neigung des Übersetzers zu erläuternden Zusätzen<sup>35</sup>.

Ferner weist ZIEGLER darauf hin, dass der Übersetzer ein gutes Griechisch schrieb, was sich vor allem bei seinen Wiedergaben von Bildern und Vergleichen zeige<sup>36</sup>. Ausführlich geht er auf den Einfluss des hellenistisch-ägyptischen Milieus ein<sup>37</sup>, wozu er als Vergleichsmaterial hauptsächlich die griechischen Papyri bezieht. So weist er in LXX Jes Wörter und Ausdrücke aus den Bereichen der Landwirtschaft, der Botanik, des Bewässerungswesens, der Wirtschaft, der politisch-wirtschaftlichen Verwaltung Ägyptens, der Berufe, der Beamten und der Jurisdiktion nach ("gerade in den Fachwörtern des Rechtslebens zeigt der Übersetzer eine gute Kenntnis"<sup>38</sup>). Auch zeige sich, dass der Übersetzer in den topographischen und geographischen Fragen Ägyptens und der damaligen Welt gut bewandert sei.

---

32) Untersuchungen 30.

33) Untersuchungen 7-14.

34) Untersuchungen 46-56.

35) Untersuchungen 56-80.

36) Untersuchungen 13. 80ff. und 175ff.

37) Untersuchungen 175-212.

38) Untersuchungen 195.

Ein weiteres Merkmal, dem ZIEGLER anders als OTTLEY und FISCHER viel Beachtung schenkt, kommt hinzu: "Der Js-Übersetzer scheint überhaupt sein Buch sehr gut dem Inhalte nach im Gedächtnis gehabt zu haben; denn es begegnen viele Wiedergaben, die sich nur auf Grund der Exegese nach sinnverwandten Stellen erklären lassen. Gerade bei der Js-LXX darf irgendein Wort oder eine Wendung, die vom MT abweicht, nicht aus dem Zusammenhang genommen werden und für sich allein betrachtet werden, sondern muss nach dem ganzen Kontext der Stelle und ihren Parallelen gewertet werden; erst so lässt sich manche Differenz der LXX gegenüber dem MT erklären"<sup>39</sup>.

Schliesslich behandelt ZIEGLER auch die Beziehung der LXX Jes zu anderen alttestamentlichen Schriften<sup>40</sup>.

Ausführlich ist zuletzt I.L. SEELIGMANN in seiner Untersuchung *The Septuagint Version of Isaiah*<sup>41</sup> der Frage nach der Beziehung zwischen LXX Jes und MT Jes nachgegangen. Das Wichtige seiner Arbeit besteht darin, dass sie ein bisher kaum beachtetes Merkmal der LXX Jes in die Diskussion einbringt.

"This translation, in fact, is almost the only one among the various parts of the Septuagint which repeatedly reflects contemporaneous history"<sup>42</sup>. Und "those places where the paraphrase of the text contains allusions to events happening in the more or less immediate neighbourhood of the translator's place of residence give one a surprising image of the translator's notion that the period in which he lived was to be time for the fulfilment of ancient prophecies, and of his efforts to contemporize the old biblical text and revive it by inspiring it with the religious conceptions of a new age"<sup>42</sup>. Daraus ergibt sich die Möglichkeit, "to take the difference between the original and the translation as a basis for an attempt to reconstruct the complex of theological ideas behind the translation, its conception of God, its historical consciousness, and its expectations in regard to the future"<sup>42</sup>.

Dieser neue Aspekt in der Diskussion um LXX Jes bedeutet nicht nur für die Auslegungsgeschichte, sondern auch für die Textkritik eine grosse Bereicherung.

39) Untersuchungen 135 (Beispiele S. 135-175). Vgl. bereits ZILLESEN, Bemerkungen.

40) Untersuchungen 103-134.

41) Leiden (1948).

42) Version 4.

rung. Trifft es zu, dass eine bestimmte, von MT abweichende Übersetzung das Ergebnis einer aktualisierenden Interpretation ist, dann ist die Vermutung ausgeschlossen, dass hinter dieser Übersetzung eine alte hebräische Texttradition stehe. Wie OTTLEY, FISCHER und ZIEGLER nimmt auch SEELIGMANN an, dass dem Übersetzer eine Vorlage zur Verfügung stand, die weitgehend mit MT übereinstimmte. Dennoch rechnet auch er mit einigen Fällen, in denen diese Vorlage vom offiziellen MT abwich, weil die Handschriften in Alexandrien meistens wohl eine mangelhafte Textüberlieferung boten, verglichen mit "the standardtradition of the Massoretic text"<sup>43</sup>. Andererseits sei es aber nicht einfach, an bestimmten Stellen eine abweichende Vorlage nachzuweisen und zu rekonstruieren, da der Übersetzer oft frei mit seinem Text umging.

Auch SEELIGMANN teilt die Auffassung, dass LXX Jes in gutem Koine-Griechisch geschrieben sei und dass der Übersetzer augenscheinlich über einen reichen griechischen Wortschatz verfügte, aus dem er schöpfen konnte. Dennoch verrieten manche Hebraïsmen in der Übersetzung die hebräische Vorlage<sup>44</sup>. Des weiteren führt SEELIGMANN an, dass der Sprachgebrauch stark von der religiösen Terminologie des hellenistischen Judentums gefarbt sei. Vor allem die LXX Pentateuch und ihre Auslegung hätten das Denken des Übersetzers und seine Methode beeinflusst, und diese Art der Auslegung sei ihm von der Synagoge her vertraut gewesen<sup>45</sup>.

Die Hebräischkenntnisse des Übersetzers stuft SEELIGMANN als "a product of theoretical study rather than of living experience"<sup>46</sup> ein. Die midraschartige Exegese zur Bedeutung von Worten lässt ihn zu dem Schluss kommen, dass der Übersetzer Zugang zu wichtigen Informationen aus einer etymologischen und lexikographischen Tradition gehabt haben müsse. Gleichzeitig habe der Übersetzer die Bedeutung eines Wortes aber auch oft erraten. Dass er dieselben hebräischen Wörter mit verschiedenen griechischen Termini wiedergebe, sei teils des Kontextes wegen, teils seiner unzureichenden Hebräischkenntnisse wegen geschehen. Manchmal opfere er die grammatikalische Genauigkeit zugunsten eines guten griechischen Stils. Mit OTTLEY und ZIEGLER ist

---

43) Version 59.

44) Version 42f.

45) Version 44-49.

46) Version 49.

SEELIGMANN der Meinung, dass der Übersetzer für schwierige Stellen Zuflucht bei bestimmten, von ihm bevorzugten Wörtern gesucht habe<sup>47</sup>.

Für das Zustandekommen freier Übersetzungen hält SEELIGMANN drei Ursachen für besonders wichtig: das Streben nach gutem Koine-Griechisch, unzureichende Hebräischkenntnisse, vor allem in stilistischer Hinsicht, und eine Neigung zu bestimmten Textinterpretationen<sup>48</sup>. Bei letzteren sei zu beachten, dass eine Interpretation sowohl eine aus mangelnden Hebräischkenntnissen entstandene Verlegenheitslösung sein könne als auch ein (aktualisierender) Midrasch.

Zum Schluss weist SEELIGMANN auf die wichtige Rolle der theologischen Begrifflichkeit des Übersetzers hin<sup>49</sup>.

Unser Überblick ergab, dass OTTLEY, FISCHER, ZIEGLER und SEELIGMANN gleichermaßen zu dem Ergebnis gelangten, dass die Vorlage der LXX Jes ein weit-  
hin mit MT übereinstimmender Text gewesen sei. Fast alle Unterschiede zwischen beiden schreiben sie dem Übersetzer zu, der aus folgenden Gründen von seiner Vorlage abgewichen sei: unzureichende Hebräischkenntnisse, Verlesungen, Einfluss des Aramäischen, Streben nach gutem Koine-Griechisch und Neigung zu freien, paraphrasierenden, interpretierenden und aktualisierenden Übersetzungen. Bevor wir auf diese Erklärungen der Unterschiede näher eingehen und auch neuere Arbeiten zu LXX Jes berücksichtigen, müssen wir zuvor zwei andere Fragen diskutieren.

#### Eine aramäische Vorlage?

Im Gegensatz zur geläufigen Auffassung, die Vorlage der LXX Jes sei ein hebräischer Text gewesen, nimmt L. DELEKAT an, dass LXX Jes die Übertragung einer aramäischen Übersetzung des Jesajabuches sei<sup>50</sup>. Aufgrund von Texten aus Elephantine, Hermopolis, der Papyri und der Grabinschriften in der jüdischen Nekropole von Alexandrien folgert er, "dass das Aramäische bei den ägyptischen Juden bis ins zweite oder vierte Jahrhundert n.Chr. möglicher-

47) Version 57. Vgl. Anm. 33.

48) Version 56.

49) Version 95-120.

50) DELEKAT, Septuagintatargum 225-252. Vgl. zu dieser Annahme bereits FRANKEL, Historisch-kritische Studien zu der Septuaginta I (1841) 34-36 (hier erwähnt er beistimmend, dass R. AZARJA DI ROSSI einer derartigen Auffassung war).

weise nie ganz ausgestorben ist, während das Hebräisch wahrscheinlich erst in der nachchristlichen Zeit eine Rolle zu spielen begann<sup>51</sup>. Daher bedeutet seiner Meinung nach ein aramäisches Targum aus dem 5./4. Jh.v.Chr. keine Unmöglichkeit. Als sich später das Griechische als Hauptsprache durchsetzte, habe man den aramäischen Text ins Griechische übersetzt. DELEKAT versucht seine Hypothese mit Beispielen zu stützen. Dafür greift er auf bestimmte Übersetzungen aus der LXX Jes zurück, die seines Erachtens "beim Vergleich mit S (= Peš, vdK) und J (= Targ, vdK) den Gedanken nahelegen, dass sie aus dem Aramäischen stammen"<sup>52</sup>. Er hält es deshalb für möglich, dass LXX Jes die Übersetzung eines ägyptisch-aramäischen Targums ohne Heranziehung einer hebräischen Vorlage ist<sup>53</sup>.

Diese Hypothese ist m.E. jedoch aus folgenden Gründen unwahrscheinlich. Nimmt man an, dass LXX Pent im 3. Jh.v.Chr. in Alexandrien entstanden ist<sup>54</sup>, während LXX Jes wahrscheinlich aus der Zeit um 140 v.Chr. stammt<sup>55</sup>, dann bleibt unerklärt, weshalb man so lange mit der griechischen Übersetzung des Jesajabuches gewartet hat. Das gilt umso mehr, wenn man mit DELEKAT davon ausgeht, dass eine griechische Übersetzung deshalb notwendig wurde, weil man das Aramäische nicht mehr genügend verstand.

Des weiteren kann darauf hingewiesen werden, dass nach dem Aristeasbrief (par. 176) die Vorlage der LXX Pent ein hebräischer Text aus Jerusalem war<sup>56</sup>. Aus dieser Stadt stammte m.E. auch die Vorlage der LXX Jes<sup>57</sup>, und das bedeutet, dass auch sie sehr wahrscheinlich in hebräischer Sprache verfasst war.

Abschliessend sei noch vermerkt, dass DELEKAT bei seinen Beispielen davon ausgeht, dass auch Peš Jes und Targ Jes auf dieselbe aramäische Vorlage wie die der LXX Jes aus Ägypten zurückgehen. Demgegenüber versuchen die Kapitel 6.4. und 7.2. zu Targ Jes und Peš Jes nachzuweisen, dass diese beiden Übersetzungen auf einer hebräischen Vorlage basieren. Die von DELEKAT vorge-

---

51) Septuagintatargum 228.

52) Septuagintatargum 231 (Beispiele S. 232-244).

53) Septuagintatargum 244.

54) Siehe etwa BARTHELEMY, Pourquoi la torah a-t-elle été traduite en Grec? (1974) 23-41 (= Etudes 322-340).

55) Siehe dazu SEELIGMANN, Version 87ff., und unten S. 71-73.

56) Zum Aristeasbrief siehe zuletzt MEISNER, Aristeasbrief.

57) Siehe dazu unten S. 65.

fürten Übereinstimmungen zwischen LXX Jes und Peš Jes einerseits und zwischen Targ Jes und Peš Jes andererseits lassen sich auch als Ergebnis gegenseitiger Beeinflussung zwischen der einen und der anderen Übersetzung werten<sup>58</sup>.

#### Ein Übersetzer?

Aus unterschiedlichen Übersetzungen einzelner Wörter in LXX Jes 1-39 und in LXX Jes 40-66 haben G.B. GRAY<sup>59</sup> und F. BAUMGÄRTEL<sup>60</sup> gefolgert, dass die Übersetzung das Werk zweier Personen darstelle. Als Argument dagegen haben FISCHER<sup>61</sup>, ZIEGLER<sup>62</sup> und SEELIGMANN<sup>63</sup> eingewandt, dass über das gesamte Buch verstreute charakteristische Übersetzungen und die durchgängig angewandte freie Übersetzungsmethode auf einen Übersetzer hinweisen. Bezeichnend für das ganze Buch ist etwa die auch vom Sprachgebrauch der übrigen LXX AT abweichende Wiedergabe von יהוה צבאות durch κύριος σαβαωθ<sup>64</sup>.

Auch ZIEGLER sieht, dass auffallende Unterschiede zwischen den Kap. 1-39 und 40-66 bestehen, doch ist er der Meinung, dass sich die Hypothese GRAYS und BAUMGÄRTELS wegen der vielen Übereinstimmungen zwischen beiden Teilen nicht halten lasse. Er rechnet damit, dass dem Übersetzer einzelne Teile des Jesajabuches schon in einer griechischen Übersetzung vorlagen, und zwar die Teile, die damals in der Synagoge verlesen wurden<sup>65</sup>.

Nach SEELIGMANN spielen hinsichtlich der Übersetzungsunterschiede zwischen

58) Siehe dazu S. 287ff.

59) GRAY, The Greek Version of Isaiah (1911) 286-293.

60) BAUMGÄRTEL, Die Septuaginta zu Jesaja das Werk zweier Übersetzer (1923) 20-31.

61) Schrift 4f.

62) Untersuchungen 31-46.

63) Version 39-42.

64) Auf diese Besonderheit der LXX Jes wies bereits THACKERAY (The Septuagint and Jewish Worship (1923) 28) hin. Doch liegen in der übrigen LXX AT einige Stellen vor, an denen auch die Transliteration σαβαωθ verwendet ist: LXX(BA) 1 Reg 1,3.11.20; (nicht in 4,4); 15,2; 17,45; LXX(L) 2 Reg 6,2.18; LXX(B) Jos 6,17; LXX Jer 26,10 (in allen Handschriften, ausser B-S Bo); LXX Sach 13,2 (B-S L<sup>1\*</sup>-49<sup>1\*</sup>-770 u.a.); LXX 1 Esdras 9, 46 (in A u.a., nicht in B' L).

65) Untersuchungen 45. Auf S. 46 bemerkt er, "dass unsere heutige Js-LXX auf der einen Seite zwar eine Sonderstellung zur übrigen Propheten-LXX einnimmt, die stark für einen Übers. spricht, auf der anderen Seite aber keine einheitliche Grösse darstellt".

beiden Teilen der LXX Jes folgende Faktoren eine Rolle:

- die Vorlage kann den Anlass gegeben haben;
- die Neigung des Übersetzers, dasselbe hebräische Wort unterschiedlich wiederzugeben;
- der atomistische Charakter der jüdischen Exegese;
- die Vorliebe des Übersetzers für bestimmte griechische Wörter;
- eventuelle Korrekturen und Revisionen in LXX Jes;
- eventuell schon vorliegende übersetzte Teile des Jesajabuches<sup>66</sup>.

Implizit enthält auch SEELIGMANNs Kapitel "The translation as a document of Jewish-Alexandrian theology" ein Argument für nur einen Übersetzer; denn es zeigt sich, dass bestimmte theologische Ideen über Gott, die Tora und das Volk Israel das ganze Buch durchziehen<sup>67</sup>. Dies beweist die thematische Geschlossenheit von LXX Jes und spricht somit für einen Übersetzer<sup>68</sup>.

Demgegenüber denkt M.S. HURWITZ<sup>69</sup> an zwei Übersetzer. Mit H.M. ORLINSKY<sup>70</sup> grenzt er LXX Jes 36-39 als eine vom Gesamtbuch zu unterscheidende Übersetzung ab. Beide berufen sich darauf, dass die Anthropomorphismen in Kap 36-39 anders behandelt seien als die in den übrigen Kapiteln, nämlich anti-anthropomorphistisch. Dieses Argument kann aber deshalb nicht überzeugen, da C.T. FRITSCH<sup>71</sup> nachgewiesen hat, dass die Anthropomorphismen im gesamten Buch, und d.h. auch die in Kap 36-39, zum Teil wörtlich, zum Teil auch frei übersetzt sind.

Alle Erwägungen zusammengenommen begünstigen die Auffassung, LXX Jes sei von einem Übersetzer geschrieben worden<sup>72</sup>.

---

66) Version 41f.

67) Version 95-121. Vgl. auch OLLEY, Righteousness (1979).

68) Siehe dazu auch COSTE, Le texte grec d'Isaïe XXV,1-5 (1954) 63: seiner Meinung nach gibt es "une profonde unité thématique" in LXX Jes. Vgl. auch RABIN, Translation Process 24: er weist darauf hin, dass in der LXX meistens und vor allem die wichtigen theologischen Begriffe konsistent wiedergegeben sind.

69) HURWITZ, Septuagint of Isaiah 36-39 (1957) 75-83.

70) ORLINSKY, Treatment of Anthropomorphisms (1956) 193-200.

71) FRITSCH, The Concept of God (1960) 155-169.

72) Diese Frage ist aber näher zu untersuchen, vor allem in Hinblick auf die thematische Einheit der LXX Jes.

### Aktualisierende Interpretation

Bei der Frage nach den Unterschieden zwischen LXX Jes und MT Jes gehen wir erst auf die m.E. wichtige Einsicht SEELIGMANNs ein, dass LXX Jes nicht nur Modernisierungen und Aktualisierungen von Namen von Städten, Ländern und Völkern, sondern auch sogenannte Erfüllungsinterpretationen enthalte<sup>73</sup>. Der Übersetzer sei davon überzeugt gewesen, dass bestimmte Prophezeiungen in seiner Zeit in Erfüllung gingen. Ferner macht SEELIGMANN auf einige typische theologische Vorstellungen des Übersetzers über Gott, die Tora und das Volk Israel in der Diaspora aufmerksam<sup>74</sup>.

Erfüllungsinterpretationen und theologische Gedanken kann man seiner Meinung nach nur "in isolated, free renderings" entdecken<sup>75</sup>. Die freien Übersetzungen seien also in dieser Hinsicht sehr wichtig. Die Frage ist aber, ob man freie und interpretative Übersetzungen isoliert betrachten darf. SEELIGMANN ist der Meinung, dass man nicht versuchen könne, "to discover logical connexions in any chapter or part of a chapter in our Septuagint-text"<sup>76</sup>, wie es K.F. EULER für LXX Jes 52,13-53,12 durchführte<sup>77</sup>. Die Exegese des Übersetzers sei nämlich atomistisch<sup>78</sup>. Die Frage ist also, ob man LXX Jes nur in ihrem Verhältnis zu ihrer Vorlage untersuchen soll. Ist nicht auch der griechische Text für sich ernstzunehmen? EULER schlug vor, auf beides zu achten. Ebenso verfährt J.M. COSTE bei LXX Jes 25,1-5 und gelangt dabei zu dem Schluss, dass dem griechischen Text in Beziehung zu MT etwas Willkürliches anhaftet, dass aber die Übersetzung eine in sich abgerundete Einheit darstelle<sup>79</sup>. Auf dieselbe Weise hat vor einigen Jahren J. C.M. DAS NEVES LXX Jes 24 ausführlich behandelt<sup>80</sup>. Auch er spricht in Bezug

---

73) Version 81-91.

74) Version 95-120.

75) Version 41.

76) Version 41.

77) EULER, Die Verkündigung vom leidenden Gottesknecht (1934).

78) Version 41 (beistimmend zitiert er eine Bemerkung SEIDELINs, der zum exegetischen Verfahren in Targ Jes ausführte: "Man nimmt jeden Vers, ja bisweilen nur einen Satzteil, für sich und exegetisiert ihn ohne sich viel um den Zusammenhang zu kümmern" (Der Knecht Gottes (1936) 195)).

79) Le texte grec 36-66.

80) DAS NEVES, A Teologia da Tradução Grega (siehe Anm. 8).

auf LXX Jes 24-27 von "uma unidade literaria e unidade ideológica"<sup>81</sup>. Er ist übrigens wie SEELIGMANN der Meinung, LXX Jes enthalte aktualisierende Interpretationen wie sie ähnlich in einzelnen Qumran-Texten vorkommen<sup>82</sup>.

Gegen diesen Hintergrund werden im folgenden einige Texte aus LXX Jes vorgeführt, in denen m.E. die Erfüllungsinterpretation eine wichtige Rolle spielt<sup>83</sup>. Die Absicht ist dabei, mittels dieser Beispiele den Charakter von LXX Jes und den Übersetzer und sein Milieu besser kennen zu lernen.

Jes 10,5ff.: über den überheblichen Assyrenkönig.

Diesen Text können wir nicht näher betrachten ohne zuvor dem 11. Kap. des Danielbuches einige Aufmerksamkeit zu widmen. Nach SEELIGMANN<sup>84</sup> und H.L. GINSBERG<sup>85</sup> liegen Anzeichen dafür vor, dass der Verfasser von Dan 11 bestimmte Ereignisse seiner Zeit als Erfüllung alter Prophezeiungen verstand. In Dan 11,30 zitiert er etwa einige Worte aus Num 24,24: וְנִאוּ בְּכֹף צִיָּים כְּתִים (Num 24,24 lautet: (... וְעֵנּוּ אִשׁוּר). Demnach scheint der Autor von Dan 11 davon überzeugt gewesen zu sein, dass diese Prophezeiung ihre Erfüllung im Jahr 168 v.Chr. gefunden habe, als die Römer (vgl. LXX Dan 11,30: Πωματολ<sup>86</sup>) den König Antiochus IV. zwangen, Ägypten zu verlassen.

Ferner sehen SEELIGMANN und GINSBERG in einzelnen Elementen von Dan 11 Hinweise darauf, dass der Verfasser die Eroberung Judäas durch Antiochus III. und das überhebliche Auftreten des Königs Antiochus IV. im Lichte jesajanischer Assur-Prophezeiungen gedeutet habe. In Dan 11,10 finden sich Worte, die aus Jes 17,12 und vor allem aus Jes 8,8 entlehnt sind. Demnach glaubte der Verfasser von Dan 11, Jes 8,8 habe seine Erfüllung gefunden, als Antiochus III. Palästina eroberte. Auch aus Jes 10 hat er einige Motive übernommen.

81) Teologia 44.

82) Teologia 35-38. Siehe dazu auch seinen Beitrag A Teologia dos Setenta no livro de Isafas (1964) 21ff. - Eine der neuesten Arbeiten zu LXX Jes (LABERGE, La Septante d'Isaïe 28-33 (1978)) geht auf diese Diskussion nicht ein.

83) Siehe auch VAN DER KOOLIJ, Die Septuaginta Jesajas als Dokument jüdischer Exegese (1977) 91-102.

84) Version 82. Siehe auch SEELIGMANN, Voraussetzungen der Midraschexegese (1953) 171.

85) GINSBERG, The oldest Interpretation (1953) 400f.

86) Bei dieser Lesart handelt es sich wohl um einen vorhexaplarischen Text, da sie nicht Theod Dan entnommen ist.

men wie der Vergleich von Dan 11,36 mit Jes 10,15.23.25 zeigt (im Hinblick auf das Auftreten Antiochus' IV.)<sup>87</sup>. Offenbar fasste der Verfasser von Dan 11 "Assur" in Jes 10 als eine verschleierte Bezeichnung für die seleukidische Macht auf<sup>88</sup>. Nach SEELIGMANN gilt Entsprechendes auch für LXX Jes, wo für er sich auf LXX Jes 8,8 und 10,24 beruft<sup>89</sup>. M.E. gibt es in der Tat in diesen und anderen Texten in LXX Jes Hinweise auf eine solche Exegese. Sehen wir uns dazu einige Texte aus Jes 10,5ff. genauer an.

10,5: dieser Vers beginnt mit הוי אשור (MT = Q<sup>a</sup> 90); LXX: οὐαὶ Ἀσσυρίους. Die Wiedergabe Ἀσσυρίους für אשור ist typisch für LXX Jes. Sie wiederholt sich in Jes 11,11 (MT meint mit "Assur" hier ein Land), und d.h., dass der Übersetzer "Assur" nicht als Landesname betrachtet<sup>91</sup>. In LXX Jes ist nur von "Assyrern" die Rede; als Landesname findet man dagegen Βαβυλωνία (11, 11; 14,23) mit der Stadt Babylon (s.u. zu 10,9).

10,9: der assyrische König spricht:

MT(=Q <sup>a</sup> )	כלנו ככרכמיש כלנו	-	LXX	οὐκ ἔλαβον τὴν χάραν τὴν ἐπάνω
				Βαβυλωνίως καὶ Χαλαννη, οὗ ὁ πύργος
				ψοδομήθη;
	אם לא כארפך חמת	-		καὶ ἔλαβον Ἀραβίαν
	אם לא כדמשך שררון	-		καὶ Δαμασκὸν καὶ Σαμάρειαν.

Im Gegensatz zum hebräischen Text, der von Städten spricht, verrät der griechische Text ein Interesse an Ländern. Dasselbe Interesse zeigt sich auch in V. 10 (s.u.). Laut V. 9 behauptet der König, er habe das Land nördlich von Babylon, Chalanne, Arabia, Damaskus und Samaria erobert. Jetzt ist Judäa mit Jerusalem an der Reihe (V. 10<sup>b</sup>f.).

"Das Land nördlich von Babylon" (statt Karkemiš wie in LXX Jer 26,2; vgl.

87) Zu den Details siehe SEELIGMANN, Version 82. Vgl. auch BENTZEN, Daniel 51; MERTENS, Daniel 75; CLIFFORD, History and Myth 25f.

88) Vgl. Version 82.

89) Version 84f. - Vgl. zu einer derartigen Aktualisierung schon GESENIUS, Jesaja I, 61: zu LXX Jes 9,12, wo von Συρίαν und τοὺς Ἑλληνας die Rede ist, bemerkt er, dass es sich hier "wahrscheinlich um die Unterjochung des jüdischen Volkes durch die griechische Dynastie der Ptolemäer und Seleukiden" handelt. Auch HENGEL (Judentum 61) hält diesen Text in LXX Jes für eine aktualisierende Wiedergabe.

90) Zur Heranziehung von 1QJes<sup>a</sup> siehe S. 65.

91) So auch in LXX Jes 19,25 und 27,13.

zu ἐπόνω I Makk 3,37): diese Bezeichnung impliziert wohl, dass Babylon zum Reich der "Assyrer" gehörte (vgl. zu LXX Jes 10,5). Es stellt sich die Frage, warum der Übersetzer diese Vorstellung in die Prophezeiung von LXX Jes 10,5ff. aufgenommen hat. Bei der Beantwortung dieser Frage hilft ein zeitgenössisches Buch, nämlich das dritte Buch der Sibyllinischen Orakel, weiter. In V. 303-313 dieses ebenfalls jüdischen Buches steht eine Unheilsprophezeiung über Babylon. Der erste Vers lautet folgendermassen: αὐαὺ σοὺ Βαβυλῶν ἡδ' Ἀσσυρίων γένος ἀνδρῶν<sup>92</sup>. In den auf V. 313 folgenden Versen finden sich Unheilsprophezeiungen über Ägypten (V. 314-318), über Gog und Magog (V. 319-322) und über Libyen (V. 323-333). Aus der Prophezeiung über Ägypten geht hervor, dass die Prophetin das ptolemäische Ägypten vor Augen hat<sup>93</sup>. Die Folgerung liegt daher auf der Hand, dass mit Babylon und mit dem Geschlecht der assyrischen Männer das Herz des seleukidischen Reiches und die seleukidischen Herrscher gemeint sind<sup>94</sup>.

Dies weist darauf hin, dass der Verfasser der LXX Jes in Jes 10,9 (ebenfalls einer Prophezeiung) mit dem assyrischen König auf einen seleukidischen Herrscher anspielt. Dabei weisen die Eroberungen, die in diesem Vers genannt werden, in die Richtung von Antiochus III. (223-187); denn er war ein grosser Eroberer, der zuerst wichtige Teile des Reiches zurückgewann. Im Jahr 222 v. Chr. hatte sich Molon, der Statthalter "der oberen Teile" (τὰ ἄνω μέρη) des Reiches, gegen Antiochus III. erhoben. Auf die Niederschlagung dieses Aufstandes und auf die Wiedergewinnung dieser Gebiete will m. E. der Übersetzer mit dem Ausdruck "dem Land nördlich von Babylon" (vgl. τὰ ἄνω μέρη!) anspielen. Ferner stellte Antiochus III. die Einheit des Reiches wieder her, und eroberte er um 200 Koilesyrien und Phoinike, also u. a. Judäa mit Jerusalem<sup>95</sup>.

"Und Chalanne, wo der Turm gebaut wurde": nach SEELIGMANN spielt der Übersetzer hier auf den Turmbau in Gen 11 an<sup>96</sup>. Die Schwierigkeit dieser An-

92) GEFFCKEN, Die Oracula Sibyllina (1902) 64.

93) Zur Datierung siehe zuletzt COLLINS, The Sibylline Oracles (1972) 30-33, und COLLINS, The Provenance of the Third Sibylline Oracle (1974) 3-5.

94) Vgl. dazu die Bemerkung von DEBEVOISE, History of Parthia 22 Anm. 97: "The Parthian invasion is referred to in Orac. Sibyl. iii. 303-13". Damit meint er die parthische Eroberung Babyloniens im Jahr 141/140 v. Chr. Es ist zu beachten, dass Babylonien das eigentliche Zentrum des seleukidischen Reiches formte (siehe dazu etwa GRIMAL (Hrsg.), Der Hellenismus und der Aufstieg Roms 275ff. (SMITH)).

95) Zur Erhebung von Molon siehe SCHMITT, Untersuchungen zur Geschichte Antiochos' des Grossen (1964) 116ff. (zu τὰ ἄνω μέρη siehe S. 117.120). Zur Wiederherstellung des Reiches siehe SCHMITT, a. a. O. 32ff., und zur Gewinnung der Landschaften Koilesyrien und Phoinike siehe SCHMITT, 36.

nahme liegt darin, dass in Gen 11 aber nicht von einem Turmbau in Chalanne die Rede ist. Deshalb ist der Frage nachzugehen, welche Vorstellungen der Übersetzer mit dem Turmbau in Chalanne verbindet. Aus LXX Gen 10,10 geht hervor, dass "Chalanne" (MT כלנה) eine Stadt in Babylonien ist. Nun sprechen m.E. einige Hinweise dafür, dass mit Chalanne in LXX Jes 10,9 die Stadt Seleucia, die Hauptstadt des seleukidischen Reiches, gemeint ist. In der etwas jüngeren jüdischen Exegese zu Kalne in Gen 10,10 wird diese Stadt mit Seleucia oder mit Ktesiphon gleichgesetzt. Dass Hieronymus diese Auslegung kannte, ergibt sich aus seinem Buch *Hebraicae quaestiones in libro Genesios*. Zu Gen 10,10 schreibt er u.a.: "in Chalanne, quae postea verso nomine a Seleuco rege est dicta Seleucia, vel certe, quae nunc Κτησιφών appellatur"<sup>97</sup>. Vgl. z.B. auch Targ Neophiti I zu Gen 10,10: קטיספי בארעא דבבל (MT כלנה וכלער בארעא שער)<sup>98</sup>. Wie alt diese Deutung ist, lässt sich nur schwer ermitteln; doch scheint Jub 10,26 darauf hinzuweisen, dass sie schon im 2. Jh.v.Chr. bekannt war<sup>99</sup>. Laut diesem Text wurde der Turm nicht in Babylon, sondern zwischen Assur und Babylon im Lande Sinear gebaut. Diese Ortsangabe stimmt mit der der Stadt Seleucia überein. Es ist also möglich, dass der Verfasser der LXX Jes mit dem Turmbau in Chalanne auf den Bau der Stadt Seleucia (gegen Ende des 4. Jh.s v.Chr.), der Hauptstadt der seleukidischen Reiches, anspielt. Im Lichte des Anfangs von LXX Jes 10,9 (s.o.) hat diese Deutung viel für sich. Sie passt auch zu der Niederschlagung der Erhebung Molons (s.o.); denn Antiochus III. hat auch diese Stadt, die einige Monate lang Hauptstadt des Usurpators gewesen war, wiedergewonnen.

"Arabia" ist offenbar eine Wiedergabe für Hamath und Arpad; ebenso in 11,11: חמא (MT=Q<sup>a</sup>) - Ἀραβία. Zu dieser Wiedergabe bemerkt SEELIGMANN: "Unfortunately enough it is a far from simple matter to decide which was the territory the translator had in mind writing the name of Ἀραβία, the Hebrew חמא; passages like 15.7 and 9 and especially Galat. 1.17 seem to suggest the Nabataean Transjordan"<sup>100</sup>. Aufgrund der "Araber" in LXX Jes 15,7,9 kann man in der Tat an das Gebiet der Nabatäer denken; doch ist so noch nicht er-

96) Version 78.

97) CCL 72, 13.

98) So auch GenR (zu Gen 10,8): mit כלנה ist קטיספון gemeint. Ebenso Targ Ps-Jon Gen 10,10: קטיספון. Diese Deutung findet sich auch bei Ephräm dem Syrer (siehe CSCO 152, 65).

99) Zur Datierung von Jub siehe zuletzt VANDER KAM, *Textual and Historical Studies in the Book of Jubilees* (1977) 207-285 (er schlägt eine Ansetzung zwischen 160 und 140 v.Chr. vor).

100) Version 79.

klärt, warum in 10,9 und 11,11 Hamath mit "Arabia" übersetzt ist. Offenbar kennt der Übersetzer auch Araber nördlich von Palästina. Da seit der Mitte des 2. Jh.s v.Chr. ein arabischer Stamm, nämlich der der Ituräer, vom Libanon und vom Hermongebirge Besitz ergriff<sup>101</sup>, haben möglicherweise diese Araber die Aktualisierung "Arabia" veranlasst. Aufgrund von 15,7,9 wird man aber nicht nur an Ituräa, sondern auch an das nabatäische Gebiet denken müssen<sup>102</sup>. Auch diese Aktualisierung passt zu den Eroberungen Antiochus' III. 218 v.Chr. haben sich die Araber gemeinsam Antiochus III. unterworfen (Polybios, *Historiae* V. 71).

10,10<sup>a</sup>: MT(=Q<sup>a</sup>) ידו כמאן חמא - LXX ὃν τρόπον ταύτας ἔλαβον,  
למלכוכו - καὶ πάσας τὰς χώρας λήψομαι.

Aus dieser freien Wiedergabe lässt sich die Meinung des Übersetzers erschliessen, der "assyrische", d.h. seleukidische, König strebe nach der Herrschaft über alle Länder. Diese Deutung trifft auf Antiochus III. zu, sie passt aber auch auf Antiochus IV., der ebenfalls auf Eroberungen, vor allem die Ägyptens, aus war (vgl. Dan 8,9; 11,40-42 (v. 42<sup>a</sup>: ידו יחשיך במצרים)). Die Folge davon war eine Serie von Kriegen (s.u. zu LXX Jes 14, 21).

Mit 10,10<sup>a</sup> stimmt 10,14 überein: καὶ σεῶσα πόλεις κατοικουμένας καὶ τὴν οἰκουμένην ὅλην καταλήψομαι τῇ χειρὶ. In diesem Vers sind πόλεις und οἰκουμένη deutliche Hinweise auf die hellenistische Periode<sup>103</sup>. Vgl. in diesem Zusammenhang auch 10,8:

MT(=Q<sup>a</sup>) חמא כו - LXX καὶ ἐὰν εὐκωσιν αὐτῶ  
ידו יחשיך - εὐ μόνος εἶ ἄρχων.

Auch hier geht es um den "assyrischen" König. (Demgegenüber sagt Hiskia in LXX Jes 37,16: κύριε σαβαωθ ὁ θεὸς Ἰσραὴλ ... σὺ θεὸς μόνος εἶ πάσης βασιλείας τῆς οἰκουμένης.)

101) Siehe dazu WACHOLDER, *Eupolemos* (1974) 134. Vgl. auch Strabo, *Geographia* 16.2.18 (LCL 241, 262f.). Zur Beziehung zwischen Hamath und Araber siehe auch 1 Makk 12,31; denn hier ist von Arabern in der Gegend von Hamath (V. 25) die Rede.

102) Bei der Bezeichnung "Arabia" (in LXX Jes) handelt es sich somit auf jeden Fall um westliche Teile von "Arabia deserta". Vgl. auch den Jerusalemer *Eupolemos*: er spricht von Ituräern, Nabatäern und Nabdäern (WACHOLDER, *Eupolemos* 132f.).

103) Siehe dazu SEELIGMANN, *Version* 81.

Jes 10,24:

MT(=Q <sup>a</sup> )	לכן כה אמר אדני	- LXX	διὰ τοῦτο τάδε λέγει
	יהוה צבאות	-	κύριος σαβαωθ
	אל תירא עמי ישב ציון	-	μη φοβοῦ ὁ λαός μου οὐ κατοικοῦντες ἐν Σισυ
	מאשור בשבט (משבט Q <sup>a</sup> ) יככה	-	ἀπὸ Ἀσσυρίων, ὅτι ἐν ῥάβδῳ πατάξει σε.
	ומטהו (ומטו Q <sup>a</sup> ) ישא עליך	-	πληγὴν γὰρ ἐγὼ ἐπάγω ἐπὶ σέ
	בררך מצרים	-	τοῦ ἰδεῖν ὁδὸν Αἰγύπτου.

In diesem Vers wird dem Gottesvolk, das in Zion wohnt, zugerufen, sich nicht vor Assur zu fürchten (LXX: vor den Assyriern), wenn dieses es mit einem ῥάβδος (vgl. LXX Jes 10,5) schlagen wird. Nach LXX (≠ MT und Q<sup>a</sup>) wird Gott auf diese Weise eine πληγή über sein Volk in Zion bringen, damit es "den Weg nach Ägypten sieht". Dieser letzte Ausdruck ist zwar aus Dtn 28, 68 entlehnt<sup>104</sup>; doch bleibt zu klären, aus welchem Grund der Übersetzer diesen Ausdruck hier gewählt hat. Nach SEELIGMANN enthält der griechische Text "an echo of the idea of a Jewish emigration from Palestine to Egypt to escape the religious persecution of Antiochus Epiphanes"<sup>105</sup>. Ausgehend von LXX Jes 10,5ff. darf man in der Tat annehmen, dass mit den "Assyriern" auch in 10,24 die seleukidische Macht gemeint ist. Dagegen ist aufgrund von LXX Jes 22,1-11 (s.u.) unwahrscheinlich, dass der Übersetzer πληγή auf eine religiöse Verfolgung durch Antiochus IV. bezog, viel eher verband er damit das Unheil, das das Gottesvolk in Jerusalem vor allem 167 v.Chr. getroffen hat, und dieses Unheil scheint eine Flucht nach Ägypten ausgelöst zu haben.

Jes 14,4-21: in der LXX ein Klagelied (V. 4: θρήνον; MT(=Q<sup>a</sup>) משל) über den König von Babylon. Aus LXX Jes 10,9 ergab sich, dass unter dem König von Babylon hier sehr wahrscheinlich ein seleukidischer Herrscher verstanden wurde. Dies gilt m.E. auch für Kap. 14. Für diese Auffassung nehmen die V. 19 und 20 eine Schlüsselposition ein.

14,19(Angang): MT מקברך ואתה השלכת מקברך - LXX οὐ δὲ ῥιψήσῃ ἐν τοῖς ὄρεσιν.

(Q<sup>a</sup> מקוברך ... )

FISCHER sieht in der Übersetzung ἐν τοῖς ὄρεσιν das Ergebnis einer aramäischen Deutung von קבר "anschwellen"<sup>106</sup>; doch dürfte diese Erklärung zu weit

104) ZIEGLER, Untersuchungen 64.

105) Version 85.

106) Schrift 28f.

hergeholt und daher unwahrscheinlich sein<sup>107</sup>. ZIEGLER erklärt stattdessen die Übersetzung folgendermassen: "weg von deinem Grab"="ohne Grab"="in den Bergen", und verweist dazu auf Ez 32,5, wo der Ausdruck  $\epsilon\lambda\lambda\eta\lambda\iota\mu$  im Zusammenhang mit dem Leichnam des ägyptischen Königs vorkommt<sup>108</sup>. Er gibt jedoch keine Antwort auf die Frage, warum der Übersetzer diese Worte gewählt hat. Unter Hinweis auf 2 Makk 9,28 vertritt SEELIGMANN die Meinung, der Übersetzer spiele so auf den Tod Antiochus' IV. an<sup>109</sup>. 2 Makk 9,28 berichtet, dass dieser König infolge einer schweren Krankheit  $\epsilon\pi\lambda\ \xi\epsilon\nu\eta\varsigma\ \epsilon\nu\ \tau\omicron\upsilon\varsigma\ \delta\upsilon\sigma\epsilon\sigma\tau\upsilon$  verschied. Das geschah in Persis im Jahr 164 v. Chr. (siehe auch 1 Makk 6,8-16)<sup>110</sup>. Ob man aber ohne weiteres 2 Makk 9,28 als Argumentationsgrundlage wählen darf, ist deshalb fraglich, weil dieser Text jünger ist als LXX Jes<sup>111</sup>. Trotz dieser Bedenken kann aber die Interpretation SEELIGMANNs von LXX Jes 14,19 durch LXX Jes 14,19(Schluss)-20<sup>a</sup> eine Bestätigung finden.

14,19(Schluss): MT(=Q<sup>a</sup>) כפגור מוכס - LXX  $\delta\upsilon\ \tau\rho\sigma\kappa\omicron\nu\ \lambda\iota\mu\alpha\tau\iota\omicron\nu\ \epsilon\nu\ \alpha\iota\mu\alpha\tau\iota$   
 14,20<sup>a</sup>:  $\kappa\epsilon\phi\upsilon\rho\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu\ \omicron\upsilon\kappa\ \xi\sigma\tau\alpha\iota\ \kappa\alpha\theta\alpha\rho\acute{\omicron}\nu,$   
 (Q<sup>a</sup>) לא תחר אתם בקבורה (לא תחת) -  $\omicron\upsilon\tau\omega\varsigma\ \omicron\upsilon\delta\grave{\epsilon}\ \sigma\upsilon\ \xi\sigma\eta\ \kappa\alpha\theta\alpha\rho\acute{\omicron}\varsigma,$   
 אתם  $\chi\alpha\iota\ \kappa\iota\ \alpha\rho\chi\eta\ \sigma\chi\alpha\chi$  -  $\delta\iota\sigma\tau\iota\ \tau\eta\nu\ \gamma\eta\nu\ \mu\omicron\upsilon\ \acute{\alpha}\pi\acute{\omega}\lambda\epsilon\sigma\alpha\varsigma$   
 עמך הרגה -  $\kappa\alpha\iota\ \tau\omicron\nu\ \lambda\alpha\sigma\acute{\omicron}\nu\ \mu\omicron\upsilon\ \acute{\alpha}\pi\acute{\epsilon}\kappa\tau\epsilon\upsilon\lambda\alpha\varsigma.$

FISCHER schlägt vor, die Unterschiede als Ergebnis verschiedener Verlesungen der Vorlage zu betrachten<sup>112</sup>, während ZIEGLER vermutet, der Übersetzer habe בגד statt פגור gelesen. Des weiteren verweist er auf LXX Ez 16,6.22, wo כוס mit  $\phi\upsilon\sigma\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$  übersetzt ist<sup>113</sup>. Als "paranaetic meditation upon לבש הרגים" stuft dagegen SEELIGMANN den Schluss von LXX Jes 14,19 ein<sup>114</sup>.

107) Der Wurzel קבר hat im Aramäischen an erster Stelle die Bedeutung "be-graben", dann aber auch die Bedeutung "überfließen" (siehe JASTROW, s.v.).

108) Untersuchungen 113f.

109) Version 84.

110) Siehe dazu etwa HENGEL, Judentum 178.

111) Siehe zur Datierung von LXX Jes unten. 2 Makk ist wohl irgendwann im 1. Jh.v. Chr. abgefasst worden; siehe etwa NELIS, II Makkabeee 28. Von daher ergibt sich die Möglichkeit, dass der Verfasser von 2 Makk eini-ges LXX Jes entnommen hat (vgl. Anm. 116). Zur Beziehung zwischen Jes 14 und 2 Makk 9 siehe ferner NICKELSBURG, Resurrection (1972) 69f. und 76ff.

112) Schrift 28f.

113) Untersuchungen 94f.

114) Version 83.

Nach dem Text der LXX ist der König von Babylon ebensowenig rein wie ein mit Blut besudeltes Kleid. Die Unreinheit des Königs wird damit begründet, dass er mein (MT=Q<sup>a</sup>: dein) Land zugrunde gerichtet und mein (MT=Q<sup>a</sup>: dein) Volk getötet hat (vgl. 47,6). Damit will der Übersetzer offenbar unterstreichen, dass der König viel Blut vergossen hat und dass er dadurch unrein ist. Mit einem König von Babylon, der das Volk Gottes getötet hat, dürfte der seleukidische König Antiochus IV. gemeint sein; siehe dazu Texte wie Dan 7,25; 8,24; 11,31-33 und 1 Makk 1,24.29-40; 6,12; 2 Makk 5,11-26. Vgl. auch Sib Or 3,311-313, wo es in der Prophezeiung über "Babylon und das Geschlecht der assyrischen Männer"(s.o.) heisst:

... ἀπὸ αἵματος, ὡς πάρος αὐτῆ  
ἐξέχεας ἀνδρῶν τ' ἀγαθῶν ἀνδρῶν τε δολοῦν,  
ὧν ἔτι καὶ νῦν αἷμα βοᾷ εἰς αἰθέρα μακρόν.

Der Vergleich mit einem mit Blut besudelten Kleid hat keinen direkten Rückhalt im hebräischen Text. Der Übersetzer entlehnte dieses Bild m.E. aus Jes 9,4: שמלה מגוללה בדם (MT=Q<sup>a</sup>). Die Annahme, dass die Vorlage בגד statt גר enthalten habe, ist deshalb überflüssig.

Zur Unreinheit als Folge von Blutvergiessen vgl. Num 35,33f.

14,6: MT(=Q<sup>a</sup>) מכה עמים בעברה - LXX κατάξας ἔθνος θυμῷ  
סה - מכח בלחי סרה - πληγῆ ἀνιδίψ  
ים גויים - רדה באף גויים - παύων ἔθνος πληγῆν θυμοῦ.

Im Unterschied zum Plural "Völker" in MT (=Q<sup>a</sup>) bietet die LXX ἔθνος im Singular. Im Lichte unserer obigen Ausführungen lässt sich diese Übersetzung dahingehend deuten, dass der Übersetzer dabei an τὸ ἔθνος τῶν Ἰουδαίων denkt<sup>115</sup>. Dieses Volk ist es, dem Antiochus IV. einen "unheilbaren Schlag" zufügte<sup>116</sup>. Vgl. zum "unheilbaren" Schlag auch LXX Jes 1,5-8!

14,13: MT(=Q<sup>a</sup>) ואתה אמרה בלבבך - LXX σὺ δὲ εἶπας ἐν τῇ διανοίᾳ σου  
אתה - השמים אעלה - εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναβήσομαι,  
אל - מעל לכרכבכי - ἐπάνω τῶν ἄστρων τοῦ θεοῦ  
ארים כסאי - θήσω τὸν θρόνον μου.

115) Dies war die offizielle Bezeichnung, siehe dazu den Erlass des Antiochus III. (Josephus, Ant 12, 142) und 1 Makk 10,15; 11,30.33 u.a. Vgl. auch BICKERMANN, Der Gott der Makkabäer 54.

116) Vgl. 2 Makk 9,5: als Vergeltung dafür wird Antiochus IV. selbst durch einen "unheilbaren und unsichtbaren Schlag" (ἀνιδίψ καὶ ἀοράτῃ πληγῆ) geschlagen (siehe zum Vergeltungsmotiv V. 28).

Auch wenn hier eine wörtliche Übersetzung vorliegt, kann dieser griechische Text dennoch auf Antiochus IV. anspielen; denn er trifft sich mit Dan 8,10 und 2 Makk 9,10 in der Deutung des Verhaltens dieses Königs.

14,21: MT(=Q<sup>a</sup>) הכינו לבניו מטבח - LXX ἐτοίμασον τὰ τέκνα σου σφαγήνα  
 בעון אבות                    ταῦς ἀμαρτίας τοῦ πατρὸς σου,  
 כל יקמו                      ἵνα μὴ ἀναστῶσι  
 וירשו ארץ                    καὶ τὴν γῆν κληρονομήσωσι  
 ומלאו פני תבל ערים        καὶ ἐμπλήσωσι τὴν γῆν πολέμων.

Aufgrund der V. 19f. kann man die LXX hier so verstehen, dass es zwar noch Söhne, d.h. Nachfolger, Antiochus' IV. gibt; doch zeichnet sich ihr Ende ab. LXX: deine Söhne, nämlich die des bösen Geschlechts (V. 20<sup>b</sup>), und dein Vater (MT=Q<sup>a</sup>: ihre Väter), d.h. wohl der Vater dieses Geschlechts und dieser Söhne, nämlich Antiochus IV. Wie ihr Vater so streben auch die Söhne nach die Weltherrschaft, und das bedeutet, dass sie die Welt in Kriege stürzen. Diese Vorstellung verursachte m.E. die Übersetzung πολέμων; vielleicht kam hinzu, dass der Übersetzer die "Städte" im hebräischen Text als Festungen auffasste. Wenn aber dieses böse Geschlecht ausgerottet sein wird, dann ist auch das Ende der Kriege gekommen.

Jes 14,22-27: auch LXX V. 22 spielt auf das Ende des bösen Geschlechts an:  
 ... καὶ ἀπολώ αὐτῶν (MT: (Q<sup>a</sup> לבב) (והכרחי לבב) ὄνομα καὶ καταλείμμα καὶ σπέρμα.

14,23: MT(=Q<sup>a</sup>, ohne Suffix) ושמתי - LXX καὶ θήσω τὴν Βαβυλωνίαν ἔρημον  
 לפי שרשרת - ὥστε κατοικεῖν ἐχίνους  
    καὶ ἔσται εἰς οὐδέν.

Die Interpretation von LXX Jes 10,9 hat gezeigt, dass mit Babylon, und folglich auch mit Babylonien, das Herz des seleukidischen Reiches gemeint ist; vgl. Sib Or 3,303-313. Die Zerstörung Babylonien ist dann gleichbedeutend mit dem Untergang des seleukidischen Reiches. Der Übersetzer erkannte m.E. das in dieser Hinsicht entscheidende Ereignis in den Vorgängen des Jahres 141/140 v.Chr. wieder, als der parthische König Mithridates I. Babylonien eroberte (siehe dazu ferner zur Datierung der LXX Jes unten). Vgl. zu εἰς οὐδέν Sib Or 3,310: καὶ τότε ἔσθαι, ὡς ἦσα κρὸ τοῦ, ὡς μὴ γεγонуσα.

14,24-27 behandelt den Untergang Assyriens. Der hebräische Text enthält neben einem gegen den König von Babylon gerichteten Spottgedicht (V. 4-23) einen Spruch gegen Assyrien (V. 24-27); der Text besitzt somit eine zusam-

mengesetzte Gestalt. LXX hat jedoch beides zu einer Einheit zusammengefügt, da für sie sowohl Babylon als auch die Assyrer als Deckbezeichnungen für die seleukidische Macht fungieren können<sup>117</sup>.

14,25f.: das Ziel von Gottes βουλή liegt in der Vernichtung der "Assyrer", d.h. der seleukidischen Herrschaft. Mit Gottes βουλή ist ein wichtiges Thema der LXX Jes berührt<sup>118</sup>. In LXX Jes 25,1 ist von βουλήν ἀρχαίων ἀληθινὴν die Rede (MT הנהגות קדומות נכונות<sup>119</sup>). Ihr Inhalt ist: 1. die Vernichtung der gottlosen Weltmacht (u.a. 25,2; in 25,2 und 26,6 wird diese Macht als κόλεις ὄχυρός<sup>120</sup> umschrieben); 2. die Erhöhung und Verherrlichung eines Restes von Israel (4,2: τῆ δὲ ἡμέρᾳ ἐκεῖνη ἐπιλάμψει ὁ θεὸς ἐν βουλή μετὰ δόξης ἐπὶ τῆς γῆς τοῦ ὑψῶσαι καὶ δοξάσαι τὸ καταλειφθὲν τοῦ Ἰσραὴλ<sup>121</sup>). Einer, der μεγάλης βουλήs ἀγγελος (9,6)<sup>122</sup>, kennt diesen Plan Gottes; mit ihm tritt ein wichtiger "messenger, or teacher"<sup>123</sup> auf den Plan. Wie 46,10 erkennen lässt, bezieht sich Gottes Plan auf τὰ ἔσχατα<sup>124</sup>, und dabei geht es letzten Endes um die Wiederherstellung der Königsherrschaft Gottes in Zion; siehe 24,23 ... ὅτι βασιλεύσει κύριος ἐν Σιών ..., und 52,7 ... Σιών βασιλεύσει σου ὁ θεός.

117) Vgl. in den Qumranschriften einerseits 1QM 11,11, wo "Assur" als Bezeichnung für die Kittim vorkommt, und andererseits 1QpHab 2,11f., wo die "Chaldäer" als Bezeichnung für dieselbe Kittim aufgefasst sind.

118) Siehe dazu SEELIGMANN, Version 110.

119) Q<sup>a</sup> ... הנהגות. - Offenbar hat der Autor der LXX Jes das hebräische הנהגות singularisch aufgefasst (siehe zu dieser Möglichkeit GK par. 124).

120) ≠ MT, Q<sup>a</sup>. Zu diesen Festungen siehe HENGEL, Judentum 23ff.

121) ≠ MT, Q<sup>a</sup>. Zum Rest in LXX Jes siehe SEELIGMANN, Version 115-117, und DAS NEVES, Teologíā 134-156.

122) Die Worte μεγάλης βουλήs geben פגועות וכלב (MT=Q<sup>a</sup>) wieder. Vgl. zur Wiedergabe ἀγγελος für כלב Hiob 20,15 (MT und LXX).

123) VERMES, Scripture and Tradition 62. SEELIGMANN beschreibt diesen Boten als "the Delegate, who carries out the Divine Dispensation of the age-old Plan" (Version 119), und weist dabei auf LXX Jer 39(32),19 hin. Aber die Fortsetzung in LXX Jes 9,6 ("Ich (Gott) werde Frieden geben") spricht nicht für die Auffassung, dass der Bote die Aufgabe hätte, diesen Plan durchzuführen.

124) D.h.: der Plan Gottes enthält die wichtigen Ereignisse aus der letzten und entscheidende Phase der Geschichte.

Jes 22,1-14: eine Gerichtsankündigung gegen Jerusalem. Ihre Überschrift ist folgendermassen übersetzt: τὸ ὄραμα τῆς φάραγγος Σιων (MT מַשָּׂא גִי חַזְיוֹן<sup>125</sup>). Dabei ist die Wiedergabe ὄραμα für מַשָּׂא für LXX Jes typisch; ebenso in 15, 1<sup>126</sup>; 21,1.2.11; 23,1; 30,10; und ὄρασις in 19,1; 30,6. Innerhalb der LXX AT findet sich diese Auffassung von מַשָּׂא nur in LXX Jes<sup>127</sup>.

Zu חַזְיוֹן - Σιων ist Jub 18,13 zu vergleichen: "Gott hat gesehen, das ist der Berg Zion"<sup>128</sup>.

Innerhalb von 22,1-14 spielt V. 5 eine wichtige Rolle:

MT <sup>129</sup> כִּי יוֹם מְהוֹמָה	-	LXX ὅτι ἡμέρα παραχῆς καὶ
וּמְבוֹסָה וּמְבוֹכָה	-	ἀπωλείας καὶ καταπατήματος
לְאֹדְנֵי יְהוָה צְבָאוֹת	-	καὶ κλύσεως παρὰ κυρίου σαβαωθ
בְּגִיא חַזְיוֹן	-	ἐν φάραγγι Σιων
מִקְרָקֶר קָר	-	κλινῶνται ἀπὸ μικροῦ ἕως μεγάλου,
וְשׁוֹעַ אֶל הַהָר	-	κλινῶνται ἐπὶ τὰ ὄρη.

In MT (und Q<sup>a</sup>) charakterisieren drei Begriffe den Jahwetag, in der LXX kommt ein vierter hinzu: κλύσεως. Die Formulierungen von κλινῶνται(1.) an zeigen fast keine Übereinstimmung mit MT und Q<sup>a</sup>; lediglich "das Gebirge" haben sie gemeinsam. FISCHER betrachtet κλινῶνται(2.) als Folge einer Verlesung von שׁוֹעַ, שְׁעוֹ, טְעוֹ. Zum ganzen Vers sagt er: "Man hat übrigens den Eindruck, dass U.r bei Wiedergabe von V. 5 stark phantasiert hat"<sup>130</sup>. Obwohl dieser Text innerhalb einer Prophezeiung steht, die Vorgänge in Palästina behandelt, vermutet SEELIGMANN, dass er das Elend und die Verzweiflung in Ägypten widerspiegeln, die die Feldzüge Antiochus' IV. verursachten. Unwillkürlich bringe der Übersetzer seiner Meinung nach "the spiritual atmosphere, and thereby the period of the milieu in which he lived and wrote"<sup>131</sup> zum Ausdruck. Da der hebräische Text von קָר מִקְרָקֶר an für den Übersetzer zu

125) Q<sup>a</sup> מַשָּׂא גִי חַזְיוֹן.

126) So LXX(A); die übrigen Kodices bieten ῥῆμα.

127) In Jes 1,1 findet sich auch ὄρασις (MT חַזְיוֹן). In Jes 14,28 bietet LXX ῥῆμα für מַשָּׂא.

128) Zu dieser Übersetzung siehe KAUTZSCH, Apokryphen II, 72 (LITTMANN). Jub 17,15-18,19 enthält die Geschichte der Opferung Isaaks (Gen 22).

129) = Q<sup>a</sup>, ausser von מִקְרָקֶר an bis am Ende; siehe zu den Q<sup>a</sup> Varianten unten S. 83.

130) Schrift 38.

131) Version 89f.

schwierig gewesen sei, habe er frei übersetzt und dabei einige seiner bevorzugten Ausdrücke verwendet:  $\kappa\lambda\alpha\nu\alpha\sigma\theta\alpha\iota$  und  $\acute{\alpha}\pi\omicron\ \mu\iota\kappa\rho\upsilon\ \acute{\epsilon}\omega\varsigma\ \mu\epsilon\gamma\acute{\alpha}\lambda\omicron\upsilon$ <sup>132</sup>. Gegen diese Erklärungen von FISCHER und SEELIGMANN lässt sich jedoch folgendes einwenden. Während FISCHER zu wenig mit der Möglichkeit einer interpretativen Übersetzung in LXX Jes rechnet, isoliert SEELIGMANN m.E. V. 5 zu sehr vom engen Kontext. Dieser legt nahe, dass sich der Übersetzer auf Ereignisse im Zionstal bezieht. Oben ist schon darauf hingewiesen worden, dass der Übersetzer den drei auf den Tag bezüglichen Genitiven einen vierten hinzugefügt hat, nämlich  $\kappa\lambda\acute{\alpha}\nu\theta\eta\omicron\upsilon\varsigma$ . (Ebenso verfährt er in 37,3, wo er zur Charakterisierung des Unheiltages die drei Wörter von MT(=Q<sup>a</sup>) um ein viertes ergänzt:  $\acute{\omicron}\rho\gamma\acute{\eta}$ .) Diese Hinzufügung sowie die "Übersetzung"  $\kappa\lambda\alpha\nu\omega\nu\tau\alpha\iota$  ...  $\kappa\lambda\alpha\nu\omega\nu\tau\alpha\iota$  ... können den Zweck verfolgt haben, die Flucht vieler Einwohner Jerusalems hervorzuheben (vgl. zu  $\kappa\lambda\alpha\nu\alpha\sigma\theta\alpha\iota$  LXX Jes 21,15:  $\phi\epsilon\nu\gamma\acute{\omicron}\nu\tau\omega\nu$  neben  $\kappa\lambda\alpha\nu\omega\mu\acute{\epsilon}\nu\omega\nu$ ). Der Merismus  $\acute{\alpha}\pi\omicron\ \mu\iota\kappa\rho\upsilon\ \acute{\epsilon}\omega\varsigma\ \mu\epsilon\gamma\acute{\alpha}\lambda\omicron\upsilon$  beschreibt die grosse Zahl der Menschen, die verzweifelt dahinfliehen.

Ebenso wie in LXX Jes 10 und 14 spielt der Übersetzer m.E. auch hier auf zeitgenössische Ereignisse an. Dabei leuchtet es wohl am meisten ein, an bestimmte Ereignisse im Jahr 167 v.Chr. zu denken; denn das Jahr 167, in dem die Stadt durch syrische Truppen eingenommen wurde, viele ihrer Einwohner getötet und der Tempel entweiht wurde, markierte ja zu seiner Zeit den grossen Unheilstag für Stadt und Tempel (siehe Dan 11,31-33; 1 Makk 1,29-40; 2 Makk 5,23-26)<sup>133</sup>. In 1 Makk 1,30 ist von einem "grossen Schlag" ( $\kappa\lambda\eta\eta\eta\ \mu\epsilon\gamma\acute{\alpha}\lambda\eta$ ) die Rede; vgl.  $\kappa\lambda\eta\eta\eta$  in LXX Jes 10,24 und 14,6 (s.o.). Zur massenhaften Flucht siehe 1 Makk 1,38 (vgl. auch 2 Makk 5,27).

Auch die oft auffallenden Unterschiede zwischen LXX und MT (und Q<sup>a</sup>) in 22, 7ff. lassen sich am besten durch die Annahme einer aktualisierenden Inter-

132) Version 90.

133) Es kann hier nicht ausführlich auf die historische Frage eingegangen werden, was damals in den Jahren 169-167 v.Chr. in Jerusalem genau geschehen ist. Die wichtigste Quelle stellt wohl Dan 11,29ff. dar und aus diesem Text darf man entnehmen, dass die Ereignisse im Jahr 167 v.Chr. die Entscheidenden waren. Siehe dazu MILLAR, *The Background to the Maccabean Revolution* (1978) 14-17. Vgl. ferner zu dieser Frage u.a. BICKERMANN, *Der Gott der Makkabäer* 67ff.; TCHERIKOVER, *Hellenistic Civilization* 186ff.; HENGEL, *Judentum* 512; BUNGE, *Untersuchungen zum zweiten Makkabäerbuch* 460ff. (seiner Meinung nach fanden die oben genannten Ereignisse nicht 167, sondern 168 statt; seine Interpretation von Dan 11,29-31 kann jedoch nicht überzeugen); SCHÜRER, *History I*, 152f.; NELIS, *II Makkabeeën* 144ff.; HABICHT, *2. Makkabäerbuch* 224. - Siehe auch zu LXX Jes 22,18 (s.u.) und zu 1QJes<sup>a</sup> 22,5 (s.u.).

pretation erklären. Sehen wir uns diese Versen näher an.

22,7f.: die Stadt wird eingeschlossen, Reiter sperren ihre Tore.

V. 7: ... ἐμφοράσουσι τὰς πόλεις σου : vgl. zu diesem Ausdruck 1 Makk 5,47<sup>134</sup>.

V. 8<sup>a</sup>:

MT(=Q<sup>a</sup>) הָיוּ הַתּוֹרֹת לְיָגִי - LXX καὶ ἀνακαλύψουσι τὰς πόλεις Ἰουδα.

"Die Tore Judas" müssen wegen V. 7 ("deine Tore") die Tore Jerusalems sein.

Das ἀνακαλύπτειν dieser Tore bedeutet vielleicht ihr Öffnen. Dies hatte zur Folge, dass "die auserlesenen Häuser der Stadt" schutzlos preisgegeben waren. V. 8<sup>b</sup> lautet nämlich: LXX καὶ ἐμβλέψονται τῇ ἡμέρᾳ ἐκεῖνῃ εἰς τοὺς ἐκλεκτοὺς οὐκούς τῆς πόλεως (MT(=Q<sup>a</sup>) ἔγινον ἵνα ᾤσῃ ἅμα ἅπαντες οὐκονοί). Das Subjekt ist in LXX als 3.P.Pl. aufgeführt wie in LXX V. 8<sup>a</sup>-9. Statt ἔγινον hat der Übersetzer wahrscheinlich mittels Buchstabenverwechslung ἔγινον gelesen. ἵνα hat er offenbar kollektiv gedeutet, und vielleicht liegt zwischen ᾤσῃ und ἐκλεκτοῦς (via "küssen"?) eine assoziative Beziehung vor. Der Übersetzer betont hier den Reichtum der Stadt und die prächtigen Häuser; vgl. dazu auch LXX Jes 32,14: πόλεις κλουσῶα, οὐκοὶ ἐγκαταλειμμένοι κλουστον πόλεως καὶ οὐκούς ἐκλυθητοῦς ἀφ᾽ ἡσσοῦσι (≠MT und Q<sup>a</sup>).

22,9<sup>a</sup>: MT(=Q<sup>a</sup>) הָיוּ הַתּוֹרֹת לְיָגִי - LXX καὶ ἀνακαλύψουσι τὰ κρυπτά

τῶν οὐκῶν τῆς ἄκρας Δαυὶδ.

Das Verbum wird aus V. 8 hinzugefügt, weil der Übersetzer V. 9<sup>a</sup> als Objekt zu ἵνα zieht und nicht zu ἔγινον. Die Beziehung zwischen τὰ κρυπτά und ἵνα ist zwar ein wenig dunkel<sup>135</sup>; doch passt das griechische Wort gut zum Verbum ἀνακαλύπτειν. Gemeint ist die Enthüllung der verborgenen Dinge (Schätze) in den Häusern der Davidsburg. Zur Davidsstadt als ἄκρα siehe 1 Makk 1,33.

Mit den Versen 8<sup>b</sup> und 9<sup>a</sup> spielt der Übersetzer offensichtlich auf eine Plünderung der Reichtümer der Stadt an. Eine solche Plünderung fand im Jahr 167 v.Chr. statt. Da Antiochus IV. wegen seiner Kriege stets in Geldnot steckte, kann es nicht wundernehmen, dass er 167 v.Chr. den ἀρχοντα φορολόγος nach Jerusalem entsandte (1 Makk 1,29). Die Stadt wurde in der Tat geplündert (1 Makk 1,31; wahrscheinlich hatte Antiochus IV. 168 v.Chr. bereits den Tempelschatz geplündert, siehe 2 Makk 5,15f.). Von daher ist es gut vorstellbar, dass der Übersetzer in diesen Versen auf die Plünderung des

134) Siehe ZIEGLER, Untersuchungen 116.

135) Via ἵνα, ἵνα "to search, investigate, examine"(JASTROW, s.v.)?

Jahres 167 v.Chr. anspielt, und der Fortgang in den Versen 9<sup>b</sup>-11 bestätigt m.E. diese Annahme.

LXX V. 8-9<sup>a</sup> bieten für die Feinde stets die 3.P.Pl., und dies ist auch noch in V. 9<sup>b</sup> der Fall: εἶδοσαν (MT דתראו). Die Satzkonstruktion von LXX V. 9<sup>b</sup>-10 weicht völlig von der in MT und Q<sup>a</sup> ab: εἶδοσαν, ὅτι ..., ὅτι ..., ὅτι (V. 10) ... Auf diese Weise bringt der Übersetzer zum Ausdruck, dass die Feinde dieses und jenes "gesehen haben". Gerade darin, dass die Feinde verschiedenes zu Gesicht bekamen (u.a. die verborgenen Schätze, siehe V. 9<sup>b</sup>), scheint er einen grossen Fehler gesehen zu haben. Diese Einschätzung hat er m.E. aus Jes 39 entlehnt. Dieses Kapitel erzählt, wie der König Hiskia den babylonischen Gesandten seine Schätze vorführte und wie danach Jesaja die Plünderung dieser Schätze ankündigte. Offenbar machte der König in den Augen Jesajas einen grossen Fehler. (Wie in 22,9 so auch hier in 39,4(LXX): εἶδοσαν (dreimal; MT(=Q<sup>a</sup>) ... ראו ... ראו ... (הראיתם).)

22,9<sup>b</sup>-10: dreierlei hatten die Feinde zu sehen bekommen,

1. ὅτι πλείους εἶσεν (MT(=Q<sup>a</sup>) כי רבו). Demnach wusste der Feind, dass die schönen Häuser, die Häuser der "Akra", voll waren, und d.h. voller Schätze.

2. ὅτι ἀπέστρεψαν τὸ ὕδωρ τῆς ἀρχαίας κολυμβήθρας εἰς τὴν πόλιν  
Der Feind wusste auch, dass das Wasser des alten Teiches wieder in die Stadt floss. ἀπέστρεψαν: MT(=Q<sup>a</sup>) ונתקצו; vgl. Sir 48,17: בהטות אל תוכה מים בתטות τῆς ἀρχαίας: MT(=Q<sup>a</sup>) נתהנתה; vgl. V. 11: הברכה הישנה. Die letzten Worte εἰς τὴν πόλιν sind wohl deutlichkeitshalber hinzugefügt (vgl. MT 2 Kön 20, 20: העיר המים אה ויבא אה ויבא אה).

In diesem Text geht es um die Instandsetzung der "Wasserleitung", um die Wasserversorgung der Stadt sicherzustellen. Mit den Arbeiten, die der Feind gesehen hat, meint der Übersetzer m.E. die Reparaturarbeiten, die der Hohepriester Simon ausführen liess. Aufgrund eines Erlasses Antiochus' III. liess dieser Hohepriester einiges wieder instandsetzen (siehe Josephus, Ant 12,139-141)<sup>136</sup>. "In Simon's time the ruins of the Temple were repaired, flowing water was conducted into the city, and the wall was built"<sup>137</sup>. Der Feind hatte dies also sehen können. Vgl. auch Sir 50,3: אשר ביורו בכרה מקוה: אשיח בם בתמונו.

3. ὅτι καθέκασαν τοὺς οἴκους Ἱερουσαλήμ εἰς ὄχυρωμα τοῦ τεύχους τῆ πόλει  
MT(=Q<sup>a</sup>): zwei Verben (תפצו und תבצו); wahrscheinlich hat der Übersetzer

136) Siehe dazu TCHERIKOVER, Hellenistic Civilization 81.

137) TCHERIKOVER, Hellenistic Civilization 80.

beide Verben zusammengezogen<sup>138</sup>. Vgl. zum griechischen Ausdruck I Makk 1, 31: καθελεν τοὺς οἰκοὺς αὐτῆς. τῇ πόλει ist wie in V. 9 deutlichkeithalber hinzugefügt. Offenbar hatte der Feind auch die Ausbesserungsarbeiten an der Stadtmauer gesehen. Auch damit spielt der Übersetzer m.E. auf die Wiederherstellung der Stadtmauer zur Zeit Simons an. Vgl. dazu Sir 50,2: קיר בניו נבנה קיר<sup>139</sup>.

22,11<sup>a</sup>: MT(=Q<sup>a</sup>) ומקוה עשייתם - LXX καὶ ἐποιήσατε ἑαυτοῦς ὕδωρ  
 (Q<sup>a</sup> החומות) בנין החמתיים - ἀνὰ μέσον τῶν δύο τευχῶν  
 למי הברכה הישנה - ἐσώτερον τῆς κολυμβήθρας τῆς ἀρχαίας.

In der Übersetzung fällt ἐσώτερον... auf. Der griechische Text besagt, dass man "innerhalb des alten Teiches" Wasser gesammelt hatte. Der neue Teich muss also kleiner als der alte gewesen sein. FISCHER geht davon aus, dass sich der Übersetzer irrte und לבי statt למי las; לבי sei eine Abkürzung für לבית<sup>140</sup>. Meiner Meinung nach bietet sich aber eine andere Erklärung an. Es gibt einen weiteren griechischen Text aus dem 2. Jh.v.Chr., der ebenfalls besagt, dass der neue Teich kleiner als der alte war: LXX Sir 50,3. In der Ausgabe ZIEGLERs ist dieser Text folgendermassen aufgenommen: ἐν ἡμέραις αὐτοῦ ἐλατομήθη ἀποδοχέον ὕδατων. Dabei stellt ἐλατομήθη jedoch eine Konjekture dar (so auch schon bei FRITZSCHE und RAHLFS). Die Kodices und Versionen bieten die Lesung: ἡλαττώθη, d.h. sie sprechen davon, dass der Teich kleiner gemacht wurde. Diese Lesung gibt einen guten Sinn und sie ist wohl vorzuziehen. Im Lichte dieses Textes, der von der Wiederherstellung der Wasserleitung zur Zeit des Hohenpriesters Simon spricht, dürfte es die einfachste Lösung sein, LXX Jes 22,11<sup>a</sup> so zu erklären, dass der Übersetzer an Reparaturarbeiten während der Zeit Simons denkt!

22,11<sup>b</sup> erhebt folgenden Vorwurf: LXX καὶ οὐκ ἐνεβλέψατε εἰς τὸν ἀπ' ἀρχῆς ποιήσαντα αὐτήν ... (MT(=Q<sup>a</sup>) ... עשיה לא הכסה מלול). Mit αὐτήν ist wahrscheinlich der alte Teich gemeint. Damit ergibt sich als Intention des griechischen Textes, dass man auf den, der den alten Teich hatte bauen lassen, nämlich auf Hiskia (2 Kon 20,20; Sir 48,17), nicht geachtet hatte, wie man es hätte tun sollen (vgl. Jes 39). Wie im Sirachbuch (vgl. Sir 48,17 und

138) Vgl. dazu ZIEGLER, Untersuchungen 51ff.

139) In diesem Text handelt es sich um die Stadtmauer (TCHERIKOVER, Hellenistic Civilization 80) und nicht um "eine Umfriedung des Tempelbezirkes" (MIDDENDORP, Die Stellung Jesu ben Siras 168).

140) Schrift 38.

50,1-3) so vergleicht auch der Übersetzer den Hohenpriester Simon mit dem König Hiskia; aber im Gegensatz zum Sirachbuch schätzt der Autor der LXX Jes die Übereinstimmung zwischen Hiskia und Simon nicht positiv ein.

Fassen wir zusammen: die Unterschiede zwischen MT (= meistens Q<sup>a</sup>) und LXX Jes 22,5-11 finden ihre beste Erklärung durch die Annahme, dass der Übersetzer in diesen Versen auf Ereignisse in Jerusalem im Jahr 167 v. Chr. und auf Wiederherstellungsarbeiten zur Zeit des Hohenpriesters Simon anspielt.

Zum Schluss noch ein paar Bemerkungen zu LXX Jes 22,1-3:

22,1: MT(=Q<sup>a</sup>) מֵה לך אִפּוֹר - LXX τὸ ἐγένετό σοι οὐν,  
 (Q<sup>a</sup> מלכי כלך) - כי עליה כלך - ὅτι ἀνέβητε πάντες  
 (Q<sup>a</sup> עליתי) חשואות לגגות - εἰς δώματα δώματα.

Das letzte Wort in LXX V. 1 ist in MT (חשואות) das erste Wort von V. 2. Zum Ausdruck ἀναβαίνειν εἰς δώμα siehe 2 Makk 5,12: καὶ τοὺς εἰς τὰς οἰκίας ἀναβαίνοντας ... Es geht um Leute, die sich in ihre Häuser zurückziehen, um sich vor den Feinden zu verstecken (vgl. Jes 26,20). LXX: die Häuser sind δώματα (leer). Zwischen δώματα und חשואות gibt es eine Beziehung über die Wurzel רִוַח. ZIEGLER vermutet, dass bei dieser Wiedergabe die Vorstellung mit im Spiel war, dass auf den Dächern oft Götzendienst getrieben worden ist (vgl. LXX Jes 30,15; 59,4)<sup>141</sup>. Das ist zwar möglich; doch die Bedeutung von 22,1 ist wohl eher: die leeren Häuser sind diejenigen, die zuvor voll waren (siehe LXX Jes 22,8f.!), die dann aber die Feinde ausgeplündert haben.

In den folgenden Versen (V.2-3) ist in MT und in LXX von Verwundeten, von Toten, von Gefangenen und Geflüchteten die Rede. Wenn es zutrifft, dass der Übersetzer mit den anschließenden Versen (V. 5ff.) auf die Katastrophe im Jahr 167 v. Chr. anspielt, dann darf man annehmen, dass er auch V. 2f. mit diesem Unheil in Beziehung gesetzt hat.

Die vorgeführten Beispiele der Erfüllungsinterpretation in LXX Jes sind nicht nur für den Charakter dieser Übersetzung wichtig, sondern auch für die Frage nach dem Milieu des Übersetzers. Im allgemeinen geht man davon aus, dass der Autor der LXX Jes in Alexandrien wohnte und arbeitete. Aber wie soll man dann die Übereinstimmungen zwischen Dan 11 (Jerusalem) und LXX Jes

141) Untersuchungen 115.

10 erklären? Darüber hinaus gewinnt man aus LXX Jes 22,1-11 den Eindruck, als habe der Übersetzer die Katastrophe im Jahr 167 v.Chr. selbst miterlebt.

SEELIGMANN sieht im jüdischen Tempel in Leontopolis ein wichtiges Verbindungsglied zwischen Jerusalem und Alexandrien<sup>142</sup>. Diese Vermutung stützt er vor allem auf LXX Jes 10,24 (Flucht einiger Juden nach Ägypten). Vielleicht bietet aber die Annahme, dass der Übersetzer selbst in Jerusalem wohnte und dann nach Ägypten flüchtete (vgl. die Interesse an einer Flucht nach Ägypten in LXX Jes 10,24 (s.o.)), eine bessere Erklärungsmöglichkeit. Unter diesem Blickwinkel sollen nun die folgenden Texte behandelt werden.

Jes 8,8<sup>a</sup>: LXX Jes 8,7 berichtet, dass Gott "den König der Assyrer" nach Judäa schicken wird, und mit ihm ist wohl ein seleukidischer König gemeint (s.o. zu LXX Jes 10,5ff.).

MT <sup>143</sup>	וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא -	LXX καὶ ἀφελεῖ ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας
	יָיִץ יְצוּרָר עַד וְעָבַר יְשׁוּעָה -	ἄνθρωπον, ὃς σὺνήσεται κεφαλὴν ἄρα
		ἢ δυνατὸν συντέλεσσαθαὺ τι.

Laut dem hebräischen Text wird der assyrische König wie eine Flut Judäa überschwemmen und bis zum Halse reichen. LXX spricht stattdessen von einem Menschen, der sein Haupt erheben kann und die Macht hat, etwas zustande zu bringen. Ihn wird der "König der Assyrer" von Judäa wegnehmen. Die griechische Übersetzung beschäftigt sich demnach mit einem mächtigen Mann. Der Ausdruck "das Haupt erheben" (κεφαλὴν ἄρα) ist ein Hebraismus; vgl. z.B. Ri 8,28 und Ps 83,3. "Das 'Erheben des Hauptes' ... ist ein Symbol stolzer, siegesbewusster Haltung"<sup>144</sup>. Diese Bedeutung des Ausdrucks scheint der Autor der LXX Jes mit (δυνατὸν) συντέλεσσαθαὺ τι wiedergeben zu wollen.

Welcher mächtige Mann ist hier gemeint? SEELIGMANN macht den Vorschlag: "it seems most likely that he (der Übersetzer, vdK) was thinking of the deposition of Onias III as High Priest"<sup>145</sup>.

Geht man davon aus, dass "der König der Assyrer" einen seleukidischen Herr-

142) Version 86.

143) Q<sup>a</sup> ist hier nur fragmentarisch erhalten. Soweit dieser Text lesbar ist, stimmt er mit MT überein.

144) KRAUS, Psalmen II, 578 (zu Ps 83,3).

145) Version 84. - Zur Frage nach der richtigen Zählung der Oniaden siehe LE MOYNE, Sadducéens (1972) 66 Anm. 1.

scher bezeichnet, dann besagt LXX Jes 8,8<sup>a</sup>, dass ein Seleukidenkönig einen mächtigen Mann von Judäa abnehmen wird (vgl. zu ἀρελεῖ ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας LXX Jes 3,1). Das hebräische Verbum חלן in 8,8<sup>a</sup> bedeutet "aufeinander folgen"<sup>146</sup>. Von daher ist es wahrscheinlich, dass der Übersetzer auf die Absetzung eines mächtigen jüdischen Mannes durch einen seleukidischen König anspielt.

Die zeitgenössischen Quellen, Daniel und 1 Henoch 83-90, kennen als einschlägigen Fall wahrscheinlich nur den des Hohenpriesters Onias III., den Antiochus IV. absetzte. Vermutlich beziehen sich darauf Dan 9,26<sup>a</sup>; 11,22 und 1 Hen 90,8<sup>147</sup>, und auch LXX Jes 8,8<sup>a</sup> könnte auf diesen Vorgang anspielen. Dan 11,22 spricht davon, dass "Kräfte der Überflutung überflutet werden (קושו) vor ihm her", und dass diese Kräfte, bei denen es sich offenbar um Widerstand leistende Kräfte handelt, zerbrochen werden "und auch ein Fürst des Bundes" (וגם נגיד הכרית). Aus diesem Text geht hervor, dass sich Antiochus IV. zu Beginn seiner Regierung mit Widerstand auseinandersetzen musste, dass aber diese Kräfte sowie "ein Fürst des Bundes", d.h. ein Hoherpriester<sup>148</sup>, "zerbrochen werden" (שבר). Offenbar stellte der damalige Jerusalemer Hohepriester, Onias III., in den Augen Antiochus' IV. eine Gefahr für den Staat dar, dessen Macht gebrochen werden musste<sup>149</sup>.

146) HAL<sup>3</sup> s.v. חלן.

147) Vgl. HENGEL, Judentum 510 Anm. 134 (mit Lit.). Er ist der Meinung, dass diese Texte sich auf die Ermordung Onias' III. beziehen. Anders (zu Dan 9,26<sup>b</sup>) PLÖGER, Daniel 134; LEBRAM, Apokalyptik und Hellenismus 514. Zu Dan 11,22 s.u. Anm. 149, und zu 1 Hen 90,8 s.o. im Text.

148) Siehe dazu etwa LEBRAM, Apokalyptik und Hellenismus 512.

149) Zu den Widerständen zu Beginn der Regierung Antiochus' IV. siehe BUNGE, "Theos Epiphanes" (1974) 60ff. Auf S. 61 bemerkt er: "Um jeden Widerstand im Ansatz unmöglich zu machen, brachte Antiochus alsbald seine Anhänger in die wichtigsten Stellen des Reiches". U.a. wurde Onias III. durch Jason abgelöst, da dieser Onias als "mächtiger Mann" pro-ptolemäisch war. Vgl. zur "Staatsgefährlichkeit" Onias' III. auch 2 Makk 4, 2, wo Simon ihn ἐπίβουλον τῶν πραγμάτων ("einen Intriganten gegen das Reich") nennt! Vgl. zur Macht Onias' III. ferner 2 Makk 3 (vor allem V. 5). - Auf jeden Fall spielt deshalb Dan 11,22<sup>b</sup> auf die Absetzung Onias' III. an. Es ist jedoch unsicher, ob dieser Text auch die (spätere) Ermordung Onias' III. im Auge hat, wie PLÖGER (Daniel 163: in Dan 11,22 seien Absetzung und Ermordung "in einem Satz zusammengefasst") meint. Man kann die Wurzel שבר in diesem Vers auch so verstehen, dass damit das Zerbrechen der Macht eines Mannes (mittels einer Absetzung) gemeint ist (vgl. שבר in Dan 11,26!), und des weiteren muss darauf hingewiesen werden, dass Onias III. nicht von Antiochus IV. ermordet worden ist. - Vgl. zur Absetzung Onias' III. auch 2 Makk 4,7-10. Wahrscheinlich befand er sich in Syrien (vgl. 2 Makk 4,5.33).

1 Hen 90,8 lautet: "Ich sah im Gesichte, wie Raben auf jene Lämmer losflogen, eins von jenen Lämmern ergriffen und die Schafe zerstückelten und verschlangen"<sup>150</sup>. Trifft es zu, dass, wie man annimmt, mit "eins von jenen Lämmern" der Hohepriester Onias III. gemeint ist<sup>151</sup>, dann spricht die Wortwahl ("ergriffen") in diesem Text eher für die Annahme einer Absetzung durch die "Raben", d.h. die Syrer, als für die einer Ermordung<sup>152</sup>.

Im Lichte dieser Texte darf man m.E. annehmen, dass der Übersetzer in LXX Jes 8,8<sup>a</sup> die Absetzung Onias' III. durch Antiochus IV. anvisiert. Schliesslich möchte ich einen Vorschlag unterbreiten, der erklären kann, wie der Übersetzer den hebräischen Text gelesen hat, um zu seiner Deutung zu gelangen. Zu חלח s.o. Die Verben פשו und עכר hat er wahrscheinlich partizipial (und als Objekte zu חלח) aufgefasst (vgl. zu פשו Dan 11,22 (s.o.)) und den Ausdruck יגיע צואר עד dürfte er so verstanden haben: "er (Onias) wird bis zum Halse, d.h. zum 'Haupt', reichen", wobei er Haupt als Symbol für die Herrschermacht deutete (vgl. LXX Jes 9,14: κεφαλή // ἀρχή).

Jes 19,18(Schluss): MT עיר ההרס - LXX πόλις-ασειδα  
 חמח - לאמר לאחח - ἀληθῆσεται ἡ μῆα πόλις.

Es wird in Ägypten fünf Städte geben, in denen man den שפח כנען sprechen wird (Jes 19,18). Eine dieser Städte wird man nach MT עיר ההרס "Stadt der Zerstörung" nennen; doch ist evident, dass dieser Name nicht zum Kontext passt. 1QJes<sup>a</sup>, ein Zeitgenosse der LXX Jes, bietet stattdessen עיר ההרס "Stadt der Sonne" (vgl. zu חרס "Sonne" Hi 9,7), und diese Lesart gibt im Zusammenhang von Jes 19 einen guten Sinn. Nun gibt es noch eine dritte Möglichkeit: die Lesart der LXX. Sie (πόλις ασειδα) geht wohl auf ein hebräisches עיר הצרק zurück. Die Frage ist: spiegelt LXX eine Vorlage mit עיר הצרק in Jes 19,18 wider oder kann diese "Übersetzung" auf eine andere Weise entstanden sein?

A. VACCARI ist der Meinung, die Vorlage der LXX Jes 19,18 habe חרס enthalten. Diese Lesart sei eine orthographische Variante zu ההרס (vgl. Ri 2,9: חרס, und vgl. den Paralleltext Jos 24,30: חרס, vgl. Jos 19,50). Der Über-

150) KAUTZSCH, Apokryphen II, 296 (BEER).

151) KAUTZSCH, Apokryphen II, 296 (BEER); CHARLES, Apokrypha II, 257 ("and took one of the lambs"); MILIK, Enoch (1976) 43. 253.

152) Wie etwa BEER, CHARLES und MILIK meinen.

setzer habe  $\gamma$  und  $\tau$  verwechselt und  $\kappa$  für  $\eta$  transkribiert. Das Ergebnis lautet:  $\alpha\sigma\delta\epsilon\kappa$ <sup>153</sup>.

Diese Erklärung VACCARIs kann jedoch nicht überzeugen. Sie rechnet nur mit mechanischen Fehlern, und ausserdem ist sie recht weit hergeholt. Weitaus naheliegender ist es, im griechischen  $\alpha\sigma\epsilon\delta\epsilon\kappa$  eine Transkription von  $\tau\alpha\zeta\tau$  zu sehen; denn wie sollte man dieses hebräische Wort anders transkribieren? FISCHER meint, nicht  $\alpha\sigma\epsilon\delta\epsilon\kappa$ , sondern  $\alpha\sigma\epsilon\delta$  stelle die ursprüngliche Lesart der LXX Jes dar, und er vermutet, dass entweder  $\tau\alpha\zeta\tau$  in der Vorlage gestanden oder dass der Übersetzer sich beim Lesen geirrt habe. Der Übersetzer habe die Buchstabenfolge von  $\delta\tau$ - in  $\tau\delta$ - geändert und  $\tau$  statt  $\gamma$  gelesen<sup>154</sup>. Das ist deshalb unwahrscheinlich, da nur LXX<sup>S</sup> diese Lesart bezeugt, während alle anderen wichtigen Handschriften die Lesart  $\alpha\sigma\epsilon\delta\epsilon\kappa$  bieten. LXX<sup>S</sup> lautet  $\alpha\sigma\epsilon\delta \eta\lambda\lambda\omicron\upsilon$ , und das sieht am ehesten wie eine sekundäre Zusammenstellung von  $\alpha\sigma\epsilon\delta$  und  $\eta\lambda\lambda\omicron\upsilon$  (= Sym Jes!) aus. Die Lesart  $\alpha\sigma\epsilon\delta\epsilon\kappa$  ist deshalb vorzuziehen (vgl. ZIEGLER).

SEELIGMANN nimmt an, der Übersetzer habe eine Vorlage mit  $\tau\alpha\zeta\tau$  benutzt, und diese (hebräische) Lesart sei auch die ursprüngliche. Dagegen sei es unwahrscheinlich, dass man  $\tau\alpha\zeta\tau$  in  $\tau\alpha\zeta\tau$  geändert hätte. Ausgelöst worden sei die Lesart  $\alpha\sigma\epsilon\delta$  durch den Tempel Onias' III.(?) in Leontopolis im Gau von Heliopolis<sup>155</sup>.

Diese Annahme ist jedoch recht problematisch. Erstens müsste man annehmen, dass ein gebräuchliches Wort ( $\tau\alpha\zeta\tau$ ) durch ein ziemlich seltenes Wort ( $\tau\alpha\zeta\tau$ ) ersetzt wurde. Das Wort  $\tau\alpha\zeta\tau$  hätte sich in diesem Fall eher angeboten. Hinzukommt, dass die palästinische Textüberlieferung nur die Lesarten  $\tau\alpha\zeta\tau$  und  $\tau\alpha\zeta\tau$  kennt<sup>156</sup>; die Lesart  $\tau\alpha\zeta\tau$  ist hier nicht belegt. Nun ist es recht schwer vorstellbar, dass jüdische Schriftgelehrte in Palästina auf dem Weg einer Textänderung in Jes 19,18 den Tempel des Onias in eine positive Be-

153) VACCARI, Πόλις  $\alpha\sigma\epsilon\delta\epsilon\kappa$  - Isaia xix,18 (1921) 353-356.

154) Schrift 35. Auch OTTLEY (Isaiah II, 201) zieht die Lesart  $\alpha\sigma\epsilon\delta$  vor.

155) Version 68. Zu  $\tau\alpha\zeta\tau$  als ursprünglicher Lesart siehe auch GRAY, Isaiahs I, 335 und FEUILLET, Un sommet religieux (1951) 72. - Im Gegensatz zu SEELIGMANN nimmt man heutzutage an, dass nicht Onias III., sondern Onias IV. den Tempel in Leontopolis bauen liess; siehe dazu u.a. TCHERIKOVER, CPJ I, 245 und DELCOR, Le temple d'Onias (1968) 190f.

156) 1QJes<sup>a</sup>:  $\tau\alpha\zeta\tau$ ; ebenso 4QJes<sup>b</sup> (MORROW, The Text of Isaiah 65)! Theod und Aq:  $\alpha\sigma\epsilon\delta$  (vgl. dazu Kap. 6.5.); zu Targ s.u. (S. 180); Sym:  $\alpha\iota\upsilon\tau\alpha\varsigma \eta\lambda\lambda\omicron\upsilon$ . Siehe ferner HUB Is (zu Jes 19,18).

ziehung zu diesem Text gestellt hätten<sup>157</sup>. So etwas darf man mit viel mehr Berechtigung von einem jüdischen Text, der in Ägypten entstanden ist, erwarten.

G.R. DRIVER schlägt folgende Erklärung vor: die Juden hätten der Stadt Leontopolis den Namen "Stadt der Gerechtigkeit" gegeben "as recalling the founder's great-great-grandfather(?) Simon the 'Just' or rather the 'Rightful', i.e. Zadokite (šaddîq)"<sup>158</sup>. Für diese Vermutung beruft er sich auf eine Bemerkung bei Josephus (Ant 13,63), wonach Onias in seinem Tempel Priester ἐκ τοῦ ἰδίου γένους einsetzte, und damit sind nach DRIVER zadokidische Priester gemeint.

Gegen diese Erklärung ist zweierlei einzuwenden: erstens ist es ganz unsicher, ob šaddîq ohne weiteres mit "Zadokite" wiedergegeben werden kann,<sup>159</sup> und zweitens lautet LXX nicht σαδαικ, sondern σαδεαι<sup>160</sup>.

Innerhalb des Kontextes des Jesajabuches ist die einleuchtendste Erklärung des Namens κολυς σαδεαι in 19,18, dass der Übersetzer die Bezeichnung "Stadt der Gerechtigkeit" aus Jes 1,26 entlehnt hat. Hier steht עיר הצדק (MT=Q<sup>a</sup>) als Ehrenname für die Stadt Jerusalem. Zu fragen ist, warum der Übersetzer diesen Namen Jerusalems auf eine ägyptische Stadt übertrug und damit beide auf eine Stufe stellte. Nach unserer Kenntnis der jüdischen Geschichte des 2. Jh.s v.Chr., dem Zeitraum, in dem die LXX Jes entstanden ist, kann nur eine Stadt in Ägypten für eine solche Benennung in Frage gekommen sein, nämlich Leontopolis.

Josephus erzählt uns, dass Onias IV. sich auch auf Jes 19,19 berief, um den Bau eines jüdischen Tempels in Leontopolis zu legitimieren (Ant 13,68; vgl. auch Ant 13,64 und Bell 7,432). In seinem Brief an den König Ptolemäus Philometor steht u.a. geschrieben:

καὶ γὰρ Ἡσαίας ὁ προφήτης τοῦτο προεἶπεν· ἔσται θυσιαστήριον ἐν Αἰγύπτῳ κυρῶν τῆ θεῶ. καὶ κολλὰ δὲ προεφήτευσεν ἄλλα τοιαῦτα διὰ τὸν τόπον<sup>161</sup>.

157) Vgl. BUNGE, Untersuchungen zum zweiten Makkabäerbuch 588 (gegen FEUILLET).

158) DRIVER, Judaeen Scrolls 227f. So bereits GEIGER, Urschrift 36. 77ff.

159) Vgl. dazu LE MOYNE, Sadducéens 155-163.

160) Gegen DRIVER siehe auch DELCOR, Le temple d'Onias 201 Anm. 44, und BUNGE, Untersuchungen zum zweiten Makkabäerbuch 586 Anm. 145.

161) Ant 13,68. - Zwar ist es fraglich, ob dieser Brief echt ist; doch darf man wohl annehmen, dass der Brief von einem Anhänger des Oniastempels geschrieben worden ist. So BUNGE, Untersuchungen 564; DION, Synagogues et temples (1977) 50f.

Vgl. dazu LXX Jes 19,19<sup>a</sup>: τῆ ἡμέρᾳ ἐκεῖνη ἔσται θυσιαστήριον τῷ κυρίῳ ἐν χώρῳ Αἴγυπτῶν. Man darf wohl davon ausgehen, dass auch V. 18 in diesem Zusammenhang eine wichtige Rolle spielte. Es liegt deshalb nahe, die Bezeichnung πόλις ασεδεκ in LXX Jes 19,18 als Legitimation von Leontopolis als Stadt eines jüdischen Tempels zu verstehen<sup>162</sup>.

Diese Legitimation setzt die Auffassung voraus, dass der Tempel von Jerusalem, sei es infolge der Entweihung im Jahr 167 v.Chr., oder sei es wegen eines nicht zum Oniadengeschlecht gehörigen und deshalb "illegitimen" Hohepriesters wie Menelaos (s.u. zu LXX Jes 22,15ff.), nicht mehr als legitime Stätte angesehen werden konnte. Der zweite Grund ist vielleicht vorzuziehen, da Onias IV. der legitime Nachfolger Onias' III. war. Dass Jerusalem aber für den Übersetzer die "Mutterstadt" blieb, geht andererseits aus LXX Jes 1,26 (μητρόπολις πιστῶν Ἑβραίων) hervor.

Mit LXX Jes 19,18 verteidigte demnach der Übersetzer die Handlungsweise Onias' IV., und in diese Richtung weist auch LXX Jes 36,7. In MT Jes 36,7 (=Q<sup>a</sup>) ist von der Vorschrift Hiskias die Rede, dass es nur eine legitime Stätte für die Verehrung Gottes gebe, nämlich den Jerusalemer Tempel. Ein Tempel in Leontopolis stünde demnach in Widerspruch zu dieser Auffassung! Bezeichnenderweise hat LXX Jes 36,7 diese Vorschrift Hiskias ausgelassen! M.E. hat der Übersetzer wegen seiner positiven Einstellung gegenüber dem Oniasempel in Leontopolis auf eine Wiedergabe der entsprechenden Passage verzichtet.

Wie schon gesagt, entlehnte der Übersetzer den Namen πόλις ασεδεκ aus Jes 1,26. Demzufolge braucht man nicht anzunehmen, dass dieser griechische Text eine hebräische Vorlage mit עיר הַיָּרֵךְ widerspiegeln würde. Wie in Q<sup>a</sup> stand m.E. in der Vorlage עיר הַחֶרֶס<sup>163</sup>. Diesen Text konnte der Übersetzer insofern zur Legitimation von Leontopolis einsetzen, als er "die Stadt der Sonne" im Sinne der Stadt im Gau Heliopolis verstand (in diesem Gau lag Leontopolis).

162) Ebenso DELCOR, Le temple d'Onias 201; VERMES in CHB I, 223f.; BUNGE, Untersuchungen zum zweiten Makkabäerbuch 588. So bereits auch in den Kommentaren von ROSENMÜLLER, GESENIUS, DELITZSCH und CHEYNE. Vgl. auch BEEK, Relations entre Jérusalem et la diaspora égyptienne (1943) 131.

163) Zur Lesart הַחֶרֶס siehe Kap. 6.5.

Jes 22,15-25: in MT V. 15-19 liegt eine Prophezeiung gegen Sebna, einen hohen Beamten am Königshof, vor; wahrscheinlich derselbe, der in MT Jes 36,3 als "Schreiber" titulierte ist.

22,15: MT(=Q<sup>a</sup>) כה אמר אדני יהוה צבאות - LXX τάδε λέγει κύριος σαβαωθ  
 הזו אל הסכך הזה - κορεύου εἰς τὸ καστοφόριον  
 על שבנא אשר על הכי - πρὸς Σομναν τὸν ταμίαν  
 καὶ εἰπὸν αὐτῷ.

Das erste Wort, das in dieser Übersetzung auffällt, ist καστοφόριον, das ein Zimmer im Tempel bezeichnet, vgl. u.a. LXX Jer 42(35),4; LXX 1 Chron 9,26; 23,28; Josephus, Bell 4,582<sup>164</sup>. Des weiteren ist der Ausdruck ταμίαν interessant, der "Schatzmeister" bedeutet und hier wegen καστοφόριον offenbar den Schatzmeister des Tempels meint<sup>165</sup>, was Hieronymus mit den Worten ausdrückt: "hoc est quaestorem et dispensatorem thesaurorum domus Dei"<sup>166</sup>. Demnach hat der Übersetzer den hebräischen Ausdruck חֵבֵן על שֶׁבְנָא auf den Tempel bezogen, sonst hätte er ihn wie in 36,3 mit οἰκονόμος wiedergegeben, einem Terminus für einen Staatsbeamten am Königshof<sup>167</sup>.

22,17: MT(=Q<sup>a</sup>) הנה יהוה לטול גבר - LXX ἰδοὺ δὴ κύριος σαβαωθ ἐκβαλεῖ  
 גבר חטלו - καὶ ἐκτρέψει ἄνδρα  
 חטע חטע - καὶ ἀφελεῖ τὴν στολήν σου  
 22,18 (Anfang): צנוף (יצינף) - καὶ τὸν στέφανόν σου τὸν ἔνδοξον.  
 (צנף ח' צנף)

Zur Übersetzung ἐκβαλεῖ vgl. Jona 1,15 (לִיט Hiph. - ἐκβάλλειν)<sup>168</sup>. Um diesen Vorgang zu betonen, hat der Übersetzer wahrscheinlich das synonyme ἐκτρέψει hinzugefügt (vgl. die Wiederholung der Wurzel לט in MT)<sup>169</sup>. FISCHER und ZIEGLER sehen in ἀφελεῖ eine über das aramäische חטע gelaufene Übersetzung von חטע<sup>170</sup>. Objekte zu ἀφελεῖ sind στολήν und στέφανον. Diese beiden Begriffe finden sich auch in V. 21 als Wiedergabe von חֵבֵן und שֶׁבְנָא

164) Siehe LSJ s.v. MT Jer bietet חֵבֵן. Dachte der Autor der LXX Jes an das Verbum חטע? Vgl. auch ZIEGLER, Untersuchungen 201.

165) Siehe LSJ s.v. Vgl. auch Herodot, Historien 8,51: ταμίαν τε τοῦ Ἱεροῦ.

166) In seinem Kommentar zu Jesaja (CCL 73, 305).

167) Siehe dazu HENGEL, Judentum 34.

168) ZIEGLER, Untersuchungen 85.

169) ZIEGLER, Untersuchungen 85.

170) Schrift 38 und Untersuchungen 85.

(MT; Q<sup>a</sup> schlecht lesbar). V. 17 und V. 18 (MT=Q<sup>a</sup>) liefern jedoch keinen Anhaltspunkt für  $\sigma\tau\omicron\lambda\eta$ . Man darf deshalb annehmen, dass der Übersetzer dieses Objekt aus V. 21 entlehnt hat.

MT  $\eta\gamma\iota\omega$  - LXX  $\sigma\tau\epsilon\varphi\alpha\nu\omicron\varsigma$ : scheinbar hat der Übersetzer  $\underline{\text{šānīf}}$  gelesen (vgl. Q<sup>a</sup> 171). Vielleicht stand in seiner Vorlage nur  $\eta\gamma\iota\omega$ , worauf Q<sup>a</sup> hinzuweisen scheint.

Das Wort  $\eta\gamma\iota\omega$  könnte man auf einen König anwenden, und dann wurde es zu- meist mit  $\delta\upsilon\lambda\delta\eta\mu\alpha$  übersetzt; siehe LXX Sir 11,5; 47,6; LXX Jes 62,3<sup>172</sup>. Be- zogen auf einen Hohenpriester kommt es in Lev 16,4; Sach 3,5 und Sir 40,4 vor. Die griechische Wiedergabe lautet entweder  $\kappa\upsilon\delta\alpha\rho\upsilon\varsigma$  (LXX Lev 16,4; Sach 3,5) oder  $\sigma\tau\epsilon\varphi\alpha\nu\omicron\varsigma$  (LXX Sir 40,4)<sup>173</sup>. Die Wortwahl in LXX Jes 22,15.17 weist somit darauf hin, dass der Autor der LXX Jes Sebna/Sommas als einen Hohenpriester betrachtet<sup>174</sup>.

22,18 (Fortsetzung):

MT(Q <sup>a</sup> ) $\text{כדור צנפה (י)צנף}$ - LXX $\kappa\alpha\iota \rho\upsilon\psi\epsilon\iota \sigma\epsilon$	
אל ארץ רחבת ידים - $\epsilon\iota\varsigma \chi\omega\rho\alpha\nu \mu\epsilon\gamma\acute{\alpha}\lambda\eta\nu \kappa\alpha\iota \acute{\alpha}\mu\epsilon\tau\rho\eta\tau\omicron\upsilon$	
שמה תמות - $\kappa\alpha\iota \acute{\epsilon}\kappa\epsilon\tau \acute{\alpha}\pi\theta\alpha\nu\eta\eta$	
ושמה מרכבות כבודך קלון - $\kappa\alpha\iota \theta\eta\sigma\epsilon\iota \tau\omicron \delta \acute{\alpha}\rho\mu\alpha \sigma\omicron\upsilon \tau\omicron \delta \kappa\alpha\lambda\omicron\nu \epsilon\iota\varsigma \acute{\alpha}\tau\mu\iota\mu\acute{\alpha}\nu$	
בית אדניך - $\kappa\alpha\iota \tau\omicron\nu \sigma\tau\epsilon\lambda\omicron\nu \tau\omicron\upsilon \acute{\alpha}\rho\chi\omicron\nu\tau\omicron\varsigma \sigma\omicron\upsilon$	
	$\epsilon\iota\varsigma \kappa\alpha\tau\alpha\kappa\acute{\alpha}\tau\eta\mu\alpha.$

Die Beziehung zwischen MT(=Q<sup>a</sup>) und  $\rho\upsilon\psi\epsilon\iota$  ist nicht recht durchsichtig<sup>175</sup>; vielleicht besteht ein assoziativer Zusammenhang zwischen  $\text{כדור}$ , aufgefasset als kaddur "Ball", und dem "Werfen" in LXX.  $\theta\eta\sigma\epsilon\iota$  dürfte etwas mit  $\text{שמה}$ (2.)

171) Zu Q<sup>a</sup> siehe S. 84.

172) Vgl. auch 1 Makk 13,32.

173) In LXX Pent ist  $\kappa\upsilon\delta\alpha\rho\upsilon\varsigma$  die übliche Wiedergabe von  $\eta\gamma\iota\omega$  und  $\text{צנפה}$ . Vgl. auch den Aristeasbrief par. 98. Bei der Wiedergabe von  $\eta\gamma\iota\omega$  erweist sich LXX Jes also unabhängig von LXX Pent. - Zur Wiedergabe  $\tau\omicron\nu \acute{\epsilon}\nu\delta\omicron\sigma\omicron\upsilon$ : SCHOLZ, Uebersetzung 39 (in der Vorlage stand  $\text{כדור}$  statt  $\text{כדור}$ ); FISCHER, Schrift 38 (der Übersetzer irrt sich und las  $\text{כדור}$  statt  $\text{כדור}$ ); ZIEGLER, Untersuchungen 85 ("ένδοξον mag auf  $\text{הצביל}$  zurückgehen, das aus  $\text{צנפה}$  herausgedeutet wurde"). M.E. hat der Übersetzer dieses Wort hinzugefügt.

174) Zur  $\sigma\tau\omicron\lambda\eta$  eines Hohenpriesters vgl. LXX Sir 45,10; 50,11. Zur Deutung von Sommas als Hohenpriester siehe auch Eusebius (zu LXX Jes 22,15ff.):  $\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\gamma\epsilon \tau\omicron\upsilon\sigma\upsilon\nu \delta \acute{\epsilon}\beta\rho\alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma \acute{\alpha}\rho\chi\iota\epsilon\rho\acute{\epsilon}\alpha \gamma\epsilon\gamma\omicron\nu\acute{\epsilon}\nu\alpha\iota \tau\omicron\nu \Sigma\omicron\nu\nu\acute{\alpha}\nu \tau\rho\upsilon\varphi\eta\tau\eta\eta \tau\iota\tau\alpha \kappa\alpha\iota \tau\omicron\nu \beta\upsilon\tau\omicron\nu \acute{\alpha}\sigma\epsilon\mu\nu\omicron\nu \acute{\alpha}\nu\theta\rho\alpha$  (Eusebius Werke IX, 147).

175) Vgl. dazu ZIEGLER, Untersuchungen 85: "viell. dachte der Übers. an  $\text{ויורה}$  (von  $\text{יורה}$  Hi.), vgl. Ex 15,4" (zu MT  $\text{כדור}$ ).

zu tun haben (vgl. die Wurzel טיש)<sup>176</sup>. Die beiden letzten Worte εἰς καταπάτημα stellen einen Zusatz zu καὶ τὸν οἶκον τοῦ ἄρχοντός σου dar. "Das Haus deines Herrn" ist der Tempel; vgl. ἄρχω für Gott in LXX Jes 33,22. Der Übersetzer wollte offenbar zum Ausdruck bringen, dass Gott den Tempel einer "Zertretung", d.h. einer Betretung mit unreinen Füßen, preisgeben werde.

Man fragt sich, wie diese Interesse an eine Zertretung des Tempels zu erklären sei. Sie kann zwar als eine Harmonisierung mit LXX Jes 63,18<sup>b</sup> aufgefasst werden (οὐ ὑπεναντιοῦ ἡμῶν καταπάτησαν τὸ ἄγίασμα σου), aber es bleibt dann noch zu klären, warum der Autor der LXX Jes gerade in 22,18 die Worte εἰς καταπάτημα hinzugefügt hat. Da die Deutung von Sebna/Somnas als Hohenpriester in die Richtung einer aktualisierenden Auslegung weist, darf man wohl nicht fehlgehen mit der Annahme, dass es sich auch beim Zusatz εἰς καταπάτημα um das Ergebnis einer derartigen Interpretation handelt. Dabei wird dann wohl an ehesten an bestimmte Ereignisse im Jahr 167 v.Chr. zu denken sein; denn in diesem Jahr geschah es, dass syrische Truppen den Jerusalemer Tempel entweihten. Siehe Dan 11,31: ἵσταντο ἐπὶ τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ, und 1 Makk 1,37: καὶ ἐμόλυσαν τὸ ἄγίασμα. Zu καταπάτημα vgl. Dan 8,13(Schluss): ὡς ἡ ἡμέρα ἡ ἐκείνη (auch in diesem Vers geht es um Ereignisse im Jahr 167 v.Chr.), und 1 Makk 3,45: ... καὶ τὸ ἄγίασμα κατακατούμενον<sup>177</sup>.

Die LXX betrachtet diese "Zertretung" des Tempels als Strafe für das Verhalten eines Hohenpriesters. Im Jahr 167 v.Chr. war Menelaos Hohepriester (er amtierte von 172-162 v.Chr.<sup>178</sup>), und man darf daher annehmen, dass der Übersetzer Jes 22,15-19 auf diesen Hohenpriester bezogen hat.

Als Hohepriester war Menelaos auch für den Tempelschatz verantwortlich (vgl. ταμίς in V. 15); doch hatte er Antiochos IV. zugestanden, den Tempelschatz zu plündern (so 2 Makk 5,15; vgl. auch 2 Makk 4,39ff.)<sup>179</sup>. Von daher wäre es plausibel, dass der Autor der LXX Jes an dieses Verhalten des Menelaos

176) So FISCHER, Schrift 39 und ZIEGLER, Untersuchungen 85.

177) Zu dieser Entweiheung siehe etwa LEBRAM, Apokalyptik und Hellenismus 513; MILLAR, The Background to the Maccabean Revolution 15. - Texte wie 1 Makk 1,46 und 2 Makk 6,2 reden von einer weiteren Entweiheung infolge eines heidnischen Kult.

178) Siehe BUNGE, Geschichte und Chronologie (1975) 45: 173/2-163/2 v.Chr.

179) 169 v.Chr. (so 1 Makk 1,21ff.) oder 168 v.Chr. (so 2 Makk 5,15f.). Mir scheint 169 v.Chr. wahrscheinlicher als 168 v.Chr.; siehe dazu HABICHT, 2. Makkabäerbuch 224 (Anm. zu 2 Makk 5,1).

dachte (vgl. seine Interesse an Schätzen in LXX Jes 22,9 (s.o.)) und ihm der Vorwurf machte, er hätte die Schätze des Tempels besser verwalten müssen.

Vielleicht ist aber folgende Erklärung vorzuziehen. Die Verteidigung des Oniastempels in LXX Jes 19,18 (s.o.) macht es wahrscheinlich, dass der Autor der LXX Jes ein Anhänger von Onias IV. war. Für ihn musste Menelaos ein illegitimer Hohepriester sein, da er nicht aus dem Geschlecht der Oniaden stammte<sup>180</sup>.

In dieser Hinsicht ist Jes 22,16 wichtig:

MT(=Q<sup>a</sup>) כִּי חֲצַבְתָּ לָךְ פֶּה... - LXX ...ὄτι ἐλατόμησας σεαυτῷ ὄδε

קבר - μνημεῖον

חֲצַבִי מִרוֹם קִבְרוֹ - καὶ ἐποιήσας σεαυτῷ ἐν ὑψηλῷ μνημεῖον

וְלִי קִקְקִי בְּסֹלֶעַ מִשְׁכַּן לִי - καὶ ἔγραψας σεαυτῷ ἐν πέτρῳ σκηνήν.

In dieser ziemlich wörtlichen Übersetzung fällt das dreimalige σεαυτῷ auf. Sommas wird vorgeworfen, dass er für sich eine monumentale Grabanlage(μνημεῖον) aus dem Felsen hatte hauen lassen. Bei einer solchen Anlage handelte es sich ohne Zweifel um eine Familiengruft<sup>181</sup>. Das Aushauen eines derart aufwendigen Grabes impliziert, dass der Auftraggeber für seinen Todesfall erst noch eine geeignete Grabstätte herstellen lassen musste.

Aufgrund von LXX Jes 22,15.17f. legte sich der Schluss nahe, dass der Übersetzer mit diesen Versen den Hohenpriester Menelaos anvisiert. Dazu passt V. 16; denn da Menelaos nicht zum hohepriesterlichen Geschlecht der Oniaden gehörte, für das es ja schon ein Familiengrab gab, musste er als homo novus für sich erst ein Grab aushauen lassen (vgl. dazu auch das betonte σεαυτῷ).

LXX Jes 22,18 kündigt diesem Hohenpriester den Tod in einem fremden Land an, und 2 Makk 13,3-9 erzählt, wie Menelaos im syrischen Beroia sein Leben beendigte.

22,20-25: das Vorhergehende, aber auch die Ausdrücke στολήν und στέφανον in V. 21 legen nahe, dass der Übersetzer auch in den V. 20-25 auf einen Hohenpriester anspielt. Da sich die Verse 20-25 mit dem Nachfolger Sebnas (MT)

180) Nach 2 Makk 3,4 gehörte er zum Priestergeschlecht von Bilga (siehe die Göttinger Textausgabe zu dieser Stelle); siehe ferner dazu JPDF II, 592ff. (M. STERN).

181) Vgl. dazu BRL<sup>2</sup>, 122-128.

bzw. Somnas/Menelaos (LXX) beschäftigen, kann nach Auffassung der LXX damit nur Alkimos gemeint sein. Nach 1 Makk 7,14 stammte er aus dem aaronidischen Geschlecht ab<sup>182</sup>.

22,22<sup>a</sup>: MT(=Q<sup>a</sup>) ונתחיל מפתח בית דוד - LXX καὶ δώσω τὴν δόξαν Δαυὶδ αὐτῷ  
 על שכמו - καὶ ἄρξει.

Zu dieser Übersetzung bemerkt ZIEGLER: "(δόξα) ist bewusste Deutung in Verbindung mit V. 25 und V. 23; ebenso ist κ.ἄρξει gewählt infolge des Zusammenhanges mit dem vorhergehenden V. 21 (οὐλονομαία) und V. 25 (ἄρχων; ἑρδ-voς)"<sup>183</sup>. Die Deutung δόξα Δαυὶδ hat m.E. vor allem auch damit zu tun, dass der Übersetzer Eliakim als einen Hohenpriester betrachtete. Er meint folglich, dass dem Hohenpriester königliche Würde zukomme<sup>184</sup>.

Die Worte על שכמו על sind offenbar für sich genommen. Die Deutung καὶ ἄρξει passt zwar gut in dem Zusammenhang; doch ist fraglich, ob sie ausschliesslich auf dem Kontext beruht (ZIEGLER). M.E. hat dabei Jes 9,6 eine wichtige Rolle gespielt, da dieser Vers "Herrschaft" und "Schulter" kombiniert:

MT משרה על שכמו - LXX ἡ ἀρχὴ ... ἐκ τοῦ ὤμου αὐτοῦ.

22,22<sup>b</sup>: MT(=Q<sup>a</sup>) ופתח ואין סגר - LXX καὶ οὐκ ἔσται ὁ ἀντιλέγων.  
 וסגר ואין פתח

Die Schlüsselkraft, von der der hebräische Text spricht, hat der Übersetzer offensichtlich bildlich aufgefasst, und seine Übersetzung besagt nun: dem neuen ἄρχων (V. 23) soll ohne Widerspruch Gehorsam geleistet werden; vgl. zu ἀντιλέγων u.a. LXX Jes 10,14.

#### Der Autor der LXX Jes

Aus einigen der vorgeführten Beispiele für die Erfüllungsinterpretation, vor allem aus LXX Jes 19,18, geht hervor, dass der Autor der LXX Jes ein Anhänger des hohepriesterlichen Geschlechts der Oniaden war. Seine Verteidigung

182) Zur Ansetzung siehe BUNGE, Geschichte und Chronologie 45 (163/2-160/159 v.Chr.). - Aufgrund von 2 Makk 14,7 könnte man vermuten, dass Alkimos ein Oniade war; siehe dazu TCHERIKOVER, Hellenistic Civilization 228 und BUNGE, a.a.O. 12.

183) Untersuchungen 86.

184) Dies hängt wohl damit zusammen, dass der Hohepriester in der nachexilischen Zeit etwa die Stellung des vorexilischen Königs übernommen hatte. Vgl. Ex 28 und siehe DE VAUX, Het oude Israel II, 299ff.

des Oniastempels in Leontopolis ist ein Zeichen dafür, dass die LXX Jes nicht in Alexandrien, sondern in Leontopolis entstanden ist<sup>185</sup>.

Onias IV. war nach Ägypten geflohen<sup>186</sup>, was das Interesse an der Flucht nach Ägypten in LXX Jes 10,24 erklärt (s.o.; vgl. auch zu LXX Jes 22,5). Es hat deshalb vieles für sich, dass der Autor der LXX Jes einer der 'Iou-  
 5ατου<sup>187</sup> war, die zusammen mit Onias IV. in Ägypten Zuflucht suchten. Jedenfalls muss er doch wohl zu einer Gruppe von Juden in Leontopolis gehört haben, die aus der Jerusalemer Tradition kamen.

Für die Folgerung, LXX Jes sei in Leontopolis entstanden, spricht auch folgendes: dem Anschein nach besass der Tempel in Leontopolis nur lokale Bedeutung<sup>188</sup>. Die übrigen Juden in Ägypten hatten nämlich schon ihre Synagogen (συναγωγαι)<sup>189</sup> und als einzig legitimer Tempel galt ihnen der Tempel in Jerusalem. So weit wir wissen, sprechen die alexandrinisch-jüdischen Quellen niemals vom Oniastempel<sup>190</sup>. Ein zweiter Tempel liess sich ja auch

185) So bereits FRANKEL, Historisch-kritische Studien zu der Septuaginta I, 40 Anm. f: "Zu Leontopolis, wo der Oniastempel war, mochte manches religiöse Wissen gepflegt worden sein, und es ging wahrscheinlich von dort die Uebersetzung des Jesaias (vergl. Jesaias 19,18 und Genesius Commentar zu Jesaia S. 62) aus".

186) Josephus setzt diese Flucht Onias' IV. in das Jahr an, in dem Alkimos Hohepriester wurde (163/2 v.Chr.) (Ant 12,387). Ebenso HENGEL, Judentum 186 Anm. 330. Aber aufgrund eines Briefes des "dioiketes" Herodes an einen gewissen Onias (siehe CPJ I, 244 (Nr. 132); aus dem Jahr 164 v.Chr.) ist die Richtigkeit der Datierung bei Josephus angezweifelt worden, da man vermutet, dass dieser Onias derselbe wie Onias IV. ist; siehe dazu CPJ I, 245f. (TCHERIKOVER), DELCOR, Le temple d'Onias 192f. und BUNGE, Untersuchungen zum zweiten Makkabäerbuch 561ff. Wahrscheinlich hat demnach die Flucht vor 164 stattgefunden. Die Datierung, die LXX Jes 10,24 suggeriert, nämlich 167 v.Chr., ist m.E. also nicht nur möglich, sondern, da auch Josephus, Bell 1,33 in diese Richtung weist, auch wahrscheinlich. Dass 167 ein Jahr der Flucht war, geht ferner aus 1 Makk 1,38; 2,1.28f.; 2 Makk 5,27 hervor.

187) Ant 13,65. Vgl. TCHERIKOVER, Hellenistic Civilization 279: "Those who accompanied Onias were probably priests and supporters of the lawful dynasty of the High Priests of the "House of Onias", Onias' own relatives, and probably also various dependents of that great family (its "clients", to use Roman terminology)".

188) Vgl. TCHERIKOVER, Hellenistic Civilization 280: für die Militärkolonie in Leontopolis.

189) Siehe etwa HENGEL, Proseuche und Synagoge (1971) 157-184.

190) Siehe TCHERIKOVER, Hellenistic Civilization 278. DELCOR ist der Meinung, Artapanos spiele einmal auf den Tempel Onias' IV. an (Le temple d'Onias 201f.), aber dies ist die Frage. Zur Stelle bei Eusebius, an der Artapanos zitiert wird (Praep. Evang. 9,23), liest man, dass die Juden in Ägypten zur Zeit von Josef in Athos und Heliopolis einen Tempel gebaut

nicht mit LXX Dtn 12,5 vereinbaren: τὸν τόπον, ὃν ἄν ἐκλέξηται κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν ἐν μιᾷ τῶν φυλῶν ὑμῶν<sup>191</sup>.

Die obigen Überlegungen lassen einen synagogalen Hintergrund, wie ihn SEELIGMANN für LXX Jes erschliesst, als recht unwahrscheinlich erscheinen<sup>192</sup>. Er verweist für seine These auf LXX Jes 60,7, wo sich der Ausdruck ὁ οἶκος τῆς προσευχῆς findet; ebenso in LXX Jes 56,7. MT(=Q<sup>a</sup>) bietet in 56,7: בית הלל (V. 7<sup>b</sup>, vgl. auch V. 7<sup>a</sup>), und in 60,7: בית תפלה. Offensichtlich hat der Übersetzer 60,7 mit 56,7 harmonisiert, und man darf deshalb vermuten, dass er den Ausdruck ὁ οἶκος τῆς προσευχῆς bevorzugte. SEELIGMANN nimmt an, dass diese Vorliebe sich darauf gründe, dass προσευχή im hellenistischen Ägypten die gebräuchliche Bezeichnung für "Synagoge" gewesen sei<sup>193</sup>. Dagegen ist aber einzuwenden, dass LXX Jes an beiden Stellen den Ausdruck auf den Jerusalemer Tempel bezieht. Ausserdem ist nicht ὁ οἶκος τῆς προσευχῆς, sondern nur προσευχή in Ägypten der Terminus für "Synagoge"<sup>194</sup>. Den Ausdruck "Haus des Gebetes" findet man auch in 1 Makk 7,37, wo er ebenfalls den Tempel in Jerusalem bezeichnet.

Die Art und Weise, mit der der Übersetzer mit dem Text des Jesajabuches umgeht, macht deutlich, dass er ein Schriftgelehrter war. Als Schriftgelehrter wird er sich mit Gesetzesauslegungen beschäftigt haben; LXX Jes beweist darüberhinaus, dass er sich auch in prophetische Texte vertiefte (vgl. das in Sir 39,1 entworfene Bild des Schriftgelehrten; vgl. auch Prolog Sir 8-10). ZIEGLER hat nachgewiesen, dass der Übersetzer das Jesajabuch sehr gut kannte<sup>195</sup>. Dafür, dass er aber auch mit anderen prophetischen Büchern vertraut war, liegen mehrere Indizien vor. LXX Jes 15,2 (Schluss) lautet: ἀντιπαραστάτες βραχίονες κατατετυμημένοι (MT(=Q<sup>a</sup>): ככל זקן גרועה). Damit liegt im Prinzip die Übersetzung eines Teiles des Paralleltextes (MT) Jer 48,37 vor: כל ידיו גרועה. Entsprechende Anleihen aus Jer 48 finden sich mehrfach in LXX Jes 15 und 16<sup>196</sup>. ZIEGLER vermutet, dass diese Lesarten aus Jer in der Vor-

---

haben. Dabei geht es aber sehr wahrscheinlich um einen ägyptischen Tempel (vgl. SCHALIT in Enc Jud 3, 645).

191) Damit ist wohl Jerusalem gemeint (MT = LXX).

192) Version 3. 49. Vgl. auch JELICOE, Septuagint 64ff.

193) Version 101.

194) Siehe HENGEL, Proseuche und Synagoge 166.

195) Untersuchungen 134ff.

196) Untersuchungen 25ff.

lage der LXX Jes (am Rande) verzeichnet gewesen seien<sup>197</sup>; doch können solche Übersetzungen ebensogut auch die Folge guter Kenntnisse anderer Bücher sein. Ein weiteres Beispiel bietet LXX Jes 64,1: ... καὶ ταχίσονται ὡς κηρὸς ἀπὸ πυρὸς τήκεται, wo eine Entlehnung aus Mi 1,4 vorliegt: וְנָסוּ ... אֲשֶׁר כִּרְוַג מִפְּנֵי אֲשֶׁר (ההררי).

In diesem Zusammenhang ist es interessant zu sehen, wie der Übersetzer das hebräische Wort für "Schriftgelehrter" (ספר) ins Griechische übertrug. In LXX AT ist die übliche Wiedergabe γραμματεὺς. Diese Übersetzung begegnet auch in LXX Jes, und zwar in 36,3.22; 37,2; doch sprechen diese Stellen jeweils nicht von einem Schriftgelehrten, sondern von einem "Schreiber, Sekretär", d.h. von einem Beamten (vgl. 36,22: ὁ γραμματεὺς τῆς δυνάμεως!). Nun kommt ספר auch in 33,18 vor (MT=Q<sup>a</sup>), und an dieser Stelle heisst es: ... אִיה סֵפֶר ... Dieses ספר haben die Masoreten als Partizip von ספר "zählen" aufgefasst, während der Autor der LXX Jes dieses Wort in 33,18 offensichtlich als eine Bezeichnung für "Schriftgelehrter" verstand und dementsprechend mit τοῦ εἶδου οἱ γραμματικοῦ übersetzte. Seiner Meinung nach ist ein Schriftgelehrter ein γραμματικός, und da er selbst ein Schriftgelehrter war, darf man schliessen, dass sich der Autor der LXX Jes selbst als γραμματικός bezeichnet hat. Als γραμματικός galt im damaligen Alexandrien jemand, der philologischen Fragen nachging, und sich vor allem mit Etymologie, dem Lesen und Interpretieren von Literatur, allem voran poetischen Texten, beschäftigte<sup>198</sup>. In den Augen des Autors der LXX Jes war demnach ein jüdischer Schriftgelehrter einem γραμματικός in Alexandrien vergleichbar.

Unsere Beispiele der Erfüllungsinterpretation zeigen, dass der Übersetzer das Jesajabuch im Geist von Sir 48,24f. (s.o.) auslegte; denn indem er einzelne Prophezeiungen auf Ereignisse seiner Zeit bezog, fasste er sie als Weissagungen (vgl. προλέγειν in LXX Jes 41,26!) auf. Dabei geht es um Vorhersagen der "kommenden Ereignisse" (τὰ ἐπερχόμενα: 41,4.22f.; 44,7; 45,11), und diese Ereignisse sind τὰ ἔσχατα (41,22f.; vgl. auch 46,10<sup>199</sup>). Der

197) Untersuchungen 26. 30f. 105.

198) Siehe PW(RE) VII, Sp. 1808-1811 (zu Alexandrien: Sp. 1809). - Ausserhalb LXX Jes findet sich dieses Wort auch in LXX Dan 1,4. Vgl. auch LXX Dan 1,17: hier wird erzählt, dass Gott den drei Freunden von Daniel folgendes gibt: ἐπιστήμην καὶ σύνεσιν φρονήσεως ἐν πύσῃ γραμματικῇ τέχνῃ (zu dieser vorhexaplarischen Textform siehe HAMM, Der Septuaginta-Text des Buches Daniel 1-2 nach dem Kölner Teil des Papyrus 967 (1969) 116-119).

199) In LXX Jes 46,10 ist auch von Gottes βουλή die Rede, s.o. S. 43.

"Einsicht"<sup>200</sup> des Übersetzers nach fanden jesajanische Verkündigungen in der ersten Hälfte des 2. Jh.s v.Chr. ihre Erfüllung. Dies musste im Hinblick auf andere Prophezeiungen des Jesajabuches grosse Zukunftserwartungen erwecken. Der Autor der LXX Jes war vom Glauben getragen, die entscheidende Periode (vgl. τὸ ἔσχατον) der Geschichte sei angebrochen. Entsprechende Aktualisierungen prophetischer Texte spürt man auch im Danielbuch (s.o.), und sie sind vor allem aus der sogenannten Qumrangemeinschaft bekannt<sup>201</sup>. Obwohl LXX Jes in Ägypten entstanden ist, spricht auch diese wichtige Übereinstimmung zwischen Qumran und Leontopolis für einen Jerusalemer Hintergrund des Übersetzers.

Da Jes 1,1 das gesamte Buch als eine "Schauung" Jesajas (ἰδὼν; ὄρασις) bezeichnet, dürfte es angebracht sein, die einzelnen Prophezeiungen dieses Buches als Schauungen zu klassifizieren. Zu LXX Jes 22,1 haben wir auf die Vorliebe des Übersetzers für die Begriffe ὄρασις oder ὄραμα (für das hebräische Wort מַדְמָה) hingewiesen. In mehreren Fällen hat er einzelne Verkündigungen als ὄρασις oder ὄραμα bezeichnen können. Seine Erfüllungsinterpretationen möchte ich daher als eine Deutung von Schauungen (im Rahmen der Deutung der Schauung Jesajas) beschreiben. Damit kommt zum Ausdruck, dass der Autor der LXX Jes über dieselbe Weisheit wie Daniel verfügte; denn in MT Dan 1,17<sup>b</sup> heisst es: וַיִּנְיָאֵל הַכִּיךְ בְּכֹל חֲזוֹן וְחִלְמוֹת "und Daniel verstand sich auf allerlei Schauungen und Träume". Es scheint also, dass beide, Daniel und der Verfasser der LXX Jes, besondere, d.h. wohl "inspirierte" (siehe Dan 2,21<sup>b</sup>), Weisheit zur Deutung einer Schauung oder eines Traumes besaßen. Beide konnten so "Einsicht" vermitteln.

Neuerdings hat J.C.H. LEBRAM m.E. überzeugend dargelegt, dass "das Buch Daniel eine Deutung politischer Ereignisse von priesterlich-kultischem Standpunkt aus gibt"<sup>202</sup>. Das bedeutet für den Autor des Danielbuches, dass er Priester war. Auch in dieser Hinsicht besteht eine Übereinstimmung zwischen Daniel und LXX Jes; denn auch der Verfasser der LXX Jes war m.E. ein Priester. Für diese These spricht nicht nur die Verteidigung des Oniastempels in Leontopolis, sondern vor allem der Zusatz in LXX Jes 40,2: ἑπεῖς (MT=Q<sup>a</sup>: -).

200) Siehe dazu etwa HENGEL, Judentum 248. 378 und COLLINS, The Apocalyptic Vision of the Book of Daniel (1977) 74ff. 169.

201) Siehe dazu Kap. 5.2. Vgl. zur Erfüllung der Prophetie auch Sir 36,14f.

202) Apokalyptik und Hellenismus 515.

Nach diesem Text in LXX Jes fällt den Priestern die Aufgabe zu, Jerusalem zu trösten. Wie der hebräische so ist m.E. auch der griechische Text des Jesajabuches als Trostwort verfasst worden. Daraus ergibt sich, dass der Autor der LXX Jes selbst ein Priester war<sup>203</sup>.

#### Die Beziehung zwischen LXX Jes und MT Jes

Obwohl die Beziehung zwischen LXX Jes und MT Jes auch in Kapitel 5.3. behandelt wird, müssen hier vorausgreifend einige Aspekte dieser Frage zur Sprache kommen. Im Grunde genommen geht es bei der Beziehung zwischen beiden Texten um die Vorlage der LXX Jes. SEELIGMANN nimmt an, dass die hebräische Vorlage aus Ägypten komme und daher einen minderwertigen Text darstelle<sup>204</sup>. Da der Autor der LXX Jes zu den Priestern am Oniastempel in Leontopolis gehörte, diese Priester aber aus Jerusalem kamen, darf man annehmen, dass sie als hebräische Vorlage eine Handschrift aus Jerusalem, d.h. wohl aus dem Jerusalemer Tempel, besaßen.

Der Schluss, dass es sich bei dieser Vorlage um einen Jerusalemer Text handelte, ist auch wichtig für die Frage nach der Beziehung zwischen LXX Jes und Q<sup>a</sup> (1QJes<sup>a</sup>). Wie das folgende Kapitel zu zeigen versucht, stammt auch die Vorlage von Q<sup>a</sup> aus Jerusalem. Bei unseren Beispielen für die Erfüllungsinterpretation in LXX Jes wurde daher neben MT stets auch Q<sup>a</sup> notiert. (Zu weiterem siehe Kap. 5.3.)

Was den Rückschluss auf die Vorlage selbst betrifft, ist darauf hinzuweisen, dass, wie die Beispiele der Erfüllungsinterpretation gezeigt haben, die LXX Jes textkritisch nur mit grösster Vorsicht auszuwerten ist. Diese Beispiele machen deutlich, dass man in den Prophezeiungen des griechischen Jesajabuches mit Erfüllungsinterpretationen oder Erwartungsinterpretationen rechnen muss. Das bedeutet, dass Unterschiede zwischen LXX Jes und MT Jes immer auch Resultate einer solchen Aktualisierung sein können und deshalb nicht ohne weiteres andere Lesungen in der Vorlage erschliessen lassen.

In diesem Zusammenhang muss auch auf die Sprachkenntnisse der Übersetzer eingegangen werden. Im allgemeinen stuft man seine Kenntnisse des Koine-

203) Wie der "Lehrer der Gerechtigkeit" in Qumran (siehe Kap. 5.2.). Vgl. auch Exkurs I (S. 330f.).

204) Version 59.

Griechischen recht positiv ein. THACKERAY führt aus, "good κοινή Greek" sei bezeichnend für LXX Pent, LXX Jos (part.), LXX Jes und 1 Makk<sup>205</sup>. Es ist vielleicht kein Zufall, das die Übersetzer des Jesajabuches und des ersten Makkabäerbuches aus Jerusalem stammen, wie es nach dem Aristeasbrief (par. 39) auch für die Übersetzer der LXX Pent gilt. Es gab in Jerusalem gebildete Juden, wie z.B. Eupolemos<sup>206</sup>, die ein gutes Koine-Griechisch beherrschten.

Dagegen werden die Hebräischkenntnisse des Autors der LXX Jes allgemein ziemlich negativ beurteilt. Doch kann man diese Kenntnisse bei einem Priester aus Jerusalemer Milieu, wie es der Verfasser der LXX Jes wahrscheinlich war, höher veranschlagen. Wie wir gesehen haben, haben wir es mit einem jüdischen "grammaticus" zu tun. Er gehörte demnach zu den jüdischen "litterati" seiner Zeit, was doch sicherlich implizierte, dass er gute Hebräischkenntnisse besass.

Wichtig ist in diesem Zusammenhang, wie man einzelnen Übersetzungen in LXX Jes im Vergleich mit MT beurteilt. Man wird sich davor hüten müssen, einfach von der masoretischen Deutung (Vokalisation) auszugehen und dabei auch unsere heutigen Grammatikkenntnisse vorauszusetzen. Die erste Grammatik des alttestamentlichen Hebräischen datiert aus dem 10. Jh.n.Chr.<sup>207</sup>. Es stellt sich also die Frage: welche Hilfsmittel boten sich zur Zeit des Übersetzers zur Auslegung eines unvokalisierten hebräischen Textes an? Da wir gesehen haben, dass der Autor der LXX Jes in seiner Übersetzung oft aktualisierende Deutungen zum Ausdruck bringen will, muss gefragt werden, was für Methoden ihm damals zur Verfügung gestanden haben können, um zu seinen Interpretationen zu gelangen. Da er ein jüdischer Schriftgelehrter war, dürfte es angemessen sein, mit solchen Methoden zu rechnen, wie sie aus den altjüdischen Midraschim bekannt sind<sup>208</sup>. Einige dieser Methoden möchte ich anhand einiger Beispiele vorführen.

---

205) Grammar I, 13.

206) Siehe HENGEL, *Judentum* 108ff. und WACHOLDER, *Eupolemos* 259ff.

207) Siehe dazu BACHER, *Die Anfänge der hebräischen Grammatik* (1895 = 1975) 1ff.

208) Vgl. PRIJS, *Jüdische Tradition in der Septuaginta* (1948).

## 1. Vokalisationsmöglichkeiten

- 9,8: MT דבר (=Q<sup>a</sup>) - LXX θάνατον = deber ; MT dābār  
 33,19: MT מגדלים (=Q<sup>a</sup>) - LXX συστρεφομένων = m<sup>e</sup>guddāilīm ; MT miḡdāilīm

2. Möglichkeiten mit alef

- 7,2 : MT נחו (Q<sup>a</sup> נחה) - LXX συνεφώνησεν via נחאנ  
 10,16: MT לכך (=Q<sup>a</sup>) - LXX οὐχ οὕτως via כך א'ל (vgl. 16,6f.)  
 9,5 : MT אבי (=Q<sup>a</sup>) - LXX ἐγὼ ... ἄξω via אביא<sup>209</sup>  
 11,11: MT לקנא (=Q<sup>a</sup>) - LXX ζηλώσαι via אנה  
 Vgl. auch:  
 10,10: MT לילי הא (Q<sup>a</sup> האלילים) - LXX ὀλολύξατε via ליליח  
 14,32: MT מלאכי (Q<sup>a</sup> מלכאי) - LXX βασιλεὺς via מלכח  
 50,2 : MT יבא (Q<sup>a</sup> יבשא) - LXX ξηρανθήσονται via יבא

3. Formassoziationen zu gewissen Konsonanten<sup>210</sup>

- 8,9 : MT רעו (=Q<sup>a</sup>) - LXX γίνετε via רעו  
 8,20: MT רחש (=Q<sup>a</sup>) - LXX ὄρωρα via רחש  
 23,10: MT עברי (Q<sup>a</sup> עבדו) - LXX ἐργάζου via עברי  
 29,3 : MT כדור (=Q<sup>a</sup>) - LXX ὡς δαυιδ via כידו  
 41,1 : MT רחישו (=Q<sup>a</sup>) - LXX ἐγκαυσίζεσθε via רחישו  
 42,21: MT תורה (=Q<sup>a</sup>) - LXX αἴνεσις via תורה  
 44,28: MT רעי (=Q<sup>a</sup>) - LXX φρονεῖν via רעי

FISCHER sieht in solchen Fällen Verlesungen. Dagegen betrachtet L. PRIJS sie als zur exegetischen Methode gehörig (vgl. den sog. al-tiqre Midrasch)<sup>211</sup>. M.E. ist die Meinung von PRIJS wegen der Übereinstimmung mit dem al-tiqre Midrasch vorzuziehen.

## 4. Lautassoziationen gewisser Konsonanten

(wie  $\tau$  und  $\eta$ ,  $\rho$  und  $\lambda$ ,  $\nu$  und  $\kappa$ )

- 8,15: MT ונוקשו (=Q<sup>a</sup>) - LXX καὶ ἐγγυοῦσαι via ונא

209) Dass es sich dabei nicht um eine Abkürzung handelt (so PERLES, *Analekten* (1895) 29), zeigen die folgenden Beispiele: מבי in 1 Kön 21,29 und מבי in 1 Kön 21,21 und Jer 19,15.

210) Zur "Assoziation" im jüdischen Midrasch siehe SEELIGMANN, *Voraussetzungen der Midraschexegeese* (1953) 152ff.

211) Jüdische Tradition in der Septuaginta 54.

- 23,3 : MT שחר (=Q<sup>a</sup>) - LXX μεταβδλων via שחר  
 28,22: MT ועתה (Q<sup>a</sup> ואתה) - LXX καὶ ὕμεῖς via ואתה  
 43,22: MT אחי (=Q<sup>a</sup>(Plene)) - LXX υἱὸν via אחי  
 64,9 : MT לעד (Q<sup>a</sup> לעת) - LXX ἐν καιρῶν via לעת

#### 5. Konsonantenumstellungen

- 14,12: MT שלול (=Q<sup>a</sup>) - LXX ὁ ἀποστέλλων via חלול  
 21,4 : MT נשף (=Q<sup>a</sup>) - LXX ψυχή via נפש  
 22,8 : MT היער (=Q<sup>a</sup>) - LXX τῆς πόλεως via העיר

Zu 1., 3., 4. und 5. vgl. den al-tiqre Midrasch<sup>212</sup>.

#### 6. Trennungen von Wörtern

- 24,14: MT מים (Q<sup>a</sup>) - LXX τὸ ὕδωρ τῆς θαλάσσης via ים ים

Auch dies war eine der Verfahrensweisen in den altjüdischen Midraschim<sup>213</sup>.

#### 7. Wurzelassoziationen

- 8,11: MT יסרני (Q<sup>a</sup> יסרנו) - LXX ἀπειθοῦσι via סרר (MT יסר, Q<sup>a</sup> סור)  
 19,5 : MT נשתו (=Q<sup>a</sup>) - LXX κύνται via שתה (MT נשת)  
 44,11: MT יבשו (=Q<sup>a</sup>(Plene)) - LXX ἐξηράνθησαν via יבש (MT בוש)  
 64,6 : MT תמוגנו (Q<sup>a</sup> תמגרנו) - LXX παρέδωκας via מגן (MT גיג, Q<sup>a</sup> מגר)

Nach SEELIGMANN sind solche Fälle Indizien dafür, dass der Übersetzer über unzureichende Hebräischkenntnisse verfügte<sup>214</sup>. Dieses Urteil ist m.E. aber dadurch beeinträchtigt, dass er diese Fälle von unserem heutigen Wissensstand in grammatikalischen Fragen aus betrachtet. Zu Jes 64,6 bemerkt PRIJS: "Die Triliteralität der hebräischen Wortstämme war bekanntlich vor dem 10. Jahrhundert unbekannt; man nahm zweilautige Grundstämme an ..., die ohne wesentlichen Bedeutungsunterschied durch

212) Zu diesem Midrasch siehe BACHER, Exegetische Terminologie 175ff. (mit Beispielen).

213) Nämlich das sog. Notarikon; siehe PRIJS, Jüdische Tradition 59ff.; LIEBERMAN, Hellenism 69. Dagegen betrachtet SEELIGMANN (Version 65) den Fall aus Jes 24,14 als Nachweis einer scriptio continua. Es ist aber zweifelhaft, ob dies richtig ist (vgl. dazu Kap. 3, Anm. 19).

214) Version 54.

Hinzufügung von Buchstaben variiert werden können, besonders durch Hinzufügung schwacher Buchstaben"<sup>215</sup>. Dies trifft in der Tat zu, und das AT liefert mit der Erklärung des Namens Joseph in Gen 30,23f. dafür ein gutes Beispiel: hier werden zwei Deutungen angegeben, eine via  $\eta\delta\kappa$  und eine via  $\eta\delta\gamma$ . Der übereinstimmende Bestand dieser Wurzeln ist  $\delta\delta$ , wobei es sich um zwei starke Radikale handelt, und es scheint, dass man jeweils davon ausging. Dieselbe Auffassung findet man noch im Wörterbuch von David ben Abraham al-Fāsī (10. Jh.n.Chr.)<sup>216</sup>:

Mit derartigen Faktoren wird man m.E. bei der Beurteilung von Unterschieden zwischen LXX Jes und MT Jes rechnen müssen. (Zur Frage der Möglichkeit einer anderen Vorlage siehe Kap. 5.3. und 6.5.) Ferner müssen der damalige sprachliche Wissensstand und die exegetischen Methoden genauer untersucht werden. Dabei ist es wichtig, neben Fragen nach den Methoden der jüdischen Exegese auch der weiteren Frage nachzugehen, welche Berührungspunkte es zwischen diesen Methoden und der Arbeitsweise der alexandrinischen "grammatici" gab<sup>217</sup>.

Zu diesen Faktoren kommen andere hinzu, die ebenfalls im Hinblick auf die Beurteilung von Unterschieden zwischen LXX Jes und MT Jes wichtig sind:

#### 8. Deutungen unter Zuhilfenahme des Aramäischen

53,10: MT(=Q<sup>a</sup>)  $\eta\delta\kappa\alpha$  - LXX  $\kappa\alpha\theta\alpha\rho\acute{\upsilon}\sigma\alpha\iota$  αὐτόν

In V. 5 ist dagegen  $\kappa\alpha\theta\alpha\rho\acute{\upsilon}\sigma\alpha\iota$  mit  $\mu\epsilon\mu\alpha\lambda\acute{\alpha}\kappa\iota\sigma\tau\alpha\iota$  übersetzt. Dabei gewinnt man den Eindruck, dass der Übersetzer auf seine Aramäischkenntnisse zurückgreift, wenn sie ihn bei einer bestimmten Interpretation weiterhelfen<sup>218</sup>.

- 
- 215) Jüdische Tradition XX (es ist die Frage, ob die Worte "ohne wesentlichen Bedeutungsunterschied" zutreffen).
- 216) Siehe SKOSS, The Hebrew-Arabic Dictionary I, lxviii ff.: nach David ben Abraham besteht die Wurzel eines Verbums nur aus starken Buchstaben, d.h. denjenigen Buchstaben, die in den verschiedenen Formen stehen bleiben. Doppeltstumpfe Verben stellen für ihn Verben mit einer Wurzel dar, die aus einem (starken) Buchstabe besteht. Vgl. auch SPERBER, Historical Grammar (1966) 595-599.
- 217) Vgl. die Bezeichnung  $\gamma\rho\alpha\mu\mu\alpha\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$  in LXX Jes 33,18 (s.o.), und siehe zu dieser Frage WEISSERT, Alexandrian Analogical Wordanalysis and Septuagint Translation Techniques (1973) 31-44. Vgl. ferner auch LIEBERMAN, Hellenism 47.
- 218) Es ist daher die Frage, ob FISCHER recht hat, wenn er schreibt: "sehr häufig hat der Ü.r in seiner Übersetzungsnot seine aramäischen Sprach-

## 9. Deutungen bildlich aufgefasster Ausdrücke

31,9: MT(=Q<sup>a</sup>) וּרַךְ und נִנְוֶה - LXX σπέρμα und οὐκείους<sup>219</sup>.

10. Neue Satzbildungen: s.o. zu 22,22.

11. Andere Wortkombinationen (als in MT): s.o. zu 22,8f.<sup>220</sup>.

12. Streben nach gutem Koine-Griechisch<sup>221</sup>.

13. Auslassungen und Ergänzungen<sup>222</sup>:

Vor allem synonyme Ausdrücke oder Wiederholungen werden ausgelassen.

Im Falle von 36,7 (s.o.) waren apologetische Gründe für die Auslassungen ausschlaggebend.

14. Gegenseitige Beeinflussungen sinnverwandter Stellen<sup>223</sup>.

15. Vorliebe für das Wiederholen derselben Wörter:

11,6f.: συμβοσκηθήσεται/ ἅμα βοσκηθήσονται (2x)

10,33f.: ὑψηλοῦ (4x)

21,15: κληῖθος (5x)

24,8 : κέαυται (3x)

39,4 : εἴδοσαν (3x)

53,1ff.: ἁμαρτία (7x(im Plural))<sup>224</sup>.

16. Abneigung gegen Anthropomorphismen<sup>225</sup>.

17. Einflüsse von anderen alttestamentlichen Büchern (hebr.)<sup>226</sup>.

kenntnisse zu Hilfe genommen"(Schrift 9).

219) Vgl. dazu VAN DER KOOLJ, David, "het licht van Israel"(1975) 49-57 (zum "Licht" als Bild für Nachkommen).

220) Vgl. dazu BARR, Comparative Philology 255ff. ("free rewriting").

221) Siehe ZIEGLER, Untersuchungen 80ff. 175ff.

222) ZIEGLER, Untersuchungen 46ff. (Vgl. zu dieser Freiheit auch die Chronikbücher in ihrer Beziehung zu den Büchern Sam und Kön.)

223) ZIEGLER, Untersuchungen 134ff.

224) In diesem Zusammenhang sei auch auf die Vorliebe für bestimmte Begriffe durch die gesamte LXX Jes hindurch hingewiesen: siehe etwa SEELIGMANN, Version 95ff.; BROCKINGTON, The Greek Translator of Isaiah and his Interest in Δόξα (1951) 23-32; OLLEY, Righteousness.

225) Siehe dazu Anm. 71. Vgl. auch LUST, The Demonic Character of Jahweh and the Septuagint of Isaiah (1979) 2-14.

226) ZIEGLER, Untersuchungen 103ff.

## 18. Einflüsse von bereits vorhandenen Teilen des griechischen AT?

SEELIGMANN rechnet damit, dass der Autor der LXX Jes einiges aus LXX Pent, LXX Ps, LXX Dodekapropheten und LXX Ez entlehnt habe<sup>227</sup>. Dagegen hat aber J.W. WEVERS eingewandt, dass die von SEELIGMANN angeführten Übereinstimmungen zwischen LXX Jes und LXX Ps, LXX Dodekapropheten und LXX Ez nicht überzeugen könnten<sup>228</sup>. Zur Klärung der Beziehung zwischen LXX Jes und LXX Pent sind meiner Meinung nach erst noch weitere Untersuchungen nötig<sup>229</sup>.

Die Datierung der LXX Jes

Aufgrund von LXX Jes 23,1ff., wo von πλοῦα Καρχηδόνος und Καρχηδών die Rede ist (MT=Q<sup>a</sup>: תרשיש), glaubt FISCHER, dass der Autor der LXX Jes den Untergang von Karthago (146 v.Chr.) noch nicht kannte. Des weiteren folgert er, dass Karthago noch den westlichen Teil des Mittelmeeres beherrsche, und demzufolge datiert er LXX Jes zwischen 250 und 201 v.Chr.<sup>230</sup>.

Diese Datierung ist aber deshalb zu hoch angesetzt, weil LXX Jes 14,4ff. mit dem Tod von Antiochus IV. gegen Ende des Jahres 164 v.Chr. wohl den Terminus post quem für die Übersetzung markiert<sup>231</sup>. Als Terminus ante quem muss wohl das Jahr 132 v.Chr. gelten; denn der Übersetzer des Sirachbuches erzählt in seinem Prolog, dass er in diesem Jahr nach Ägypten kam, und dass damals die προφητεῖαι bereits übersetzt vorlagen<sup>232</sup>.

Im Gegensatz zu FISCHER vertritt SEELIGMANN die Meinung, der Übersetzer spiele in LXX Jes 23 auf den Untergang der karthagischen Schiffe an (V. 1 und V. 14) und müsse deshalb den Untergang der Stadt Karthago gekannt haben<sup>233</sup>.

---

227) Version 45-47. 71-75.

228) Septuaginta-Forschungen 179f. Kritisch auch OLLEY, Righteousness 9.

229) Trifft es zu, dass der Aristeasbrief die griechische Übersetzung gegenüber Onias IV. c.s. in Leontopolis verteidigen will (so MEISSNER, Untersuchungen zum Aristeasbrief I (1972) 198-200), dann erhebt sich die Frage, ob die Priester in Leontopolis LXX Pent wohl akzeptiert haben. (Vgl. auch oben zu LXX Pent Dtn 12,5.)

230) Schrift 5f.

231) Zum Todesdatum Antiochus' IV. siehe HENGEL, Judentum 178.

232) Wie u.a. das Jesajabuch: siehe CAIRD in Bulletin IOSCS 7 (1974) 21.

233) Version 90.

Ein wichtiger Text ist in diesem Zusammenhang Jes 23,10:

MT עברי ארצך - LXX ἐργάζου τὴν γῆν σου,  
 וְעַד מָזַח מִן כִּי־אָר כַּח תְּרַשֵׁשׁ אִין - καὶ γὰρ κλοῦτα οὐκέτι ἔρχεται  
 ἔκ Καρχηδόνας.

(MT=Q<sup>a</sup>, abgesehen vom ersten Wort: Q<sup>a</sup> עברי (=LXX))

Nach SEELIGMANN richtet sich der erste Teil dieses Satzes an Karthago<sup>234</sup>; doch ist dies wegen des Kontextes und der Fortsetzung des Textes unwahrscheinlich. Vielmehr verhält es sich so, dass V. 10 einen Aufruf an Tyrus enthält, Landwirtschaft zu betreiben, weil die Schiffe aus Karthago nicht mehr kommen. Die Schiffe können deshalb nicht mehr kommen, "weil ihre Festung zerstört ist" (ὅτι ἀπώλετο τὸ ὄχυρῶμα ὑμῶν (V. 14; vgl. V. 1), und damit ist Karthago gemeint.

Der Autor der LXX Jes kannte offensichtlich den Untergang von Karthago und das bedeutet, dass LXX Jes zwischen 146 und 132 v.Chr. entstanden ist.

Eine genauere Datierung lassen m.E. folgende Erwägungen zu. Jes 21,1-9 behandelt die Zerstörung von Babylon. Dieses Motiv spielt bekanntlich in Jes 40-55 (vgl. auch Jes 13f.) eine sehr wichtige Rolle. Nun hat sich ergeben, dass Babylon für den Übersetzer eine verhüllte Bezeichnung für die seleukidische Macht darstellt. Babylon war damals das Herz des seleukidischen Reiches. Deshalb legt sich die Annahme nahe, dass die Eroberung Babylons und Babyloniens im Jahr 141 v.Chr., also zwischen 146 und 132 v.Chr., durch den parthischen König Mithridates I. für den Verfasser der LXX Jes ein entscheidendes Ereignis war (vgl. auch zu LXX Jes 14,23, s.o.)<sup>235</sup>. Man könnte dies die "Stunde der Wahrheit" nennen; denn im Jesajabuch macht der Unter-

234) Version 90f.

235) Zu diesem Ereignis siehe DEBEVOISE, History of Parthia 23. Wie es scheint, verglichen die Parther Mithridates I. mit Kyros dem Grossen (so GHIRSHMANN, Persian Art in Parthian and Sassanian Times (1968) 47).

gang Babylons den Weg für Jerusalems Heil frei. M.E. ist es daher am wahrscheinlichsten, dass LXX Jes um 140 v.Chr. verfasst worden ist<sup>236</sup>.

Textkritischer Wert

Siehe dazu Kapitel 5.3.

---

236) SEELIGMANN gelangt zu demselben Schluss: "about 140 A.D. (Druckfehler für "B.C."), or some years earlier"(Version 87). Sein Argument ist aber ein anderes: LXX Jes 11,14 ("... in den Schiffen der Philister ...") spiele auf die Eroberungen der Hafenstädte der Philister durch die Makkabäer Jonathan und Simon an (1 Makk 10,74-89; 11,61f.; 14,34). Meiner Meinung nach ist dies jedoch deshalb unwahrscheinlich, weil der Autor der LXX Jes als ein Anhänger der Oniaden wohl nicht mit dem makkabäischen Aufstand sympathisierte.

## 5.2. 1QJes<sup>a</sup>

### Der Text

Der im folgenden benutzte Text ist der der Edition von M. BURROWS, The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery, Vol. I, Plate 1-54 (mit Prüfung des gedruckten Textes anhand der Photos, vor allem im Hinblick auf die Buchstaben waw und yod)<sup>1</sup>.

Der Text von 1QJes<sup>a</sup> (abgekürzt Q<sup>a</sup>) stimmt weitgehend mit MT Jes überein, enthält aber auch allerlei Varianten.

### Sprachliche Varianten

Viele Unterschiede zwischen MT Jes und Q<sup>a</sup> sind durch das Hebräisch von Q<sup>a</sup> ausgelöst, wofür vor allem E.Y. KUTSCHER in seiner gründlichen Arbeit über die Sprache und den sprachlichen Hintergrund dieser Jesaja-Handschrift aus Qumran den Nachweis erbracht hat<sup>2</sup>. Ausgehend von seinen Untersuchungen zur Orthographie, zur Aussprache, zur Morphologie, zum Vokabular und zur Syntax hat er gezeigt, dass Q<sup>a</sup> einen späteren Texttyp als MT Jes darstellt.

Bei der Orthographie der Eigennamen<sup>3</sup> fällt die Schreibung von Damaskus auf: דרמסק; MT Jes bietet statt dessen דמסק und folgt damit der Mehrzahl der alttestamentlichen Bücher. Die Namenswiedergabe von Q<sup>a</sup> stimmt dagegen mit der in den Chronikbüchern überein, die ebenfalls דרמסק schreibt. Die Chronikbücher gehören zu den jüngeren Bestandteilen des A.T. aus der Zeit des zweiten Tempels, und das bedeutet, dass Q<sup>a</sup> mit seiner Schreibweise von Damaskus die Orthographie (und Aussprache) dieser späten Periode widerspiegelt. Ein weiteres Beispiel für die orthographische Übereinstimmung zwischen Chron und Q<sup>a</sup> ist die Schreibweise des Namens David als דויד. Für einige Namen, die in MT Jes entweder auf יהו- oder auf יה- enden, bietet Q<sup>a</sup> stets die Endung יה-. Auch damit folgt Q<sup>a</sup> der jüngeren Orthographie; denn während die Lachis-

- 
- 1) M. BURROWS, J.C. TREVER and W.H. BROWNLEE, The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery. Vol.I: The Isaiah Manuscript and the Habakkuk Commentary. New York 1950. Zu den corrigierten Lesungen siehe die Arbeit von KUTSCHER (nächste Anm.) und HUB Is (Part I,II).
  - 2) KUTSCHER, Language (1974). Zu Indexen und Korrekturen siehe QIMRON, Kutscher Language, Indices and Corrections (1979).
  - 3) Language 3-5 und 96-125.

Briefe die Langform enthalten, findet sich die Kurzform jeweils in jüngeren Texten, in neubabylonischen Inschriften aus Nippur, in den Papyri aus Elephantine und in Inschriften aus Jerusalem aus dem Ende der Zeit des zweiten Tempels. Auch in den Büchern Esra und Nehemia ist meist die kurze Form gebraucht.

Typisch für Q<sup>a</sup> ist die scriptio plena mit waw und, etwas seltener, auch die mit yod. Pleneschreibung mit waw kommt nicht nur für lange, sondern auch für kurze Vokale vor<sup>4</sup>. Nach KUTSCHER bezweckt die Pleneschreibung in Q<sup>a</sup> "to facilitate reading by the unlettered masses"<sup>5</sup>. Auf diese Weise lassen sich zwar die Pleneschreibungen mit waw und yod erklären, denen die Funktion von matres lectiones zufällt; doch die Schreibungen מ, ו, א und ה verlangen eine andere Erklärung. Für sie muss der sprachliche Hintergrund von Q<sup>a</sup> berücksichtigt werden.

Diesen Hintergrund beschreibt KUTSCHER folgendermassen. In den letzten Jahrhunderten vor der Zeitwende nahm die Kenntnis des biblischen Hebräisch ab, und ein neuer Dialekt, der dann später, im 2. Jh.n.Chr., die Sprache der Mischna werden sollte, entwickelte sich. Gleichzeitig benutzte man Aramäisch und Griechisch. "The milieu of the educated Palestinian Jew of the period was clearly multi-lingual"<sup>6</sup>. Die Hauptrolle übernahm nach KUTSCHER das Aramäische. Hebräisch sei fast nur noch von den weniger gebildeten Massen benutzt worden, d.h. vor allem von älteren Menschen auf dem Lande "long after Aramaic and Greek had completely superseded it among the educated strata of the population in the urban cultured centres"<sup>7</sup>. In dieser Zeit hätten sich Hebräisch und Aramäisch gegenseitig beeinflusst.

Der Verfasser von Q<sup>a</sup>, dem nach KUTSCHER ein im biblischen Hebräisch verfassender Text des Jesajabuches vorlag, habe diesen Text so weit wie möglich dem hebräischen Dialekt seiner Zeit angepasst. Deshalb führte er nicht nur Pleneschreibungen ein, sondern ersetzte auch nicht mehr gebräuchliche Wörter durch gängige Begriffe.

---

4) Language 6.

5) Language 8.

6) Language 11.

7) Language 13.

Von daher kann KUTSCHER den Zweck der oben genannten Pleneschreibungen dargehend bestimmen, dass sie die hebräische Aussprache festhalten sollten. So wird etwa die Negation לֹא auch im Aramäischen לָ geschrieben, aber lā ausgesprochen. Die Pleneschreibung לוֹא in Q<sup>a</sup> soll somit die hebräische Aussprache לוֹ deutlich machen. Vgl. auch יואמר = יאומר, um die aramäische Aussprache yemar zu verhindern<sup>8</sup>. Während der Vokalbuchstabe alef in Q<sup>a</sup> hauptsächlich den a-Laut bezeichne, meine die Schreibung מָ oder מַ den o-Laut: מָאָז = מַאָז u. a.

Die Schreibung מַי gab es schon in Wörtern wie מַיִא, מַיִא (wurzelhaftes alef), und von daher müsse man Schreibungen wie מַיִא, מַיִא und dergleichen verstehen. מַי und מַיִ kommen im Aramäischen nicht vor, und "hence the Aramaic speaking Jew did not know whether to read them as מַיִ, מַיִ or מַיִ"<sup>9</sup>. Während KUTSCHER für die Pleneschreibungen mit waw und yod annimmt, dass sie als Aussprachehilfe für "the unlettered masses" gemeint seien, sollen die Schreibungen מַי (= מַי) und מַיִ dem "Aramaic speaking Jew" helfen, d. h. dem gebildeten Juden aus Jerusalem, der fast kein Hebräisch mehr sprach.

Des weiteren weist KUTSCHER auf den Einfluss des Aramäischen auf Q<sup>a</sup> hin<sup>10</sup>, der sich vor allem beim Pronomen und Nomen bemerkbar mache; vgl. עליוהי = עליו (51,2) und das Nomen עֲצֻרְתָּה (1,13) mit dem aramäischen Artikel. In 24,7 ist die Schreibung גּוֹפֶן anstelle von גּוֹפֶן belegt; vgl. aramäisch גּוֹפֶן. Auch bei Verben wirke sich der aramäische Einfluss aus, etwa bei מַחֲסִיר (MT מסיר) in 3,1. Dazu bemerkt KUTSCHER, dass es im frühen Reichsaramäisch üblich gewesen sei, das he des Hafel auch im Partizip zu schreiben. Bezeichnend ist ferner die Femininendung תִּי- bei der 2. Pers. Sing. Perf., die nach KUTSCHER kein Überbleibsel des älteren biblischen Hebräisch darstelle, sondern auf aramäischen Einfluss zurückgehe<sup>11</sup>; vgl. שָׁחַתִּי (17,10), עֲלִיתִי (22,1). Als einen Aramäismus betrachtet KUTSCHER auch das Suffix כִּי<sup>12</sup>.

Nach KUTSCHER ist das Hebräisch von Q<sup>a</sup> auch durch das klassisch-biblische,

8) Language 20. So auch schon HEMPEL, Beobachtungen (1951) 168.

9) Language 21.

10) Language 23-29 und 187-215. Er vermutet, dass die Muttersprache des Verfassers das Aramäische war (a. a. O. 24).

11) Language 25 und 188-190.

12) Language 27 und 209-213.

spätbiblische und Mischna-Hebräisch beeinflusst<sup>13</sup>. Neben guten Aramäischkenntnissen besitze der Verfasser auch gute Hebräischkenntnisse, die er aus den hebräischen heiligen Schriften, der zeitgenössischen hebräischen Literatur und seiner Bekanntschaft mit dem Hebräisch bezogen habe, das später als Mischna-Hebräisch bekannt wurde. Der Verfasser habe bei seiner Arbeit keine genaue Kopie des Jesajabuches beabsichtigt, wie sich u.a. aus seinen Substitutionen ergibt, d.h. aus den Fällen, in denen er schwierige oder nicht mehr gebräuchliche Wörter durch bekanntere und in seiner Zeit übliche Begriffe ersetzt. So habe er in 13,10 יהלו durch יאירו ersetzt. In 33,7 und 42,2 bietet Q<sup>a</sup> die Wurzel זעק (MT צעק), und aus Chron, Neh und Esther ergibt sich, dass die Wurzel זעק während der Zeit des zweiten Tempels gebräuchlicher war als צעק<sup>14</sup>.

In 37,25 habe der Verfasser das von ihm als schwierig empfundene קרחי durch קראחי ersetzt, obwohl diese Substitution keinen guten Sinn ergibt<sup>15</sup>. Statt יצורו hat Q<sup>a</sup> in 42,11 יצורו. Die Wurzel צורו ist im A.T. nur ein einziges Mal vertreten; doch war sie im Aramäischen recht häufig. Die Wurzel צורו dagegen findet sich nicht nur in 42,13, sondern war auch im Mischna-Hebräisch üblich und ist aus IQH bekannt<sup>16</sup>.

Bisweilen seien Änderungen durch den liturgischen Sprachgebrauch ausgelöst worden wie etwa in 56,6: יהוה וּלְכַרְךְ אֵת שֵׁם יְהוָה (MT וּלְאָהֳבָה אֵת שֵׁם יְהוָה)<sup>17</sup>.

Neben Wurzelsubstitutionen komme auch die Ersetzung von Nomina vor: so gebrauche Q<sup>a</sup> in 57,18 תנחומים (MT נחמים), weil dieses Wort im Mischna-Hebräisch gebräuchlicher war<sup>18</sup>. Bei Pluralformen von Gentilicia zeigt Q<sup>a</sup> eine Vorliebe für die Endungen יים- und יאים-; vgl. Chron und Esther<sup>19</sup>.

Im Hinblick auf die Verbalformen macht KUTSCHER auf einige auffallende Unterschiede zwischen MT Jes und Q<sup>a</sup> aufmerksam, aus denen er den Schluss

13) Language 29-44 und 216-432.

14) Language 34. 233.

15) Language 34. 283. Es ist jedoch die Frage, ob dieses negative Urteil richtig ist. M.E. denkt der Verfasser an "rufen" im Sinne von "schöpfen".

16) Language 37 und 280f.

17) Language 37 und 225f.

18) Language 38. 386. Vgl. auch 4Q176 I,4; fr. 8-11,13 (DJD V, 60. 63), wo dieses Wort ebenfalls vorkommt.

19) Language 38f. und 513-515.

zieht, dass das Hebräisch von Q<sup>a</sup> eine jüngere Sprachstufe repräsentiere<sup>20</sup>. Zu להכין in 40,20 (MT להכין) ist das Mischna-Hebräisch zu vergleichen, das Hifilformen der Verba mediae waw bisweilen entsprechend denen der Verba primaie waw bildet. Der Inf.Hifil kommt in Q<sup>a</sup> ohne he vor, z.B. in 57,15: לחיות (MT להחיות), wie es auch von anderen Qumrantexten her bekannt ist. Typisch ist auch die Langform des Imperf. I. Sing., z.B. in 6,8.11: וואמרה, die wohl mit der kurzen Form bedeutungsgleich ist. Da das Mischna-Hebräisch die Langform nicht mehr kennt, vermutet KUTSCHER, dass sie das Ergebnis einer archaisierenden Tendenz sei; vgl. Dan, Esra und Neh, wo ebenfalls eine Vorliebe für die Langform bezeugt ist<sup>21</sup>.

Ausführlich beschäftigt KUTSCHER sich mit den Formen des Imperf.Qal, die in Pausa-Form auftreten, obwohl sie nicht in Pausa stehen; vgl. 37,24: ואכרוח; 22,10: ותחוצו. Die Betonung verlagert sich dabei auf die vorletzte Silbe, was nach KUTSCHERs Meinung dem gesprochenen Hebräisch jener Zeit entsprach, während er die Betonung der letzten Silbe als typisch für "the standard Bible reading" betrachtet<sup>22</sup>.

"Tense and mood substitutions are very striking"<sup>23</sup>. Das Mischna-Hebräisch gebraucht den Inf.Abs. nicht mehr, und diese Entwicklung meldet sich in Q<sup>a</sup> durch die Tendenz an, den Inf. mit ל zu schreiben (so etwa in 1,12), durch einfaches Imperf. (in 57,17) oder durch Imperf. + waw (37,18) u.d. zu ersetzen. Auch das Verbalsystem des Mischna-Hebräischen unterscheidet sich vom biblischen. Formen mit waw-konsekutivum sind äusserst selten, yiqtol steht für Modus, Subjunktiv und Futur, qatal für die Vergangenheit und das Partizip für das Präsens<sup>24</sup>. Anhand vieler Beispiele weist KUTSCHER nach, dass Q<sup>a</sup> die Entwicklung in diese Richtung anzeigt<sup>25</sup>.

Bei den Konjugationssubstitutionen fällt auf, dass das Pual, das im Mischna-Hebräisch fast völlig ausser Gebrauch gekommen ist, auch in Q<sup>a</sup> zurücktritt. Vgl. 28,18: MT כפר, Q<sup>a</sup> כפר mit אפ (offenbar handelt es sich hier in Q<sup>a</sup> um

20) Language 39-41 und 324-346.

21) Language 40. 327.

22) Language 40; vgl. auch S. 332-340.

23) Language 41; siehe auch S. 346-358.

24) Siehe dazu SEGAL, Grammar of Mishnaic Hebrew, par. 306. Nach KUTSCHER (Language 42) steht yiqtol für Modus und Subjunktiv, qatal für Perf. und das Partizip für Präsens und Futur.

25) Language 351-358.

ein Piel)<sup>26</sup>. Ferner zeigt sich, dass das alte Pass.Qal durch das Nifal ersetzt wird; vgl. 49,25: MT  $\text{פּוֹנֵן}$ , Q<sup>a</sup>  $\text{פּוֹנֵן}$ . Diese Tendenz ist auch schon in den Chronikbüchern spürbar, wenn man sie mit den Samuelbüchern vergleicht, und im Samaritanischen Pentateuch<sup>27</sup>.

Zur Frage der Pronomina und Pronominalsuffixe<sup>28</sup> greift KUTSCHER auf die frühere These P. KAHLES zurück, der aufgrund von Transliterationen in der 2. Kolonne der Hexapla, bei Hieronymus und in Geniza-Fragmenten meinte, dass man die Endung  $\text{-ta}$  und das Suffix  $\text{-ka}$  von jeher als  $\text{-t}$  und  $\text{-ak}$  ausgesprochen habe, während die Lesungen  $\text{-ta}$  und  $\text{-ka}$  eine masoretische Neubildung darstellten. Die Qumrantexte haben diese Theorie aber als unhaltbar erwiesen, und KUTSCHER schlägt deshalb vor, mit zwei nebeneinander bestehenden Typen des Hebräischen in den alten jüdischen Gemeinden zu rechnen, einem Standardtyp (in der Liturgie) und einem Substandardtyp (in der alltäglichen Umgangssprache). Seiner Meinung nach gehört  $\text{-ka}$  zum ersten und  $\text{-ak}$  zum zweiten Typ. Den Standardformen  $\text{הַ-$  und  $\text{הָ-}$  begegnet man in Q<sup>a</sup> häufig, während Q<sup>a</sup> sonst einen grossen Einfluss des Substandards aufweise<sup>29</sup>.

In Q<sup>a</sup> findet man die Pronomina  $\text{הוּא}$ ,  $\text{היא}$ ,  $\text{הוא}$ ,  $\text{היא}$  und die Suffixe  $\text{-כמה}$ ,  $\text{-מ}$ ,  $\text{-ה}$  - und  $\text{-הנה}$ ; MT bietet dagegen als Langform nur  $\text{המה}$ , womit sich die Vorliebe des biblischen Hebräisch für  $\text{המה}$  anstelle von  $\text{ה}$  ausdrücke. Auch Q<sup>a</sup> zieht  $\text{המה}$  eindeutig vor. In  $\text{הוא}$  sieht KUTSCHER keine alte Form, sondern das Ergebnis einer Analogiebildung (in Entsprechung zu  $\text{המה}$ )<sup>30</sup>. Auch  $\text{הוא}$  und  $\text{היא}$  seien kaum alte Formen, sondern viel eher als Analogiebildungen aufzufassen<sup>31</sup>. Dasselbe gilt nach KUTSCHER auch für die Suffixe  $\text{-כמה}$ ,  $\text{-מה}$  und  $\text{-הנה}$ <sup>32</sup>. Diese Erscheinungen in Q<sup>a</sup> und in anderen Qumrantexten seien wahrscheinlich Ausdruck eines bestimmten Dialekts, da sie eher lokale als allgemein verbreitete Phänomene darstellen; denn eine Form wie das Suffix  $\text{-fmma}$  hat sich nur im samaritanischen Dialekt erhalten<sup>33</sup>.

26) Language 43.

27) Language 43. 364. Zu den Partikeln, dem Geschlecht und Zahl, und dem kopulativen  $\text{waw}$  siehe Language 43f. und 389-432.

28) Language 45-52 und 433-541.

29) Language 45-48.

30) Language 434f.

31) Language 436-439. Vgl. aber S. 52: diese Formen seien archaisch.

32) Language 448-450.

33) Language 51. - Eine andere Erscheinung, die auf einen bestimmten Dialekt

Zum Schluss geht KUTSCHER auf phonetische und phonologische Probleme ein. Er weist nach, dass vor allem die Vokaländerung u-i in geschlossenen Silben typisch ist<sup>34</sup>. Die Schreibung שולח in 8,6 (MT שלח) gehört wohl zu den vielfach belegten Vorkommen in Q<sup>a</sup>, bei denen qittul-Formen des MT in Q<sup>a</sup> als guttul-Formen erscheinen; vgl. עוזו in 43,17 (MT עוזו). Diese guttul-Formen, d.h. nicht dissimilierte Formen, sind sonst nur noch im christlichen Aramäisch belegt<sup>35</sup>. In Jes 8,6 spiegelt die LXX Ελαγωμ eine dissimilierte Form wider (wie MT). Diese und andere Erwägungen führen KUTSCHER zu dem Schluss (vgl. auch schon oben), dass der Dialekt des Verfassers von Q<sup>a</sup> sich von der Sprache des "contemporary standard Hebrew"<sup>36</sup> unterschieden habe. Im Substandard dieses Verfassers lebe wohl ein alter Zug weiter. In diesem Zusammenhang weist KUTSCHER auch auf den Wandel von u(o) zu i in unbetonten Silben hin; vgl. im biblischen Hebräisch אמר - אמרו, חזק - חזקו, רן - רנה u.a. Die babylonische Masora hat dagegen in vielen Fällen an u(o) festgehalten und ebenso Q<sup>a</sup>; vgl. 44,23: רונה (MT רנה) und die Schreibung des Namens Hiskia: חוזקיה (MT חזקיה, vgl. LXX). Auch in dieser Hinsicht erweist sich die Sprache von Q<sup>a</sup> der des christlichen Aramäischen am nächsten<sup>37</sup>.

Im Aramäischen, vor allem im Westaramäischen, und im Mischna-Hebräisch können Labiale und r sich auf den vorausgehenden Vokal auswirken, wobei a in o(u) verwandelt wird; vgl. יורנא. Vgl. in Q<sup>a</sup> 14,19: קובר (MT קבר)<sup>38</sup>.

In den palästinischen Dialekten verschwindet wa mobile häufig vor alef; vgl. dazu in Q<sup>a</sup> זב (65,25; MT זאב, שריתו (44,17; MT שאריתו in Q<sup>a</sup> als Nomen Sing. + Suffix 3.Sing.Mask. aufzufassen. Es ist jedoch zu fragen, ob hier in Q<sup>a</sup> nicht ein Versehen vorliegt, da בנני auch im Anfang dieses Verses vorkommt. Zu anderen Beispielen siehe Language 443. Siehe auch unten zu Q<sup>a</sup> 31,6, und ferner unten S. 99f.

---

weise, sei die Schreibung וי- für das Suffix 3.Sing.Mask. + Nomen Sing. (mit der Aussprache ō, wie im samaritanischen Hebräisch). Ein Beispiel in Q<sup>a</sup> sei die Lesung בנני in 37,38 (MT בנו). Da es in diesem Text tatsächlich nur um einen Sohn geht, sei die Schreibung in Q<sup>a</sup> als Nomen Sing. + Suffix 3.Sing.Mask. aufzufassen. Es ist jedoch zu fragen, ob hier in Q<sup>a</sup> nicht ein Versehen vorliegt, da בנני auch im Anfang dieses Verses vorkommt. Zu anderen Beispielen siehe Language 443. Siehe auch unten zu Q<sup>a</sup> 31,6, und ferner unten S. 99f.

34) Language 52-55 und 452-496.

35) Language 483-485.

36) Language 54.

37) Language 54f.

38) Language 55f. und 496-498.

מאור<sup>39</sup>.

Schreibungen in Q<sup>a</sup> zeigen, dass im Dialekt des Verfassers Laryngale nicht mehr ausgesprochen wurden, und nach KUTSCHER entfiel auch die sprachliche Differenzierung zwischen מ - ע, ה - ח. Weder das alef (vgl. 23,4: נספּים, MT נספּים) noch das ayin (vgl. 5,4: ויטש, MT ויעש; 28,15: יבור, MT יעבר) wurden ausgesprochen, und wahrscheinlich hatte sich auch der Unterschied zwischen der Aussprache von ה und ח verwischt (vgl. 30,23: נרתב, MT נרתב)<sup>40</sup>.

Für die Abschwächung der Laryngale gegen Ende der Zeit des zweiten Tempels verweist KUTSCHER auf zwei ostaramäische Dialekte, auf die Sprache des babylonischen Talmuds und das Mandäisch, bei denen die Abschwächung der Laryngale wohl auf akkadischen Einfluss zurückgehe. Unter den westlichen Dialekten war es die samaritanische Sprache, in der die Laryngale nicht mehr ausgesprochen wurden. Ein Beginn ihrer Abschwächung ist nach KUTSCHER im galiläischen Aramäisch nachweisbar, und diese westliche Erscheinung rührt seiner Meinung nach von griechischem Einfluss her<sup>41</sup>. Er vermutet deshalb, dass der Verfasser von Q<sup>a</sup> aus einer griechischsprechenden Umgebung stamme. "Especially likely is Jerusalem and the surrounding area"<sup>42</sup>. In dieser Hinsicht spiegelt Q<sup>a</sup> "the dialect of educated, or at any rate, of urban circles"<sup>43</sup> wider.

#### Interpretative Varianten

Die im vorhergehenden Abschnitt zusammengefasst wiedergegebenen Thesen KUTSCHERS dürften gezeigt haben, dass seine Argumentation jeweils von sprachlichen Gesichtspunkten aus erfolgt. Unter diesen Blickwinkel stellt er fast alle Varianten; nur das Plus und Minus von Q<sup>a</sup> behandelt er nicht auf diese Weise, da es dabei um Fälle geht, die "for the most part of exegetical rather than of linguistic interest"<sup>44</sup> seien. Die übrigen Varianten stellten jedoch fast ausnahmslos die Ergebnisse von Adaptierungen des Textes an ein jüngeres Hebräisch dar. M.E. hat die Beweisführung KUTSCHERS für bestimmte

39) Language 56 und 498-500.

40) Language 57 und 505-511.

41) Language 59f. und 510. Siehe auch KUTSCHER, Studies in Galilean Aramaic 89-92.

42) Language 511.

43) Language 60.

44) Language 3 Anm. 1.

Fälle in Q<sup>a</sup> überzeugend nachgewiesen, dass es sich dabei um sprachliche Varianten handelt, aber es bleibt doch fraglich, ob ausschliesslich sprachliche Gesichtspunkte zur Erklärung der Varianten ausreichen. Auch mit der Möglichkeit interpretativer Varianten muss gerechnet werden<sup>45</sup>, wofür im folgenden einige Beispiele aufgeführt seien.

Jes 44,17: MT לַכְּלוּי עַץ Q<sup>a</sup> - לַפְּסֵלוֹ

44,19: MT לַכְּלוּי עַץ Q<sup>a</sup> - לַכּוֹל עַץ

Nach KUTSCHER hat der Verfasser כּוֹל (V. 19) nicht verstanden und es deshalb in לַכְּלוּי geändert<sup>46</sup>, obwohl dieses Wort im vorliegenden Zusammenhang fehl am Platze sei; denn es bedeute "ragged clothes"<sup>47</sup>.

Man kann jedoch bezweifeln, ob der Verfasser כּוֹל tatsächlich nicht verstanden habe. Aus der Lesart לַכְּלוּי kann man diesen Schluss nicht ohne weiteres ziehen. Deutlich ist auf jeden Fall, dass er mit seiner Lesart das Götterbild äusserst abwertend beschreibt; denn כּוֹל עַץ bedeutet doch zunächst einmal einfach "etwas Verbrauchtes aus Holz". Möglicherweise hat der Verfasser כּוֹל assoziativ mit der Wurzel כּוֹל verbunden. Aus der Verwendung dieses Ausdrucks auch in V. 17 darf man schliessen, dass er beide Texte auf eine Verbindungslinie stellen wollte<sup>48</sup>.

In diesem Zusammenhang ist auf eine exegetische Bemerkung in Sifre Dtn (zu Dtn 32,21) hinzuweisen. Statt כּוֹל (in Dtn 32,21) wird vorgeschlagen, in diesem Text לַכְּלוּי zu lesen. Wie Jes 44,19 so beschäftigt sich auch dieser Passus mit Götterbildern. Die Lesart לַכְּלוּי repräsentiert eine bestimmte Exegese (Midrasch), nämlich einen der Fälle des sog. al-tiqre Midrasch<sup>49</sup>. Auf

45) So nur vereinzelt bei KUTSCHER (Language 220 zu Jes 44,5; a.a.O. 230 zu Jes 49,9). Vgl. aber vor allem BARTHELEMY, Le grand rouleau d'Isaïe (1950) 545-549; CHAMBERLAIN, The Functions of God as Messianic Titles in the Complete Qumran Isaiah Scroll (1955) 366-372; RUBINSTEIN, The Theological Aspect of some Variant Readings in the Isaiah Scroll (1955) 187-200; TALMON, DSia as a Witness to Ancient Exegesis (1962) 62-72; BROWNLEE, The Meaning of the Qumran Scrolls (1964) 165-215; BROWNLEE, The Background of Biblical Interpretation at Qumran (1978) 183-193.

46) Die Schreibung לַכְּלוּי in V. 17 stellt wohl ein Versehen dar (wahrscheinlich unter Einfluss von לַפְּסֵלוֹ in der Vorlage).

47) Language 224.

48) Language 224. Vgl. auch die Parallelisierung von 44,16 mit V. 19.

49) Siehe BACHER, Die exegetische Terminologie 175.

diese Weise lässt sich m.E. auch die Lesart von Q<sup>a</sup> 44,17.19 am einfachsten erklären.

Jes 22,5: MT מקדקר קר ושוע אל ההר - Q<sup>a</sup> מקדקר קדשו על ההר

LXX: siehe S. 44f. KUTSCHER vermutet, dass der Verfasser die Wurzel des Wortes שוע nicht erkannt habe, weil שוע als Nomen selten vorkommt<sup>50</sup>. אל - על betrachtet er als eine der Substitutionen infolge der Abschleifung der Laryngale<sup>51</sup>. J.R. ROSENBLOOM kann in der Lesart von Q<sup>a</sup> 22,5 keinen Sinn entdecken und erklärt dies damit, dass der Verfasser den Text nicht verstanden und so gut wie möglich versucht habe, "to find something close to the words of the MT"<sup>52</sup>. J. CARMIGNAC dagegen versucht, der Lesart von Q<sup>a</sup> einen Sinn abzugewinnen, indem er folgendermassen übersetzt: "qui fait jaillir sa sainteté sur la montagne", und darin eine Anspielung auf den Tempelbach (vgl. Joel 4,18; Ez 47,1f.; Ps 46,5) sieht. Zur Übersetzung "jaillir" gelangt er über die Wurzel קרר<sup>53</sup>.

Während KUTSCHER und ROSENBLOOM m.E. den Verfasser von Q<sup>a</sup> unterschätzen, ist gegen die Erklärung von CARMIGNAC einzuwenden, dass sie nicht in den Kontext von V. 1-11 passt. Auch ist die Wortkombination "fait jaillir sa sainteté" sonst nicht belegt. Da der Kontext von Unheil spricht, liegt es näher, an die Wurzel קרר "verwüsten"<sup>54</sup> zu denken. Übersetzt lautet die Lesart von Q<sup>a</sup> dann: "Er (Gott), der sein Heiligtum auf dem Berg verwüestet". Da die masoretische Lesart wohl die lectio difficilior darstellt, muss die von Q<sup>a</sup> demgegenüber als sekundär gewertet und nach ihrem Hintergrund gefragt werden.

Man nimmt heute allgemein an, dass Q<sup>a</sup> aus der zweiten Hälfte des 2. Jh.s v. Chr. stammt (s.u.) und dass sie zu den Handschriften der Qumrangemeinde gehörte. Da in Q<sup>a</sup> 22,1ff. eine Prophezeiung vorliegt, und da wir wissen, dass man in Qumran Prophezeiungen mittels der Erfüllungsinterpretation auslegte, möchte ich für die Lesart von Q<sup>a</sup> in 22,5 die Erklärung vorschlagen, dass

50) Language 281.

51) Language 408.410.

52) ROSENBLOOM, The Dead Sea Isaiah Scroll (1970) 32f.

53) CARMIGNAC, Six passages d'Isaïe éclairés par Qumran (1968) 40f. Zur Wurzel קרר siehe JASTROW s.v. קרר(I).

54) Siehe JASTROW s.v. קרר<sup>I</sup> ("to destroy"). - Dagegen kann auch die Übersetzung von JAMES (A Critical Examination 82: "a tearing down of his holiness to the mountains") nicht überzeugen.

sie die "Verwüstung" des Tempels in Jerusalem im Jahr 167 v.Chr. anvisiert; vgl. Dan 11,31 und auch 1 Makk 1,39 (το ἄγῶσαμα αὐτῆς ἠρημώθη ὡς ἔρημος!).

Eine Stütze erhält diese Erklärung durch den kontemporären Text LXX Jes 22, 1ff., der wahrscheinlich auch auf die Ereignisse des Jahres 167 Bezug nimmt<sup>55</sup>.

Jes 22,18: MT צנון - Q<sup>a</sup> צנ'ן

Möglicherweise stimmt auch in diesem Fall die Exegese von Q<sup>a</sup> mit der von LXX Jes überein. In LXX Jes 22,15ff. geht es um zwei Hohepriester<sup>56</sup>, und ebenso weist die Lesart צנ'ן in die Richtung eines Hohenpriesters (vgl. auch Targ Jes 22,15ff., siehe Kap. 6.4.).

Jes 6,9f.: MT ועל חבינו - Q<sup>a</sup> ואל חבינו

וראו - ראו

ועל חרעו - ואל חרעו

(6,10:) השמך לב - השמך לב

ישמעו - ישמעו

בלבבו יבין - ולבבו יבין

MT: = LXX. Die Änderung von אל in על in V. 9 führt KUTSCHER darauf zurück, dass der Verfasser אל präpositional aufgefasst habe (אל - על Substitution).<sup>57</sup> Obwohl es in der Tat auch im A.T. Belege für diese Substitution gibt, darf man m.E. jedoch nicht ohne weiteres die Möglichkeit ausschliessen, dass man damals noch einen gewissen Bedeutungsunterschied zwischen beiden Präpositionen kannte (vgl. z.B. Q<sup>a</sup> 22,5: statt אל in Q<sup>a</sup> על für "auf dem Berg", s.o.). Deshalb kann mit H.W. BROWNLEE die Änderung von אל in על in Q<sup>a</sup> 6,9 auch als exegetische Änderung betrachten. BROWNLEE übersetzt den Text von Q<sup>a</sup> mit "Keep on listening,) because you may understand; keep on looking, because you may perceive!"<sup>58</sup>. Der Inhalt von Q<sup>a</sup> besagt demnach, dass der Auftrag des Propheten nicht von vornherein aussichtslos ist.

Zu V. 10 bemerkt KUTSCHER, dass der Verfasser die Kombination von שמע mit

55) S.o. S. 44ff.

56) S.o. S. 56ff.

57) Language 410.

58) The Meaning of the Qumran Scrolls 186. Zu על "weil" siehe GK par. 158<sup>b</sup> (vollständiger: על אשר).

לב deshalb gewählt habe, weil sie für ihn verständlicher gewesen sei als die von שמע mit לב (vgl. Ps 143,4)<sup>59</sup>. Dagegen hängen nach BROWNEE auch die Varianten dieses Verses mit einer bestimmten Interpretation zusammen, und er übersetzt: "Make the heart of this people appalled: stop its ears and turn away its eyes - lest it see with its eyes and hear with its ears. Let it understand in its heart and return and be healed"<sup>60</sup>. Anders als in LXX und MT steht in Q<sup>a</sup> keine Konjunktion zwischen שמע und לבבו (vgl. das waw in (ישמעו)); in Q<sup>a</sup> fängt mit ולבבו offenbar ein neuer Satz an.

Zu diesem Vers in Q<sup>a</sup> hat BROWNEE auf die wichtige Parallele in IQH 7,2-3 hingewiesen<sup>61</sup>, wo es heisst:

שעו עיני מראות רע  
אזני משמוע דמים  
השמ לבבי ממחשבת רוע

Zum Sehen der Augen tritt hier als Objekt רע und zum Hören der Ohren דמים. Beide Objekte sind aus Jes 33,15 entlehnt. Vielleicht hat auch der Verfasser von Q<sup>a</sup> 6,10 mit 33,15 in Zusammenhang gebracht und ist so zu seinem von MT (=LXX) abweichenden Text gelangt. Wie dem auch sei, im Lichte von IQH 7,2f. wird BROWNEE wohl darin zustimmen sein, dass die Varianten in Q<sup>a</sup> 6,10, und somit auch in 6,9, interpretativer Art sind.

Das Bild des Propheten in Q<sup>a</sup> 6,9f. ist das eines "Predigers", der an erster Stelle Einsicht (בין) und Erkennen (ידע), und danach das Sich-Bekehren (שוב) betont. Damit ist das Bild eines Lehrers entworfen.

Jes 8,11: MT כחזקת חיד ויסרנו מלכת בדרך העם הזה  
Q<sup>a</sup> כחזקת יד יסירנו מלכת בדרך העם הזה

LXX: ≠ MT, ≠ Q<sup>a</sup>. Von der Wurzel יסר sind etwa 30 Pielformen im A.T. belegt, das Hifil von סור ist dagegen über 100 Mal vertreten; während die Kombination von יסר mit יסר nicht vorkommt, ist הסייר + מן eine recht häufige Wendung (jedoch nie vor einem Inf.). Aus diesen Gründen folgert KUTSCHER: "Thus it would seem that the Scr.'s scribe altered the text preferring the more common usage to the hapax legomenon"<sup>62</sup>. Diese Erklärung, die im Grunde genommen nicht mehr als eine Möglichkeit darstellt, ist jedoch wenig befrie-

59) Language 292.

60) The Meaning of the Qumran Scrolls 186.

61) The Meaning of the Qumran Scrolls 187.

62) Language 268.

digend. Demgegenüber möchte ich die LXX Jes, einen zeitgenössischen Text, beiziehen, die יסרני durch ἀνασσοῦσσι wiedergibt. Wahrscheinlich hat der Übersetzer יסרני als Kal der Wurzel סרר aufgefasst (vgl. LXX Jes 1,23: ἀνασσοῦσσι - MT סוררים). Der Verfasser von Q<sup>a</sup> verstand dagegen יסרני als Hifil von סרר. Beide Auffassungen sind von der Form יסרני her möglich (vgl. als dritte Möglichkeit die Deutung der Masoreten: die Wurzel יסר wie in Targ (אלפני)).

Weshalb der Verfasser von Q<sup>a</sup> sich für die Hifilform von סרר entschied, erklärt sich m.E. vom Inhalt von Q<sup>a</sup> 8,11 her. Der Text besagt: 'Gott wird uns zwingen, den Weg des Volkes zu verlassen'. Damit weist der Verfasser anscheinend auf eine Gruppe hin, die sich vom Weg des Volkes distanzieren muss.

Wichtig ist in diesem Zusammenhang 4Q174 I,14f. (DJD V, 53), wo die Qumrangemeinde als סרי מררר beschrieben und gleichzeitig auch Jes 8,11 zitiert wird. Auch CD 8,16 ist beizuziehen, wo über den "Bekehrten aus Israel" (zu diesem Ausdruck s.u.) gesagt wird: סרו מררר העט (= CD 19,29)! Diese Texte erlauben den Schluss, dass der Verfasser von Q<sup>a</sup> in Jes 8,11 die Abtrennung (סור) der Qumrangemeinde andeutet.

Auf diesem Hintergrund erhält auch die Lesart "uns" (יסירנן) einen guten Sinn; denn es handelt sich offenbar um eine Gruppe. Im Lichte von Jes 8,18 ("ich und die Kinder") kann dann gemeint sein: der Lehrer und seine Schüler oder Anhänger (zum Lehrer als Vater siehe IQH 7,20).

Beim Fehlen des Artikels bei יר schliesslich ist der Verfasser vielleicht durch Ex 13,3.14.16 beeinflusst, wo der Ausdruck יר בחזק יר vorkommt<sup>63</sup>.

Jes 31,5-6: MT והמליט שובו - Q<sup>a</sup> והפליט שוביו

MT: = LXX. Mit dem Imp. שובו fängt in MT (=LXX) ein neuer Satz an. In Q<sup>a</sup> findet man statt dessen ein Part.Akt. Plur.<sup>64</sup> mit Suffix: "seine (Gottes) Bekehrten", und ausserdem zieht Q<sup>a</sup> den Ausdruck als Objekt zu והפליט an. Offenbar hat der Verfasser von Q<sup>a</sup> 31,4-6 so gedeutet, dass Gott Stadt und Tempel angreift, dass er aber "seine Bekehrten" errettet. Diese Deutung kann sich auf Texte wie Jes 1,27 und 37,32 berufen, die ebenfalls davon sprechen, dass

63) Dies könnte darauf hinweisen, dass der Prophet-Lehrer und seine Anhänger das Ausziehen aus Jerusalem als einen "Exodus" auffassten.

64) Nicht Sing. (gegen KUTSCHER, Language 447). Zur Form vgl. קומים (statt קמים) in 2 Kön 16,7; siehe dazu GK par. 72P.

ein bekehrter Rest aus dem bedrängten Jerusalem gerettet werden wird. Die Wahl der Wurzel פלט (MT מלט) ist wohl durch den Begriff פליטה in 4,2<sup>65</sup>; 10, 20 und 37,31f. ausgelöst. Zum Terminus "Bekehrte" sind 1,27 (שביה) und vor allem 59,20 (שבי פשע ביעקב<sup>66</sup>) zu beachten.

Bekanntlich verwenden Texte aus Qumran den Ausdruck "Bekehrte" mehrfach für die Gemeinde oder ihre Führer: siehe CD 6,5 (שבי ישראל) und CD 8,16 (id.; vgl. oben zu Q<sup>a</sup> 8,11); vgl. auch 4Q171 II,2 und III,1 (DJD V, 43f.), 1QH 2,9 und 6,6. In CD 4,2f. sind Priester die Bekehrten aus Israel (vgl. CD 6,5)<sup>67</sup>. Diese Texte legen es nahe, dass der Verfasser von Q<sup>a</sup> in 31,5f. auf Mitglieder der Qumrangemeinde anspielt. Da der Angriff auf Stadt und Tempel im Jahr 167 v.Chr. erfolgte (vgl. oben zu Q<sup>a</sup> 22,5!), hat der Verfasser von Q<sup>a</sup> auf dem Weg der Erfüllungsinterpretation in Jes 31,5f. wahrscheinlich an Gemeindeglieder von Qumran gedacht, die 167 aus Jerusalem geflüchtet waren.

Jes 28,10: MT צו לצו - Q<sup>a</sup> צי לצי

MT: vgl. CD 4,19<sup>68</sup>. Nach KUTSCHER ist die Variante zwar undurchsichtig<sup>69</sup>, doch lässt sich die Lesart von Q<sup>a</sup> am ehesten als einen Imperativ Kal der Wurzel מצא verstehen: "Zieh aus!"

In Jes 28,9f. treiben Priester und Tempelpropheten ihren Spott mit dem Propheten (vgl. auch V. 7). Seine "Unterweisung" (siehe V. 9) wird dabei in Q<sup>a</sup> mit צי לצי angedeutet. Offenbar bezieht sich der Spott darauf, dass der Prophet neben anderem zum "Ausziehen" auffordert.

Auch diese Variante lässt sich von einigen Qumrantexten her erhellen. So

65) Zu Q<sup>a</sup> 4,2 siehe RUBINSTEIN, Some Variant Readings 188.

66) Vgl. dazu CD 20,17.

67) Zu diesem Ausdruck und zur Frage nach der Übersetzung von שבי siehe FABRY, Die Wurzel שב in der Qumran-Literatur (1975) 60-68. Er gibt שב nicht durch "Bekehrte", sondern durch "Umkehrende" wieder (a.a.O. 67f.). Die Übersetzung "Bekehrte" deutet zu sehr eine abgeschlossene Handlung an, während an einigen Stellen "die Umkehr als dauernder Vollzug der 'Umkehr zu Gott' mit ihren verschiedenen Implikationen gemeint ist". M.E. kann man aber "Bekehrte" auch so verstehen: Leute, die sich Gott zugekehrt haben und als Bekehrte leben. Zur Möglichkeit der Wiedergabe "Bekehrte" siehe GK par. 116<sup>d</sup>.

68) LXX Jes 28,10 bietet φιλψις (d.h. φψ statt ψ).

69) Language 278. - Vgl. JAMES, A Critical Examination 91: "צ' ship? or wild beast?"

geht es in CD 4,3 um Priester, Bekehrte aus Israel (s.o.), die aus dem Land Juda ausgezogen sind (היוציאים); vgl. auch 6,5. Interessant ist auch CD 20,22f.; denn dieser Text beschäftigt sich ebenfalls mit Menschen, die aus der heiligen Stadt ausgezogen sind (יצאו מעיר הקדש) und sich in einer Zeit auf Gott verlassen haben, als Israel treulos handelte, und sie das Heiligtum für unrein erklärten (ויוטמא את המקדש)<sup>70</sup>. Aufgrund des letzten Passus gewinnt man den Eindruck, dass hier wie in CD 4,3 Priester gemeint sind (vgl. zur Unreinheit des Tempels auch CD 4,18)<sup>71</sup>; vgl. zum Verbum מצא<sup>72</sup> ferner auch Jes 48,1 und 65,9.

Jes 28,7-10 behandelt einen Konflikt zwischen Priestern und Tempelpropheten mit dem Propheten (Jesaja). Der Verfasser von Q<sup>a</sup> hat diesen Text offenbar so gedeutet, dass es der Prophet gewesen sei, der zum "Ausziehen" aufforderte. Nun geht aus Texten in CD hervor, dass dieser Auszug mit der Entstehung der Qumrangemeinde in Verbindung steht, und dass es vor allem Priester waren, die sich dabei von anderen Priestern trennten (der Unreinheit des Tempels wegen). Dies bedeutet m.E., dass der Verfasser von Q<sup>a</sup> in Jes 28,7-10 auf einen bestimmten Konflikt unter der Jerusalemer Priesterschaft anspielt, einen Konflikt, der im Hintergrund der Entstehung der Qumrangemeinde stand. Für ihn war der Prophet-Lehrer (vgl. V. 9) scheinbar der Gründer der Qumrangemeinde, d.h. der (erste) "Lehrer der Gerechtigkeit".

Zu 28,9 sei ergänzend noch angefügt, dass sich der Spott daran entzündete, dass der Prophet als Lehrer kleiner Kinder auftrat. Dazu ist IQH 7,21f. zu vergleichen, wo der Lehrer als Vater und als "Amme" (אומן) für die "Männer des Zeichens" (s.u.) fungiert. Vgl. auch IQpHab 12,4, wo von den פתאי יהודה die Rede ist.

Jes 45,11: MT יוצר האותות - Q<sup>a</sup> ויצרו האותות

MT: = LXX. האותות kommt auch in MT Jes 41,23 und 44,7 vor, und Q<sup>a</sup> behält den Ausdruck an diesen Stellen bei. Wenn KUTSCHER deshalb ausführt: "The retention of the yod in יוצר האותות makes it an unusual participial form, and hence the scribe changed the exceptional form to the normal one"<sup>72</sup>, dann ist da-

70) Nach der Übersetzung von LOHSE, Die Texte aus Qumran 107.

71) In CD 20,22 werden diejenigen, die aus Jerusalem ausgezogen sind, mit dem Ausdruck בית פלג "Haus (von) Peleg" bezeichnet. Siehe dazu VAN DER WOUDE, Die messianischen Vorstellungen 36.

72) Language 217.

gegen einzuwenden, dass der Verfasser von Q<sup>a</sup> in 41,23 und 44,7 an der "ungebräuchlichen" Form festgehalten hat.

Statt "das Kommande" (so MT und LXX) bietet Q<sup>a</sup> 45,11: "die Zeichen", und dieser Ausdruck gehört in Q<sup>a</sup> ausserdem zum Part. יוצר. Zusammengenommen ergibt sich dann: "(Gott), der die Zeichen formt".

Im zweiten Teil von 45,11 ist von "meinen Söhnen" und "dem Werk meiner Hände" die Rede. Da das Werk seiner Hände parallel zu seinen Söhnen steht, sind diese Söhne Gottes als eine Schöpfung Gottes ausgewiesen. Im diesem Kontext taucht nun auch noch die Formulierung "der die Zeichen formt" auf, so dass man sich fragen kann, ob nicht auch mit den "Zeichen" diese Söhne gemeint sind. Stützend lässt sich dafür anführen, dass יצר zu den Verben gehört, die Gottes Schöpfertätigkeit beschreiben. Dass die Zeichen für die Söhne Gottes stehen, wird im Licht von Jes 8,18 schliesslich recht wahrscheinlich. In Q<sup>a</sup> lautet dieser Text:

אנה אנוכי והילדים אשר נתן לי יהוה לאור ולמופת בישראל

"Ich und die Kinder, die Gott mir gegeben hat, sind zu einem Zeichen ..." (vgl. zu Q<sup>a</sup> 8,18 auch oben, S. 86).

In IQH 7,21 kommt der Ausdruck מופת אנשי "Männer des Zeichens" vor, der aus Sach 3,8 entlehnt sein dürfte und in IQH 7,21 auf die Mitglieder der Qumrangemeinde bezogen ist. Aufgrund dieser Parallele ("Männer des Zeichens"// "Zeichen") wird man mit der Annahme kaum fehlgehen, dass der Verfasser der vollständigen Jesaja-Handschrift aus Qumran mit den "Zeichen" in 45,11 die Gemeindeglieder andeuten will.

Zuletzt sei zum Ausdruck vom "Werk der Hände Gottes" (in 45,11) vor allem auf Jes 60,21 hingewiesen, wo dieser Ausdruck parallel zu יהוה נצר מטעי (Q<sup>a</sup>) steht. Diese Parallele ist deshalb von Bedeutung, weil sie (d.h. נצר oder מטע) in CD 1,7; IQH 6,15 und 8,6.10 die Qumrangemeinde bezeichnet. Vgl. ferner auch Jes 29,23 (מעשה ידרי//ילדיו) und 64,7 (Gott: יוצרנו//wir: מעשה ידרי).

Jes 63,17: MT שבת נחלתך - Q<sup>a</sup> שבת נחלתך

MT: = LXX. KUTSCHER fragt sich, ob diese Änderung einen exegetischen Grund habe ("is Judah meant?")<sup>73</sup>. Der Sing. in Q<sup>a</sup> wird in der Tat nur einen Teil

73) Language 401.

von Israel meinen, m.E. die Qumrangemeinde (vgl. die oben genannten Varianten).

Jes 51,5: MT יצע ישעי קרוב צדקי - Q<sup>a</sup> (= MT)  
 וזרועו עמים ישפטו - וזרעי עמים ישפטו  
 אליו אים יקוו - אלי אים יקוו  
 ואל זרועו יוחילו - ואל זרעי ייחילו

MT: = LXX. Q<sup>a</sup> hat in drei Fällen das Suffix der 3. Pers.Sing. Mask. anstelle des Suffixes der 1. Pers.Sing. in MT und in LXX. D. BARTHELEMY vermutet, dass Q<sup>a</sup> hier eine ältere Lesart biete<sup>74</sup>, was jedoch wegen der Übereinstimmungen zwischen MT und LXX zweifelhaft ist. Ausserdem verrät der Plural ישפטו (= MT), dass auch die Vorlage von Q<sup>a</sup> ein Subjekt im Plural enthielt.

Das Suffix der 3. Pers.Sing. bezieht sich auf צדקי und ישעי. Dazu führt A. RUBINSTEIN aus: "It is an eschatological figure like the Nasi of the Qumran Benedictions that is reflected in the Scroll reading in li.5"<sup>75</sup>. Auch J.V. CHAMBERLAIN denkt an den Messias (jedoch ohne der Frage nachzugehen, um welchen Messias es sich handelt, um einen Priester oder einen König)<sup>76</sup>, und BROWNLEE sieht in Q<sup>a</sup> 51,4-6 ein neues Lied über "den Gottesknecht". Wie RUBINSTEIN setzt auch er diese Verse in Beziehung mit 42,1-4, und bemerkt ferner: "the Messianizing of the passage is in accord with the eschatological interests of the sect"<sup>77</sup>. Im Gottesknecht erkennt er demnach eine messianische Gestalt.

Es steht auf jeden Fall fest, dass der Verfasser eine wichtige Persönlichkeit, die etwas mit dem צדק Gottes zu tun hat, vor Augen hat. Doch bleibt die Frage, ob es sich dabei in der Tat um einen Messias handelt; und wenn dies der Fall sein sollte, ist noch zu klären, was für eine Messiasgestalt gemeint ist. Zur Beantwortung dieser Frage sind die beiden Q<sup>a</sup>-Texte 48,14 und 46,10 wichtig.

Jes 48,14: MT יהוה אהבו - יהוה אהבתי  
 ויעשה חפצו בבבלי - ויעשה חפצי בבבלי

74) Le grand rouleau d'Isaïe 548.

75) Some Variant Readings 200.

76) The Functions of God 366f.

77) The Meaning of the Qumran Scrolls 198.

זרועו כשדיים - Q<sup>a</sup> וזרועו כשדים MT

LXX: ≠ MT, ≠ Q<sup>a</sup>. Wie in MT gehören in Q<sup>a</sup> V. 12-16 zusammen. Q<sup>a</sup> V. 14<sup>b</sup> beginnt mit: "Der Herr, der mich liebt"(MT: "ihn"). Innerhalb der V. 12-16 bezeichnet die 1.Pers.Sing. den Propheten (siehe V. 16). In Q<sup>a</sup> ist jedoch die Gestalt, die "meinen (= Gottes) Willen an Babel erfüllen wird" eine andere Person. Den Worten וישה חפצלי begegnet man in Q<sup>a</sup> 46,10 wieder.

Jes 46,10: MT וכול חפצלי יעשה Q<sup>a</sup> - וכול חפצלי אעשה

MT: = LXX. Aus V. 11 geht hervor, dass es sich um jemanden handelt, den Gott aus dem fernen Osten gerufen hat. V. 10 bezieht sich demnach auf Kyros<sup>78</sup>; denn er ist es, der aus einem fernen Lande gerufen wurde. Dass er derjenige ist, der "Gottes Willen erfüllen wird", darin lässt 44,28 keinen Zweifel; denn in diesem Vers sagt Gott zu Kyros: וכל חפצלי ישלם (MT=Q<sup>a</sup>).

Diese Übereinstimmung zwischen 44,28 und 46,10 zeigt also, dass es in 46,10 um Kyros geht, und da der Ausdruck וישה חפצלי auch in 48,14 vorkommt, meint der Verfasser von Q<sup>a</sup> auch hier Kyros. Er wird Gottes Willen an Babel erfüllen.

Anders als in MT Jes 48,14 ("der Herr, der ihn liebt") gilt die Liebe Gottes in Q<sup>a</sup> nicht Kyros, sondern dem Propheten (s.o.). Nach Auffassung von Q<sup>a</sup> bleibt diese Liebe offenbar dem Propheten vorbehalten. Als Hintergrund für diese Variante hat sicherlich 41,8 (זרע אברהם אחי) eine wichtige Rolle gespielt.

Die Fortsetzung in 48,14 spricht von "seinem Arm", und damit ist der Arm des Kyros gemeint.

Kehren wir zu 51,5 zurück. Im Unterschied zu MT (und LXX) erwähnt Q<sup>a</sup> hier zweimal "seinen Arm": sein Arm wird die Völker richten und auf seinen Arm warten die Küstenländer. Wie in 48,14 meint der Verfasser von Q<sup>a</sup> damit wohl ebenfalls Kyros, dessen Arm Unheil für Babel, aber Heil und Rettung für die anderen Völker bringt. Wie oben schon ausgeführt ist, verweist das Suffix der 3.Pers.Sing.Mask. auf וצקי und ישעי zurück. Offenbar besteht eine Beziehung zwischen Gottes וצק und dem Auftreten des Kyros. Diese Beziehung ist

78) Und nicht auf "the Messiah"(gegen CHAMBERLAIN, The Functions of God 367; er isoliert den Text zu sehr von seiner Umgebung in Jesajabuch).

auch in Q<sup>a</sup> 41,2 bezeugt: העיר ממזרח צדק (=MT), woran sich in Q<sup>a</sup> ויקראו an-schliesst. Daraus ergibt sich, dass צדק als Objekt zu העיר gilt (so nicht in MT)<sup>79</sup>. Das Verbum העיר (vgl. 45,13), der Osten und die Unterwerfung von Königen und Völkern machen deutlich, dass auch 41,2<sup>b</sup> Kyros vor Augen hat.

Fassen wir zusammen: der Verfasser von Q<sup>a</sup> denkt in 51,5 offensichtlich an die Person des Kyros. Der König Kyros war aber weder der Messias noch die (messianische) Gestalt des Gottesknechtes. Dennoch galt er nach 45,1 als ein "Gesalbter" (משיח):

Jes 47,12: MT מנעורך אולי תוכלי הועיל אולי תערוצי

Q<sup>a</sup>

מנעורך ועד היום

MT: = LXX. In Q<sup>a</sup> fehlen die letzten Worte von V. 12 sowie das erste Wort von V. 13. Nach "seit deiner Jugend" bietet Q<sup>a</sup> nur noch "bis zum heutigen Tag". KUTSCHER hat Recht mit seinem Hinweis darauf, dass der Ausdruck עַד הַיּוֹם "common in the Bible"<sup>80</sup> sei (z.B. Gen 35,20; 2 Chron 35,25); doch kann dies keine Erklärung dafür abgeben, weshalb diese Formulierung in Q<sup>a</sup> 47,12 aufgenommen ist.

Die LXX beweist, dass der masoretische Text von Jes 47,12 zur Zeit von Q<sup>a</sup> schon vorlag (vgl. auch 1QJes<sup>b</sup>: = MT), und da diese Lesart den besseren Text darstellt, muss man fragen, was Q<sup>a</sup> 47,12 mit der Wendung עַד הַיּוֹם beabsichtigt.

Jes 47 enthält eine Gerichtsankündigung an Babel, in der der Prophet Babel auffordert, doch seine Zauberer und Wahrsager über die Zukunft der Stadt zu befragen. Schon "seit seiner Jugend" hatte Babel stets viel Mühe darauf verwandt, durch die Vermittlung dieser Spezialisten einen Blick in die Zukunft zu werfen. Vielleicht gelingt es ihr auch diesmal auf diese Weise Hilfe zu erlangen (so MT).

Da der Text von Q<sup>a</sup> nach "bis zum heutigen Tag" abbricht, fehlt das "vielleicht" (zweimal in MT). Dieses "vielleicht" liess - selbst wenn es in MT ironisch gemeint sein sollte - noch einen Schimmer von Hoffnung übrig, von dem sich bei Q<sup>a</sup> dann keinerlei Spur mehr findet. Die Variante von Q<sup>a</sup> erhält

79) BARTHELEMY rechnet Q<sup>a</sup> 41,2 zu "den messianischen Varianten" und hält die Lesart von Q<sup>a</sup> für ursprünglicher als MT (Le grand rouleau d'Isaïe 548). Kritisch dazu RUBINSTEIN, Some Variant Readings 192f.

80) Language 542.

damit eine ganz definitive Bedeutung; denn aus dieser Lesart spricht die Gewissheit, dass "heute" für Babel kein Weg zur Rettung mehr offen steht, um sich über das Medium der Zauberer und Wahrsager Hilfe zu verschaffen. Das weist wohl daraufhin, dass Babel "heute" schon gefallen ist.

Auch diese Variante lässt sich m.E. am einfachsten als Ergebnis einer Erfüllunginterpretation verstehen. Die Stadt Babel war damals, im 3. und 2. Jh.v.Chr., das Herz des seleukidischen Reiches. Diejenigen, die die wichtigen Ereignisse des 2. Jh.s v.Chr. im Licht der Prophezeiungen des Jesajabuches interpretierten, mussten geradezu die Eroberung Babels und Babylo niens durch den parthischen König Mithridates I. im Jahr 141 v.Chr. als Erfüllung einer Prophezeiung wie Jes 47 auffassen. Dies gilt nicht nur für LXX Jes<sup>81</sup>, sondern meiner Meinung nach ebenso für die Variante in Q<sup>a</sup> 47,12.

Wenn dies zutrifft, dann ist damit auch das Interesse an Kyros in Q<sup>a</sup> 51,5 erklärt (s.o.). Der Verfasser dachte vermutlich an den Partherkönig Mithridates I., und sein "heute" stattfindender erfolgreicher Ansturm auf Babel sagte dem Verfasser von Q<sup>a</sup>: "das Heil Gottes ist nahe" (vgl. 51,5), oder mit den Worten von Q<sup>a</sup> ausgedrückt: קרוב צוקי (51,5; = MT), vgl. Q<sup>a</sup> 46,13: קרובה צוקתי (MT קרובתי צוקתי) und Q<sup>a</sup> 56,1: קרובה ישועתי (= MT).

Wegen dieser übereinstimmenden Deutung des wichtigen Geschehens im Jahr 141 durch den Autor der LXX Jes und den Verfasser von Q<sup>a</sup> möchte ich zum Schluss noch auf einen Passus von Jes 21,2 in MT, Q<sup>a</sup> und LXX eingehen.

Jes 21,2<sup>b</sup>: MT עלי עילם צורי מדי

Q<sup>a</sup> עלי עילם צירי מדי

LXX ἐπ' ἐμὸν ὄσ Αὐλαμῦται ματ ὄσ κρῆσβεῦς τῶν Περσῶν ἐπ' ἐμὸν ἔρχονται.

KUTSCHER meint, dass der Verfasser von Q<sup>a</sup> צורי nicht als Imperativ von צור erkannt habe, weil dieser sonst im A.T. nicht vorkommt (obwohl das Verbum im A.T. recht häufig ist)<sup>82</sup>. Man kann aber aus der Schreibung צירי nicht einfach folgern, dass der Verfasser von Q<sup>a</sup> den Imperativ von צור nicht verstanden habe. Auch die Möglichkeit ist zu erwägen, dass er צורי (oder lag צרי vor?) zugunsten einer bestimmten Interpretation anders gelesen und gedeutet hat (etwa mittels einer waw-yod Assoziation).

81) S.o. S. 72.

82) Language 279.

Wichtig ist, dass LXX Jes und Q<sup>a</sup> bei der Deutung von צירי "Boten" übereinstimmen<sup>83</sup>. צירי gibt die LXX als ἀγγελλοί wieder, und man fragt sich, ob auch der Verfasser von Q<sup>a</sup> עלי analog zur LXX (ἐπ' ἐμοί) aufgefasst hat. Das ist deswegen recht wahrscheinlich, weil es zusammen mit der Lesart צירי einen guten Sinn ergibt.

In Jes 21,1-10 geht es wie in Jes 47 um den Fall Babels. Nach LXX und wahrscheinlich auch nach Q<sup>a</sup> sieht der Prophet, wie Elamiter und Boten der Perser/Meder "auf ihn zukommen"<sup>84</sup>. Im Kontext von Jes 21,1-10 werden Boten mit der Nachricht vom Untergang Babels gemeint sein; Babel ist offenbar schon gefallen (vgl. Q<sup>a</sup> 47,12). In MT werden dagegen Elamiter und Meder zum Angriff auf Babel aufgefordert; der Fall von Babel steht hier demnach noch bevor. Auch diese Deutungen in LXX Jes und Q<sup>a</sup> gehören m.E. zu den Erfüllungsideologien wie die von Q<sup>a</sup> 47,12<sup>85</sup>.

#### Der Verfasser von Q<sup>a</sup>

Die Orthographie von Q<sup>a</sup> liefert verschiedentlich Anhaltspunkte für die Vermutung, dass der Text von zwei Personen geschrieben worden ist; denn Jes 34-66 (Kol. 28-54) enthält eine weitaus grössere Zahl von Pleneschreibungen als Jes 1-33 (Kol. 1-27). Da aber die Handschrift von Q<sup>a</sup>, abgesehen von einigen Zusätzen und Korrekturen, mit Sicherheit nur von einer Hand herrührt, muss man annehmen, dass die Niederschrift von Q<sup>a</sup> durch eine Person erfolgte. Des weiteren macht KUTSCHER darauf aufmerksam, dass der Übergang zu mehr Pleneschreibungen nicht abrupt in Jes 34 stattgefunden hat. Dazu weist er auf die Schreibung des Namens Hiskia<sup>86</sup>, auf die Schreibungen von Wörtern wie נאם und נאם<sup>87</sup>, die der Pronomina הוּא und הִיא<sup>88</sup>, die von Suffixen (כה- neben ך-) <sup>89</sup> u.a. Aus der Verteilung der Belege folgert er: "It took

83) Vgl. HUB Is (zu Jes 21,2). LXX setzt צירי und nicht צורי voraus (gegen WILDBERGER, Jesaja 764).

84) Zu den Worten ἐπ' ἐμὲ ἔρχονται bemerkt ZIEGLER (Untersuchungen 65): "Als Prädikat zu ἀγγελλοί ergänzt".

85) Zu Perser/Meder als Bezeichnung für die Parther vgl. 1 Makk 14,2.

86) Language 565 (die Schreibung dieses Namens ändert sich im Laufe von Jes 36-39).

87) Language 56 und 565.

88) Language 433f.

89) Language 446 (es findet sich die Pleneschreibung כה- bereits in Jes 1-33 und dagegen ך- noch hier und da in Jes 34ff.).

him a little while to get used to writing consistently in the more plene form"<sup>90</sup>.

Die angeführten Beispiele für interpretative Varianten haben ergeben, dass der Verfasser von Q<sup>a</sup> Prophezeiungen des Jesajabuches auf seine eigene Zeit bezog. Das bedeutet, dass er die überlieferten Prophezeiungen auf genau die Weise aktualisierte, wie es auch in den Pescharim geschah. Er und mit ihm andere Mitglieder der Qumrangemeinde waren davon überzeugt, dass die prophetischen Worte von "den kommenden Ereignissen" auch "die letzten Ereignisse" darstellten. Vgl. in diesem Zusammenhang Q<sup>a</sup> 41,22: אחרונות או הבאות (MT אחריתך או הבאות או האות). Für diese Variante von Q<sup>a</sup> vermutet KUTSCHER, dass sie als eine von אחרונות beeinflusste Substitution entstanden sei<sup>91</sup>; doch kann hier ebensogut eine Parallelisierung zu אחרונות vorliegen. Der Plural אחרונות (der Singular אחרונה ist in Q<sup>a</sup> 47,7 belegt: אחרונה (MT אחריתך)) meint "die letzten Ereignisse" (= in LXX Jes: τὰ ἔσχατα), und Q<sup>a</sup> 41,22 stellt beide Plurale, אחרונות und הבאות, nebeneinander<sup>92</sup>.

Nach 1QpHab 7,1f. bestand der Auftrag des Propheten Habakuk in der Niederschrift von אחרונות על הדור האחרון (vgl. Jes 30,8). Aus 1QpHab geht ferner hervor, dass der Prophet אחרונות גמר הקץ nicht kannte (1QpHab 7,2). Das heisst, dass die Propheten zwar die kommenden Ereignisse ankündigten, dass sie aber nicht wussten, wann sie eintreffen würden. Demgegenüber war dem Verfasser von 1QpHab "die Vollendung der Zeit" nicht unbekannt, er wusste also, wann die Worte von Habakuk ihre Erfüllung fanden.

Aufgrund der Erfüllungsinterpretationen darf man eine solche Kenntnis auch beim Verfasser von Q<sup>a</sup> voraussetzen (vgl. vor allem Q<sup>a</sup> 47,12)<sup>93</sup>. Das impliziert, dass der Verfasser nicht nur ein Kopist<sup>94</sup>, sondern vor allem auch ein Schriftgelehrter war. Er war offenbar nicht nur ein Zeitgenosse des

90) Language 434. Vgl. auch BURROWS, The Dead Sea Scrolls 111.

91) Language 365.

92) Vgl. auch Q<sup>a</sup> 46,10: אחרונות (MT אחרית). Dieser "kurze" Plural (statt אחרונות) ist wahrscheinlich unter Einfluss der Vorlage (אחרית) entstanden. Es handelt sich dabei m.E. nicht um "a mechanical waw-yod substitution" (KUTSCHER, Language 366).

93) Dies gilt auch für den Autor des Danielbuches; vgl. dazu Josephus, Ant 10,267: "... Daniel spoke with God, for he was not only wont to prophesy future things, as did the other prophets, but he also fixed the time at which these would come to pass" (LCL 326, 305/7 (MARCUS))!

94) So MARTIN, The Scribal Character II (1958) 688: "he merely copied".

Autors der LXX Jes, sondern auch dessen Kollege. Wie der Autor der LXX Jes bezog er die Prophezeiungen Jesajas auf die eigene Zeit und legte sie dementsprechend aus.

Aus 1QpHab 2,8f. erfahren wir, dass es während der ersten Phase der Qumrangemeinde nur einen gab, der prophetische Worte auf diese Weise auslegen konnte (מִשְׁרָה), nämlich den "Lehrer der Gerechtigkeit" (מורה הצדק); vgl. auch CD 1,11. In der gegenwärtigen wissenschaftlichen Diskussion wird dieser (erste) Lehrer der Qumrangemeinde von den meisten Forschern in die Zeit von etwa 160 bis 135 v.Chr. angesetzt<sup>95</sup>. Innerhalb dieser Zeit ist auch die Schrift von Q<sup>a</sup> entstanden (s.u.), und da einerseits die Interpretationen in dieser Schrift darauf hinweisen, dass diese Schrift in der Qumrangemeinde entstanden ist, andererseits zu dieser Zeit in dieser Gemeinde nur der "Lehrer der Gerechtigkeit" die prophetischen Worte auslegen konnte, liegt der folgende Schluss nahe: der Verfasser-Schriftgelehrter von Q<sup>a</sup> ist mit dem (ersten) Lehrer der Gerechtigkeit gleichzusetzen<sup>96</sup>.

Von dieser Folgerung her fällt einiges Licht auf das Bestreben des Verfassers von Q<sup>a</sup>, die Entstehung der Qumrangemeinde mit Hilfe des Jesajabuches zu legitimieren (vgl. vor allem zu Q<sup>a</sup> 8,11)!

Da der "Lehrer der Gerechtigkeit" ein (wichtiger) Priester war (1QpHab 2,8), gehörte der Verfasser von Q<sup>a</sup> demnach ebenso wie der Autor des Danielbuches

95) Siehe dazu vor allem JEREMIAS, Der Lehrer der Gerechtigkeit (1963); HENGEL, Judentum 407; DE VAUX, Archaeology (1973) 116f.; SANDERS, The Dead Sea Scrolls, BA 36(1973) 131; SCHÜRER, History I, 188 Anm. 42; MURPHY-O'CONNOR, The Essenes and their History, RB 81(1974) 229ff.; BUNGE, Geschichte und Chronologie 1-46; MURPHY-O'CONNOR, Demetrius I and the Teacher of Righteousness, RB 83(1976) 400-420; BURGMANN, Gerichtsherr und Generalankläger: Jonathan und Simon, RQ 9/1(1977) 3-72; THIERING, Once more the Wicked Priest, JBL 97(1978) 191-205; STARCKY, Les Maîtres de Justice (1978) 252; SCHÜRER, History II (1979) 586f. - Aus archäologischen Gründen ist eine Datierung nach 125 v.Chr. unwahrscheinlich: siehe dazu DOEVE, Wannear entstand die Sekte von Qumran? VTh 39(1969) 262. Kritisch zu dieser Annahme LAPERROUSAZ in DBS IX (1978) Sp. 789-792 (er setzt den Lehrer um 100 v.Chr. an). - Zur Bezeichnung "dem ersten Lehrer" siehe STARCKY, a.a.O.

96) Dazu sei auch auf die Übereinstimmung zwischen Q<sup>a</sup> 6,10 und 1QH 7,2f. hingewiesen (s.o. S. 85); denn es ist wahrscheinlich, dass der Lehrer der Gerechtigkeit der Verfasser einiger Hymnen ist, zu denen auch 1QH 7,1-4 gehört; siehe dazu JEREMIAS, Der Lehrer der Gerechtigkeit 168ff.; SCHULZ, Der Autoritätsanspruch des Lehrers der Gerechtigkeit (1974) 1ff. und GARNET, Salvation and Atonement in the Qumran Scrolls (1977) 39.

und der Autor der LXX Jes zur Priesterschaft. Dieser Priester-Lehrer hatte mit seinen Anhängern Jerusalem verlassen und war in die Wüste gezogen. Die Annahme KUTSCHERS, dass der Verfasser von Q<sup>a</sup> aus einer Griechisch sprechenden Umgebung stamme, lässt sich insofern gut mit seiner Herkunft aus Jerusalem vereinbaren.

Zur Abrundung dieses Zusammenhangs möchte ich noch auf Q<sup>a</sup> 1,24f. eingehen.

Jes 1,24: MT הוּל אַנְחָם מִצְרַיִם - Q<sup>a</sup> הוּלָה אַנְחָם מִצְרַיִם  
 וְאִנְקָמָה מֵאֵיבֹוּ - וְאִנְקָמָה מֵאֵיבֹוּ  
 1,25: והשיב ירִי עֲלֶיךָ - והשיבָה יְדֵי עֲלֶיךָ

MT: = LXX. CHAMBERLAIN bezieht das Suffix der 3.Pers.Sing.Mask. in Q<sup>a</sup> V. 24 und das Subjekt "er" in Q<sup>a</sup> V. 25 auf die Begriffe מִשְׁפָּט und צַדִּיק in V. 21<sup>97</sup>, da der Verfasser dabei an den Messias gedacht habe. Zu Q<sup>a</sup> V. 25 bemerkt er: "... the Messiah has intercessory power with God, to turn the divine hand against (apostate) Israel"<sup>98</sup>. Wie schon bei seinen Ausführungen zu Q<sup>a</sup> 51,5 bleibt auch diesmal bei ihm der Begriff Messias undifferenziert, das heisst, es bleibt undeutlich, welche Messiasfigur der Text meinen könnte.

Der Rückbezug des Suffixes der 3.Pers.Sing.Mask. und des Subjektes "er" in Q<sup>a</sup> 1,24f. auf die Ausdrücke מִשְׁפָּט und צַדִּיק in V. 21 leuchtet aber ein. Wichtig ist in diesem Vers vor allem die Formulierung צַדִּיק יִלִּין בָּהּ (MT=Q<sup>a</sup>), die zeigt, dass צַדִּיק im Unterschied zu מִשְׁפָּט als Person aufgefasst ist. Deshalb ist es wahrscheinlich, dass das Suffix der 3.Pers.Sing.Mask. und das Subjekt "er" in V. 24f. in erster Linie צַדִּיק fortführen. Die anderen, bereits behandelten Varianten, die sich ebenfalls auf die Qumrangemeinde beziehen lassen, legen die Vermutung nahe, dass der Verfasser von Q<sup>a</sup> in 1,21,24f. auf den Lehrer der Gerechtigkeit (צַדִּיק) anspielt, der einmal in Jerusalem war<sup>99</sup>. Dort hatte er "Bedränger"(עֲרִיבֹו) und einen "Feind"(אֵיבֹוּ). Mit "seinen Feind" in V. 24 ist dann doch wohl "der gottlose Priester" gemeint (vgl. u.a. 1QpHab 8, 8ff.)<sup>100</sup>.

97) The Functions of God 370f.

98) The Functions of God 371.

99) Vgl. auch 4QS<sup>c</sup> (um 150 v.Chr.), wo der Anhang des Lehrers mit den Worten צַדִּיק בְּנֵי הַצַּדִּיק angedeutet wird.

100) Auf die Frage, wer mit diesem "gottlosen Priester" gemeint ist, kann hier nicht eingegangen werden.

Weitere Merkmale

Andere wichtigen Faktoren, die Unterschiede zwischen Q<sup>a</sup> und MT Jes verursachten, lassen sich folgendermassen klassifizieren:

1. Unterschiede, die durch eine Auslassung oder eine Hinzufügung entstanden sind.

Gründe für die Auslassung eines oder mehrerer Wörter sind vor allem: Vermeiden von Doppelungen (z.B. 6,2.3; 8,9; 55,1), Homoioteleuton (z.B. 4,5f.; 16,8f.; 23,15; 40,7f.) und Interpretation (z.B. 47,12f.)<sup>101</sup>.

Gründe für die Hinzufügung eines oder mehrerer Wörter sind vor allem: Dittographie (z.B. 30,30; 31,6; 34,15; 35,8), Auffüllung des vorliegenden Kontextes durch ein oder mehrere Wörter aus einer anderen Textstelle des Jesajabuches (zu 1,15 vgl. 59,3; 2,20 vgl. 2,8 und 17,8; 21,16 vgl. 16,14; 32,11 vgl. 32,12; 36,4 vgl. 37,10; 37,13 vgl. 36,19; 38,6 vgl. 37,35; 40,18 vgl. 40,26; 44,16 vgl. 44,19; 51,3 vgl. 51,11 und 35,10; 51,6 vgl. 40,26; 52,12 vgl. 54,5; 56,7 vgl. 60,7; 57,11 vgl. 47,7; 57,14 vgl. 62,10; 59,7 vgl. 60,18; 60,13 vgl. 35,2; 60,21 vgl. 61,3; 61,23 vgl. 60,14; 62,9 vgl. 66,9; 62,10 vgl. 8,14) oder aus einem anderen biblischen Buch (zu 34,4 vgl. Micha 1,4; 37,4 vgl. Jer 21,7; 52,8 vgl. Sach 1,16; 58,7 vgl. Ez 18,7). Aus diesen aus dem Jesajabuch oder anderen Prophetenschriften entlehnten Zusätzen spricht die Vertrautheit des Verfassers mit den prophetischen Büchern. Siehe ferner KUTSCHER, Language 536-555.

101) In diesem Zusammenhang sei auch auf folgendes hingewiesen. Ursprünglich fehlten in Q<sup>a</sup> die folgenden Texte: 34,17(Schluss)-35,2; 37,6f.; 40,14<sup>b</sup>-16. Bevor diese Texte später in die Rolle hinzugefügt wurden, wies sie zu diesen Stellen einen unbeschriebenen Raum von einer Zeile (so anstelle von 34,17-35,2 und 37,6f.) oder von zwei Zeilen (so anstelle von 40,14<sup>b</sup>-16) auf. FOHRER (Studien zur alttestamentlichen Prophetie 188) vermutet, der Verfasser von Q<sup>a</sup> lasse in diesen Fällen gewisse Texte (oder Textteile) aus, weil seine Vorlage beschädigt und deshalb nicht gut lesbar gewesen sei. Aber m.E. leuchtet es mehr ein, diese Auslassungen aus inhaltlichen Gründen zu verstehen. Bevor die Hinzufügung von 34,17(Schluss)-35,2 stattfand, hatte 35,3ff. eine betonte Stelle inne (mit dem wichtigen Thema: "Gott kommt" (V. 4); vgl. IQM 15,7ff.). Es ist denkbar, dass der Verfasser von Q<sup>a</sup> dies beabsichtigte. Zu 37,6f. meine ich, dass der Verfasser von Q<sup>a</sup> diese Texte ausliess, um so die Antwort des Propheten Jesaja in 37,21ff. mehr hervorzuheben (d.h. er beabsichtigte eine Beziehung zwischen 37,5 und 37,21 ff.). Zu 40,14<sup>b</sup>-16 gewinnt man den Eindruck, dass der Verfasser es bevorzugte, die neue Perikope mit V. 17 (und nicht mit V. 15) anfangen zu lassen. Derartige Fälle (vgl. auch 53,8; 54,17 und 65,16) sind aber noch näher zu untersuchen.

## 2. Kontextuelle Harmonisation

43,19: MT בישמון נתיבות - Q<sup>a</sup> בישמון נתיבות

MT: = LXX. Q<sup>a</sup> bevorzugt נתיבות gegenüber דרך in demselben Vers. Der Verfasser entlehnt diesen Parallelismus aus V. 16.

Siehe auch 16,12; 30,22; 45,1; 46,5.

3. Varianten, die durch Einfluss einer anderen Stelle des Jesajabuches entstanden sind (z.B. 1,30 vgl. 50,2; 19,9 und 24,6 vgl. 29,22; 46,13 vgl. 51,5), oder durch Einfluss einer Stelle ausserhalb des Jesajabuches (z.B. 19,20 vgl. Ex 3,8; 43,23 vgl. Gen 22,7; 43,23 vgl. Ez 45,17; 51,2 vgl. Gen 1,28 und 9,17).

4. Andere Wortkombinationen (als in MT): z.B. 31,5f. (s.o.).

## 5. Vorliebe für Pluralformen bei Aussagen über Gott

Gottes Hände: 5,25(2x); 9,11.16.20; 10,4.32; 11,15; 14,27; 34,17; 49,2 - stets: ידידו (MT ידו = LXX); vgl. auch 48,13: ידי יסוד (MT יסוד = LXX). Gottes Ohren: 59,1: כבודו אוזניו (MT כבודו אוזנו = LXX).

Nach KUTSCHER ist das Suffix יו mit ו bedeutungsgleich, das Nomen stehe deshalb im Singular, und dazu verweist er u.a. auf die Kombination נטויה ידידו (5,25; 9,11.16.20; 10,4; 14,27)<sup>102</sup>. Daneben gibt es auch Vorkommen, bei denen es sich um einen Plural handelt. So steht in 59,1 das Verbum im Plural; vgl. auch 60,21: מעשי ידידו (MT מעשה ידידו = LXX), und 5,12: מעשה ידידו (= MT und LXX); vgl. zu diesem Ausdruck auch Q<sup>a</sup> 64,7: מעשה ידיכה (MT ידך...; LXX(Plur.)). Auch in 48,13 steht das Verbum im Plural: ידי יסודו, ebenso in 45,12: ידי נטו (MT=Q<sup>a</sup>)<sup>103</sup>.

Andere Pluralformen bei Aussagen über Gott sind: מניפיו (10,15); יוצריו (29, 16 und 45,9); יוצר<sup>7</sup> כה<sup>7</sup> und בורא<sup>7</sup> כה<sup>7</sup> (43,1)<sup>104</sup>; גואליו (44,6). MT bietet an diesen Stellen durchweg den Singular. In Q<sup>a</sup> geht es um Pluralformen mit Singular-Bedeutung, wofür es auch in MT einige Belege gibt: מרימיו (10,15); עשיה (22,11); נוטיהם (42,5); בעליך עשיר (54,5); stets = Q<sup>a</sup>, ausser in 54,5: Q<sup>a</sup>

102) Language 447.

103) Zu נטויה ידידו fragt man sich, ob der Verfasser das Part.Pass. in diesem Ausdruck nicht deshalb im Sing. stehen liess, weil es in 5,25; 9, 11,16.20; 10,4 und 14,27 in einer geprägten Formel vorkommt.

104) Vgl. Koh 12,1. Siehe auch BROWNLEE, The Meaning of the Qumran Scrolls 170-172.

בעלכי עוש' <sup>105</sup>.

Und: ברואשיו (59,16); צדקתיו (40,28); תבונתיו (40,10 und 62,11); פעלתיו (59,17); את רוח קודשיו (63,9); חומלתיו (63,9); אהבתיו (59,19); כבודיו (63,10); זרוע תפארתיו (63,12); גערתי (66,15). Wieder enthalten die entsprechenden Stellen in MT stets den Sing. Auch diese Fälle sind wohl als Pluralformen mit Singular-Bedeutung anzusehen. Vgl. übrigens auch in MT, z.B. 63, 7: רחמיו (=Q<sup>a</sup>) <sup>106</sup>.

### Eine Vorlage?

Der Unterschied in der Orthographie zwischen Kol. 1-27 und Kol. 28-54 von Q<sup>a</sup> weist nach einigen Exegeten darauf hin, dass der Verfasser zwei Vorlagen benutzt hat, von denen eine eine Buchrolle mit Jes 1-33 und eine mit Jes 34-66 umfasste <sup>107</sup>. Diese Annahme ist aber unwahrscheinlich. Q<sup>a</sup> selbst formt eine Buchrolle und zeigt damit, dass eine gewisse Zweiteilung <sup>108</sup> nicht unbedingt mit zwei Buchrollen gleichbedeutend sein muss. Ferner lässt ein Ausdruck wie ספר ישעיה keine andere Folgerung zu, als dass man damit eine Rolle bezeichnet hat (siehe 4Q174 I,15; 4Q 176 I,4) <sup>109</sup>. Ausserdem besitzt das

105) Zu diesen Formen siehe GK par. 124<sup>k</sup> und JOUON par. 136<sup>e</sup>.

106) Siehe dazu GK par. 124<sup>e</sup>. Belege mit der Endung יי- in Q<sup>a</sup> (MT Sing.), bei denen es sich nicht um Aussagen über Gott handelt, sind: 41,2 רגליו (=LXX); 56,2 ידיו (MT=LXX); 31,4 טרפיו (MT=LXX) (woher kommt dieser Plural?); 37,38 בניו (MT=LXX; siehe Anm. 33); 29,8 נפשו (in der Fortsetzung dieses Verses kommt aber auch der Sing. vor); 40,6 חסדיו (MT=LXX).

107) KAHLE, Die hebräischen Handschriften (1951) 72f.; BROWNEE, The Manuscripts of Isaiah from which DSIa was copied (1952) 20 (er bevorzugt die These, dass die erste Buchrolle die Kap. 1-33 und die zweite Buchrolle die Kap. 1-66 enthielt); BROWNEE, The Meaning of the Qumran Scrolls 253 (zwei Buchrollen aufgrund der Zweiteilung des Textes von Q<sup>a</sup>). Vgl. auch BARTHÉLEMY in RB 60(1953) 455 (= Etudes 52).

108) Zur Zweiteilung der alttestamentlichen Bücher siehe THACKERAY, The Septuagint and Jewish Worship 130-136. Vgl. auch RICHARDS, A Note on the Bisection of Isaiah (1966) 257f.

109) Nach BLAU (Studien zum Buchwesen (1902) 53) bildete das Jesajabuch eine Buchrolle. In Ant 10,35 bemerkt Josephus, dass der Prophet Jesaja seine Prophezeiungen in Büchern (βιβλας) niedergeschrieben hat. Dazu führt BROWNEE (The Meaning of the Qumran Scrolls 251) aus: "The plural "books" is reasonably explained as meaning "two books", the two volumes corresponding to the two halves of the Complete Isaiah Scroll". Es ist aber die Frage, ob dies die Bedeutung dieser Bemerkung ist; denn aufgrund von Ap 1,40 darf man annehmen, dass das Jesajabuch ein Buch darstellte (eines der dreizehn Bücher), und ferner gewinnt man den Eindruck, dass der Plural in Ant 10,35 Jes 36-39 und die Parallelüberlie-

Jesajabuch nur eine Überschrift (Jes 1,1), und in der Frage der Orthographie hat KUTSCHER, wie schon ausgeführt, die Indizien gesammelt, die zeigen, dass der Verfasser von Q<sup>a</sup> sich selbst entschloss, von Jes 34 an (Kol. 28ff.) öfter die Pleneschreibung zu benutzen<sup>110</sup>.

Über einen anderen Weg gelangt S. TALMON zu der Auffassung, der Verfasser von Q<sup>a</sup> habe mehr als eine Vorlage benutzt<sup>111</sup>. Der Begriff "Vorlage" meint bei ihm jeweils eine Vorlage des gesamten Jesajabuches. Seiner Meinung nach setzen Fälle von "parallel readings by conscious conflation"<sup>112</sup> in Q<sup>a</sup> die Benutzung verschiedener Vorlagen voraus. Es geht dabei hauptsächlich um folgende Stellen:

Q<sup>a</sup> 38,19f.:

- (a) חי חי הוא יודכה כמוני היום אב לבנים יודיע אל אמתכה יהוה להושיעני  
 (b) חי חי יודך כמוני היום אב לבנים יהודיע<sup>113</sup> אלוה אמתך יהוה להושיעני

TALMON schliesst Dittographie aus, da (a) und (b) Unterschiede enthalten, vor allem den Unterschied in der Schreibung des Suffixes der 2.Pers.Sing.Mask. Dieser Unterschied weist darauf hin, dass (b) aus einer anderen Vorlage entnommen sei als (a)<sup>114</sup>.

Es ist jedoch die Frage, ob dieser Schreibungsunterschied beim Suffix der 2.Pers.Sing.Mask. eine andere Vorlage anzeigt; denn es lassen sich mehr Stellen aus Q<sup>a</sup> beibringen, in denen der Verfasser beide Schreibungen, die kurze und die lange, nebeneinander verwendet. Siehe z.B. 22,14 (zu dieser Stelle vgl. unten).

Anstelle der Annahme einer anderen Vorlage für (b) ist es auch möglich, dass der Verfasser (b) hinzufügte, um eine bestimmte ergänzende Textinterpretation einzutragen. Den Hauptunterschied zwischen (a) und (b) stellt die Lesart אלוה (in (a): אל) dar. M.E. liegen bei diesem Unterschied zwei Deutun-

---

ferung in 2 Kön meint (vgl. nämlich Ant 10,33, wo es gerade um 2 Kön 20,17 // Jes 39,6 geht). Vgl. auch 2 Chron 26,22 (Jesaja als Autor eines Teiles von 2 Kön ?).

110) S.o. S. 94f.

111) TALMON, Aspects of the Textual Transmission (1964) 95-132.

112) Aspects 107.

113) Ich schlage vor, יהודיע statt יהודיע (so TALMON) zu lesen. Vgl. zu dieser Form: יהושע in 1 Sam 17,47, und יהילילו in Jes 52,5.

114) Aspects 109f. Siehe auch MARTIN, The Use of Second Person Singular Suffixes in 1QIs<sup>a</sup> (1957) 139; KUTSCHER, Language 541.

gen von אַל vor, nämlich eine, die אַל als Präposition auffasst, und eine, die in אַל eine Kurzform für אֱלֹהִים sieht (siehe z.B. MT Gen 19,8.25; 26,3f.; Lev 18,27). Nun bietet (b) aber nicht die Schreibung אֱלֹהִים, sondern אֱלוֹהִים. Diese Schreibung kann man jedoch als eine Kontamination zwischen אֱלֹהִים und אֱלוֹ (das Wort für אֱלֹהִים im Mischna-Hebräisch; vgl. auch Sir 51,24: אֱלִילוֹ) erklären<sup>115</sup>.

14,2: MT                   והביאום אל מקומם  
Q<sup>a</sup>                   והביאום אל אדמתם ואל מקומם

MT: = LXX. Gegenüber KUTSCHER, der hier an kontextuelle Harmonisation denkt (אדמה kommt nämlich in V. 1 und 2 vor)<sup>116</sup>, betont TALMON, dass beide Lesarten, d.h. אדמתם und מקומם, sich auf verschiedene Textzeugen verteilen: die erste auf MT, LXX, Pe<sup>s</sup> und Targ(P), die zweite auf Targ(R). "This circumstance decisively weakens Kutschers implied suggestion (nämlich die genannte Harmonisation, vdK)"<sup>117</sup>.

TALMON ist offenbar der Meinung, dass die Textzeugen zwei Textüberlieferungswiderspiegeln und dass der Wortlaut von Q<sup>a</sup> beide Traditionen kombiniert. Die Frage ist jedoch, ob man in diesem Fall so grossen Wert auf Targ(R) legen kann (R = Kodex Reuchlinianus; Ed.SPERBER: f), da die betreffende Lesart in Targ(R) wahrscheinlich selbst das Ergebnis einer kontextuellen Harmonisation mit V. 1 darstellt. Daher dürfte es wohl näherliegen, Q<sup>a</sup> 14,2 so zu erklären, dass der Verfasser einerseits mit dem Kontext harmonisierte, andererseits aber auch an der Lesart seiner Vorlage festhielt.

35,9: MT           בל יעלנה  
Q<sup>a</sup>           בל לוא יעלנה

Da die Pleneschreibung לוא für die Vorlage von Q<sup>a</sup> typisch ist, stuft TALMON בל als eine synonyme Lesart ein, die aus einer anderen Vorlage, aus "a (proto-)Massoretic-type text", stamme<sup>118</sup>. Auch KUTSCHER äussert zu dieser Stelle die Vermutung einer "combination of two versions?"<sup>119</sup>.

Das Wort לוא kommt im Kontext von 35,9 oft vor: in V. 8 und 9 je zweimal.

115) Vgl. :QJes<sup>b</sup> 38,19: אֱלֹהִים. Das Wort אֱלוֹהִים "Gott" gibt in Jes 38,19 keinen guten Sinn.

116) Language 545.

117) Aspects 111. Vgl. auch TALMON, Double Readings in the Massoretic Text (1960) 155.

118) Aspects 111f.

119) Language 539.

Es könnte also sein, dass der Verfasser hierdurch beeinflusst wurde. Vielleicht ist aber die Annahme vorzuziehen, dass der Verfasser לוא ergänzte, um כל zu erläutern. Vgl. in dieser Hinsicht das Mischna-Hebräisch, das כל nicht mehr verwendet.

62,7: MT עד יכונן ועד ישים את ירושלם  
 עד יכין ועד יכונן ועד ישים את ירושלים Q<sup>a</sup>

MT: = LXX. Unter den Textzeugen ist Q<sup>a</sup> der einzige, der eine Polel- und eine Hifilform von כון bietet. Beide Stammformen findet man in MT und in Q<sup>a</sup> vor. TALMON folgert deshalb: "One is inclined to postulate that the scribe of Is-a culled them from two MSS that were at his disposal, and conflated them in his copy"<sup>120</sup>.

Wahrscheinlicher ist jedoch, dass der Verfasser die Hifilform hinzufügte, da sie im jüngeren Hebräisch weitaus gebräuchlicher war als die Polelform. Auch die Chronikbücher verwenden ausschliesslich das Hifil von כון; der einzige Beleg für eine Polelform in 1 Chron 17,12 ist aus 2 Sam 7,13 übernommen. Man gewinnt daher den Eindruck, dass der Verfasser mit der Polelform an der Lesart seiner Vorlage festhalten wollte (יכונן), dass er aber zum besseren Verständnis die Hifilform ergänzte (יכין)<sup>121</sup>.

40,19: MT הפסל נסך חרש  
 הפסל ויעשה מסך חרש Q<sup>a</sup>

TALMON betrachtet die Lesart ויעשה von Q<sup>a</sup> (vgl. Targ, Peš und LXX) als eine Variante von MT נסך; die Lesart מסך sei Folge eines Versehens (man müsste נסך erwarten). "... we tend to propose that its scribe conflated a MT-type and an extra-Massoretic reading in his copy"<sup>122</sup>.

Dass die Textzeugen LXX, Targ und Peš mit ihren Übersetzungen das Verbum עשה widerspiegelten, ist jedoch wenig wahrscheinlich. Aufgrund von V. 20 denken diese Übersetzer an einen Zimmermann und gelangen so zu ihren Wiedergaben: LXX τὸν ἀρχιτέκτονα τὸν ἐργάσαντα τὸν ἕλκοντα

Targ הא צלמא נגרא עביר  
 Peš עביר אס דביר עביר

120) Aspects 113.

121) In 45,18 (כוננה) und in 51,13 (כונן) hat der Verfasser die Polelformen ohne weiteres beibehalten; in diesen Fällen handelt es sich jedoch nicht um einen Imperf.

122) Aspects 113.

Es ist deshalb sehr zweifelhaft, ob diese Textzeugen eine Stütze für die Lesart ויעשה von Q<sup>a</sup> abgeben.

Statt des Verbum נטך liegt in Q<sup>a</sup> ויעשה מטך vor (vgl. zum waw auch die folgende Verbform in Q<sup>a</sup>: וירקענו<sup>123</sup>). In diesem Zusammenhang wird מטך nominal aufgefasst sein, in der Bedeutung von "gegossenes Bild"<sup>124</sup>. Q<sup>a</sup> differenziert zwischen פטל מטך und פטל: מטך = מטך und "Gold des Schmiedes" und "silberne Ketten". Vielleicht hat die Lesart von Q<sup>a</sup> etwas mit diesem Unterschied zu tun.

30,6: MT בארץ צרה וצוקה  
Q<sup>a</sup> בארץ צרה וציה וצוקה

MT: = LXX. Zum Wortpaar וצוקה וצרה zieht TALMON zum Vergleich Jes 8,22 bei. Da der Text von Q<sup>a</sup> keine Parallele hat, stelle er die lectio difficilior dar. ציה sei eine Variante zu צרה oder zu צוקה und vom Verfasser in den Text eingetragen<sup>125</sup>.

Man kann jedoch in ציה auch einen Zusatz des Verfassers sehen, ohne gleichzeitig mit einer anderen, zweiten Vorlage rechnen zu müssen. Jes 30,6 beschäftigt sich mit einem Wüstenthema (נגב). Bekanntlich war die Wüste für die Qumrangemeinde ein bedeutungsvoller Begriff, und da der Verfasser m.E. zu dieser Gemeinde gehörte, ist es verständlich, dass er sich für die Wüsten-Texte des Jesajabuches interessierte. Auf diesem Hintergrund betrachte ich ציה als einen Zusatz, den er aus Jes 35,1; 41,8 und 53,2 entlehnt hat (vgl. auch 1QH 8,4!). Vgl. dazu auch die Lesart מים אין in Q<sup>a</sup> 30,6 (MT מהם), die auch in Jes 1,30 (Q<sup>a</sup>) und 50,2 vorliegt.

22,14: MT אם יכפר העוון הזה לכם  
Q<sup>a</sup> אם יכפר לכם העוון הזה לכמה

MT: = LXX. Dazu führt TALMON aus: "The difference in spelling אם יכפר against לכם may point to the derivation of the two readings from different text-

123) Siehe zu diesem waw GK par. 143<sup>d</sup>. MT bietet einen Text ohne dieses waw; ebenso 5Q3: בזה יירקענו (DJD III, 173).

124) Diese Bedeutung legt sich m.E. im Kontext am ehesten nahe. Zu fragen ist, ob מטך ein Denominativ der Wurzel מטך darstellt (vgl. JASTROW s.v. מטך(II)) oder ob מטך als eine Kontamination von נטך und מטכה aufzufassen ist. Aufgrund von ויעשה handelt es sich doch wohl nicht um ein Verbum (gegen KUTSCHER, Language 259; vgl. auch ELLIGER, Jesaja II, 60).

125) Aspects 113.

types"<sup>126</sup>. Diese Argumentation kann aber deshalb nicht überzeugen, weil der Verfasser im Kontext oft beide Schreibungen verwendet: in V. 10f. dreimal ות- und einmal תמה- und in V. 16 zweimal ולך- und einmal לכה-. Die Wiederholung in Q<sup>a</sup> V. 14 beabsichtigt m.E. eine Betonung.

57,18: MT                    ואשלם נחמים לו ולאבליו  
Q<sup>a</sup>                        ואשלם לוא תנחומים לוא ולאבליו

MT: = LXX (soweit es das einmalige לו betrifft). TALMON führt das doppelte לוא auf die Kombination zweier Vorlagen zurück, einer mit לו hinter dem Nomen und einer mit לו hinter dem Verbum (vgl. MT, Targ und Peš einerseits und LXX andererseits)<sup>127</sup>.

Die LXX lässt in der Tat auf das Verbum "ihm" (αὐτῷ) folgen: καὶ ἔδωκαν αὐτῷ, aber das ist in V. 18 durchgängig der Fall und entspricht einfach gutem Griechisch. Wie in Q<sup>a</sup> 22,14 beabsichtigt die Wiederholung von לוא in 57,18 m.E. eine Betonung.

Q<sup>a</sup>-Lesarten wie החסנכם (MT החסן) in 1,31, אהסתר (MT הסתר) in 57,17 und תמלאה (MT מלאה) in 11,9 erklärt TALMON jeweils als eine Kombination zweier Lesarten, nämlich zweier Varianten<sup>128</sup>. Es ist dagegen aber auch möglich, dass der Verfasser von Q<sup>a</sup> in diesen Fällen zwar geringfügig vom Wortlaut seiner Vorlage abweichen wollte, zugleich aber an einem im Rahmen seiner neuen Lesart überflüssigen Buchstaben aus der Vorlage festhielt.

24,4: MT                    אמללו מרום עם הארץ  
Q<sup>a</sup>                        אמלל מרום עם הארץ

Im kurzen Text von Q<sup>a</sup> erkennt TALMON einen Texttyp, wie ihn auch LXX und Peš voraussetzen. Den Zusatz עם in Q<sup>a</sup> habe der Verfasser "from a not anymore extant text-type"<sup>129</sup> übernommen. Spätere Kopisten, die einen Q<sup>a</sup>-Texttyp als Vorlage benutzten, übernahmen עם in ihren Text. "This resulted in a doublet, as exhibited by the present MT"<sup>130</sup>.

126) Aspects 115.

127) Aspects 115.

128) Aspects 115-117.

129) Aspects 119.

130) Aspects 119.

Wäre aber nicht ebensogut denkbar, dass der Verfasser von Q<sup>a</sup> by zunächst übergang, um diesen Teil von V. 4 mit dem Rest des Verses in Einklang zu bringen? Subjekt in V. 4<sup>a</sup> ist nämlich die Erde. Des weiteren ist es recht unsicher, ob LXX auf eine Vorlage, die mit dem kurzen Text von Q<sup>a</sup> übereinstimmt, zurückgeht. LXX lautet: ἐγένθησαν οἱ ὀφηλοὶ τῆς γῆς. Der Autor der LXX dachte an Personen und nicht an ein Gebiet. Dies spricht für eine Vorlage mit by, zumal מרום als solches immer auf ein Gebiet verweist. Was die Peš betrifft, so ist die Übersetzung  $\text{כְּלִיָּהּ אֲשֶׁר}$  wohl als Anpassung an den restlichen Wortlaut von V. 4 anzusehen.

21,17: MT שש גבורי בני קדר  
 Q<sup>a</sup> שש גבורי בני קדר

MT: = LXX. Nach TALMON ist der kurze Text von Q<sup>a</sup> (ohne בני) auch von Targ und Theod bezeugt, während der Text mit בני einen anderen Texttyp repräsentiert (vgl. LXX, Peš und einige Handschriften von Targ)<sup>131</sup>.

Dass Targ und Theod auf einen Text ohne בני zurückgingen, ist aber ganz unsicher. Targ lautet ערנאי גיברי, und diese Übersetzung kann auf einen Text mit קדר בני zurückgehen. Auf jeden Fall kann man nicht ohne weiteres behaupten, dass Targ eine Vorlage ohne בני (vgl. Q<sup>a</sup>) voraussetze. Einige Handschriften von Targ Jon, nämlich L<sup>1</sup>, R, N (siehe STENNING; Ed. SPERBER: z, f<sup>132</sup>) ergänzen בני. Die Absicht dieser Hinzufügung dürfte darauf ausgerichtet sein, den Wortlaut von Targ in eine engere Übereinstimmung mit MT zu bringen.

Nach TALMON lautet der Text von Theod ... τῶν Ἰσχυρῶν κηθαρ; doch führt die Ed. ZIEGLERS von LXX Jes diese Lesart von Theod nicht auf. Offenbar ist der Text von Theod Jes 21,7, was die Worte קדר בני גבורי betrifft, nicht bekannt. Nun verzeichnet die Ausgabe ZIEGLERS zwar einen griechischen Text ohne ἰσῶν; doch handelt es sich dabei um den von Theodoretus<sup>133</sup>.

Es stellt sich die Frage, ob der Verfasser von Q<sup>a</sup> בני nicht zunächst unter dem Einfluss von V. 16 (dort קדר ohne בני) ausgelassen hat. Demgegenüber bietet LXX ἰσῶν in V. 16 und 17. Der Wortlaut von MT ist demnach als unharmonisierte Version wohl als der ältere Text einzustufen.

131) Aspects 119.

132) Nach der Ausgabe von SPERBER bieten nicht nur z und f, sondern auch b, g und c das Wort בני vor ערנאי (nicht ערנא, wie TALMON schreibt).

133) LXX Isaias 196.

56,12: MT והיה כזה יום מחר גדול יתר מאד  
 ויהי כזה היום ומחר גדול יתר מואר Q<sup>a</sup>

In LXX fehlt dieser Vers. Targ und vielleicht auch Peš bezeugen nach TALMON die kurze Version von Q<sup>a</sup>; Theod, Aq und Sym stimmen mit MT überein und ebenso Targ (Handschriften: b, o, g, f). גדול sei eine Variante aus einer anderen Vorlage und damit habe der Verfasser von Q<sup>a</sup> ein Wort aufgenommen, das "at a subsequent stage of copying was embodied in the main text, thus creating the doublet found in MT"<sup>134</sup>.

Targ lautet טבא מדיומא דין טגיאא לחדא. M.E. spiegelt טבא in dieser Übersetzung das Wort גדול von MT wider. In Targ<sup>bogf</sup> stellt רבא vor טגיאא wohl einen Zusatz dar, der eine weitergehende Übereinstimmung mit MT herstellen sollte.

Der Text von Peš lautet סטגול ל סטגול דעב. Dass diese Übersetzung auf eine mit dem kurzen Text von Q<sup>a</sup> übereinstimmende Vorlage zurückverweise, ist eine recht problematische Annahme.

Das bedeutet, dass sich keine Textzeugen anführen lassen, die den kurzen Text von Q<sup>a</sup> eindeutig stützen. Vgl. auch IQJes<sup>b</sup>: = MT! Da der Text ohne גדול keinen guten Sinn ergibt<sup>135</sup>, liegt die Folgerung nahe, dass MT den besseren Text darstellt. Dass der Verfasser von Q<sup>a</sup> גדול zunächst übergang, könnte deshalb in einem Versehen begründet sein.

61,1: in diesem Vers ist שלחני eine supralineare Ergänzung. Da aber dieses Wort nicht vom Verfasser von Q<sup>a</sup>, sondern von einer späteren Hand nachgetragen worden ist<sup>136</sup>, kann dieser Fall hier ausser Betracht bleiben. Für die These, dass der Verfasser von Q<sup>a</sup> mehr als eine Vorlage benutzt habe, ist er irrelevant<sup>137</sup>.

Fassen wir zusammen: Die oben genannten Fälle, die TALMON als Grundlage für seine These benutzt, dass der Verfasser von Q<sup>a</sup> mehr als eine Vorlage, und

134) Aspects 119.

135) Dies gilt nicht nur für MT (= Q<sup>b</sup>, Theod, Aq, Sym), sondern auch für Q<sup>a</sup>: ohne das Adjektiv גדול gibt der Text keinen guten Sinn (יתר ist adverbial aufzufassen, vgl. Dan 8,9).

136) Siehe dazu MARTIN, The Scribal Character II, 577 (Hand C); KUTSCHER, Language 530.

137) Auch die anderen Fälle, die TALMON behandelt (siehe Aspects 120-124), sind für diese These irrelevant, da es sich dabei nicht um eventuelle Dubletten in Q<sup>a</sup> handelt.

zwar Vorlagen verschiedenen Typs, herangezogen hätte, können m.E. seine Annahme nicht ausreichend stützen. Eine der Schwierigkeiten bei dieser Theorie liegt darin, dass der Verfasser zu einzeitig als Kopist betrachtet wird. In noch stärkerem Masse findet sich diese Einschätzung bei M. MARTIN, der über den Verfasser sagt "he merely copied"<sup>138</sup>. Von diesem Urteil her gelangt er zu der These, dass der Schreiber von Q<sup>a</sup> neben einem "copyist-exemplar" ein "revisor-exemplar" verwendet habe<sup>139</sup>.

Die Vorkommen interpretativer Varianten, vor allem die von Erfüllungsinterpretationen, in Q<sup>a</sup> (s.o.) haben jedoch gezeigt, dass es sich bei Q<sup>a</sup> streng genommen nicht einfach um eine Kopie handelt, und dass der Verfasser folglich mehr als nur ein Kopist gewesen ist.

Da m.E. stichhaltige Argumente für die These fehlen, dass der Verfasser von Q<sup>a</sup> mehr als eine Vorlage benutzt hat, scheint es angemessen zu sein, von der Vorlage von Q<sup>a</sup> zu sprechen<sup>140</sup>.

Wie oben dargelegt wurde, darf man den Verfasser von Q<sup>a</sup> mit dem (ersten) Lehrer der Gerechtigkeit in der Qumrangemeinde gleichsetzen. Der Verfasser war also ein Priester aus Jerusalem. Als er mit seiner Anhängerschaft Jerusalem verließ und sich in die Wüste zurückzog, hat er, wie nicht anders zu erwarten, heilige Schriften, darunter auch das Jesajabuch, mitgenommen. Daran lässt sich in einem weiteren Schritt die Folgerung anknüpfen, dass die Vorlage von Q<sup>a</sup> aus Jerusalem, oder genauer gesagt, aus dem Jerusalemer Tempel stammt. Dafür spricht nicht nur der Umstand, dass der Lehrer der Gerechtigkeit ein wichtiger Priester aus Jerusalem war (vgl. dazu Exkurs I), sondern auch die aktualisierende Deutung von Amos 5,26 in CD 7,14ff.; denn aus dieser Passage geht hervor, dass "die Bücher des Gesetzes" und "die Bücher der Propheten" "aus meinem Zelt" (מִתְּהֵלֵל), d.h. aus dem Jerusalemer Tempel, "nach Damaskus" mitgenommen wurden<sup>141</sup>.

138) The Scribal Character II, 688.

139) The Scribal Character II, 689. Siehe auch oben S. 95.

140) Auch FOHRER (Studien zur alttestamentlichen Prophetie 188) denkt an zwei Vorlagen (des ganzen Jesajabuches). Man habe mit zwei gleichzeitig arbeitenden Kopisten zu rechnen, die beide je eine Vorlage brauchten. Dagegen ist einzuwenden, dass die paläographische Merkmale von Q<sup>a</sup> für eine Hand sprechen.

141) Zur Deutung "aus meinem Zelt" für מִתְּהֵלֵל in CD 7,15 siehe zuletzt VON DER OSTEN-SACKEN, Die Bücher der Tora als Hütte der Gemeinde (1979) 426.

Die Vorlage von Q<sup>a</sup> besitzt somit den gleichen Hintergrund wie die Vorlage der LXX Jes. Deshalb ist es wichtig, in allen den Fällen, in denen MT Jes und Q<sup>a</sup> voneinander abweichen, LXX Jes zu Rate zu ziehen. (Siehe ferner zu den Vorlagen von LXX Jes und Q<sup>a</sup> Kap. 5.3.)

#### Datierung und Herkunftsort

Paläographische and orthographische Merkmale führen zu einem allgemein akzeptierten Ansatz von Q<sup>a</sup> in der zweiten Hälfte des 2. Jh.s v.Chr.<sup>142</sup>. F.M. CROSS hat diese Datierung kürzlich auf die Zeitspanne von 125-100 v.Chr. eingeengt<sup>143</sup>, und auch KUTSCHER gelangt aufgrund sprachlicher Merkmale zu einer entsprechenden Ansetzung<sup>144</sup>.

Meiner Meinung nach bietet Q<sup>a</sup> 47,12 die Grundlage für eine genauere Datierung von Q<sup>a</sup>. Wie ich zu zeigen versucht habe, bezieht sich das "Heute" in diesem Text auf die Zeit von 140 v.Chr. In diesem Horizont war das "Heute" des Verfassers von Q<sup>a</sup> angesiedelt. Als Datierung von Q<sup>a</sup> schlage ich daher um 140 v.Chr. vor.

Diese Datierung weicht ein wenig von der Ansetzung ab, die CROSS vorschlägt. Lässt sich die Differenz dadurch beheben, dass man Q<sup>a</sup> als die Kopie eines um 140 v.Chr. verfassten Textes auffasst? Dieser Umweg ist aber ebensowenig wahrscheinlich wie notwendig. Zunächst ist die Datierung von Texten mittels paläographischer und orthographischer Merkmale relativ unsicher und kann allenfalls eine gewisse Zeitspanne für die Niederschrift eines Textes umgrenzen. Ausserdem darf man davon ausgehen, dass ein vom Lehrer der Gerechtigkeit verfasster Text in der Qumrangemeinde in hohem Ansehen stand. Dieser Umstand kann erklären, weshalb im Laufe des 1. Jh.s v.Chr. mehrere Hände Wörter zum Textbestand von Q<sup>a</sup> nachgetragen haben<sup>145</sup>. Offensichtlich wollte man die alte Rolle lieber mit einigen Ergänzungen beibehalten als sie

142) Siehe BIRNBAUM, *The Qumran (Dead Sea) Scrolls and Palaeography* (1952) 43; AVIGAD, *The Palaeography of the Dead Sea Scrolls* (1958) 69; CROSS, *The Development of the Jewish Scripts* (1961) 167.

143) *Scrolls from Qumran Cave I* (1972) 3.

144) Language 73: "at least a century before the 1<sup>st</sup> century CE - i.e. not later than the 1<sup>st</sup> century BCE".

145) Siehe dazu *Scrolls from Qumran Cave I*, 4: nach CROSS haben (abgesehen von Korrekturen des Verfassers selbst) drei verschiedene Hände im Laufe des 1. Jh.s v.Chr. einige Wörter nachgetragen oder korrigiert. Vgl. auch MARTIN, *The Scribal Character II*, 592f. (er unterscheidet zwei Hände).

durch eine neue zu ersetzen!

Aus sprachlichen Gründen vertritt KUTSCHER die Auffassung, dass Q<sup>a</sup> in Jerusalem geschrieben worden sei<sup>146</sup>. Aramäisch sei in dieser Stadt die wichtigste Umgangssprache gewesen (neben Griechisch in den gebildeten Kreisen). Jerusalemer Inschriften bezeugten zwar noch Hebräischkenntnisse; doch sei unsicher, ob man Hebräisch im damaligen Jerusalem noch im Alltagsleben benutzt habe. Wichtigstes Argument KUTSCHERS für die These, dass Q<sup>a</sup> aus Jerusalem stamme, ist die Abschleifung der Laryngale in Q<sup>a</sup>. Doch enthält Q<sup>a</sup> auch Schreibungen, die dieser Auffassung widersprechen: für MT Jes 8,6 שלח hat die LXX ἔλασαν (ohne Laryngal), aber Q<sup>a</sup> schreibt שלח (mit Laryngal); vgl. auch den Namen Hiskia: MT חִזְקִיָּהּ, in Inschriften aus Jerusalem Ἐξουκας (= LXX), aber in Q<sup>a</sup> חִזְקִיָּהּ<sup>147</sup>. "But in view of the many similarities between the language of our Scr. and the Samar. tradition, ..., whose provenance is north of Jerusalem, on the one hand, and the many characteristics which are common to the Scr. and Chr. Aram. - which is generally assumed to have been the language of Judaea, to the south of Jerusalem - on the other, we are again brought back to the point of geographical contact between the two - Jerusalem"<sup>148</sup>. KUTSCHER fügt an, dass die Sprache von Q<sup>a</sup> einerseits nicht in jeder Hinsicht dem damaligen Substandard-Hebräisch entspreche und andererseits die Abschleifung der Laryngale auf ein städtisches Milieu hinweise. Daraus folge: "The scribe's dialect was that of the district of Judaea, ..., and more particularly, that of the outskirts of Jerusalem"<sup>149</sup>.

Auch wenn es zutrifft, dass das Hebräisch von Q<sup>a</sup> auf einen Jerusalemer Hintergrund verweist, so muss dies noch nicht bedeuten, dass Q<sup>a</sup> auch in dieser Stadt selbst geschrieben worden ist. Im vorhergehenden hat sich herausgestellt, dass Q<sup>a</sup> in der Qumrangemeinde entstanden ist und dass der Verfasser dieser Rolle aller Wahrscheinlichkeit nach der (erste) Lehrer der Gerechtigkeit war. Da dieser Lehrer mit seinen Anhängern in der Wüste auf das Heil Gottes harrte, darf man annehmen, dass Q<sup>a</sup> in der Wüste verfasst worden ist.

---

146) Language 89-95.

147) Language 95.

148) Language 95.

149) Language 95.

In diesem Zusammenhang ist Q<sup>a</sup> 30,8 von Interesse. Der Text lautet (vgl. MT):

בוא כ' תבהא על לוח אותם ועל ספר חקק  
וחמי ליום אחרון לעד עד עולם

Es handelt sich um einen Befehl, etwas niederzuschreiben. Nun geht aus Q<sup>a</sup> deutlich hervor, dass in dieser Rolle V. 8 zu V. 6-11 gehört, und das heisst, dass der Verfasser von Q<sup>a</sup> den Befehl zur Niederschrift als Teil der Prophezeiung über die Wüste (V. 6) auffasste. Vielleicht hat dieser Verfasser seine Arbeit (die Niederschrift von Q<sup>a</sup>) in Übereinstimmung mit V. 8 als Teil einer Wüsten-Prophezeiung verstanden.

Nun ist es für die Zeit um 140 v.Chr. ungewiss, ob die Mitglieder der Qumrangemeinde bereits damals in steinernen Gebäuden wohnten. Periode I<sup>b</sup> begann wahrscheinlich während der Regierungszeit Johannes' I. Hyrkan (135-104 v.Chr.)<sup>150</sup>, die zeitliche Dauer der Periode I<sup>a</sup> lässt sich dagegen schwieriger ermitteln. Nach R. DE VAUX war die Periode I<sup>a</sup> "of short duration"<sup>151</sup>; die Zahl der Gebäude war noch klein. Vermutlich wohnte man während der Zeit vor I<sup>a</sup> in Zelten und/oder Höhlen<sup>152</sup>. Man kann fragen, ob der Lehrer und seine Anhänger sich zum Bau steinerner Gebäude entschlossen, als das erwartete Heil um 140 v.Chr. ausblieb<sup>153</sup>. Das würde bedeuten, dass Q<sup>a</sup> in einem Zelt oder in einer Höhle verfasst wurde.

#### Textkritischer Wert

Siehe Kapitel 5.3.

150) DE VAUX, Archaeology 5.

151) Archaeology 5.

152) Siehe dazu SEIDEL, Erwägungen zur Frage des geistigen Ursprungsortes der Erweckungsbewegung von Qumran (1968) 189; DOEVE, Wannear entstand die Sekte von Qumran? 262. Vgl. aber andererseits SANDERS, The Dead Sea Scrolls (1973) 119: "The early settlers of the sect, in the second quarter of the second century B.C., apparently used the remains of an old Iron Age fort built on the site either by King Hezekiah in the eighth century B.C. or Josiah in the seventh".

153) Vgl. DE VAUX, Archaeology 117: er neigt dazu, Periode I<sup>a</sup> unter Simon (143-134) anfangen zu lassen. Kritisch dazu LAPERROUSAZ in DBS IX, Sp. 748-752.

### 5.3. LXX Jes und 1QJes<sup>a</sup>

#### Ihr Ort innerhalb der Textgeschichte des Jesajabuches

Aus den vorhergehenden Kapiteln zu LXX Jes bzw. 1QJes<sup>a</sup> (Q<sup>a</sup>) geht hervor, dass beide Texte durch einige wichtige Übereinstimmungen miteinander verklammert sind. Beide sind um 140 v.Chr. entstanden, und aus den Erfüllungsinterpretationen in LXX Jes und Q<sup>a</sup> darf man schliessen, dass beide Autoren nicht von der Absicht geleitet waren, nur eine Übersetzung um einer Übersetzung willen bzw. eine Kopie um einer Kopie willen zu verfassen. Beide Texte nehmen deshalb eine besondere Stellung innerhalb der Textgeschichte des Jesajabuches ein.

In beiden Fällen begegnet man einer übereinstimmenden Arbeitsweise beider Schriftgelehrten: sie adaptieren die Sprache des Textes, aktualisieren seinen Inhalt und nehmen sich dabei die Freiheit, Buchstaben oder Worte ihrer Vorlage auszulassen, hinzuzufügen oder zu ändern. Eine derartige Arbeitsweise stellte damals kein Novum dar; denn auch der Verfasser der Chronikbücher verfuhr auf dieselbe Weise mit "dem" Text der Samuel- und Königsbücher<sup>1</sup>.

Für die These, dass beide Texte eine übereinstimmende Arbeitsweise widerspiegeln, spricht auch der Umstand, dass beide Verfasser-Schriftgelehrten zumeist nicht an derselben Stelle des Jesajabuches etwas ausgelassen oder hinzugefügt haben<sup>2</sup>. Ebenso verhält es sich bei Änderungen von Buchstaben oder Worten<sup>3</sup>. Ein in diesem Zusammenhang interessantes Beispiel einer Buchstabenänderung liegt in Jes 47,10 vor:

v. 10<sup>a</sup>: MT ברעתך (=LXX) - Q<sup>a</sup> ברעתך

v. 10<sup>b</sup>: MT ורעתך (= Q<sup>a</sup>) - LXX ἀλλ' ἡ κοινὴ σου (= ורעתך).

- 
- 1) Auch wenn der Verfasser der Chronikbücher einen Texttyp des Samueltexes wie 4QSam<sup>a</sup> benutzt hat (vgl. zuletzt ULRICH, The Qumran Text of Samuel (1978) 151-164), kann man diese Behauptung m.E. aufrecht erhalten.
  - 2) Dies geht aus einem Vergleich zwischen ZIEGLER, Untersuchungen 46-80 und KUTSCHER, Language 536-555 hervor.
  - 3) Vgl. etwa KUTSCHER, Language 216-296: er nennt 235 Fälle von "substitution of roots" und nur in 10 Prozent dieser Fälle stimmt Q<sup>a</sup> mit LXX Jes überein (a.a.O. 306).

In diesem Fall lässt sich der Text von LXX Jes und Q<sup>a</sup> am ehesten als Ergebnis einer Harmonisierung mittels einer Buchstabenänderung (Formassoziation zu  $\gamma - \gamma$ ) erklären. Der Unterschied zwischen beiden Texten liegt darin, dass LXX Jes in V. 10 den Ausdruck  $\gamma\epsilon\tau\eta\gamma$  bevorzugt und Q<sup>a</sup> den Ausdruck  $\delta\epsilon\tau\eta\gamma$ . MT stellt als unharmonisierter Text wohl den älteren Text dar.

ZIEGLER, der ebenfalls darauf hingewiesen hat, dass die Zahl übereinstimmender Lesarten zwischen LXX Jes und Q<sup>a</sup> gegenüber MT verhältnismässig klein ist, hält es für wahrscheinlich, dass der Autor der LXX Jes einige Lesarten von Q<sup>a</sup> ( $\neq$  MT) kannte. Dabei denkt er an am Rande der Vorlage der LXX Jes vermerkte Lesarten, an Textverbesserungen und an sekundäre Lesarten<sup>4</sup>. M.E. muss man in einigen Fällen von LXX Jes = Q<sup>a</sup> ( $\neq$  MT) (auch) mit der Möglichkeit rechnen, dass eine übereinstimmende Lesart das Ergebnis einer ähnlichen Arbeitsweise (z.B. einer gleichlaufenden Interpretation<sup>5</sup>) ist, oder dass beide Textzeugen in einem solchen Fall eine ältere Lesart als die masoretische bieten (vgl. Kap. 6.5.). Ausserdem kann man aber die Vorlage der LXX Jes nicht ohne weiteres mit Q<sup>a</sup> vergleichen, da wie wir zu zeigen versucht haben, Q<sup>a</sup> keine Kopie im strengen Sinne des Wortes darstellt, und das bedeutet, dass Q<sup>a</sup> keine bestimmte Texttradition repräsentiert. Hinzu kommt, dass der Autor der LXX Jes den Text von Q<sup>a</sup> nicht gekannt haben kann; denn Q<sup>a</sup> wurde wahrscheinlich zur gleichen Zeit wie LXX Jes und in einem anderen Land als LXX Jes verfasst. Man kann folglich die Vorlage der LXX Jes nur mit der Vorlage von Q<sup>a</sup> vergleichen.

Beide Vorlagen datieren wahrscheinlich aus der Zeit vor 167 v.Chr., und, wie wir gesehen haben, spricht vieles dafür, dass sie aus dem priesterlichen Milieu des Jerusalemer Tempels stammen<sup>6</sup>. Das impliziert, dass diese Texte denselben Hintergrund besaßen. S. LIEBERMAN hat darauf hingewiesen, dass man in Palästina mit zwei hauptsächlichen Texttypen rechnen müsse: mit  $\acute{\eta}\kappa\rho\iota\beta\omega\mu\acute{\epsilon}\nu\alpha$  "the most exact books" (Templexemplaren) und mit  $\kappa\omicron\lambda\upsilon\delta\omicron\tau\epsilon\rho\alpha$  "authoritative popular books" (im Umlauf unter dem Volk)<sup>7</sup>. Nach Josephus

4) ZIEGLER, Die Vorlage der Isaias-LXX (Sylloge) 509.

5) Vgl. etwa Jes 21,2 (LXX = Q<sup>a</sup> gegenüber MT), s.o. S. 93f.

6) Zu dem Jahr 167 v.Chr. vgl. oben S. 61 Anm. 186 (zu LXX Jes) und S. 84 und 87 (zu Q<sup>a</sup>). - Zur "Bibliothek" des Tempels siehe Exkurs II.

7) LIEBERMAN, Hellenism 22f.

waren es die Oberpriester (ἀρχιερεῖς) des Jerusalemer Tempels, die "mit grosser Genauigkeit" (μετὰ πολλῆς ἀκριβείας) die heiligen Schriften tradierten (Ap 1,29.42; siehe dazu auch Kap. 6.5.). Dieser Behauptung Josephus' darf man wohl entnehmen, dass im oberpriesterlichen Milieu die Schriften in "archaischer" Form (was die Orthographie betrifft) aufbewahrt und kopiert wurden. Da es m.E. wahrscheinlich ist, dass die Verfasser der LXX Jes bzw. von Q<sup>a</sup> aus dem Kreis dieser wichtigen Priester stammten (siehe dazu Exkurs I), liegt die Annahme nahe, dass die Vorlagen der LXX Jes bzw. von Q<sup>a</sup> zu den Texten des "archaischen" oder "genauen" (vgl. ἡκριβωμένα und ἀκριβεία) Typs gehörten<sup>8</sup>.

Man fragt sich, ob es damals, zu Beginn des 2. Jh.s v.Chr., im Jerusalemer Tempel ein bestimmtes Exemplar des Jesajabuches gab, von dem die beiden Vorlagen abgeschrieben wurden. War die erste und älteste Buchrolle des Jesajabuches noch vorhanden?<sup>9</sup> Benutzte man dieses Exemplar zum Kopieren, oder machte man Kopien von Kopien? Wichtig ist vor allem die Frage, ob es damals ein Masterexemplar gegeben hat.

Wie wir wissen, war es in Griechenland und in Rom üblich, zuverlässige Kopien von bestimmten Schriften in einem Tempel, einer Bibliothek oder einem

- 
- 8) Zu dem Begriff "Genauigkeit" siehe Kap. 6.5. - In diesem Zusammenhang sei auch auf die Auffassung von SKEHAN über die Vorlage der LXX Jes eingegangen. Seiner Meinung nach stellt Q<sup>a</sup> "the kind of glossed and reworked manuscript that the LXX prototype must have been" dar (The Qumran Manuscripts and Textual Criticism (1957) 151). Vgl. auch SKEHAN, Qumran and the Present State of Old Testament Text Studies (1959) 24, und SKEHAN, The Scrolls and the Old Testament Text (1967/68) 278. Ebenso wie ZIEGLER geht er dabei von der Annahme aus, dass Hinzufügungen und Harmonisierungen bereits in der Vorlage der LXX Jes vorkamen. Ausserdem meint er, dass Q<sup>a</sup> und LXX Jes "recensionally connected" seien (The Qumran Manuscripts and Textual Criticism 151). Dagegen ist aber folgendes einzuwenden. Während die Vorlage der LXX Jes und die Vorlage von Q<sup>a</sup> m.E. beide demselben Hintergrund entstammen, ist die Zahl übereinstimmender Lesarten im Sinne von Hinzufügungen und Harmonisierungen zwischen Q<sup>a</sup> und LXX Jes (gegenüber MT Jes) verhältnismässig klein. Es ist folglich wahrscheinlicher, Hinzufügungen und Harmonisierungen primär je der Arbeitsweise des Verfassers von Q<sup>a</sup> und des Autors der LXX Jes zuzuschreiben.
- 9) Diese Möglichkeit bleibt unberücksichtigt bei SMITH, Palestinian Parties and Politics (1971) 187 ("... the third century B.C. ... probably saw the last major corruption of the Hebrew texts of most books of the Old Testament. These books have passed through a period when their copyists and glossators were amazingly ignorant of Hebrew").

Archiv zu deponieren, und diese Kopien wurden dann zu Rate gezogen, wenn Zweifel wegen ungenauer, im Umlauf befindlicher Kopien entstanden<sup>10</sup>. Im Jahr 330 v.Chr. verfasste man etwa in Athen ein offizielles Exemplar von den Werken der drei grossen Tragödien-Dichter. Dieses Exemplar hat sich später König Prolemäus III. ausgeliehen, um es für die Bibliothek Alexandriens kopieren zu lassen<sup>11</sup>. Ein derartiges Exemplar war demnach ein Musterexemplar.

Aus Dtn Rabba 9,9 geht hervor, dass dieser Brauch auch in jüdischen Kreisen bekannt war; hier wird erzählt, dass Mose 13 Thorarollen schrieb, je eine für jeden Stamm und eine für die Lade<sup>12</sup>. Die Frage ist aber, ob diese Passage einen alten, bis ins 2. Jh.v.Chr. zurückreichenden Brauch widerspiegelt. Das ist deshalb zweifelhaft, da nach einer alten jüdischen Übersetzung über drei Thorarollen Textunterschiede nicht mithilfe eines Mustertextes gelöst werden, nach dieser Tradition ist vielmehr die Mehrzahl der Exemplare zugunsten einer bestimmten Lesart ausschlaggebend<sup>13</sup>.

Im Hinblick auf das 2. Jh.v.Chr. vertreten L. BLAU<sup>14</sup> und KUTSCHER<sup>15</sup> die Meinung, dass der Aristeasbrief ein Musterexemplar der Thora in Jerusalem voraussetze; doch ist das nicht ganz sicher. Der Verfasser des Aristeasbriefes will deutlich machen, dass LXX Pent nicht auf ungenauen Handschriften aus Ägypten beruht, sondern eine genaue Übersetzung eines hebräischen Textes aus dem Jerusalemer Tempel darstellt (Aristeas par. 32, 45f.). Falls der Brief in der Tat auf ein Musterexemplar der Thora anspielte (vgl. par. 176), dann muss man nach BICKERMANN damit rechnen, dass der Brief in dieser Hinsicht durch die Ideen der griechischen Grammatiker in Alexandrien beeinflusst sein kann<sup>16</sup>.

---

10) Siehe etwa LIEBERMAN, Hellenism 85.

11) Siehe dazu BICKERMANN, The Colophon of the Greek Book of Esther (1944) 342.

12) BLAU, Studien zum althebräischen Buchwesen (1902) 98; LIEBERMAN, Hellenism 86.

13) Siehe dazu TALMON, The Three Scrolls of the Law 18.

14) Studien zum althebräischen Buchwesen 100.

15) Language 82f.

16) The Colophon 343.

Eine andere Möglichkeit wäre, dass man für einen unsicher überlieferten Text auf die ältesten noch verfügbaren Exemplare zurückgriff<sup>17</sup>, wie es die Schreiber des alten Mesopotamiens praktizierten<sup>18</sup>. Wie dem auch sei, die Folgerung KUTSCHERS, dass "in the second century BCE a model text was kept in the Temple"<sup>19</sup>, kann nicht überzeugen, weil sein wichtigster Zeuge, der Aristeasbrief, diese Folgerung nicht ohne weiteres zulässt.

Eine andere Frage ist die nach der Beziehung zwischen den beiden Vorlagen und MT Jes. Wie in Kap. 6.5. gezeigt werden wird, geht der masoretische Text (MT-Ketib) auf den sog. protomasoretischen Typ zurück, der seit dem 2. Jh.n.Chr. bekannt ist. Die Vorlagen der LXX Jes bzw. von Q<sup>a</sup> sind älter und können deshalb als prämasoretische Texte bezeichnet werden. Wie verhalten sich nun diese Texte zum protomasoretischen Text? M.E. spricht einiges dafür, die beiden Vorlagen als Vorläufer des protomasoretischen Texttyps zu betrachten. Wie oben ausgeführt wurde, ist die Annahme berechtigt, dass diese Texte zu demselben Texttyp, nämlich zu den Texten des "genauen" Typs, gehörten (wie 1QJes<sup>b</sup>, siehe Kap. 6.1.). Nun verhält es sich so, dass Q<sup>a</sup> ziemlich weitgehend mit MT Jes (abgesehen von einigen orthographischen Varianten) übereinstimmt<sup>20</sup>, und dass LXX Jes dort, wo Q<sup>a</sup> von MT Jes abweicht, in vielen Fällen MT stützt. Im Lichte der Annahme, dass beide Vorlagen zum gleichen Texttyp gehörten, bedeutet das, dass die Übereinstimmung zwischen diesen Vorlagen und MT bzw. dem protomasoretischen Texttyp sehr gross ist.

Im Gegensatz zu ihren Vorlagen gehören m.E. LXX Jes und Q<sup>a</sup> nicht zum "Hauptweg"<sup>21</sup> der Textgeschichte des Jesajabuches. Beide Texte sind wohl das Ergebnis schriftgelehrter Arbeit und stellen als Texte, die in sprachlicher Hinsicht adaptiert und in inhaltlicher Hinsicht aktualisiert sind, eher Seitenwege innerhalb der Textgeschichte dar. Sie repräsentieren deshalb keine bestimmte Texttradition.

Q<sup>a</sup> wird oft als ein "Vulgärtext" bezeichnet, d.h. als ein Text, der nicht

17) Vgl. dazu BICKERMANN, The Colophon 342.

18) Vgl. WISEMAN, Books in the Ancient Near East (CHB I) 39.

19) Language 83.

20) Zur weitgehenden Ähnlichkeit der Gliederungsstrukturen von Q<sup>a</sup> mit masoretischen Texten siehe OESCH, Petucha und Setuma (1979) 198-248.

in offiziellem und kanonischem Ansehen stand<sup>22</sup>. Aber F.M. CROSS hat diesen Sprachgebrauch als anachronistisch abgewiesen, da seiner Meinung nach mit einem "offiziellen" Text im Sinne einer normativen Textform erst seit dem 1. Jh.n.Chr. zu rechnen sei<sup>23</sup>. Man könne deshalb für das 2. Jh.v.Chr. nicht behaupten, "that popular texts existed side by side with a canonical one"<sup>24</sup>.

Fasst man "kanonisch" im Sinne einer offiziellen und normativen Textform auf, dann hat CROSS, was das 2. Jh.v.Chr. betrifft, sicher recht. Wenn man aber davon ausgeht, dass die Bezeichnung "kanonisch" primär "zur inspirierten, autoritativen, d.h. zu den heiligen Schriften gehörig" meint, kann man diese Klassifizierung auch auf Schriften des 2. Jhs v.Chr. beziehen. Was bedeutet das für Q<sup>a</sup> und LXX Jes? Es unterliegt wohl keinem Zweifel, dass die Verfasser dieser beiden Texte des Jesajabuches ihre Vorlage in diesem Sinne für "kanonisch" hielten. Nun gewinnt man, was Q<sup>a</sup> und LXX Jes betrifft, den Eindruck, dass ihre schriftgelehrten Priester-Verfasser gerade zugunsten der bestmöglichen Wirkung der Autorität des Jesajabuches den Text dieses Buches sprachlich adaptiert und inhaltlich aktualisiert haben. Sehr wichtig scheint mir dabei zu sein, dass damals die Aktualisierung mithilfe von Erfüllungsinterpretation, wie aus 1QpHab 7,4f. hervorgeht, als Frucht einer durch Gott eingegebenen, d.h. einer "inspirierten" Kenntnis betrachtet wurde (vgl. auch oben S. 64). Wenn also die Verfasser der LXX Jes bzw. von Q<sup>a</sup> mit inspirierter Einsicht begabt waren, so legt sich der Schluss nahe, dass ihren Texten, Q<sup>a</sup> und LXX Jes, ein besonderes Gewicht zukam, und dass sie als inspirierte und autoritative Texte galten. In diesem Sinne kann man folglich auch diese Texte als "kanonisch" bezeichnen. Von daher ergibt sich, dass man den Q<sup>a</sup>-Text nicht einfach den Vulgärtexten zurechnen darf. Er stellt vielmehr eine "neue" Ausgabe des Jesajabuches dar (wie etwa 1/2 Chron zu Sam-Kön).

21) Vgl. GOSHEN-GOTTSTEIN, Hebrew Biblical Manuscripts 288: "a 'main current' tradition".

22) Vgl. etwa MILIK, Note sui manoscritti di <sup>C</sup>Ain Fešha (1950) 218; GREENBERG, The Stabilization of the Text of the Hebrew Bible (1956) 164; KUTSCHER, Language 78f.; WÜRTHWEIN, Text 36.

23) CROSS, The History of the Biblical Text 298.

24) KUTSCHER, Language 79 (Anm.).

Es lässt sich m.E. noch ein weiteres Argument anführen, das gegen die Auffassung spricht, dass Q<sup>a</sup> einen Vulgärtext darstelle. Bei Vulgärtexten handelt es sich um unzuverlässige Kopien, die unter dem Volk in Umlauf sind<sup>25</sup>. Während wir schon gesehen haben, dass Q<sup>a</sup> nicht einfach als eine Kopie einzustufen ist, bleibt nun noch die Frage zu beantworten, ob Q<sup>a</sup> damals für das Volk verfasst wurde. Wie wir zu zeigen versucht haben, stammte Q<sup>a</sup> wie LXX Jes aus einer priesterlichen Umgebung, d.h. aus einem hierarchisch strukturierten Milieu. Aus LXX Jes 40,2 ging hervor, dass den Priestern die Aufgabe zufiel, Jerusalem zu trösten (s.o. S. 65). Da der Inhalt dieses Trostes durch LXX Jes bekanntgegeben wurde, darf man wohl annehmen, dass LXX Jes ursprünglich für Priester verfasst worden ist. Analog dürfte dies auch für Q<sup>a</sup> gelten.

Trifft es zu, dass Q<sup>a</sup> vom (ersten) Lehrer der Gerechtigkeit verfasst wurde, dann belegte dieser Text innerhalb der Qumrangemeinde sicherlich einen besonderen Rang<sup>26</sup>. Auch inmitten der anderen Jesaja-Texte aus Qumran, 1QJes<sup>b</sup> und den Fragmenten aus 4Q, nimmt 1QJes<sup>a</sup> eine besondere Stellung ein<sup>27</sup>. Zwar ist die Bemerkung von CROSS "all the Qumran manuscripts of Isaiah belong to a single textual tradition" m.E. zutreffend; doch hat er dem Umstand, dass Q<sup>a</sup> eine besondere Stellung inne hatte, keine Rechnung getragen<sup>28</sup>.

25) Dabei geht es um "unkritische Ausgaben", die nicht von professionellen Kopisten hergestellt worden sind. - Zum Begriff "vulgär", der über das lateinische *vulgaris* auf das griechische δημόσιος zurückgeht, siehe BICKERMANN, *The Colophon* 341 Anm. 13.

26) Vielleicht wirft dies auch Licht auf den Tatbestand, dass Q<sup>a</sup> in der ersten Höhle von Qumran aufbewahrt wurde.

27) Zu 1QJes<sup>b</sup> siehe Kap. 6.1. Zu den Jesaja-Fragmenten aus 4Q führt SKEHAN (*The Qumran Manuscripts and Textual Criticism* 150f.) aus: "For Isaias, the complete scroll from cave 1, remains textually the most interesting document, and there is nothing among the 13 manuscripts of cave 4 which is recensionally different from the received consonantal text, or yields improved readings in any significant degree". Vgl. auch seine Bemerkung zu 4QJes<sup>c</sup>: "Apart from orthography, it has no special connection textually with DSIa" (SKEHAN, *The Text of Isaias at Qumran* (1955) 42). Zur besonderen Stellung von Q<sup>a</sup> inmitten der anderen Jesaja-Texte aus Qumran siehe ferner MORROW, *The Text of Isaias at Qumran* 171, und SKEHAN in *DBS IX*, Sp. 810.

28) CROSS, *The Evolution of a Theory of Local Texts* (1972 Proceedings) 109. Er rechnet die Jesaja-Texte aus Qumran, LXX Jes und MT Jes zum "palästinischen" Typ (CROSS, *The History of the Biblical Text* 281ff.; CROSS, *The Contribution of the Qumran Discoveries to the Study of the Biblical*

Zum Schluss möchte ich noch auf den auffallenden Umstand hinweisen, dass man bis heute noch keine Kopie von Q<sup>a</sup> oder eines Teiles von Q<sup>a</sup> in einer Höhle von Qumran gefunden hat. Offensichtlich kam Q<sup>a</sup> als Vorlage für eine Kopie nicht in Betracht. Dagegen dürfte man die Vorlage von Q<sup>a</sup> auch nach 140 v.Chr. noch als Vorlage benutzt haben.

#### Textkritischer Wert

Aus dem Vorhergehenden ergibt sich, dass der textkritische Wert der LXX Jes und von Q<sup>a</sup> sich in seiner ganzen Tragweite erst bei ihrer gemeinsamen Betrachtung voll erschliesst. Der grosse Wert beider Textzeugen liegt darin, dass sie die ältesten Zeugen des Jesajabuches darstellen; denn sie spiegeln ja einen Text des Jesajabuches aus der ersten Hälfte des 2. Jh.s v.Chr. wider.

Bei der Auswertung dieser Textzeugen für ihre hebräischen Vorlagen muss man natürlich auch der Arbeitsweise ihrer beiden Verfasser genügend Aufmerksamkeit schenken, und das bedeutet, dass ihre Arbeitsweise noch weitergehender zu untersuchen ist, als es im Rahmen der vorliegenden Arbeit möglich war.

---

Text (1966) 81ff.; zu LXX Jes siehe CROSS, Contribution 88). Mit dieser Bezeichnung meint er, dass diese Texte dem Texttyp zugehören, der für Palästina (und nicht für Ägypten oder für Babylonien) typisch sei. Die Schwierigkeit einer derartigen Lokalbezeichnung liegt jedoch darin, dass sie die Pluralität der Jesaja-Texte aus Palästina ungenügend erklärt. Zur derartigen Kritik an der Theorie von CROSS siehe TALMON, The Old Testament Text (CHB I) 198; TALMON, The Textual Study of the Bible (Qumran) 324ff.; BARTHELEMY, Text, in IDBS Sp. 878f.; BARTHELEMY, Etudes 345-347.

## 6. DIE ZEIT von 75 v.Chr. bis 135 n.Chr.

=====

Folgende Textzeugen des Jesajabuches müssen im Rahmen dieser Periode behandelt werden:

- lQJes<sup>b</sup>, ein fragmentarisch erhaltener hebräischer Text;
- Theod Jes, ein fragmentarisch überlieferter griechischer Text;
- Aq Jes, ein fragmentarisch überlieferter griechischer Text;
- Targ Jes, ein aramäischer Text.

Als Ende der Periode von 75 v.Chr. bis 135 n.Chr. ist das letzte Jahr des Aufstandes von Bar Kosiba (so lautet sein Name ursprünglich) gewählt.

### 6.1. lQJes<sup>b</sup>

=====

#### Der Text

Der nur fragmentarisch überkommene Text von lQJes<sup>b</sup> (Q<sup>b</sup>) enthält hauptsächlich den zweiten Teil des Jesajabuches. Die zugrunde gelegte Edition ist die von A.L. SUKENIK, אוצר הטקסטים הגנוזות, Jerusalem 1954. Hinzukommen noch einige Fragmente in DJD I, 66.

#### Charakterisierung

Was zunächst auffällt, ist die grosse Übereinstimmung zwischen Q<sup>b</sup> und MT Jes<sup>1</sup>; demgegenüber sind die Unterschiede zwischen beiden recht unerheblich<sup>2</sup>. Als typische Unterschiede sind folgende Merkmale zu nennen:

1. Die Orthographie von Q<sup>b</sup> bietet überwiegend und häufiger als in MT Jes defektive Schreibungen. Andererseits bevorzugt Q<sup>b</sup> in bestimmten Fällen Pleneschreibungen, vor allem beim Part.Akt.Kal und bei יחרו.
- Siehe zum Part.: 28,16; 29,5; 43,1.6; 44,24.26.28; 45,9; 49,5.7; 52,12; 54,5; 56,2; 57,2; 58,12; 59,4.5; 60,16; 63,2; 66,3.12. MT bietet an diesen Stellen defektive Schreibungen. Q<sup>b</sup> defektiv = MT defektiv: 30,24; 41,8; 66,5.17. Q<sup>b</sup> plene = MT plene: 65,17.18; 66,3.

1) Vgl. ROBERTS, The Second Isaiah Scroll from Qumran 132-144.  
 2) Eine Liste der Unterschiede findet sich bei LOEWINGER, The Variants of DSI II, 156-163, und in der Edition von SUKENIK 28-30.

Siehe zu יחרו: 41,19; 43,9; 52,8.9; 60,13. In diesen Fällen schreibt  $Q^b$  יחריו und MT יחרו (יחריו auch oft in  $Q^a$ ).  $Q^b = MT$  (יחרו): 66,17.

2. Schreibung von Eigennamen: in 38,22 קיהו [ל] (חזקיהו); dagegen  $Q^b$  39, 1 = MT. In 55,3 דוירי (דורר). Beide Schreibungen sind vor allem in den Chronikbüchern gebräuchlich. Siehe KUTSCHER, Language 99 und 104-106.

3. Verbum:  $Q^b$  zeigt eine Vorliebe für  $w^e$  + Kohortativ-Formen in 43,4; 57, 18; 63,3(2x).6(2x); an diesen Stellen bietet MT die kurze Form.  $MT = Q^a$ : 43,4; 57,18; 63,3(2x);  $Q^b = Q^a$  in 63,6(2x). Die Vorliebe für die längere Form findet sich auch in  $Q^a$  (von Jes 34 an), siehe dazu KUTSCHER, Language 326f.

Perf. - Imperf.: in 28,15 bietet  $Q^b$  ein Perf. (עבר) = MT Ketib; Imperf.: MT Qere und  $Q^a$ . Dagegen hat  $Q^b$  in 28,18 ein Imperf. Für MT Qere und  $Q^a$  gilt: V. 15 = V. 18; für MT Ketib und  $Q^b$ : V. 15  $\neq$  V. 18. Man fragt sich, ob der Text von MT Qere und  $Q^a$  nicht durch eine Harmonisierung entstanden ist.

$Q^b$  49,7 bietet zweimal ein Imperf. (יקמו ... יראו); MT hat dagegen ein Imperf. und ein Perf. (וקמו ... יראו), während  $Q^a$  zweimal ein Perf. aufführt (וקמו ... ראו). In  $Q^b$  und  $Q^a$  liegen wahrscheinlich harmonisierte Texte vor.

3.Pers.Plur.Perf. - Inf.Abs.: anstelle des Inf.Abs. (MT) bietet  $Q^b$  in 59,4 eine Form der 3.Pers.Plur.Perf. Diese Tendenz findet sich auch in  $Q^a$ , siehe dazu KUTSCHER, Language 347.

Hifil ( $Q^b$ ) - Polel (MT) : 58,12 (MT= $Q^a$ ).

Hifil ( $Q^b$ ) - Piel (MT) : 63,6 ( $Q^b=Q^a$ ).

4. Varianten, die beeinflusst vom engeren Kontext entstanden sind:

41,11: MT ויאברו (=  $Q^a$ ) -  $Q^b$  ויבשו; vgl. יבשו am Anfang dieses Verses.

49,6 : MT להקים את אה (=  $Q^a$ ) -  $Q^b$  את אה [ ]

$Q^b$  lautet wohl להשיב את; vgl. להשיב in der Fortsetzung von 49,6.

53,3 : MT מכאבות (=  $Q^a$ ) -  $Q^b$  מכאבים; vgl. V. 4.

58,3 : MT נפשנו -  $Q^b$  נפשתינו

$Q^b$  bietet wie  $Q^a$  den Plural wohl in Anschluss an das pluralische Subjekt.

58,14: MT והרכבתיך -  $Q^b$  והרכיבך

Die Lesart von  $Q^b$  dürfte aus einer Harmonisierung mit dem Kontext hervorgegangen sein (ebenso  $Q^a$ ). Dagegen MT והאכלתיך =  $Q^b$ !

60,18: MT בגבולך (=  $Q^a$ ) -  $Q^b$  בגבולך; vgl. den Sing. בארץ in diesem Vers.

62,7 : MT דמי לו (=  $Q^a$ ) -  $Q^b$  דמי לכם; vgl. V. 6.

5. Varianten, die beeinflusst von sinnverwandten Texten des Jesajabuches entstanden sind:

43,6: MT ובנוהי ... בני ( $=Q^a$ ) -  $Q^b$  ובנתיך ... בניך; vgl. 60,4.

60,4: MT תאמנה ( $=Q^a$ ) -  $Q^b$  ותשינה; vgl. 66,12<sup>3</sup>.

63,3: MT ואין עזר ( $=Q^a$ ) -  $Q^b$  ואיש עזר; vgl. 59,16.

6. Das Minus von  $Q^b$  gegenüber MT Jes<sup>4</sup>:

38,13: das Fragment von  $Q^b$ , auf dem ein Teil von Jes 38,10-22 erhalten ist, scheint für V. 13 keinen Raum gelassen zu haben. Offensichtlich ist dieser Vers als Folge eines Homoioteleuton (vgl. V. 12) übergangen worden.

52,11: MT צאו ממוכה ( $=Q^a$ ) -  $Q^b$  --

59,2 : MT כי אם ( $=Q^a$ ) -  $Q^b$  כי

60,19-20: durch Homoioteleuton ist in  $Q^b$  לאור עולם ... ואלהיך ausgefallen.

60,21: MT נצר מטעי ( $Q^a$ ) -  $Q^b$  מטעיו  
 $Q^b$  ohne נצר; vgl. 61,3.

62,6 : MT יחשו לא יחשו -  $Q^b$  יחשו לא יחשו

$Q^b = Q^a$ ; MT = LXX.

62,7 : MT עד ישיים ועד ישיים -  $Q^b$  עד ישיים [ע]

$Q^b$  lautete wohl עד ישיים. Während  $Q^b$  hier nur eine Verbalform bietet, führt  $Q^a$  62,7 drei Verbalformen auf (s.o. S. 103).

62,8 : MT עזר עזו ( $=Q^a$ ) -  $Q^b$  עזו [עז].

7. Das Plus von  $Q^b$  gegenüber MT Jes<sup>5</sup>:

49,5 : MT אמר יהוה ( $=Q^a$ ) -  $Q^b$  אמר יהוה כה

49,7 : MT יהוה -  $Q^b$  יהוה אדני ( $=Q^a$ ); vgl. 49,22 und 50,4.5.7.9.

53,11: MT יראה  $Q^b$  -  $Q^b$  יראה אור ( $=Q^a$ )

55,5 : MT וגוי ( $=Q^a$ ) -  $Q^b$  וגוי אשר

55,11: MT אשר -  $Q^b$  אשר את ( $=Q^a$ ); vgl. את im vorangehenden Teil dieses Verses.

3) In  $Q^b$  60,4 ist das Alef von נשא nicht geschrieben. Ein derartiger Fall liegt auch in  $Q^b$  55,12 vor: ימחיו (MT ימחאו;  $Q^a$  ימחוא).

4) Was die Kopula waw betrifft, liegt an folgenden Stellen in  $Q^b$  ein Minus gegenüber MT vor: 43,12; 53,8; 58,3.4.5(2x).6.8.

5) Was die Kopula waw betrifft, liegt an folgenden Stellen in  $Q^b$  ein Plus gegenüber MT vor: 30,13; 41,7; 45,5; 46,6(2x); 48,18; 50,11; 53,3.5; 55,13; 58,1.4.8.13.

58,4 : MT לריב ולמצה -  $Q^b$  לריב ולמצה (=  $Q^a$ )

Wiederholung der Präposition.

60,14: MT בני בני -  $Q^b$  כל בני בני (=  $Q^a$ ).

### IQJes<sup>b</sup> und IQJes<sup>a</sup>

Bei den Unterschieden zwischen beiden Texten fällt zunächst der orthographische auf: während für  $Q^a$  die Pleneschreibung typisch ist, ist es für  $Q^b$  die Defektivschreibung. Ferner finden sich in den erhaltenen Fragmenten von  $Q^b$ , so weit ich sehe, keine sog. interpretativen Varianten<sup>6</sup>. Anders als  $Q^a$  stellt  $Q^b$  somit eher das Werk eines Kopisten dar.

In  $Q^b$  und  $Q^a$  liegen auch einige übereinstimmende Lesarten vor (gegenüber MT): s.o. zu 1, 2, 3 und auch zu 4, 5 und 7. Dabei fallen folgende Übereinstimmungen auf:

45,2 :  $Q^b$  והרורים, vgl.  $Q^a$  והררים; MT והדורים

53,11:  $Q^b$  יראה אור =  $Q^a$ ; MT ohne אור.

53,12:  $Q^b$  ולפשיהם, vgl.  $Q^a$  ולפשיהמה; MT ולפשיעים

60,13:  $Q^b$  תהרר, vgl.  $Q^a$  תהרהר; MT תהרר.

Bei den Lesarten in 45,2; 53,11 und 53,12 fällt auf, dass LXX hier mit  $Q^b$  und  $Q^a$  übereinstimmt. Zu  $Q^{b,a}$  53,11 und 53,12 muss auch 4QJes<sup>d</sup> beigezogen werden, da dieser Text dieselbe Lesarten bietet<sup>7</sup>.

Zu 60,13 ist zu vermerken, dass auch die masoretische Lesart damals in Qumran bekannt gewesen sein muss, wie sich aus IQH 8,5 (וחדרר) ergibt.

### Datierung und Milieu

$Q^b$  wurde wahrscheinlich zu Beginn des 1. Jh.s n.Chr. in Qumran verfasst<sup>8</sup>. Dieser Text stammt folglich aus der Anfangszeit der sog. zweiten Periode

6) Handelt es sich bei der Lesart גבור "Held" in  $Q^b$  22,17 (MT= $Q^a$ : גבר, =LXX) um eine interpretative Variante? Targ Jes 22,17 bietet ebenfalls "Held" (גיבור); vgl. zu Targ Jes 22,15ff. unten S. 161ff. Vgl. aber andererseits Ps 18,26 (גבור) und seinen Paralleltext 2 Sam 22,26 (גבור).

7) Siehe MORROW, The Text of Isaiah at Qumran 143.

8) BIRNBAUM, The Date of the Incomplete Isaiah Scroll from Qumran 19-26. Vgl. auch AVIGAD, The Palaeography of the Dead Sea Scrolls 72f. Dagegen setzt SKEHAN (in DBS IX, Sp. 810) diese Rolle etwas früher, nämlich in die zweite Hälfte des 1. Jh.s v.Chr., an.

von Qumran, deren Beginn DE VAUX zwischen 4 und 1 v.Chr. ansetzt<sup>9</sup>.

Q<sup>b</sup> wurde zusammen mit Q<sup>a</sup> in IQ verborgen "comme un trésor tout aussi précieux"<sup>10</sup>. Aufgrund seiner konservativen Schreibung und seiner Beibehaltung von schwierigen Lesarten darf man Q<sup>b</sup> als einen Text des "archaischen" oder "genauen" Typs bestimmen. Es gab demnach in Qumran eine Texttradition dieses archaischen Typs, zu dem m.E. auch die Vorlage von Q<sup>a</sup> gehörte<sup>11</sup>.

#### Textkritischer Wert

Obwohl Q<sup>b</sup> paläographisch jünger ist als Q<sup>a</sup>, gehört seine Orthographie einer früheren Stufe an als die von Q<sup>a</sup><sup>12</sup>. Dies sowie die weitgehende Übereinstimmung zwischen Q<sup>b</sup> und MT Jes weisen Q<sup>b</sup> einerseits als eine alte Textform aus, die man andererseits als Vorläufer des protomasoretischen Textes bezeichnen kann.

---

9) Archaeology 36.

10) BARTHELEMY, *Études* 351.

11) Vgl. oben S. 114.

12) Siehe ROBERTS, *The Second Isaiah Scroll* 143. Vgl. dazu auch MARTIN, *The Scribal Character I*, 333-362.

## 6.2. Theod Jes

### Der Text

Der Text von Theod Jes ist nur fragmentarisch in hexaplarischen Handschriften und in Zitaten überliefert; siehe ZIEGLER, LXX Isaias, 108-111 (die überlieferten Lesarten sind im zweiten Teil des kritischen Apparats dieser Ausgabe aufgenommen). Nun kann man aber nicht ohne weiteres für alle dem Theodotus zugeschriebenen Lesarten annehmen, dass sie auch wirklich von ihm herrühren<sup>1</sup>. Das gilt vor allem für solche Lesarten, die gleich zwei oder drei Übersetzern zugeschrieben werden. Ein Beispiel, und zwar die Übersetzung des Anfangs von Jes 34,4 bei Aq, Sym und Theod, kann das illustrieren. Nach Handschrift 86 lautet die Übersetzung von Aq, Sym, Theod und LXX (Hex): καὶ τακῆσονται πᾶσαι αἱ στρατιάαι τῶν οὐρανῶν.

Handschrift Q und Syh bieten folgende Übersetzung von Aq, Sym und Theod:  
καὶ τακῆσονται πᾶσαι αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν.

Bei Eusebius findet sich dagegen eine nuancierte und zuverlässigere Überlieferung:

Aq καὶ τακῆσονται πᾶσα στρατιά τῶν οὐρανῶν

Sym καὶ τακῆσεται πᾶσα ἡ δύναμις τῶν οὐρανῶν

Theod καὶ τακῆσονται πᾶσαι αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν.

### Theod Jes und die καὶ γε-Rezension (KR)

Nach BARTHELEMY stellt Theod Jes "pour le livre d'Isaïe la seule forme de recension connu appartenant au groupe καὶ γε"<sup>2</sup> dar. Bei den zu dieser Gruppe gehörenden Texten geht es seiner Meinung nach um eine Rezension der alten LXX. Wichtigstes Merkmal dieser Rezension ist, wie BARTHELEMY überzeugend nachgewiesen hat, die Übersetzung von DA durch καὶ γε<sup>3</sup>.

Diese Wiedergabe ist jedoch auch für die Übersetzung Aquilas typisch, die als weitere Eigentümlichkeit NK mit σύν wiedergibt. Bekanntlich war Aquila ein Schüler von R. Aqiba (siehe Kap. 6.3.), und dieser Gelehrte legte in

1) Siehe dazu ZIEGLER, Textkritische Notizen (Sylloge) 43-70.

2) Devanciers 148.

3) Devanciers 31-46.

seiner Auslegung viel Gewicht auf die Partikeln  $\Delta\lambda$  und  $\Delta\kappa$ . Beide Wörter haben seiner Meinung nach "einschliessende" Bedeutung im Gegensatz zu Partikeln wie  $\eta\kappa$  und  $\kappa\eta$ , die "ausschliessende" Bedeutung haben. Nach BARTHELEMY spiegelt die Übersetzung Aquilas dieses Interesse des R. Aqiba an Partikeln wie  $\Delta\lambda$  und  $\Delta\kappa$  wider<sup>4</sup>.

Die  $\kappa\alpha\lambda\gamma\epsilon$ -Rezension (KR) stelle einen Vorläufer der Übersetzung Aquilas dar, weil sie bereits  $\kappa\alpha\lambda\gamma\epsilon$  für  $\Delta\lambda$  verwendet, aber noch nicht die Übersetzung von  $\Delta\kappa$  durch  $\sigma\upsilon\nu$ . Dieser Vorläufer stehe in der Tradition einer bestimmten palästinischen Hermeneutik des 1. Jh.s n.Chr.. In diesem Zusammenhang weist BARTHELEMY darauf hin, dass bereits vor Aqiba, nämlich in der Exegese von R. Josua ben Chananja,  $\Delta\lambda$  als eine einschliessende Partikel behandelt wurde<sup>5</sup>.

Die Existenz einer KR hat BARTHELEMY überzeugend nachgewiesen, und dass Theod Jes in der Tat zu dieser KR gerechnet werden kann, geht aus den für die KR typischen Übersetzungen in Theod Jes hervor:

$\Delta\lambda$  -  $\kappa\alpha\lambda\gamma\epsilon$ : 7,13<sup>6</sup>; 13,3<sup>7</sup>; 30,33<sup>8</sup>; 46,11(2x)<sup>9</sup>; 66,4<sup>10</sup>.

Siehe Devanciers 31-46.

$\Delta\kappa$  -  $\iota\sigma\chi\upsilon\rho\delta\varsigma$ : 8,10<sup>11</sup>; 9,6<sup>12</sup>; 14,13<sup>13</sup>; 44,10<sup>14</sup>; 45,14f.<sup>15</sup>; 46,6<sup>16</sup>.

Siehe Devanciers 83.

$\Delta\lambda$  -  $\kappa\alpha\lambda\gamma\epsilon$  (יהוה) -  $(\alpha\upsilon\tau\omicron\lambda\omicron\varsigma)$   $\tau\omega\nu$   $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\epsilon\omega\nu$ : 1,9<sup>17</sup>; 1,24<sup>18</sup>; 5,7<sup>19</sup>; 8,13<sup>20</sup>.18<sup>21</sup>; 9,13<sup>22</sup>; 10,26<sup>23</sup>; 14,24<sup>24</sup>.27<sup>25</sup>; 22,14<sup>26</sup>; 45,13<sup>27</sup>. Siehe Devanciers 82.

4) Devanciers 3-12 (es geht dabei um die exegetische Regel von  $\eta\kappa$  und  $\kappa\eta$ ).

5) *Études* 267.

6) *Eus.com.et dem.*

7) *Eus*

8) 86

9) *Eus*:  $\sigma' \kappa\alpha\iota \sigma\iota \lambda'$

10) Q Syh:  $\sigma\iota \gamma'$

11) Q:  $\alpha' \theta'$

12) Q Syh *Eus.com.et dem. Chr.*

13) 710:  $\alpha' \theta'$

14) Q

15) *Eus.com.et dem. Hi*<sup>lat.</sup>

16) Q:  $\alpha' \theta'$

17) Q 710:  $\sigma' \theta'$

18) *Eus(anon.) Tht*:  $\sigma' \theta'$

19) Q Syh

20) Q:  $\sigma' \theta'$

21) *Tht*:  $\sigma\iota \gamma'$

22) Q Syh:  $\sigma' \theta'$

23) Q Syh

24) 710:  $\sigma' \theta'$

25) 710:  $\sigma' \theta'$

26) Q:  $\sigma' \theta'$ ; Syh

27) *Tht*:  $\sigma\iota \gamma'$

אמי - ἀνήρ: 13,8<sup>28</sup>.14<sup>29</sup>; 14,18<sup>30</sup>; 19,2<sup>31</sup>; 31,7<sup>32</sup>; 40,13<sup>33</sup>.26<sup>34</sup>; 57,1<sup>35</sup>.

Siehe Devanciers 48-54.

שופר - κεραιύνη: 27,13<sup>36</sup>; 58,1<sup>37</sup>. Siehe Devanciers 60-63.

אין - οὐκ ἔστιν: 34,10<sup>38</sup>; 41,17<sup>39</sup>. Siehe Devanciers 63-68.

הרה - ἐν γαστρὶ ἔχω/ - λαμβάνω<sup>40</sup>: 7,14(=LXX)<sup>41</sup>; 33,11<sup>42</sup>; 59,4<sup>43</sup>.13<sup>44</sup>.

נצח - νῆκος<sup>45</sup>: 25,8<sup>46</sup>; 33,20<sup>47</sup>; 34,10<sup>48</sup>; 63,6<sup>49</sup>.

קקק - ἀκριβ-<sup>50</sup>: 10,1<sup>51</sup>; 33,22<sup>52</sup>.

עון - ἀνομία<sup>53</sup>: 1,4<sup>54</sup>; 5,18<sup>55</sup>; 65,7<sup>56</sup>.

שמת - ἀφανιζ/σ-<sup>57</sup>: 15,6<sup>58</sup>; 54,1<sup>59</sup>.

#### Die KR: ein "Theodotion" vor Theodotion?

Die Richtung der bekannten Theodotionfrage ist dadurch festgelegt, dass einerseits Epiphanius diesen Übersetzer in die Zeit des Kaisers Commodus (180-192) datiert<sup>60</sup>, dass andererseits aber Theodotion-Zitate in Schriften

- |   |  |
|---|--|
| 28) Tht   | 29) 710: α'σ'θ'                        |
| 30) Q: α'θ'   | 31) Q: οὐ γ'; Syh(anon.)               |
| 32) Q   | 33) 86                                 |
| 34) 86: σ'θ'  | 35) Q Syh: οὐ γ'                       |
| 36) 86: α'σ'θ'  | 37) Q: σ'θ'                            |
| 38) Q Syh   | 39) Q                                  |
| 40) Siehe SHENKEL, Chronology and Recensional Development (1968) 116.   |  |
| 41) Ir.apud Eus.hist.eccl. V 8,10.  | 42) 86                                 |
| 43) 86  | 44) 86                                 |
| 45) Siehe GRINDEL, Another Characteristic (1969) 499-513. Vgl. auch VENETZ, Quinta (1974) 132-135.                          |  |
| 46) Q Syh   | 47) 86: α'θ'                           |
| 48) Q: α'θ'   | 49) 86: α'σ'θ'; Tht: οὐ γ'; Eus: οὐ λ' |
| 50) Siehe VENETZ, Quinta 93. In Theod Jes 30,8 (Hs 86) und 49,16 (Tht) dagegen: διαγράφω.                                   |  |
| 51) 710; Chr: οὐ λ'   | 52) 86: α'θ'                           |
| 53) Siehe SHENKEL, Chronology 115, und SCHENKER, Hexaplarische Psalmenbruchstücke (1975) 228. Vgl. auch VENETZ, Quinta 98f. |  |
| 54) 710   | 55) Q: α'θ'; Syh: α'σ'θ'               |
| 56) 86: α'σ'θ'  |  |
| 57) Siehe SCHENKER, Hexaplarische Psalmenbruchstücke 221.   |  |
| 58) 710: α'σ'θ'   | 59) 86: σ'θ'                           |
| 60) De Mensuris et Ponderibus Liber Kap. 17 (PG 43, Sp. 264).   |  |

aus der Zeit vor Commodus (u.a. 1 Kor 15,54) überliefert sind<sup>61</sup>. Da man im allgemeinen der Datierung durch Epiphanius vertraut, schreibt man die Theodotion-Zitate aus früherer Zeit einem Proto-Theodotion zu<sup>62</sup>. Demgegenüber stellt E. SCHÜRER die Zuverlässigkeit der Auskunft von Epiphanius in Frage, und so kann er Theodotion vor Aquila ansetzen<sup>63</sup>. Zuletzt hat sich auch BARTHELEMY für die Reihenfolge Theodotion - Aquila ausgesprochen<sup>64</sup>.

Um zu einer klaren Ortsbestimmung von Theod Jes innerhalb der Textgeschichte zu gelangen, müssen wir dieser Theodotionfrage nachgehen.

Nach BARTHELEMY war (vor allem<sup>65</sup>) Theodotion der Verfasser der KR. Da Paulus in 1 Kor 15,54 aus Theod Jes 25,8 zitiert, datiert er diese Rezension vor 50 n.Chr. Seiner Meinung nach erfolgte diese Bearbeitung der alten LXX in Palästina, da sie eine bestimmte Hermeneutik des palästinischen Rabbinats reflektiere (s.o.). Des weiteren identifiziert er Theodotion mit Jonathan ben Uzziel und führt für diese These folgende Argumente an. In BT Meg. 3a wird berichtet, dass der Proselyt Onkelos die Thora und Jonathan ben Uzziel die Propheten übersetzte. Da Onkelos mit Aquila identisch sei und diese Überlieferung sich deshalb auf eine griechische Übersetzung beziehe, dürfe man folgern, dass auch Jonathan ben Uzziel eine griechische Übersetzung hergestellt habe. Der Babylonische Talmud habe demnach eine Erinnerung an eine griechische Übersetzung aus der Zeit vor 50 n.Chr. aus der Schule von Hillel dem Älteren bewahrt. Die Annahme, dass Theodotion und Jonathan tatsächlich ein und dieselbe Person waren, biete sich deshalb an<sup>66</sup>.

Demgegenüber vertritt S. JELICOE im Anschluss an eine ältere These von H. S.J. THACKERAY eine andere Meinung. Aufgrund einer Analyse von LXX Sam-Kön

61) Siehe etwa SCHÜRER III, 439-442, und JELICOE, Septuagint 87f.

62) Siehe KENYON, The Chester Beatty Biblical Papyri, fasc. vii (1937) x; KAHLE, Kairoer Genisa 267. Vgl. auch JELICOE, Septuagint 87-89. Zur Auffassung von THACKERAY s.u.

63) SCHÜRER III, 442. Ebenso ORLINSKY, The Columnal Order of the Hexapla (1936/37) 143 Anm. 14.

64) Devanciers 144-156.

65) Seiner Meinung nach ist damit zu rechnen, dass auch andere im 1. Jh.n. Chr. Rezensionsarbeit durchgeführt haben (Devanciers 157).

66) Devanciers 148-156.

gelangte THACKERAY zu dem Schluss, dass 2 Sam 11,2 - 1 Kön 2,11 und 1 Kön 22 - 2 Kön 25 später als die anderen Teile von Sam-Kön übersetzt worden seien. Beide genannten Teile sollten einen älteren, nur teilweise übersetzten Text von Sam-Kön ergänzen. Der Text beider Teile (86) zeigt seiner Erachtens "a very close relation"<sup>67</sup> mit Theodotion; aber dennoch schloss THACKERAY eine Gleichsetzung des Übersetzers von 86 mit Theodotion aus. In dem Fall dürfte man nämlich keine 8'-Texte in hexaplarischen Handschriften erwarten. Es liegen in ihnen aber einige 8'-Wiedergaben vor, und darunter solche, die von LXX abweichen. Aus diesem Umstand schloss er, dass der Text von 86 das Werk eines Proto-Theodotion sei, "an anonymous version which Theodotion incorporated nearly entire, introducing some quite minor alterations of his own"<sup>68</sup>. Ferner fügte er hinzu: "our translator appears to have been a pioneer of the literal school and a predecessor of Aquila"<sup>69</sup>. Da das in 2 Sam 12,4 gebrauchte Wort  $\alpha\delta\rho\omicron\sigma$  nur in der Gegend von Ephesus gebräuchlich gewesen sei, folgerte er, dass der Übersetzer (Proto-Theodotion) "a western Asiatic"<sup>70</sup> gewesen sei. "To this anonymous Asiaticus we owe the completion of the unfinished work of Alexandria"<sup>71</sup>.

JELICOE macht sich diese Auffassung THACKERAYS zu eigen und sieht in dem genannten Asiaticus in erster Linie einen Übersetzer, der die Lücken in der Übersetzung der Alexandriner auffüllte. "The work of this later translator (d.h. Theodotion, vdK) appears, on the whole, to have been that of a reviser, while that of his predecessor was primarily that of an original translator, concerned to supply what he regarded as gaps in the Alexandrian translation which, in the interests of continuity, demanded a place in the Greek"<sup>72</sup>.

JELICOE ist der Meinung, dass der Ort, an dem Proto-Theodotion seine Übersetzungsarbeit durchführte, Ephesus gewesen sei, weil THACKERAY dies überzeugend nachgewiesen habe<sup>73</sup>. Des weiteren meint er, dass auch der spätere

67) Septuagint and Jewish Worship (1920) 25.

68) Septuagint and Jewish Worship 25.

69) Septuagint and Jewish Worship 26.

70) Septuagint and Jewish Worship 28.

71) Septuagint and Jewish Worship 28.

72) JELICOE, Some Reflections on the KAIGE Recension (1973) 21.

73) Reflections 23.

Theodotion in Ephesus gearbeitet habe; denn "the basic authenticity of the patristic evidence"<sup>74</sup> spreche dafür. Zustimmung zitiert er in diesem Zusammenhang H.B. SWETE: "Himself of Asiatic origin, and probably a junior contemporary of Theodotion, Irenaeus may be trusted when he assigns this translator to Ephesus"<sup>75</sup>.

Zusammenfassend charakterisiert er Proto-Theodotion folgendermassen<sup>76</sup>: dieser Übersetzer sei ein Griechisch sprechender Jude aus Kleinasien gewesen, der zu Beginn des 1. Jh.s v.Chr. gelebt habe. Unzufriedenheit über das stückhafte Werk der Übersetzer in Alexandria habe ihn zu seiner Übersetzungstätigkeit veranlasst. Als nach 42 v.Chr. Cleopatra die Bibliothek von Pergamon als Geschenk erhielt, sei das Werk des Proto-Theodotion nach Alexandria gekommen, wo es die Übersetzer dieser Stadt "as a most useful aid in expediting their completion of the LXX"<sup>77</sup> geschätzt hätten. Die KR selbst schreibt JELLICOE diesem Proto-Theodotion aus Ephesus zu<sup>78</sup>.

Eine begründete Entscheidung zwischen der These von BARTHELEMY und der von (THACKERAY-)JELLICOE kann erst fallen, nachdem die wichtigen Meinungsunterschiede in dieser Diskussion gründlicher in Augenschein genommen worden sind.

1. Während BARTHELEMY den Entstehungsort der KR in Palästina sucht, meint JELLICOE, THACKERAY habe den stichhaltigen Nachweis erbracht, dass Proto-Theodotion in Ephesus gearbeitet habe. "Thackeray has established, one believes conclusively, an Ephesian locale for this translator"<sup>79</sup>. Sehen wir uns die Argumentation THACKERAYS näher an<sup>80</sup>. In LXX 2 Sam 12,4 begegnet das Wort κροδος (MT קֶרֶד); dagegen bieten der lukianische Text und Theod das klassische ὄβουκροδος. In der LXX findet sich κροδος nur noch in LXX Ez 16, 15,25 und Sym Jer 14,8. Des weiteren kommt dieses Wort anscheinend nur noch in Inschriften in oder aus Kleinasien vor: "κροδος is ... confined to the

---

74) Septuagint 89.

75) Reflections 22 (aus SWETE, Introduction 42).

76) Siehe Septuagint 89-92, und Reflections 23f.

77) Septuagint 91.

78) Reflections 24.

79) Reflections 23.

80) Septuagint and Jewish Worship 26-28.

area embracing Lesbos, Smyrna, Aegiale, and probably its mothercity, Miletus, Cos, and Laodiceia - a district having for its focus Ephesus, the home of Theodotion. Ephesus itself yields no evidence"<sup>81</sup>. Da der Text von Theodotion nicht κροδος, sondern οδουκροδος bietet, folgert THACKERAY: Proto-Theodotion sei "a western Asiatic" gewesen, "but not Theodotion"<sup>82</sup>. Zur Erklärung für das Vorkommen des Wortes κροδος in LXX Ez 16,15.25 und in Sym Jer 14,8 schlägt er folgendes vor: Symmachus sei wahrscheinlich jemand aus Kleinasien gewesen<sup>83</sup>, und LXX Ez 16 sei "probably not Alexandrian work"<sup>84</sup>; denn "it is just such another passage, like the Uriah episode, as the original translators would readily omit, containing a scathing indictment of Jerusalem under the figure of a harlot making advances to every passer-by"<sup>85</sup>.

Dieser Argumentationsverlauf zeigt ganz deutlich, dass THACKERAY nicht darauf bestand, Proto-Theodotion sei aus Ephesus gekommen, wie JELlicoe es annimmt. Gerade für Ephesus ist das Wort κροδος nicht belegt. THACKERAY sprach deshalb auch nur vorsichtig im Hinblick auf Proto-Theodotion als von "a western Asiatic".

Der Angelpunkt in THACKERAYs Argumentation ist mit dem Wort κροδος in LXX<sup>BA</sup> 2 Sam 12,4 gegeben. Obwohl die Inschriften für diesen Sprachgebrauch auf das Gebiet um Ephesus zu verweisen scheinen, kann seine Erklärung für das Vorkommen dieses Wortes in LXX Ez 16 und Sym Jer 14,8 nicht überzeugen. Was LXX Ez 16 betrifft, so bietet der Text keinen Anlass für die Vermutung, dass dieses Kapitel der LXX Ez von einem anderen (und auch noch aus Kleinasien stammenden) Übersetzer herrührt. Und was Symmachus betrifft, so lassen sich gute Argumente für die These anführen, dass er nicht in Kleinasien zuhause war, sondern in Palästina<sup>86</sup>. Das bedeutet, dass das Wort κροδος allein eine zu schwache Grundlage für die Entscheidung abgibt, Proto-Theodotion sei "a western Asiatic" gewesen. (Siehe ferner zur Frage des Entstehungsortes der KR unten S. 143ff.)

81) Septuagint and Jewish Worship 27 (es geht um das Wort κροδος mit der Bedeutung "der Vorübergehende", siehe LSJ s.v. κροδος(A)).

82) Septuagint and Jewish Worship 28.

83) Septuagint and Jewish Worship 26.

84) Septuagint and Jewish Worship 26.

85) Septuagint and Jewish Worship 26.

86) Siehe dazu Kap. 7.1.

2. Wie THACKERAY so sieht auch JELICOE in Proto-Theodotion, dem Verfasser der KR, einen Übersetzer, der in erster Linie Lücken im Werk der alexandrinischen Übersetzer auffüllte. BARTHELEMY erkennt dagegen nicht im Schliesen der Lücken das Typische dieses Übersetzers, nach ihm hat er vielmehr die schon bestehende alte LXX so bearbeitet, dass sie eine zuverlässigere Wiedergabe abgab. Dies hat er u.a. für den Teil  $\beta\gamma$  aus LXX Sam-Kön nachgewiesen, und er kam dabei zu der Auffassung, dass die sog. lukianische Textform (er zieht die Bezeichnung "antiochenischer Text" vor) die alte LXX dieses Teiles repräsentiere, d.h. einen Text, der noch nicht durch den Verfasser der KR rezensiert sei.<sup>87</sup>

3. Im Gegensatz zu BARTHELEMY stuft JELICOE die Bemerkungen bei Irenäus und bei Epiphanius über Theodotion als zuverlässig ein. Nach seiner und auch nach der Meinung anderer<sup>88</sup> darf man diesen Bemerkungen entnehmen, dass Theodotion in der zweiten Hälfte des 2. Jh.s n.Chr. in Ephesus wohnte und arbeitete. Um hier einen Schritt weiter zu kommen, müssen wir uns die betreffenden Bemerkungen näher ansehen. Wir beginnen mit Epiphanius.

Er spricht über Theodotion und dessen Übersetzungsarbeit in seinem *De Mensuris et Ponderibus Liber* (MP) Kap. 17<sup>89</sup>. Hier teilt er mit, dass Theodotion seine Übersetzung kurz nach der von Symmachus (vgl. Kap. 16) und zur Zeit des "zweiten" Commodus verfasste, der von 180-192 als Kaiser regierte. Schwierigkeiten bereitet dabei, dass Epiphanius Symmachus und seine Übersetzertätigkeit zur Zeit des Kaisers Severus ansetzt, der von 193-211 herrschte (Kap.16). D.h. dass Symmachus seine Arbeit nicht vor Theodotion ausgeführt hat, sondern danach.

JELICOE versucht diesen Widerspruch dadurch aufzulösen, dass er im Anschluss an andere Exegeten der syrischen Übersetzung von MP Kap. 16 den

---

87) Devanciers 91-126. Vgl. auch TOV, *The State of the Question* (Proceedings 1972) 9: der sog. lukianische Text (b, o, c<sub>2</sub>, e<sub>2</sub>) enthalte die alte LXX + einige lukianische rezensierende Bearbeitungen. - JELICOE vertritt ferner die Auffassung, dass "the Asiatics" auch eine Übersetzung von 1/2 Chron, Esra und Neh abgefasst haben (unter Beseitigung von LXX 1 Esdras) (Septuagint 90). Neuerdings hat aber ALLEN nachgewiesen, dass LXX 1/2 Chron nicht zu KR gehört (*The Greek Chronicles I* (1974) 137-141). Zu LXX Neh siehe BARTHELEMY, Devanciers 43f.

88) Siehe Anm. 62. Siehe ferner FIELD I, xxxviii; SWETE, Introduction 42; WÜRTHEIN, Text 56.

89) PG 43, Sp. 264.



Markus Aurelius Antoninus, ὁ καὶ Οὐῆρος (= Ancoratus 60,4<sup>95</sup>); dagegen lautet in Kap. 16 der Name des Nachfolgers: Καρδάκαλλος, ὁ καὶ Γέτας, ὃς καὶ Μάρκος Αὐρήλιος Σουηρ ἐλέγετο. Nach MERCATI liegt bei den zwei ersten Namen in Kap. 16 eine Verwechslung vor; Σουηρ sei dagegen ein Teil des Namens M. Aurelius Severus und nicht eine Verschreibung von Οὐῆρος (wie Petavius meinte). In diesem Zusammenhang verweist er auf eine griechische Inschrift, in der M. Aurelius ebenfalls Σεβηρος genannt wird<sup>96</sup>. In MP Kap. 16 sei Σουηρ im Hinblick auf die Bemerkung ἐν τοῖς τοῦ Σευήρου χρόνοις (im Bezug auf die Arbeit von Symmachus) gewählt worden, und Epiphanius wolle auf diese Weise zum Ausdruck bringen, dass Symmachus seine Übersetzung zur Zeit des Kaisers M. Aurelius Severus hergestellt habe<sup>97</sup>. Die direkt vor dem Abschnitt über Symmachus aufgeführten Kaisernamen Pertinax und Severus betrachtet MERCATI als eine spätere Hinzufügung, wofür er sich auf folgende Beobachtungen stützt<sup>98</sup>:

1. Epiphanius würde sonst in Kap. 16 Commodus "den Zweiten" (siehe Kap. 17) nicht vergessen haben;
2. In Kap. 18 lasse er die Kaiserliste mit M. Aurelius anfangen. Von daher liege die Annahme nahe, dass er die Aufzählung in Kap. 16 mit M. Aurelius und dessen Mitkaiser beendigte;
3. Im Vergleich mit Kap. 18 falle "quella nomenclatura secca"<sup>99</sup> bei der Erwähnung von Pertinax und Severus in Kap. 16 auf;
4. In Kap. 18 gehe es um die Quinta und die Sexta, und deshalb müsste die Kaiserliste weitergeführt werden. Kap. 18 erwähnt auch die Übersetzung von Theodotion (bei Commodus II.);
5. Schliesslich solle der Zusatz von ἄλλος in Kap. 18 ausschliessen, "che gl' individui ... erano identici nei nomi, negli anni e nell' immediatio successore a quelli che erano stati interpolati nel cp 16"<sup>100</sup>.

Gegen diesen Vorschlag MERCATI's lassen sich einige Einwände erheben. Ob die zwei ersten Namen Caracalla-Geta des Nachfolgers von Antoninus Pius in Kap.

95) HOLL, Epiphanius I (1915) 72.

96) L'eta di Simmaco 84.

97) L'eta di Simmaco 91.

98) L'eta di Simmaco 39-41.

99) L'eta di Simmaco 40.

100) L'eta di Simmaco 40f.

16 eine Verwechslung darstellen, kann vorerst auf sich beruhen (s.u.). Was die Inschrift aus Pompejopolis in Pamphlagonien betrifft<sup>101</sup>, auf der der Name eines Kaisers M.Aurelius Antoninus Severus (Σεβηρος) vorkommt, so ist fraglich, ob hier in der Tat der Kaiser M. Aurelius, der Nachfolger von Antoninus Pius, gemeint ist. Die Schwierigkeit liegt darin, dass dieser sonst an keiner Stelle den Beinamen Severus erhält. Eher dürfte deshalb an den Nachfolger von Septimius Severus zu denken sein, an M. Aurelius Antoninus mit dem Beinamen Caracalla. Der Name "Severus" in der Inschrift liesse sich dann als ein Zusatz erklären, der aussagen soll, dass dieser Kaiser zum Hause der Severi gehörte.

Ferner kann die Beziehung zwischen Σουηρ und Σευήρος, die Epiphanius beabsichtigt hätte, wegen des Unterschieds in der Schreibung nicht überzeugen. Dagegen legt sich eine Beziehung zwischen Σουηρ und Ούήρος (nach Kap. 18 und nach Ancoratus 60,4 stellt der letzte Name einen Teil des Namens von M. Aurelius dar) eher nahe; denn die Vokale (-ουη-) stimmen überein und es ist derselbe Kaiser gemeint. Des weiteren erweckt Σουηρ jedoch den Eindruck einer Textverderbnis und kann somit kaum als eine sichere Basis für eine These wie die von MERCATI gelten.

Zu den Argumenten, die MERCATI dafür anführt, dass die Namen Pertinax und Severus in Kap. 16 später hinzugefügt worden seien, ist schliesslich folgendes zu bemerken:

- ad 1. Es ist noch die Frage, ob Epiphanius Commodus "den Zweiten" in Kap. 16 vergessen hat (s.u.);
- ad 2. MERCATI gibt keine Erklärung für den merkwürdigen Sachverhalt, dass Kap. 16 den Mitkaiser von M. Aurelius nennt, während er in Kap. 18 und in Ancoratus 60,4 nicht aufgeführt wird;
- ad 3. Eine "trockene" Aufzählung liegt auch in Ancoratus 60,4 vor;
- ad 4. Epiphanius konnte Theodotion deshalb noch nicht in Kap. 16 unterbringen, weil er davon ausging, dass Theodotion seine Übersetzung später als Symmachus hergestellt habe;
- ad 5. Es ist sehr fraglich, ob ἄλλος in Kap. 18 ausdrücken will, dass diese Kaiser andere als die in Kap. 16 hinzugefügten seien; denn ἄλλος fin-

---

101) Zu dieser Inschrift führt E. NESTLE in ThLZ 18 (1893) 447 aus: "...die Inschrift ist so fehlerhaft geschrieben oder überliefert - ... - dass ich auf dieselbe nicht viel bauen möchte..."

det sich (in Kap. 18) nicht nur bei Pertinax und Severus.

Bei genauer Betrachtung von MP Kap. 16 und vor allem im Vergleich mit Kap. 18 und Ancoratus 60,4, einer Schrift, die Epiphanius vor MP verfasste, fallen einige Besonderheiten auf.

In Kap. 16 liegen folgende Angaben vor:

Antoninus Pius: 20 Jahre  
 Caracalla-Geta-M. Aurelius  $\Sigma\omega\nu\mu$ : 7 Jahre  
 Mitkaiser: Lucius Aurelius Commodus: 7 Jahre  
 Pertinax: 6 Monate  
 Severus: 18 Jahre<sup>102</sup>.

In Kap. 18 liegen folgende Angaben vor (analog in Ancoratus 60,4):

M. Aurelius Antoninus,  $\acute{\omicron}$  καὶ Οὐῆρος: 19 Jahre  
 Commodus: 13 Jahre  
 Pertinax: 6 Monate  
 Severus zusammen mit seinem Sohn Antoninus: 18 Jahre<sup>103</sup>.

Demnach weist Kap. 16 im Vergleich mit Kap. 18 und Ancoratus 60,4 folgende Eigentümlichkeiten auf: der Name des Nachfolgers von Antoninus Pius und seine Regierungsdauer; die Erwähnung des Mitkaisers L. Aurelius Commodus mit derselben Regierungsdauer (beide 7 Jahre); die Nicht-Erwähnung des Commodus. Demgegenüber überliefert Kap. 18 den richtigen Namen des Nachfolgers von Antoninus Pius und gibt auch seine Regierungsdauer richtig an; der Mitkaiser von M. Aurelius wird übergangen, der Nachfolger Commodus aber erwähnt. Man fragt sich, wie die von Kap. 18 abweichende Aufzählung in Kap. 16 entstehen konnte.

Beim Namen Caracalla-Geta- M. Aurelius  $\Sigma\omega\nu\mu$  handelt es sich wohl um eine Zusammenziehung von M. Aurelius mit Caracalla-Geta-Antoninus (der zweite Name ist auch in Kap. 18 aufgeführt<sup>104</sup>). Möglich war diese Zusammenziehung

102) PG 43, Sp. 264.

103) PG 43, Sp. 265.

104) Nach PG 43, Sp. 265/7 regierte Antoninus-Geta-Caracalla 7 Jahre. In Wirklichkeit stellt auch "Caracalla-Geta" eine Zusammenziehung dar; denn Caracalla und Geta waren Brüder (ersterer ermordete seinen Bruder im Jahr 212). - Vielleicht wirft die Zusammenziehung von Caracalla-Geta + M. Aurelius auch Licht auf das merkwürdige  $\Sigma\omega\nu\mu$ , das man dann fol-

deshalb, weil beide Kaiser M. Aurelius Antoninus hiessen. Aber warum hat Epiphanius diese Namen zusammengezogen? Wie wir gesehen haben, schreibt Kap. 18 dem Nachfolger von Antoninus Pius zutreffend eine Regierungsdauer von 19 Jahren zu, nach Kap. 16 war er aber nur 7 Jahre lang Kaiser, und sein Mitkaiser regierte ebenfalls 7 Jahre lang. Dieser Mitkaiser wird in Kap. 16 L. Aurelius Commodus genannt. In Wirklichkeit lautete sein Name L. Aurelius Verus (er war Sohn des L. Ceionius Commodus), und er war in der Tat von 161 bis 169, also etwa 7 Jahre lang, Mitkaiser von M. Aurelius. Man gewinnt den Eindruck, als habe Epiphanius mit der Namenszusammenziehung (Caracalla-Geta-M. Aurelius) für diesen Kaiser und seinen Mitregenten eine gleichlange Regierungsdauer beabsichtigt; denn laut Kap. 18 war Caracalla-Geta-Antoninus, der Nachfolger von Septimius Severus, 7 Jahre Kaiser! Es wird auch nachdrücklich vermerkt, dass der Mitkaiser ebenso lange regierte: τὰ αὐτὰ ἐπὶ ἑπτὰ ἔτη. Die nächste Frage muss dann lauten, welche Absicht Epiphanius mit dieser gleichlangen Regierungsdauer verfolgte. Die Antwort darauf und auf die Frage, warum er in Kap. 16 den Nachfolger von M. Aurelius, nämlich Commodus, überspringt, gibt m.E. der Anfang von Kap. 17. Dieser Anfang lautet:

Μετὰ τοῦτον δὲ κατὰ κόβας ἐν τῷ ἑξῆς χρόνῳ τούτῳ περὶ τὴν τοῦ δευτέρου Κομμώδου βασιλείαν τοῦ βασιλευσάντος μετὰ τὸν προειρημένον Κόμμοδον Λούκιον Αὐρήλιον ...

Mit "nach diesem" meint Epiphanius Symmachus (siehe Kap. 16). In diesem Anfang von Kap. 17 datiert Epiphanius die Übersetzung von Theodotion, und erst in dieser Passage wird Commodus, der Nachfolger von M. Aurelius, genannt. Auffallend ist nun, dass hier von Commodus "dem Zweiten" die Rede ist, und dass auch ausdrücklich behauptet wird, dass dieser Commodus dem in Kap. 16 (dort: Lucius Aurelius Commodus) genannten Commodus Lucius Aurelius, also nicht M. Aurelius, nachfolgte.

Fasst man alles zusammen, dann ging es Epiphanius um folgende Konstruktion:

Caracalla-Geta- M. Aurelius	(7 Jahre)	//	L. Aurelius Commodus (7 Jahre)
Pertinax	(6 Monate)		
Severus	(18 Jahre)		Commodus "II" (13 Jahre)

gendmassen deuten könnte: Σ/ουρη/- = Σ von Severus (Caracalla-Geta gehörte nämlich zum Haus der Severi) + ουρη von Οὐρηός, einem Teil des Namens von M. Aurelius.

Mithilfe dieses "Kunstgriffes", nämlich durch die gleichlangen Regierungsdauer von M. Aurelius und seinem Mitkaiser und durch die Konstruktion, ein "zweiter" Commodus habe Commodus Lucius Aurelius nachgefolgt<sup>105</sup>, konnte Epiphanius also Theodotion kurz nach Symmachus ansetzen. Offenbar legte er sich die zeitliche Abfolge so zurecht, dass Symmachus gleich zu Beginn der Regierungszeit des Severus seine Übersetzung herstellte, und dass Theodotion kurz danach, noch unter der Regierung des Commodus "des Zweiten" seine Übersetzung verfasst habe. Der Gebrauch der Präposition περί hier und in Kap. 18 verrät übrigens eine gewisse Unsicherheit bezüglich der Datierung von Theodotion.

An diesem Kunstgriff zeigt sich, dass Epiphanius einerseits davon überzeugt war, dass Theodotion nach Symmachus angesetzt werden musste, dass er aber andererseits Theodotion nicht später als in die Regierungszeit des (zweiten) Commodus datieren konnte, was offensichtlich mit einer ihm bekannten Überlieferung kollidierte, die Symmachus zur Zeit von Severus ansetzte.

Nach BARTHELEMY beruht die Reihenfolge Symmachus - Theodotion darauf, dass Epiphanius die Anordnung der Übersetzungen in der Hexapla chronologisch auffasste. In MP bezeichnet er die Übersetzung von Aquila als die zweite (Kap. 16; die LXX als die erste), die von Symmachus als die dritte (Kap. 16) und die von Theodotion als die vierte (Kap. 18)<sup>106</sup>. Obwohl die Anordnung in der Hexapla keine chronologische Abfolge ausdrücken wollte, gewinnt man den Eindruck, als habe man sie später so verstanden.

Ferner weist BARTHELEMY darauf hin, dass die Datierung von Theodotion in die Zeit des Commodus auf eine Bemerkung von Irenäus über Theodotion und Aquila in seinem Buch *Adversus Haereses* III, 21, 1 (s.u.) zurückgeht<sup>107</sup>. Da Irenäus diese Schrift um 185 verfasste, konnte Epiphanius Theodotion nicht später als in die Regierungszeit des Commodus (180-192) datieren.

---

105) Man fragt sich, ob er die Idee dieser Konstruktion nicht der Praxis eines Kaisers im Westen und eines im Osten entlehnt hat (vgl. Valentinianus, der seinen Bruder Valens zum Kaiser für den östlichen Teil des römischen Reiches einsetzte (364-375)). Dies könnte auch die Bedeutung von ἄλλος in Kap. 18 in einem anderen Licht erscheinen lassen.

106) Devanciers 147.

107) Devanciers 147.

Eine wichtige Rolle muss schliesslich auch die in MP Kap. 16 enthaltene Überlieferung gespielt haben, die Symmachus in die Zeit des Kaisers (Septimius) Severus ansetzt. Hätte Epiphanius nichts von dieser Datierung gewusst, dann wäre sein "Kunstgriff" ein völlig überflüssiges Manöver gewesen. Dies spricht für die Authentizität des griechischen Textes von MP Kap. 16. Da Th. ZAHN nachgewiesen hat, dass der Abschnitt über Symmachus in MP Kap. 16 bis zu den Worten ... δευτέραν περιτομήν auf Origenes zurückgeht<sup>108</sup>, darf man jetzt annehmen, dass dies auch für die Datierung in dieser Passage gilt<sup>109</sup>.

Zusammenfassend lässt sich das Zustandekommen des "Kunstgriffes" am besten folgendermassen erklären: dadurch, dass Epiphanius eine bestimmte Symmachus-Überlieferung mit einer deutlichen Datierung kannte, die Reihenfolge der Übersetzungen in der Hexapla aber chronologisch auffasste, geriet er bei der Datierung von Theodotion in Schwierigkeiten; denn diesen Übersetzer konnte er wegen einer Bemerkung bei Irenäus nicht später als zur Zeit des Kaisers Commodus ansetzen.

Aus alledem ergibt sich, dass Epiphanius aus den ihm verfügbaren Quellen keine präzise Daten für Theodotion entnehmen konnte. Oben wurde bereits auf seine diesbezügliche Unsicherheit verwiesen, die aus dem Gebrauch von *περὶ* in Kap. 17 spricht. Auch die Bemerkung bei Irenäus in *Adv. Haer.* III, 21,1 enthält keine explizite Datierung für Theodotion:

ὁ θεὸς οὖν ἀνθρώπος ἐγένετο καὶ αὐτὸς κύριος ἔσωσεν ἡμᾶς, δοὺς τὸ τῆς παρθένου σημεῖον, ἀλλ' οὐχ ὡς ἔνιοι φασιν τῶν νῦν τοιμάντων μεθερμηνεύειν τὴν γραφήν· ἰδοὺ ἡ νεάνις ἐν γαστρὶ ἔξει καὶ τεξέται ὑλόν, ὡς θεοδοτῶν ἠρμήνευσεν ὁ Ἐφέσιος καὶ Ἀκύλας ὁ Ποντικός ...<sup>110</sup>

Nach BARTHELEMY setzte Epiphanius Theodotion zur Zeit des Commodus an, weil er meinte, "que ... νῦν s'applique formellement à Théodotion dont le nom suit immédiatement et donc que Théodotion a publié son édition sous Com-

108) ZAHN, Herkunft und Lehrrichtung des Bibelübersetzers Symmachus (1923) 199-203.

109) Gegen ZAHN, der der syrischen Wiedergabe den Vorzug gibt (Herkunft und Lehrrichtung 199 Anm. 1).

110) Zum griechischen Text siehe Eusebius, *Hist. Eccl.* V 8,10 (Ed. SCHWARTZ 191).

mode"<sup>111</sup>. Wie dem auch sei, auf jeden Fall ermöglichte ihm die Bemerkung des Irenäus, Theodotion spätestens zur Zeit des Commodus zu datieren.

Dieser Bemerkung darf man entnehmen, dass Theodotion älter als Irenäus war. Ferner fällt auf, dass er Theodotion vor Aquila nennt. Die Datierung von Epiphanius ist recht unwahrscheinlich, weil Irenäus seine Bemerkung über Theodotion und Aquila etwa im Jahr 185 niederschrieb, während Commodus seit dem Jahr 180 Kaiser war. Die Datierung von Epiphanius erweist sich jedoch als unmöglich, wenn man beachtet, dass Irenäus mit seiner Bemerkung über den Unterschied zwischen LXX Jes 7,14 und der von ihm zitierten "neuen" Übersetzung von Justinus abhängig ist<sup>112</sup>. Von diesem Unterschied in den Übersetzungen ist nämlich auch im Dialog mit Tryphon<sup>113</sup> die Rede (siehe 43,8; 67,1; 84,3), und die von LXX Jes 7,14 abweichende Übersetzung, die Irenäus zitiert, kommt auch hier vor! Man vergleiche zur Verbalform  $\tau\omicron\lambda\mu\acute{\omega}\nu\tau\iota\omega\nu$  bei Irenäus Dialog 43,8 und 84,3, wo dasselbe Verbum begegnet (43,8: ...  $\acute{\upsilon}\mu\epsilon\tau\epsilon\varsigma\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \omicron\iota\ \delta\iota\delta\acute{\alpha}\sigma\kappa\alpha\lambda\omicron\iota\ \acute{\upsilon}\mu\acute{\omega}\nu\ \tau\omicron\lambda\mu\acute{\alpha}\tau\epsilon\ \dots$ ; 84,3:  $\acute{\upsilon}\mu\epsilon\tau\epsilon\varsigma\ \delta\grave{\epsilon}\ \dots\ \tau\omicron\lambda\mu\acute{\alpha}\tau\epsilon$ ). Das "jetzt" ( $\nu\acute{\upsilon}\nu$ ) soll wohl im Gegensatz zum "damals" der Übersetzung der LXX verstanden werden (vgl. Dialog 84,3; in Adv.Haer. III,21,1f. findet sich nach der Bemerkung über den Unterschied in den Übersetzungen sowie über Theodotion und Aquila eine Bemerkung über die LXX)<sup>114</sup>.

Die von LXX Jes 7,14 abweichende Übersetzung, die bei Irenäus und bei Justinus zitiert wird, stimmt nicht mit Aq Jes 7,14 oder Sym Jes 7,14 überein, sondern mit Theod Jes 7,14<sup>115</sup>. Diese Übersetzung lag offenbar zur Zeit des Justinus, also in der ersten Hälfte des 2. Jh.s n.Chr., bereits vor. Da es sich um eine jüdische Übersetzung handelt (vgl. Dialog 43,8), und da etwa 125 die Übersetzung von Aquila publiziert wurde (siehe Kap. 6.3.), darf man folgern, dass die Übersetzung von Theodotion älter ist als die von Aquila. Aus Dialog 43,8 lässt sich entnehmen, dass die damaligen Juden und ihre Rabbiner ( $\omicron\iota\ \delta\iota\delta\acute{\alpha}\sigma\kappa\alpha\lambda\omicron\iota\ \acute{\upsilon}\mu\acute{\omega}\nu$ ) die "neue" Übersetzung der "alten" (LXX) vorzogen. Eine solche Situation ist nur in einer Zeit vorstellbar, als die Übersetzung von Aquila sich noch nicht als die Übersetzung für die Griechisch

111) Devanciers 147. Ebenso in Bibl 55 (1974) 92.

112) Siehe dazu BARTHELEMY, Devanciers 154f.

113) Ausgabe: GOODSPEED, Die ältesten Apologeten (1914) 90-265.

114) Vgl. dazu BARTHELEMY, Devanciers 147.

115) Siehe ZIEGLER, LXX Isaias 147.

sprechenden Juden durchgesetzt hatte<sup>116</sup>. Die Übersetzung von Theodotion wird deshalb älter sein als die von Aquila. Dieser Ansatz stimmt auch völlig mit der Reihenfolge der Namen bei Irenäus überein<sup>117</sup>!

Fassen wir zusammen: Unsere Analyse der patristischen Bemerkungen über Theodotion ergab, dass eine Datierung von Theodotion im 2. Jh. (in seiner zweiten Hälfte) recht unwahrscheinlich ist. Demgegenüber stellt sich die Reihenfolge der Namen (Theodotion - Aquila) bei Irenäus als richtig heraus, wenn man sie chronologisch auffasst. Theodotion verfasste offenbar vor dem 2. Jh. für die Griechisch sprechenden Juden eine "neue" griechische Übersetzung des Alten Testaments.

Auffallend ist, dass Eusebius, Epiphanius und wahrscheinlich auch Origenes die richtige Datierung des Theodotion nicht kannten<sup>118</sup>. Auch das spricht m.E. dafür, dass die Übersetzung von Theodotion einer früheren Zeit als der von Aquila und Symmachus zugehörte. Nur Hieronymus scheint hinsichtlich der Datierung des Theodotion besser informiert gewesen zu sein. Er macht fünf Bemerkungen über Theodotion, und in den beiden letzten aus den Jahren 404 und 407 vermerkt er kurz, dass Theodotion in der ersten Hälfte des ersten Jh.s n.Chr. gelebt und gearbeitet habe<sup>119</sup>. Da hier eine ganz andere Auffassung als bei Epiphanius vorliegt, darf man wohl annehmen, dass Hieronymus diese Tradition aus jüdischen Kreisen übernommen hat.

116) Siehe SCHÜRER III, 442.

117) Vgl. SCHÜRER III, 442: auch er hält die Reihenfolge Theodotion - Aquila für die richtige, "1) weil Irenäus ihn vor Aquila nennt, 2) weil ein Werk wie das seinige nach der Rezeption Aquila's durch die griechischen Juden ziemlich überflüssig gewesen wäre". Und: "Auch sein Verschwinden aus der jüdischen Tradition erklärt sich unter jener Voraussetzung (nämlich, dass die Übers. von Theod. eine erste Etappe auf dem Weg nach eine sehr wörtliche Übersetzung darstelle, vdK) am einfachsten".

118) Man darf wohl annehmen, dass, wenn Origenes in einer seiner Schriften eine deutliche Auskunft über die Datierung von Theodotion vermerkt hätte, diese Auskunft von Gelehrten wie Eusebius und Epiphanius übernommen worden wäre.

119) Aus dem Jahr 404: in Epistula 112: "... ex hominis Judaei atque blasphemii (d.h. Theodotion) post passionem Christi editio transtulerit" (PL 22, Sp. 928). Aus dem Jahr 407: in Praefatio Comment. in Dan.: "Illud quoque lectorem admoneo, Daniele non iuxta LXX interpretes sed iuxta Theodotionem ecclesias legere, qui utique post adventum Christi incredulus fuit, licet eum quidam dicant Ebionitam, qui altero genere Judaeus est"(CCL 75A, 774).



Unsere obige Analyse der patristischen Bemerkungen über Theodotion schloss damit, dass es keinen Grund gibt, einen Proto-Theodotion in der Zeit vor Aquila vorauszusetzen. Das bedeutet, dass man mit BARTHELEMY die Kaige-Rezension Theodotion zuschreiben kann, und damit stimmt die Folgerung überein, dass Theod Jes zur KR gehört. Durch einen Vergleich von KR Dodekapropheten mit LXX Dodekapropheten konnte BARTHELEMY nachweisen, dass die KR eine Revision der alten LXX darstellt<sup>124</sup>. Das impliziert, dass diese Rezension oft mit der alten LXX übereinstimmt, wie es auf KR Dodekapropheten in der Tat zutrifft. Nun war es schon den Alten aufgefallen, dass der Text von Theodotion oft mit der LXX zusammenging, wie z.B. aus folgender Bemerkung von Eriphanius hervorgeht: δὲ τὰ πλεῖστα τοῦ Ἐβδομηκονταδύο συνφθόντως ἐξέδωκε<sup>125</sup>. Auch dies ist ein Hinweis darauf, die KR Theodotion zuzuschreiben.

Während JELICOE, wie wir gesehen haben, die KR in der ersten Hälfte des 1. Jh.s v.Chr. in Ephesus entstanden sein lässt, wurde diese Rezension nach BARTHELEMY in der ersten Hälfte des 1. Jh.s n.Chr. in Palästina verfasst. Oben wurde darauf hingewiesen, dass es keinen zwingenden, textinhärenten Grund für die Annahme gibt, dass diese Rezension in Ephesus oder in Kleinasien entstanden sei<sup>126</sup>. Da sich nun aber nicht Proto-Theodotion, sondern

---

für Theodotion dagegen nicht typisch sei. Es sei also nicht unmöglich, dass Paulus selbst zu einer derartigen Übersetzung gekommen ist (Über Theodotion-Lesarten 186-189).

Diese Auffassung von RAHLFS kann jedoch aus folgenden Gründen nicht überzeugen:

1. GRINDEL (Another Characteristic) hat nachgewiesen, dass die Wiedergabe  $\nu\kappa\omicron\varsigma$  für  $\text{N}\chi\text{N}$  typisch für KR ist;
2. Es ist unwahrscheinlich, dass Theodotion die LXX Lesart  $\kappa\alpha\tau\acute{\epsilon}\kappa\lambda\epsilon\nu$  übernommen hatte; denn ein Text mit der Bedeutung "der Tod verschlang Sie" passt nicht in den (eschatologischen) Kontext von Jes 25. Dagegen passt die Lesart von Q besser und ist daher vorzuziehen (vgl. ZIEGLER, LXX Isaias (zur Stelle));
3. Theodotion verwendet dasselbe Verbum ( $\kappa\alpha\tau\alpha\lambda\acute{\upsilon}\nu\omega$ ) auch in Jes 25,7 ( $\kappa\alpha\tau\alpha\lambda\acute{\upsilon}\epsilon\tau\alpha\iota$  (MT  $\text{לָלַע}$ )) und ebenso wie die Lesart von Q (zu Jes 25,8) im Passiv;
4. Schliesslich ist zu fragen, ob die Rückübersetzung des syrischen  $\text{ܩܘܨܝܢܐ}$  (in  $\kappa\alpha\tau\acute{\epsilon}\kappa\lambda\epsilon\nu$ ) die einzig mögliche ist; denn das Pe'al dieses Verbums kann auch passivisch übersetzt werden (siehe dazu PAYNE SMITH, A Compendious Syriac Dictionary 47<sup>a</sup>: "to be struck, smitten").

124) Devanciers 161ff.

125) MP Kap. 17 (PG 43, Sp. 264).

126) S.o. S. 130f.

Theodotion selbst als der Verfasser der KR zu erweisen scheint, ist ein anderes Argument für die Herkunft dieser Rezension aus Ephesus zu berücksichtigen; denn nach Irenäus stammte Theodotion aus Ephesus. Wenn Theodotion in der Tat aus Ephesus gebürtig war, muss das jedoch noch nicht bedeuten, dass er auch seine Übersetzungsarbeit in dieser Stadt durchgeführt hat. Man denke nur an Paulus aus Tarsus und an Aquila aus Pontus<sup>127</sup>!

Aufgrund folgender Erwägungen ist m.E. die These BARTHELEMYs zur Herkunftsbestimmung der KR vorzuziehen. Bei Justinus gewinnt man den Eindruck, dass die Juden seiner Zeit und ihre Rabbiner der "neuen" Übersetzung mehr Autorität zuerkannten als der LXX (Dialog 43,8). Schon das spricht für die Auffassung, dass diese Rezension-Übersetzung in Palästina entstanden ist; denn Palästina fungierte damals als das autoritative Zentrum des Judentums.

Ausserdem muss gefragt werden, wo so ein grosses Interesse an einer Revision der alten LXX bestand, das auf eine wörtliche Übertragung des AT ins Griechische abzielte. Ein solches Unternehmen erwartet man nur in einer Umgebung, in der man die Unterschiede zwischen dem hebräischen Text und der LXX als einen grossen Nachteil empfand. Dabei wird man doch wohl in erster Linie an einen Kreis von Schriftgelehrten in Palästina denken müssen, für die der hebräische Text den Ausgangspunkt markierte. Hierfür spricht schliesslich auch die Übersetzung von  $\Delta\lambda$  durch  $\kappa\alpha\lambda\upsilon\varsigma$ ; denn einer vergleichbar grossen, der Partikel  $\Delta\lambda$  gewidmeten Aufmerksamkeit begegnet man, wie BARTHELEMY gezeigt hat, nur noch im Rahmen einer alten palästinischen Hermeneutik.

Nicht nur für die Frage nach dem Herkunftsort, sondern vor allem auch für die Frage nach der Datierung der KR stellt ein Teil aus BT Meg. 3a für BARTHELEMY eine wichtige Überlieferung dar<sup>128</sup>. Dieser Abschnitt enthält nach Aussage des Tradenten entweder einen Ausspruch von R. Jeremia (Anfang des 4. Jh.s, Palästina) oder, wie andere meinen, von R. Chijja bar Abba (um 280, Palästina). Ihr Inhalt lautet folgendermassen:

Die Übersetzung ( $\alpha\gamma\alpha\delta\iota\sigma$ ) des Gesetzes war das Werk des Proselyten Onkelos, die Übersetzung der Propheten das Werk von Jonathan ben Uzziel. Auf eine Himmelsstimme, die fragte: "Wer ist es, der meine

127) Zu Paulus (Saul) aus Tarsus siehe VAN UNNIK, Tarsus or Jerusalem, the City of Paul's Youth. Vgl. ferner auch BARTHELEMY, Devanciers 154.

128) Devanciers 148-156.

Geheimnisse den Menschen offenbart hat?", erwiderte Jonathan, dass er es nicht zu Ehren von sich selbst oder zu Ehren seines Vaterhauses, sondern zu Ehren Gottes getan hatte; denn er wollte auf diese Weise den Uneinigkeiten in Israel ein Ende setzen. Als Jonathan auch eine Übersetzung der 'Schriften' (כתובים) verfassen wollte, wurde er davon durch eine Himmelsstimme zurückgehalten; diese verbot es ihm, weil "die Zeit des Messias darin genannt wird".

Im allgemeinen nimmt man an, dass in dieser Überlieferung von einer aramäischen Übersetzung von Jonathan die Rede sei<sup>129</sup>. Demgegenüber ist BARTHÉLEMY der Meinung, dass es in BT Meg. 3a um eine griechische Übersetzung gehe. Seine Argumente sind folgende:

1. In BT werden Zitate aus der aramäischen Übersetzung, und zwar aus Targ Jon Proph, nie mit Jonathan ben Uzziel in Zusammenhang gebracht, sondern in den meisten Fällen wohl mit R. Joseph bar Chijja (4. Jh., Babylonien). Von daher sei es unwahrscheinlich, dass Meg. 3a von einer aramäischen Übersetzung von Jonathan spreche<sup>130</sup>.
2. Durch eine Himmelsstimme würde eine Veröffentlichung der übersetzten 'Schriften' verboten, weil darin die Zeit des Messias genannt wird. Diese Zeit wird im Danielbuch anvisiert. Da dieses Buch teilweise schon auf Aramäisch vorlag, sei es abwegig anzunehmen, dass Meg. 3a eine aramäische Übersetzung dieses Buches meine. Es gehe vielmehr um eine griechische Übersetzung von Dan, nämlich um Theod Dan; denn Theod Dan 9,25 spreche viel deutlicher als LXX Dan von der Zeit des Messias. Eine Veröffentlichung dieser Übersetzung würde die Zeit des Messias enthüllen. "Et c'est pour éviter les spéculations eschatologiques dangereuses que la bath-qol, exprimant l'opinion du rabbinat, s'opposait à la diffusion de cette nouvelle recension grecque de Daniel"<sup>131</sup>.
3. Eine aramäische Übersetzung aus rabbinischen Kreisen in Palästina sei sehr unwahrscheinlich, weil man in diesen Kreisen nur griechische Über-

129) Vgl. BACHER, Die Agada der Tannaiten I, 20; BACHER, Die exegetische Terminologie I, 206; STRACK-BILLERBECK III, 493; NEUSNER, A Life of Yohanan ben Zakkai 40; M. SIMON in EPSTEIN, The Babylonian Talmud. Mo'ed Vol. IV, Meg. 9.

130) Devanciers 150.

131) Devanciers 150f.

setzungen der alttestamentlichen Bücher gestattetete<sup>132</sup>.

4. Die Bemerkung über Onkelos und seine Übersetzung der Thora findet sich auch in PT Meg. 71c,8; dort sei, wie das Zitat aus Ps 45,3 (יְפִיפִית מִכְנִי) zeige, von einer griechischen Übersetzung die Rede (zum Zitat vgl. יְפִיפִית mit Japhet, und die Sprache von Japhet ist Griechisch). Das spreche dafür, dass auch mit der Übersetzung von Jonathan eine Übertragung ins Griechische gemeint sei, "et l'équivalence des noms nous suggère celle de Théodotion"<sup>133</sup>. Theodotion sei also mit Jonathan ben Uzziel gleichzusetzen.

Diese Argumentation BARTHELEMYs kann nicht in jeder Hinsicht überzeugen. Der Passus in BT Meg. 3a über die Übersetzung der 'Schriften' lautet: וְעוֹד בִּיקֶשׁ לִגְלוֹת חֲרוֹמֵי שֶׁל כְּתוּבִים, und BARTHELEMY gibt dies mit dem Satz wieder: "Puis il essaya de publier la traduction des Ketubim". Aber es ist die Frage, ob hier die Übersetzung "publier" für גַּלָּה richtig ist. Dasselbe Verbum verwendet BT Meg. 3a auch für "das Enthüllen von Gottes Geheimnissen" und meint damit wohl die Übersetzung der Propheten. Von daher liegt es m.E. nahe, diese Bedeutung auch für das Übersetzen der 'Schriften' gelten zu lassen<sup>134</sup>. Meg. 3a besagt dann, dass Jonathan auch die 'Schriften' zu übersetzen versuchte, dass er aber davon zurückgehalten wurde. Er hat also die 'Schriften' nicht übersetzt. Da von Theodotion übersetzte Bücher aus diesem Teil des Kanons aber vorgelegen haben<sup>135</sup>, darf man annehmen, dass BT Meg. 3a nicht auf diese griechische Übersetzung anspielt.

Mehr Wahrscheinlichkeit hat dagegen die oft aufgestellte Behauptung für sich, dass BT Meg. 3a eine aramäische Übersetzung meint. BARTHELEMY hat recht, wenn er auf die Parallelität zwischen PT Meg. 71c,8 und BT Meg. 3a verweist. Beide Stellen enthalten einen Ausspruch von R. Jeremia, der besagt, dass Akilas bzw. Onkelos vor R. Eliezer und R. Josua die Thora über-

132) Devanciers 151 (es geht hier vor allem um einen Spruch von R. Simeon ben Gamaliel II. (um 140 n.Chr.) in Mischna, Meg. 1,8: "The Books, too, they have only permitted to be written in Greek"(DANEY, Mishnah 202)).

133) Devanciers 152f.

134) Ebenso BACHER, Die Agada der Tannaiten I, 21; NEUSNER, A Life of Yohanan ben Zakkai 40. Vgl. auch die Übersetzung von SIMON: "He further sought to reveal (by) a targum (the inner meaning) of the Hagiographa" (zur Stelle siehe Anm. 129).

135) Wie Theod Ps und KR Ps (vgl. dazu Anm. 120), Theod Hiob, Theod Dan (vgl. dazu Anm. 187).

setzte. Das Zitat aus Ps 45,3 (s.o.) stützt in der Tat die Annahme, dass hier auf die griechische Übersetzung von Aquila angespielt wird<sup>136</sup>. Aber die Frage ist, ob dies auch für BT Meg. 3a gilt. Einige Unterschiede zwischen beiden Überlieferungen machen das zweifelhaft. Der Text in PT bezieht sich mit Thora auf das gesamte Alte Testament<sup>137</sup> und nicht nur auf die fünf Bücher Mose. Es geht dabei um die griechische Übersetzung von Aquila, die, wie Origenes und PT bezeugen, die Übersetzung des AT für Griechisch sprechende Juden darstellte<sup>138</sup>. Demgegenüber kann in der Bemerkung in BT Thora nur die fünf Bücher Mose bezeichnen; denn hier wird im Gegensatz zum Wortlaut von PT die Übersetzung der Propheten einem anderen zugeschrieben. Ein weiterer Unterschied zwischen beiden Ausführungen in PT und BT besteht darin, dass BT Meg. 3a nicht aus Ps 45,3 zitiert. Beide Differenzen lassen sich m.E. am besten durch die Annahme erklären, dass ein babylonischer Tradent ein Wort von R. Jeremia aus Palästina übernommen hat, um eine aramäische Übersetzung zu legitimieren<sup>139</sup>. Da in BT im Unterschied zu PT keine Zitate aus Aq AT, sondern aus Targ Onk Pent vorliegen, darf man schliessen, dass in BT Meg. 3a diese aramäische Übersetzung des Pentateuchs gemeint ist. Das impliziert, dass auch die Übersetzung von Jonathan ben Uzziel eine aramäische Übersetzung darstellt, und wie sich aus dem Vorkommen von Zitaten aus Targ Jon Proph in BT ergibt, geht es dabei um den sog. Targum Jonathan zu den Propheten.

---

136) Siehe dazu STRACK-BILLERBECK III, 488, und vor allem LIEBERMAN, Greek in Jewish Palestine 18.

137) STRACK-BILLERBECK III, 488.

138) Siehe dazu den Brief von Origenes an Julius Africanus (PG II, Sp. 52; siehe auch unten Kap. 7.1., Anm. 201). In PT wird im Unterschied zu BT einige Male aus der Übersetzung Aquilas zitiert (zu den Zitaten siehe STRACK-BILLERBECK III, 491). Ferner verhält es sich so, dass diese griechische Übersetzung des AT die einzige griechische Übersetzung ist, die in rabbinischer Literatur aus Palästina zitiert worden ist. Wie aus der Novella 146 des Kaisers Justinianus (aus dem Jahr 553) hervorgeht, wurde noch zur Zeit dieses Kaisers die Übersetzung Aquilas in Synagogen gelesen (siehe dazu SCHÜRER III, 320; AVI-YONAH, The Jews of Palestine (1976) 249f. Eine Übersetzung dieser Novella findet sich bei KAHLE, Kairoer Genisa 335-337).

139) Nach P. BILLERBECK sei dies das Ergebnis eines Missverständnisses des babylonischen Tradenten (STRACK-BILLERBECK III, 493). Ebenso SCHÜRER, History I, 102 ("erroneously"), und KAHLE, Kairoer Genisa 204. M.E. leuchtet es mehr ein, die Umdeutung des Wortes von R. Jeremia als Ergebnis eines absichtlichen Verfahrens aufzufassen.

Offenbar hatte man in Babylonien zu einem bestimmten Zeitpunkt das Bedürfnis, "der" aramäischen Übersetzung des Gesetzes und der Propheten einen palästinisch-rabbinischen Hintergrund zu verschaffen. Rab Joseph bar Chijja, der von 330 bis 333 als Haupt der Schule in Pumbeditha vorstand, benutzte diese aramäische Übersetzung bei exegetischen Fragen; in dieser Schule genoss diese Übersetzung also eine gewisse Autorität<sup>140</sup>. Wurde in dieser Schule im Laufe des 4. Jh.s die Passage in Meg. 3a formuliert? Auffallend ist auch die grosse Aufmerksamkeit für Jonathan ben Uzziel<sup>141</sup>. Was auch nun den Anstoss gegeben haben mag, aus Gründen der Legitimierung wurde jedenfalls die aramäische Übersetzung des Pentateuchs dem Onkelos<sup>142</sup> und die aramäische Übersetzung der Propheten dem Jonathan ben Uzziel zugeschrieben<sup>143</sup>.

In Wirklichkeit haben aber diese beiden Schriftgelehrten wohl keine aramäische Übersetzung verfasst; denn der Name Onkelos ist aus der Tradition über den Übersetzer der griechischen Übersetzung des AT (nämlich: Akilas = Aquila) entlehnt, und Jonathan, ein Schüler von Hillel dem Älteren, kann nicht der Verfasser von Targ Proph gewesen sein, weil dieser Targum erst nach der ersten Hälfte des 1. Jh.s n. Chr. entstanden ist (s. u. Kap. 6.4.). Ausserdem liegen Angaben für die Annahme vor, dass man in einem wichtigen rabbinischen Milieu Palästinas keine andere (schriftliche) Übersetzung des hebräischen Bibeltextes als eine griechische tolerierte:

- nach PT Meg. 71c,8 stellte Aquila seine griechische Übersetzung des AT unter Leitung von R. Eliezer und von R. Josua (um 90) her;
- (nach BT Soṭa 49b wurden viele Kinder im Hause R. Gamaliels II. (um 90) in griechischer Weisheit unterrichtet;)
- nach PT Qid. 59a führte Aquila seine Übersetzungsarbeit unter Leitung von R. Aqiba (um 120) aus;

140) Die Frage, ob Rab Joseph bar Chijja Autor der aramäischen Übersetzung war, ist verneinend zu beantworten (siehe dazu Kap. 6.4.).

141) Vgl. zu ihm NEUSNER, Shammai and Jonathan b. Uzziel (1970) 309-313, und NEUSNER, The Rabbinic Traditions about the Pharisees I (1971) 206-208. 393f.

142) Nach BT Meg. 3a war Onkelos als Übersetzer ein Schüler von R. Eliezer und R. Josua.

143) Nach BT Meg. 3a geht diese Übersetzung (mündlich) auf die Propheten Haggai, Sacharia und Maleachi zurück! Siehe dazu ferner unten S. 183ff.

- nach Mischna, Meg. 1,8 erklärte R. Simeon (um 140), der Sohn Gamaliels II., dass die heilige Schrift ausser im Urtexte nur noch griechisch geschrieben werden dürfe<sup>144</sup>.

Vgl. zu diesen Angaben auch folgendes:

- nach BT Schabb. 115a liess Gamaliel I. (um 40) ein (aramäisches) Hiobtargum auf dem Tempelberg einmauern, um es dem Gebrauch zu entziehen; nach derselben Passage liess auch Gamaliel II. (um 90) ein Hiobtargum verbergen.

Wichtig ist nun, ob man in Babylonien eine Überlieferung über Jonathan ben Uzziel kannte, die besagte, dass er ein Übersetzer war. Da man für Onkelos auf eine bestehende Tradition zurückgriff, verfügte man wohl auch für Jonathan ben Uzziel über eine entsprechende Überlieferung, die man benutzen konnte<sup>145</sup>.

Zuletzt ist zu fragen, ob Theodotion mit Jonathan ben Uzziel, einem Schüler von Hillel dem Älteren, identisch ist. Dies ist m.E. aus folgenden Gründen zu bejahen:

1. die Übersetzung von Theodotion stammt aus rabbinischen Kreisen Palästinas (s.o.);
2. die Datierung (vor 50 n.Chr., s.o.) stimmt mit der Zeit von Jonathan ben Uzziel überein;
3. wahrscheinlich kannte man in Babylonien eine Überlieferung über Jonathan als Übersetzer;
4. als Vorläufer der Übersetzung Aquilas stammt die Übersetzung von Theodotion wohl aus einem "Vorläufer" des Milieus von Aquila (siehe die eben

144) Siehe auch SEVENSTER, Do you know Greek (1968) 45f., und AVI-YONAH, The Jews of Palestine 73.

145) Da wir den genauen Inhalt dieser Überlieferung nicht kennen, scheint es mit problematisch, der Passage in BT Meg. 3a mehr als den Namen des Übersetzers, Jonathan ben Uzziel, zu entnehmen (gegen BARTHELEMY, Devanciers 151-153). - Aus alledem gewinnt man den Eindruck, dass man zur Zeit des Tradenten in Babylonien den wirklichen Name des Autors (der Autoren) von Targ Onk Pent und von Targ Jon Proph nicht mehr kannte. - Schliesslich sei zum ersten Argument von BARTHELEMY noch bemerkt, dass es sich gut verstehen lässt, dass man in BT nie ein Zitat aus Targ Jon dem Jonathan ben Uzziel zugeschrieben hat; denn, wie wir gesehen haben, spricht vieles für die Annahme, dass dieser Name erst nach der Zeit von Rab Joseph bar Chijja mit dieser aramäischen Übersetzung in einen Zusammenhang gesetzt wurde.

- genannten Angaben, die in die Richtung der Schule Hillels weisen);
5. beide Namen gleichen einander und können als Doppelname betrachtet werden<sup>146</sup>.

Fassen wir zusammen: es hat sich herausgestellt, dass die καὶ γε-Rezension (KR) nicht einem Proto-Theodotion zugeschrieben werden darf, sondern mit der Übersetzung des Theodotion gleichzusetzen ist. Was die These von BARTHÉLEMY einerseits und die von (THACKERAY und) JELLCOE andererseits betrifft, ist die These von BARTHÉLEMY vorzuziehen, auch wenn seine Deutung von BT Meg. 3a nicht in allen Punkten überzeugen kann. Für Theod Jes ergibt sich dann, dass dieser Text etwa zu Beginn des 1. Jh.s n.Chr.<sup>147</sup> in der Schule von Hillel dem Älteren verfasst wurde.

#### Weitere Merkmale von Theod Jes (KR Jes)

Soweit dieser Text überliefert ist, stimmt er weitgehend mit MT Jes überein. Theod Jes stellt eine wörtliche Übersetzung dar, die die hebräische Wortfolge beibehalten hat. Neben Übersetzungen bestimmter Wörter in Theod Jes, die für KR typisch sind (s.o.), möchte ich hier noch einige andere Merkmale aufführen.

#### 1. Transliterationen<sup>148</sup>

1,13: MT	מנחת	- Theod <i>μαναα</i> <sup>149</sup>
13,10: MT	כסילים	- Theod <i>chisillem</i> <sup>150</sup>
15,1 : MT	ער	- Theod <i>ar</i> <sup>151</sup>
17,9 : MT	החרש והאמיר	- Theod <i>ars et emir</i> <sup>152</sup>
19,7 : MT	ערוח	- Theod <i>aroth</i> <sup>153</sup>

146) Zu "Doppelnamen" siehe HENGEL, Judentum 114ff. Zur Frage, ob Theodotion tatsächlich Proselyt war und ob er aus Ephesus kam, siehe BARTHÉLEMY, Devanciers 154f.

147) Theodotion war vermutlich ein Zeitgenosse von Schammai (vgl. Anm. 141). Von daher ist es unwahrscheinlich, dass sich die Übersetzung von Theodotion gegen Schüler von Jesus richtete, die mit LXX argumentierten (gegen BARTHÉLEMY, Devanciers 151-153). Zur Datierung von Theod Jes siehe ferner unten.

148) Siehe dazu TOV, Transliterations of Hebrew Words (1973) 78-92.

149) 710

150) Hi.

151) Hi.

152) Hi.

153) Hi.

- 23,13: MT ציים - Theod σεσω<sup>154</sup>  
 43,20: MT תנים - Theod θεννυ<sup>155</sup>.

## 2. Einfluss von LXX

- 1,25: MT ככר - Theod εὶς καθαρόν<sup>156</sup>, = LXX  
 2,12: MT שפל - Theod ταπεινοθήσονται<sup>157</sup>, = LXX  
 3,19: MT הנטיפות - Theod τὰ καθέματα<sup>158</sup>, vgl. LXX: τὸ κῆμα  
 5,2 : MT באשים - Theod spinas<sup>159</sup>, = LXX (ἀκάνθας)  
 6,6 : MT במלקים - Theod *in forcipe*<sup>160</sup>, = LXX (τῆ λαβύδω)  
 7,13: MT הלאוח - Theod ἀγῶνα παρέχειν<sup>161</sup>, = LXX  
 9,3 : MT הרבית - Theod πλῆθος<sup>162</sup>, vgl. LXX: τὸ πλεῖστον (τοῦ λαοῦ)  
 10,29: MT מגרון - Theod μαγεδων<sup>163</sup>, = LXX  
 13,3 : MT גבורי - Theod τοὺς γίγαντάς μου<sup>164</sup>, vgl. LXX: γίγαντες  
 14,21: MT אבותם - Theod (τοῦ) πατρός αὐτῶν<sup>165</sup>, = LXX (Sing.)  
 18,1 : MT צלצל - Theod *naves*<sup>166</sup>, vgl. LXX: κλοῶν  
 21,8 : MT אריה - Theod ἀριηλ<sup>167</sup>, vgl. LXX: Οὐρζαν (ebenfalls ein Name)  
 25,8 : MT המות - Theod ὁ θάνατος<sup>168</sup>, = LXX (θάνατος Subjekt)  
 27,1 : MT לוייתן - Theod τὸν δράκοντα<sup>169</sup>, = LXX  
 32,2 : MT בציון - Theod *in Sion*<sup>170</sup>, = LXX (ἐν Σιων)  
 33,2 : MT זרעם - Theod τὸ σπέρμα αὐτῶν<sup>171</sup>, vgl. LXX: τὸ σπέρμα.

## 3. Vokalisationsmöglichkeiten

- 17,11: MT כאב - Theod *dolebit*<sup>172</sup> = kā'ab, MT k<sup>e</sup>'eb  
 17,11: MT אנוש - Theod *homo*<sup>173</sup> = \*e nōš, MT \*ānūš  
 26,14: MT יחינו - Theod ζωοποιήσωσιν<sup>174</sup> = y<sup>e</sup> hayyu, MT yihyu

154) Q	155) Q
156) Q	157) Q
158) Q	159) Hi.
160) Hi.	161) Eus.comm. et dem.
162) Q Syh	163) Q
164) Eus	165) Q
166) Hi.	167) Q Eus
168) Q	169) Eus
170) Hi.	171) 86
172) Hi.	173) Hi.
174) Q	

- 28,13: MT צו - Theod δεισαλῶα<sup>175</sup> = šō (vgl. 28,8), MT šaw  
 30,27: MT חשמו - Theod τὸ λῆμμα αὐτοῦ<sup>176</sup> = maššā'ō, MT maššā'ā  
 30,29: MT חשה - Theod ἀφελεν<sup>177</sup> = hēššīr (= חשה), MT haššīr  
 41,14: MT חת - Theod οὐ νεκροῦ<sup>178</sup> = mētē, MT m<sup>e</sup>tē.

## 4. Trennungen von Wörtern (Notarikon)

- 16,8 : MT חומוט - Theod ἄγροι θανάτου<sup>179</sup> via חומו (י)טו  
 24,14: MT חמ - Theod ὕδατα θαλάσσης<sup>180</sup> via חמ ימ.

## 5. Formassoziationen zu gewissen Buchstaben

- 14,11: MT חמת - Theod ὁ θάνατος<sup>181</sup> via חמת  
 15,5 : MT חחח - Theod σὺν τῷ πνεύματι αὐτῆς<sup>182</sup> via חחח  
 28,13: MT חק - Theod ἔμετος<sup>183</sup> via (ח)קי (vgl. 28,8).

## 6. Wurzelassoziationen

- 8,11: MT חרני - Theod καὶ ἀποστήσει με<sup>184</sup> via חרני (Hif.)  
 53,12: MT חנה - Theod ἀπέσχετο<sup>185</sup> via חנה (Nif.).

## 7. Einige interpretative Übersetzungen

- 55,4: MT חע - Theod συμβιβάζοντα<sup>186</sup>

חע "Zeuge" ist von Theodotion als jemand, der "unterrichtet"<sup>187</sup>, also als ein Lehrer gedeutet, und aus der Fortsetzung dieses Verses darf man

175) 86; vgl. auch Theod Jes 30,22: δεισαλῶαν (Hs 86)(MT חצ).

176) 86

177) 86

178) 86 Eus

179) Q

180) Eus

181) 710

182) 710

183) 86

184) 710: α'θ'

185) 86

186) 86

187) Zu diesem Verbum siehe auch Theod Dan 9,22 (MT חשני). A. SCHMITT (Stammt der sogenannte "θ"-Text bei Daniel wirklich von Theodotion (1966) 279-392) ist der Meinung, dass Theod Dan nicht Theodotion zugeschrieben werden kann. Dagegen ist jedoch einzuwenden, dass einiges für die Annahme spricht, Theod Dan gehöre zur KR; vgl. καὶγε in Theod Dan 8,25; 11,8, und siehe Theod, Transliterations 85 Anm. 31, und BAR-THELEMY, Notes critiques (Études) 297-303.

folgern, dass es sich um einen Lehrer der Völker handelt (MT: ער לְאוֹמִים). Da im vorangehenden Vers von den חסרֵי דָוִד die Rede ist, legt sich nahe, dass Theodotion an einen Lehrer aus dem davidischen Geschlecht denkt.

In diesem Zusammenhang ist auch Theod Jes 9,5f. wichtig; denn in diesen Versen ist das hebräische מִשְׁרָה durch κατεβη αὐτοῦ<sup>188</sup> wiedergegeben. Diese Übertragung setzt die Vokalisation mūsārō (= מוֹסְרוֹ) voraus<sup>189</sup>. Offenbar ist ein Lehrer auf dem Thron Davids gemeint, d.h. ein Lehrer-Messias.

Zu dieser Gestalt muss auch die auffallende Übersetzung in Theod Jes 41,2 zum Wort kommen. Dieser Text sagt u.a. über den, der aus dem Osten kommt: κατεβησεν<sup>190</sup> (MT ירד). Auf diese Weise übersetzt Theodotion auch in Gen 1, 28(!) und in Lev 26,17 das Verbum ירד<sup>191</sup>. Wie in Jes 55,4 und 9,5f. geht es auch hier um eine bestimmte Art von Herrschaft über Völker und Könige, nämlich der Herrschaft durch einen Lehrer.

Man fragt sich, ob Theodotion in diesen Versen auf eine bestimmte Person anspielt. Da, wie wir gesehen haben, Theodotion wahrscheinlich mit Jonathan ben Uzziel, einem Schüler Hillels des Älteren<sup>192</sup>, identisch ist, bietet sich die Annahme an, dass Theod Jes 55,4; 9,5f. und 41,2 sich auf Hillel den Älteren beziehen. Er war ein Lehrer, der aus dem Osten (Babylonien) kam, und dessen Stammbaum nach einer (späteren) Tradition<sup>193</sup> auf das Haus Davids zurückging. Trifft dies zu, dann spiegelt die Betonung des Unterrichts eine wichtige Überzeugung Hillels wider, nämlich die, dass es auf Erden nur Frieden geben kann, wenn die Völker von Jerusalem aus unterrichtet

188) Theod Jes 9,5: 710: σ'θ' (ohne αὐτοῦ) und Tht: σ'θ' (mit αὐτοῦ); Theod Jes 9,6: Q Syh Eus.dem. Chr (ohne αὐτοῦ).

189) Siehe Theod Hiob 20,3; 37,13; Prov 5,23; 6,23; Jer 30(37),14; Ez 5,15.

190) 86

191) Nach D.W. THOMAS (BHS Jes 63) habe Theodotion ירד gelesen. Dies ist aber im Lichte der genannten Texte unwahrscheinlich.

192) Nach Aboth de R. Nathan (GOLDIN, The Fathers 74) war Jonathan der wichtigste Schüler Hillels.

193) BT Ket. 62b; PT Ta'an. 4,2; GenR 98,8. Zu dieser Überlieferung, die erst seit der Zeit von R. Juda dem "Fürsten" bekannt ist, die aber m. E. auf gewisse Ideen aus früherer Zeit zurückgehen kann, siehe zuletzt JPFC II, 616f. (M. STERN).

werden<sup>194</sup>.

Diese beiden Begriffe, Unterricht und Frieden, spielen in Theod Jes 9,5f. eine wichtige Rolle:

V. 5: die *καυδεῖα* auf den Schultern des Messias (s.o.),  
 er ist θαυμαστός, βουλεύων<sup>195</sup> (MT פלא יועץ)  
 und er ist ἀρχων εἰρήνης<sup>196</sup> (MT שר שלום);

und vor allem V. 6:

τῷ πληθύνειν τῆν καυδεῖαν<sup>197</sup> (MT לסרבה המשרה)  
 καὶ τῆς εἰρήνης αὐτοῦ οὐκ ἔστι κέρας<sup>198</sup> (MT ושלום אין רק).

Vom Unterricht der Völker ist auch in Jes 2,2-4 die Rede. In V. 3 sprechen die Völker die Hoffnung aus, dass sie auf dem Tempelberg in Jerusalem "über die Wege Gottes" Belehrung erhalten werden; MT וירנו מורכיו. Von Theod Jes ist hier nur die Wiedergabe φωτισει<sup>199</sup> überliefert. Dabei handelt es sich um eine für KR typische Übersetzung von הורה<sup>200</sup>, bei der diese Verbalform mit der Wurzel אור assoziiert wurde. Der Unterricht, und d.h. der Gesetzesunterricht, bringt also "Licht" für die Völker, und der Lehrer-Messias verkörpert demnach das "Licht der Völker" (vgl. Jes 49,6). Diese "Erleuchtung" der Völker wird den Frieden herbeiführen (Jes 2,4).

Dieser Nachdruck auf Unterricht (und das setzt Lernen voraus) und auf Frieden passt zu von Hillel dem Älteren bekannten Äusserungen. Wichtig ist in dieser Hinsicht folgender Spruch Hillels:

הוי מחמידינו של אהרן אוהב שלום ורודף שלום אוהב את הבריות ומקרבן לתורה

In der Übersetzung von H. DANBY lautet er: "Be of the disciples of Aaron,

194) Selbstverständlich unter Einschluss der Beschneidung und der Proselytentaufer. Im Gegensatz zu Schammai stand Hillel offen "für den Anschluss der Heiden an das Gottesvolk" (JEREMIAS, Paulus als Hillelit (1969) 90). Siehe auch GLATZER, Hillel 74-78, und STRACK-BILLERBECK I, 926f. 930f. (zu Mt 23,15).

195) Eus.comm.

196) Eus.comm. et dem. Chr

197) Q Syh Eus.dem. Chr

198) Eus.comm. et dem. Chr

199) 710: α'θ'

200) Siehe SMITH, Another Criterion for the καὶ Recension (1967) 443-445.

loving peace and pursuing peace, loving mankind and bringing them nigh to the Law"<sup>201</sup>.

Das Streben nach Frieden drückt auch Theod Jes 28,6<sup>b</sup> aus:

MT	לגבורה	-	Theod εἰς κρᾶτος
	משיבי מלחמה	-	ἀποστρέφουσιν πλεμνον
	שערה	-	ἀπὸ πύλης <sup>202</sup> .

Gott wird denjenigen eine Stütze sein, die den Kampf vom Tor fernhalten. Dabei geht es um den "Rest" des Gottesvolkes (siehe V. 5), der sich für den Frieden einsetzt<sup>203</sup>.

Aufgrund dieser auffallenden Wiedergaben in Theod Jes halte ich es für wahrscheinlich, dass KR Jes und andere Teile der KR AT in der Schule Hillels im Hinblick auf den "Unterricht der Völker" verfasst wurden. Diese griechische Übersetzung war dann in erster Linie für die Griechisch sprechenden Juden und die Proselyten gedacht. Dass man dazu, um eine wörtliche Übersetzung zu haben, die alte LXX revidierte, lässt sich dann wohl so verstehen: es musste vermieden werden, dass die vom hebräischen Bibeltext ausgehende Belehrung durch eine von diesem abweichende Übersetzung in Frage gestellt werden konnte.

Schliesslich sei zur Datierung von Theod/KR Jes noch folgendes bemerkt: da Indizien dafür vorliegen, dass Theod Jes zur Zeit Hillels verfasst wurde, dürfte diese Revision der alten LXX Jes vielleicht bereits gegen Ende des letzten vorchristlichen Jahrhunderts entstanden sein<sup>204</sup>.

201) DANBY, Mishnah 447 (Ab. 1,12). Siehe dazu ferner etwa GLATZER, Hillel 46-55. 64f., und NEUSNER, A Life of Yohanan ben Zakkai 36f.

202) 86

203) Vgl. auch Sym Jes 28,6 (s.o. S. 239)! Man gewinnt den Eindruck, dass Theod Jes 28,6 einen "anti-zelotischen" Zug enthält.

204) Vgl. dazu die Meinung von C.H. ROBERTS hinsichtlich der Datierung der KR Zwölfprophetenrolle: "... I should feel inclined to assign this hand to the century 50 B.C. to 50 A.D." (siehe KAHLE, Opera Minora 113). Siehe auch CROSS, The Ancient Library 171 Anm. 13 (Ende des ersten Jh.s vor Chr.).

Textkritischer Wert

Theod Jes (KR Jes) stellt eine Revision der alten LXX Jes dar. Sie beabsichtigte, den griechischen Text des Jesajabuches so eng wie möglich mit "dem" hebräischen Text dieses Buches übereinstimmen zu lassen.

Aus Theod Jes spricht eine grosse Aufmerksamkeit für Besonderheiten im hebräischen Text (z.B. καύε für בל ). Von daher liegt die Annahme nahe, dass man für diese Arbeit auch einen guten und zuverlässigen Text als Vorlage heranzog. M.E. wird man an einen Text des genauen Typs denken müssen<sup>205</sup>. Aufgrund der sehr weitgehenden Übereinstimmung zwischen Theod Jes und MT Jes (Ketib) darf man diesen Typ als einen Vorläufer des protomasoretischen Textes betrachten.

---

205) Vgl. Q<sup>b</sup>. Reste dieses Texttyps sind in 4Q aufgefunden worden; siehe dazu MLLIK in DJD VI, 47: "Dès le début du I<sup>er</sup> siècle ap. J.-C. apparaît un type différent des tefillin et mezuzot qu'on nommera 'pharisien', caractérisé par la choix minimum des péripocopes, l'orthographe défective, le texte très proche ou identique à celui qui deviendra vers la fin du même siècle le Texte Recu des Juifs orthodoxes".

6.3. Aq JesDer Text

Hier kann auf das zum Text von Theod Jes Gesagte verwiesen werden.

Hintergrund und Charakterisierung

Die jüdische Tradition weiss zu berichten, dass Aquila, ein Proselyt aus Pontus in Kleinasien, seine Übersetzungsarbeit unter Leitung seiner Lehrer R. Eliezer (um 90), R. Josua (um 90) und R. Aqiba (um 120) ausgeführt hat<sup>1</sup>. Nach Epiphanius publizierte er seine Übersetzung im 12. Regierungsjahr Hadrians, d.h. 128-129 n.Chr.<sup>2</sup>.

Wie die anderen Teile der Übersetzung Aquilas ist auch Aq Jes durch eine sehr weitgehende Wörtlichkeit gekennzeichnet<sup>3</sup>. Offenbar legte man in dem Milieu, in dem Aquila arbeitete, einer wörtlichen Übersetzung grossen Wert bei. Typisch für Aq AT ist u.a. die grosse Sorgfalt bei Partikeln, wie bei den sog. "einschliessenden" Partikeln מן und דא<sup>4</sup>. Diese Aufmerksamkeit ist auch von R. Aqiba her bekannt, und so darf man mit BARTHELEMY annehmen, dass Aq AT gewisse Ideen R. Aqibas, eines der Lehrer Aquilas, weiterführte<sup>5</sup>.

Aquila war ferner bestrebt, jeweils ein bestimmtes hebräisches Wort stets durch ein bestimmtes griechisches Wort wiederzugeben. Seine äusserst genaue Arbeitsweise ermöglichte es, auch ausgehend von dieser griechischen Übersetzung eine minuziöse halachische Exegese durchzuführen<sup>6</sup>.

- 
- 1) Siehe PT Meg. 71c,8 (R. Eliezer und R. Josua) und PT Qid. 59a (R. Aqiba). Vgl. auch Hieronymus, Comment. in Ies. 8,11ff.: "Akibas, quem magistrum Aquilae proselyti autumat"(CCL 73, 116). Die Landschaft Pontus ist wohl seine Heimat gewesen; siehe dazu Sifre Lev 25,7, Irenäus ('Ακύλας ὁ Ποντικὸς, s.o.) und Epiphanius, MP Kap. 14 (PG 43, Sp. 261). Siehe ferner STRACK-BILLERBECK III, 486ff.
  - 2) MP Kap. 13 (PG 43, Sp. 260). In der Tradition sind auch Angaben überkommen, die Aquila in persönliche und verwandtschaftliche Beziehungen zu Kaiser Hadrian bringen; siehe dazu STRACK-BILLERBECK III, 489f.
  - 3) Siehe zuletzt HYVÄRINEN, Die Übersetzung von Aquila (1977) 15-87.
  - 4) BARTHELEMY, Devanciers 10-21; HYVÄRINEN, Übersetzung 26-29.
  - 5) Devanciers 10-21. Siehe dazu auch LIEBERMAN, Greek in Jewish Palestine 18.
  - 6) BARTHELEMY, Devanciers 153; VENETZ, Quinta 190. Siehe auch JPFC I, 210 (SAFRAI).

Nach Hieronymus gab es eine erste und eine zweite Edition von Aq AT<sup>7</sup>. Für Aq Jer und Aq Ez liegt in der Tat Material vor, das eine erste und zweite (revidierte) Übersetzung dieser Bücher wahrscheinlich macht<sup>8</sup>. Zwar glaubte ZIEGLER, dass dies aufgrund von Aq Jes 62,8 auch für Aq Jes gelte<sup>9</sup>; doch liefert der Text von Aq Jes, so weit er überkommen ist, keine weiteren Anhaltspunkte für die Vermutung.

Aquila hat seine hebräische Vorlage überaus genau, genauer als sein Vorgänger Theodotion, übersetzt. Aq Jes lässt erkennen, dass er dazu eine Vorlage benutzt, die mit MT Jes (Ketib) nahezu identisch ist<sup>10</sup>. Nur in vereinzelten Fällen scheint Aq Jes jedoch einen anderen hebräischen Text widerzuspiegeln:

1,29: MT מילימ - Aq ὁμοιωμῶν<sup>11</sup>

Aq suggeriert die Lesart מילמ (= Q<sup>a</sup> und LXX (εὐδωλούς)). MT<sup>L,A</sup> bieten die Lesart מילימ, MT<sup>R</sup> dagegen מלמ<sup>12</sup>.

14,32: MT מלכמ - Aq reges<sup>13</sup>

Aq suggeriert die Lesart מלכמ (= Q<sup>a</sup>, LXX und Theod).

16,7: MT שישאל - Aq τοῦς πολυχρονοῦς μου<sup>14</sup>

Aq suggeriert die Lesart שישיל. Es ist jedoch fraglich, ob Aquila dieses Wort in seiner Vorlage fand<sup>15</sup>; denn möglich ist auch, dass er שישל zum Wort

7) FIELD I, xxvf. Zur unterschiedlichen Ansetzung der Übersetzung Aquilas in der rabbinischen Literatur (siehe Anm. 1) bemerkt LIEBERMAN (Greek in Jewish Palestine 19): "It may be that the original draft, or the first edition of the translation, was confirmed by R. Eliezer and R. Joshua as regards style and exactness, whereas in method and in the translator's corrections in the second edition he was guided by R. Aqiba whom he consulted in Hebrew and Aramaic".

8) Siehe SCHENKER, Hexaplarische Psalmenbruchstücke 216f. 220.

9) Textkritische Notizen (Sylloge) 45: für מילמ in Jes 62,8 liegen nach Handschrift 86 als Wiedergaben Aquilas οὐνά und ὀπωρισμός vor.

10) Vgl. HYVÄRINEN, Übersetzung 113: "wesentlich identisch mit dem textus receptus" (vgl. dort auch S. 107-110).

11) 710

12) Siehe HUB Is (zu Jes 1,29).

13) Hi.

14) Q

15) So REIDER, Prolegomena to a Greek-Hebrew and Hebrew-Greek Index to Aquila (Studies in the Septuagint) 323.

שׂוּשָׁן assoziiert hat<sup>16</sup>. Theodotion und Symmachus übersetzen hier mit: τοὺς αὐχμῶδέσων (wohl via שׂוּשָׁן, שׂוּשָׁן)<sup>17</sup>, bzw. τοὺς εὐφραίνομένους (via שׂוּשׁ)<sup>18</sup>.

49,5: MT אָל - Aq *et*<sup>19</sup>

Aq suggeriert die Lesart אָל (= Q<sup>a</sup> und MT Qere). Theod bietet οὐκ<sup>20</sup> (= אָל).

Zum Schluss möchte ich noch auf eine auffallende Übersetzung aus Aq Jes 23, 13 eingehen:

MT ד״צ - Aq ἐξερχομένους<sup>21</sup>

Obwohl Aq die Lesart ד״צ׳ suggeriert, ist es recht wenig wahrscheinlich, dass diese Lesart auch tatsächlich in der Vorlage stand. Theod bietet an dieser Stelle eine Transliteration: σηεμ<sup>22</sup> = MT. Die Übersetzung von Aq ist aus einer besonderen Deutung von ד״צ hervorgegangen, bei der man zu diesem Wort die Wurzel מ״צ assoziierte. Dass diese Deutung auf einer älteren Tradition beruht, zeigt Theod Dan 11,30:

MT (ד״כ) ד״צ - Theod οὐ ἐκπορευόμενοι (Κῦτιοι).

Aber auch der Verfasser von Theod Dan war nicht der erste, der ד״צ auf diese Weise wiedergab; diese Wiedergabe liegt auch schon in LXX Num 24,24 vor (in Dan 11,30 wird ein Teil aus Num 24,24 zitiert):

MT ד״צ - LXX καὶ ἐξελεύσεται.

Vgl. dazu auch den Samaritanischen Pent zu Num 24,24: ד״צ׳.

Was veranlasste Aquila zu dieser besonderen Deutung von Jes 23,13? Es geht in diesem Text um den Untergang des chaldäischen Landes. Wenn Aquila im Anschluss an Theod Dan 11,30 mit ἐξερχομένους die Römer meint, will er vielleicht auf die römische Eroberung Mesopotamiens durch Trajan (115 n.Chr.) anspielen.

16) Ebenso in Hos 3,1 (siehe dazu REIDER, Prolegomena 323).

17) Q

18) Eus

19) Hi.

20) Tht

21) Tht

22) Q

Textkritischer Wert

Wie bei Theodotion so darf man auch bei Aquila aus seiner genauen Arbeitsweise schliessen, dass er eine Vorlage des "genauen" Typs benutzte. Von seinem Lehrer, R. Aqiba, ist überliefert, dass er für den Unterricht ein "korrigiertes Buch" (ספר מוגה) vorschrieb<sup>23</sup>. Die minutiöse Halacha Aqibas erforderte einen guten, d.h. sorgfältig abgeschrieben, hebräischen Text.

Eine wichtige Frage bleibt übrig: stellt die Vorlage von Aq Jes einen Vorläufer des protomasoretischen Textes dar oder gehört diese Vorlage bereits zum protomasoretischen Texttyp? Die Beantwortung dieser Frage bedarf eines breiteren Rahmens als dieses Kapitel ihn bietet. Wir kommen deshalb in Kapitel 6.5. auf sie zurück.

---

23) BT Pes. 112a.

#### 6.4. Targ Jes

##### Der Text

Der im folgenden benutzte Text ist der der kritischen Edition von A. SPERBER, *The Bible in Aramaic, Vol. III: The Latter Prophets according to Targum Jonathan*, Leiden 1962<sup>1</sup>; daneben auch der von J.F. STENNING, *The Targum of Isaiah*, Oxford 1949. Des weiteren sind herangezogen die Handschriften Vat. Ebr. Urbinates 1 (= u) und Paris Bibliothèque Nationale 96 (= p), und die Fragmente aus J.R. FLORIT, *Biblia Babilonica: Profetas Posteriores (Targum)*, Barcelona 1977, 4-21.

Die Bezeichnung "Targ Jes" bezieht sich auf die aramäische Übersetzung des Jesajabuches aus Targum Jonathan zu den Propheten. Zur Frage eines sogenannten "palästinischen" Targum des Jesajabuches s.u. (S. 210ff.).

##### Aktualisierende Interpretation

Ebenso wie LXX Jes weist Targ Jes viele Unterschiede zu MT Jes auf. Meiner Meinung nach hat der Übersetzer den Text dieses Buches an vielen Stellen deshalb nicht wörtlich wiedergegeben, weil er eine aramäische Übersetzung beabsichtigte, die in der Situation, in der der Übersetzer und seine Volksgenossen sich befanden, deutlich und klar aussagekräftig sein sollte. Dazu wurden Sprache und Inhalt des Jesajabuches angepasst bzw. auf die Zeit des Übersetzers bezogen<sup>2</sup>. Dies geht vor allem aus den Erfüllungsinterpretationen und der damit gegebenen Erwartungsinterpretation in Targ Jes hervor. Zuerst möchte ich einige Beispiele von Erfüllungsinterpretation aus Targ Jes vorführen.

Jes 22,15-25: die Prophezeiung über Sebna und Eljakim. Im Gegensatz zu MT werden diese beiden wichtigen Personen in Targ nicht als hohe Beamte am Hof eines Königs, sondern als priesterliche Führer des Volkes betrachtet<sup>3</sup>, wie

1) Diese Edition enthält einige Errata: siehe dazu VAN ZIJL, *Errata in Sperber's Edition of Targum Isaiah (1965) 189-191*, und ders., *A Second List of Errata in Sperber's Edition of Targum Isaiah (1970) 132-134*. Kritische Bemerkungen zu der ganzen Targum-Edition von SPERBER finden sich bei DIEZ MACHO in JSJ 6 (1975) 217-225.

2) Vgl. CHURGIN, *Targum Jonathan* 79f.

3) Ebenso in LXX Jes (s.o. S. 56ff.); vgl. auch 1QJes<sup>a</sup> (s.o. S. 84).

sich in erster Linie aus V. 18 (Anfang) ergibt:

יערי מינך ית מצנפתא Targ - צנוף יצנוף צנפת MT

Nach Targ wird Gott Sebna seinen "Turban" (מצנפתא) wegnehmen, und das impliziert, dass der Verfasser des Targ Sebna für einen Hohenpriester hält; denn der Turban gehörte zur hohenpriesterlichen Kleidung, vgl. Targ Sach 3,5 und s.u. zu Jes 28,1<sup>4</sup>.

Ferner ist wichtig, was V. 22 über den Nachfolger Sebnas ausführt:

ונתתי מפתח בית דוד על שכמו MT

ואתינן מפתח בית מקדשא ושלטן בית דוד בידיה Targ

In Targ ist "der Tempel" hinzugefügt worden. Offenbar denkt der Verfasser des Targ an einen Hohenpriester, der dem Tempel vorsteht und der gleichzeitig als König regiert. Mit der Annahme, dass hier auf einen hasmonäischen Hohenpriester-König angespielt wird, dürfte man kaum fehlgehen. Wie Josephus uns erzählt, betrachteten die hasmonäischen Fürsten seit Aristobul I. (104-103 v.Chr.) sich nicht nur als Hohepriester, sondern auch als Könige (Ant 13,301)<sup>5</sup>.

In Targ V. 24<sup>b</sup> kommt schliesslich noch zum Ausdruck, dass es um Personen geht, auf die sich Priester und Leviten stützen:

מכהניא לכשי איפורא Targ - מכלי האגנות MT

ועד בני לוי אחדי נבליא - ועד כל כלי הנבליים

Auch diese Deutung weist also auf den Bereich des Tempels hin.

Zu fragen ist jetzt, an welchen hasmonäischen Fürsten der Verfasser des Targ denkt. Da es um Hohepriester-Könige geht, kommen nur Aristobul I. und seine Nachfolger in Frage. Sehen wir uns zuerst Targ Jes 22,15-18 näher an, um zu erkunden, ob hier Hinweise für eine bestimmte Identifizierung vorliegen.

In MT V. 16 wird Sebna vorgeworfen, dass er für sich selbst eine Gruft in einem Felsen habe aushauen lassen. Doch in Targ ist nicht von einem Grab

4) Das aramäische מצנפתא wird in Targ Proph und in Targ Onk Pent nur in Bezug auf den Hohenpriester verwendet; für die Priester findet man den Ausdruck כבעין (MT) (siehe Ex 28,40; 29,9; 39,28 und Lev 8,13).

5) Was den letzten hasmonäischen Fürst, Hyrkan II., betrifft, so geht aus Ant 14,191 (vgl. auch Ant 14,157) hervor, dass die Römer ihn als Ethnarch betrachteten, aus Ant 14,172.174 aber, dass die Juden ihn für ihren König hielten.

die Rede; denn anstelle von קבר liegt hier אחר "Ort" vor:

MT אתקין ברומא אתריה - חצבלי מרום קברו  
שוי בכיפא בית מדוריה - חקקי בסלע משכן לו

In Targ geht es um eine hoch auf einem Felsen gelegene Wohnung, wobei man wohl an eine Bergfestung denken muss. Das erweckt die Vermutung, dass in Targ Jes 22,15-18 der hasmonäische Herrscher Aristobul II. gemeint ist; denn durch Josephus erfahren wir, dass für diesen König im Jahr 63 v.Chr. die Burg Alexandreion eine wichtige Rolle spielte. Damals flüchtete Aristobul II. mit seinen Männern vor Pompejus in diese Burg (Bell 1,134; Ant 14,49), und das setzt voraus, dass diese Burg entsprechend ausgestattet war (vgl. אתקין!). Josephus berichtet über diese Burg: τοῦτο δ' ἐστὶν φρούριον τῶν ἀδῶν φιλολογίας ἐξησατημένων ὑπὲρ ὄρους ὑψηλοῦ κεκλιμένον (Bell 1,134).

Die Vermutung, dass es in Targ Jes 22,15-18 um Aristobul II. geht, wird m.E. durch Targ V. 18 bestätigt.

Zu V. 18 (Anfang) s.o.

V. 18 fährt fort mit:

ויקפינך בעלי דבב כשור מקף כדור - MT

Um zu dieser Deutung zu gelangen, ist כדור vielleicht als כ + das Verbum דור in der Bedeutung "to form a circle or enclosure"<sup>6</sup> aufgefasst. Nach Targ werden Feinde Sebna wie eine Mauer umringen. Damit spielt Targ m.E. auf die Verhaftung des Aristobul II. durch Pompejus an (Bell 1,141; Ant 14,57).

V. 18 (Fortsetzung):

ויגלינך לארע פתיות ידין Targ - אל ארץ רחבת ידים MT

Targ (+ ויגלינך): Sebna wird in die Verbannung geschickt. Das stimmt mit dem Schicksal Aristobuls II. überein; denn Pompejus führte ihn als Gefangenen nach Rom (Bell 1,157; Ant 14,79).

תמן תמות - שמה תמות MT

Zwar starb Aristobul II. nicht in Rom, aber doch im Ausland, nämlich in Syrien (Ant 14,123).

6) JASTROW s.v. Dagegen ist KOMLOSH (Bible 366) der Meinung, dass der zitierte Teil aus Targ Jes 22,18 eine zweite Wiedergabe von צנוף יצנפך צנוף יצנפך כדור darstelle, wobei דור durch "Mauer" (vgl. das akkadische duru) wiedergegeben sei.

ולתמן רתיכי יקרר יחובנ בקלן Targ - ושמה מרכבות כבודך קלון MT

Targ: "dorthin werden deine ruhmreichen Wagen beschämt zurückkehren". In Targ fällt hier das hinzugefügte Verbum "zurückkehren" auf. Mir scheint, dass der Übersetzer damit die zweite Deportation des Aristobul nach Rom anvisiert (siehe Ant 14,97).

V. 18 (Schluss):

על ולא נטרחא יקר בית רבונך Targ - (קלון) בית ארניך MT

Der Grund des Untergangs war nach Targ, dass der Hohepriester nicht für die Ehre "des Hauses seines Herrn", d.h. für die des Tempels, eingetreten war. Dies passt nur auf Aristobul II.; denn die Vorfälle um Aristobul im Jahr 63 v.Chr. liefen auf die Belagerung und Einnahme des Heiligtums in Jerusalem hinaus (Ant 14,59-71) und auf das für jüdisches Empfinden entsetzliche Geschehen, dass Pompejus mit seiner Begleitung das Allerheiligste des Tempels betrat, was nur dem Hohenpriester gestattet war (Bell 1,152; Ant 14, 71f.)<sup>7</sup>.

Die Unterschiede zwischen MT Jes 22,15-18 und Targ Jes 22,15-18 lassen sich also gut durch die Annahme erklären, dass hier auf Aristobul II. (67-63 v. Chr.) angespielt wird, und das bedeutet, dass es in V. 20ff. um seinen Nachfolger, nämlich um Hyrkan II. (63-40 v.Chr.), gehen muss, den Pompejus wieder als Hohenpriester einsetzte (Bell 1,153; Ant 14,73)<sup>8</sup>. Aus Targ Jes 22, 15ff. spricht demnach ein grosses Interesse am hasmonäischen Königshaus.

In diesem Zusammenhang darf Targ 1 Sam 2,4 nicht übergangen werden, da dort, innerhalb von Targ Proph, einmal explizit vom hasmonäischen Haus die Rede ist:

על מלכות יון אתנביאח ואמרת Targ - קשת גברים חתים MT  
 - קשת דגברי יונאי יתברך  
 ודבית חשמאי דהו חלשין - ונכשלים אזרו חיל  
 יתעבדן להון גבורך

Targ fasst das Gebet Hannas, der Mutter Samuels, als eine Prophezeiung auf. V. 4<sup>a</sup> wurde mit dem griechischen Reich (מלכות יון) in Zusammenhang gesetzt,

7) Zur Sorge für den Tempel vgl. V. 15: ממנא על ביחא!

8) Hyrkan II. war schon von 76-67 v.Chr. Hoherpriester gewesen.

und גבריאל als גברי יונאי gedeutet, während V. 4<sup>b</sup> auf das hasmonäische Haus bezogen wurde. Nach Targ wurden für das seiner Zahl nach geringe hasmonäische Haus (durch Gott) mächtige Taten vollbracht. Damit ist die Befreiung Israels durch den Makkabäer Judas und seine Männer gemeint. Durch Gottes Hilfe gelang es ihnen, trotz ihrer geringen Zahl einen zahlenmässig weit überlegenen Feind zu schlagen (siehe zu diesem Thema auch unten). Ein entsprechender Gedanke hinsichtlich des Sieges des Makkabäers Judas findet sich in 2 Makk 2,21:

καὶ τὰς ἐξ οὐρανοῦ γενομένας ἐπιφανείας (vgl. גבורה) τοῦς ὑπὲρ τοῦ Ἰουδαϊσμοῦ φιλοτιμῶς ἀνδραγαθήσασιν, ὥστε τὴν ὅλην χώραν ὀλίγους ὄντας (vgl. גישה) λεηλατεῖν καὶ τὰ βάρβαρα πλήθη διώκειν.

Zum Schluss noch einige Bemerkungen zu Targ Jes 22,20ff. In V. 23 und V. 25 ist יתן (MT) durch אמרכלל מתימן wiedergegeben. Eljakim wird hier folglich als ein אמרכלל betrachtet. Hat der Übersetzer in ihm dann doch keinen Hohenpriester gesehen? אמרכלל bezeichnet einen den höchsten Priesterrängen angehörenden Priester. Er ist einer der Priester, die Targ Jer 1,1 "die Häupter der priesterlichen Dienste" (רישי מטר כהני) nennt<sup>9</sup>. Da es in Targ Jes 22, 15ff. doch wohl um hasmonäische Führer geht (s.o.), die ja auch das Hohepriesteramt bekleideten, gewinnt man aufgrund von V. 15 (פּרנסא // ביתא לַע מַמְנא) und aufgrund von אמרכלל in V. 23,25 den Eindruck, als habe der Verfasser des Targ selbst diese Priester nicht als Hohepriester im engeren Sinne verstanden<sup>10</sup>. Er denkt offenbar an den Tempelobersten (vgl. V. 15), d.h. an den zweiten Priester<sup>11</sup>.

9) Vgl. dazu ferner unten S. 201f.

10) In 22,15 ist das hebräische פּרנסא mit פּרנסא "Führer" übersetzt. Vgl. zu פּרנסא auch Targ Jes 60,17; Targ Jer 23,1 und Targ Ez 34,34ff. - CHURGIN (Targum Jonathan 100) vermutet, dass die Worte in Targ Jes 22,18 über das Wegnehmen des Turbans einen Midrasch darstellen, "a portion of which was incorporated here". Das ursprüngliche Targum habe ausdrücken wollen, dass Sebna nur ein אמרכלל war (und kein Hohepriester). (Dabei verweist er auf die Auffassung von R. Juda, die ebenfalls dieser Meinung war (siehe LevR 5,5). In derselben Passage von LevR wird aber auch die Auffassung von R. Eleazar genannt, nach der Sebna ein Hohepriester war.) Doch spricht die Beziehung zwischen MT פּרנסא - Targ פּרנסא gegen die These, dass die Bemerkung über das Wegnehmen des Turbans einen späteren Zusatz darstellt.

11) Zum zweiten Priester, dem Tempelobersten siehe JEREMIAS, Jerusalem 161-163. Wahrscheinlich hat man סכך in V. 15 mit סגן in einen assoziativen Zusammenhang gesetzt (vgl. zu סגן den Ausdruck סגן הכהנים, der als Bezeichnung für den zweiten Priester verwendet wurde).

Interessant ist in dieser Hinsicht Targ Sach 11,13, wo vom אמרכלא רבא die Rede ist, d.h. vom wichtigsten Oberpriester, und das stimmt mit der Stellung des zweiten Priesters überein. Wahrscheinlich verhält es sich so, dass nach Targ Proph der gesalbte König auch das Amt des Hohenpriesters eingenommen hat (s.u. S. 200). Trifft das zu, dann ist nach dieser Auffassung der sog. zweite Priester tatsächlich der Hohepriester<sup>12</sup>.

Aus der Hinzufügung von מהימן zu אמרכלא darf wohl entnommen werden, dass der Verfasser des Targ den Fürsten Hyrkan II. positiv beurteilt. Wie wir gesehen haben, wird auch das hasmonäische Haus als Ganzes positiv eingeschätzt (Targ 1 Sam 2,4<sup>b</sup>). Eine Ausnahme stellt Aristobul II. dar, von dem nur in ablehnenden Ton die Rede ist (Targ Jes 22,15-18).

V. 25: מַתּוּ וְנִפְלְאָה וְנִבְדְּעָה ... - Targ ויחסיף ויפול ...

Aber auch Hyrkan wird fallen, nachdem er "abgeschnitten war"(Targ). Das יחסיף spielt möglicherweise darauf an, dass Hyrkan die Ohren abgeschnitten wurden und er deshalb als Verstümmelter das Amt des Hohenpriesters nicht mehr bekleiden konnte (Ant 12,366; nach Bell 1,270 biss Antigonus mit seinen Zähnen dem Hyrkan die Ohren ab).

Im Zusammenhang von Jes 22,18 (Schluss) war von der Einnahme des Heiligtums im Jahr 63 v.Chr. durch Pompejus die Rede. M.E. hat der Übersetzer auch Jes 22,8 auf dieses Ereignis bezogen.

ויגלי ית מטמורית בית יהודה	-	ויגל אח מסך יהודה
ואסחכי בעירנא הווא	-	וחבט ביום הווא
על זין בית גנזי מקדשא	-	אל נשק בית היער

Dieser Vers gehört in Targ zu einer Prophezeiung über קרתא דיתבא בחילתא (MT גילא)(V.1 u. 5). Dieser Stadt wird Unheil angekündigt. Mit dieser Stadt meint der Übersetzer den Tempelberg mit der Tempelburg in Jerusalem; denn zu seinem Ausdruck קרתא דיתבא בחילתא gibt es eine gute Parallele bei Josephus: τὸ τε ἐσπεύει ἐνδεῖς τῆς πόλεως ὄχλησάτα τετελεσμένον (Bell 1,141)! Josephus macht diese Bemerkung über die Tempelburg im Zusammenhang mit der Belagerung und Einnahme des Heiligtums im Jahr 63 v.Chr.

Da es offenbar auch in Targ Jes 22,1ff. um eine Belagerung und Einnahme (vgl. V. 5) der Tempelburg geht, ist es gut möglich, dass diese Passage von Targ Jes auf eben das Ereignis im Jahr 63 v.Chr. anspielt. Ich halte diese Mög-

12) Es gab schon die Möglichkeit, dass der zweite Priester den Hohenpriester vertreten konnte; vgl. dazu JEREMIAS, Jerusalem 161-163.

lichkeit für recht zwingend; denn durch diese Annahme lassen sich die Unterschiede zwischen MT Jes 22,8 und Targ Jes 22,8 am einfachsten erklären.

Zunächst fällt die Wiedergabe von מסך יהודה durch בית יהודה auf. Wie sich aus Targ Jes 32,14 (s.u.) ergibt, ist damit der Tempel gemeint. Nach JASTROW hat מסמורית zwei Bedeutungen: "hidden place" und "hiding place". Für 22,8 ist wohl die erste Bedeutung vorzuziehen, da es sich in diesem Vers um eine Wiedergabe von גלה מסך (MT) handelt (also "verborgen" im Gegensatz zu "enthüllt"). Offensichtlich ist מסך hier mit מסך in Ex 25ff. und in Num 3f. assoziiert, wo es den Vorhang der Stiftshütte oder des Allerheiligsten bezeichnet. Targ Jes 22,8 besagt also: "Er (der Feind) enthüllte den verborgenen Ort Judas", und das stimmt mit den Ereignissen von 63 v.Chr. überein; denn Pompejus betrat den Tempel und sein Allerheiligstes, d.h. den verborgenen Ort, der durch einen Vorhang verhüllt war!

Auch der zweite Teil dieses Verses passt zum Eindringen des Pompejus in den Tempel. Statt der 2.Pers. bietet Targ die 3.Pers.: אסתכי "er schaute" (MT תבט). Targ erwähnt ferner die Schatzkammer des Tempels, und aus dem Bericht des Josephus wissen wir, dass Pompejus auch die Schätze des Tempels muster- te (Bell 1,152; Ant 14,72).

Jes 28,1-4: eine Prophezeiung über die Führer von Ephraim (MT). In Targ liegt hier eine besondere Deutung vor.

V. 1<sup>a</sup>: MT הוי עטרת גאות - Targ לדיהיב כתרם לגיותניא  
 טפשא רבא דישראל - שכרי אפרים  
 ויהיב מצנפתא לרשיעא - וציץ נבל  
 דבית מקדשא חושכחתיא - צבי תפארתו

STENNING ist der Meinung, dass statt des Plurals גיותניא der Singular גיותנא gelesen werden müsse, und er übersetzt dann folgendermassen: "Woe to him that giveth a crown to the proud and foolish one, even to the prince of Israel" (für die unterstrichenen Wörter fehlen entsprechende aramäische Begriffe)<sup>13</sup>. Die Hinzufügungen von and und even weisen jedoch auf die Schwierigkeiten einer solchen Übersetzung hin. Da im aramäischen Text die Präposition ל nicht auch vor טפשא und vor רבא דישראל steht, liegt es wohl näher, die

13) Targum Jonathan 86. Diese Übersetzung findet sich auch bei VAN ZIJL, The Eschatology of Targum Isaiah (1963) 124.

Worte רבא דישראל טפטא als einen Nominalsatz aufzufassen. Des weiteren ist es fraglich, ob man mit z, b, o, g, f (siehe SPERBER) und mit Eb 99 (siehe FLORIT) den Sing. גייתנא lesen muss. Der Plural גייתניא (so v und c (SPERBER), und p und u) stellt wohl die lectio difficilior dar, weil im Hinblick auf die Fortsetzung eine Änderung von Plur. in Sing. verständlicher ist als umgekehrt eine Änderung von Sing. in Plur., und von daher ist der Plur. wohl vorzuziehen.

Nach Targ beschäftigt sich Jes 28,1 mit einem Mann, der die "Krone" den Stolzen und den "Turban" dem Gottlosen des Tempels gibt. Wie aus Targ Ez 21,31 hervorgeht, ist die Krone das königliche und der Turban das hohepriesterliche Attribut. Für seine Wiedergabe מצנפתא (MT ציץ) hat der Übersetzer offenbar das hebräische ציץ in 28,1 mit ציץ in Ex 28,36 und 39,30 assoziiert (dort bezeichnet es das goldene Diadem des Hohenpriesters). Vgl. zur Deutung רשימא für נכל Jes 32,5 (MT nābāl).

Das hebräische צני ist hier mit מקדשא בית wiedergegeben; ebenso in 28,4. Die anderen Vorkommen von צני in Jes sind mit חרוא übersetzt (4,2; 13,19; 23,9; 28,5). Aber es gibt in Dan einen Beleg, wo צני eine Bezeichnung für den Tempel darstellt: קדש הר צני (Dan 11,45).

Zu fragen ist nun, wen der Übersetzer in Jes 28,1 meint. Er denkt an einen Mann, der die Krone den stolzen Führern und den Turban dem Hohenpriester gibt. Das kann nur auf Herodes den Grossen zutreffen; denn er gab seine Krone bei der Dreiteilung seines Reiches seinen drei Söhnen Philippus, Herodes Antipas und Archelaus (siehe Ant 17,188f.), und er selbst setzte Hohepriester ein. Die Einsetzung eines Hohenpriesters durch Herodes geschah mehrfach: zunächst Ananel (Ant 15,22), nach ihm Josua, den Sohn des Phiabi (vgl. Ant 15,322), danach Simeon, den Sohn des Boethus (Ant 15,322), Matthias (Ant 17,78) und Joaser (Ant 17,164)<sup>14</sup>.

Trifft diese Deutung zu, dann passt der Plural גייתניא gut zu den drei Söhnen des Herodes, die ihm in je einem Teil des Reiches nachfolgten. Der ap-  
positionelle Nominalsatz רבא דישראל טפטא bezieht sich m.E. auf einen dieser

14) Vgl. CHURGIN, Targum Jonathan 24: "I am persuaded to believe that the targumist had in mind particularly the appointment by Herod of Ananel to the High Priesthood". Von den "Stolzen" ist bei ihm nicht die Rede, da er einen Targum-Text mit einem Sing. zitiert. Wahrscheinlich hat er den Stolzen (Sing.) und den Hohenpriester für ein und dieselbe Person gehalten.

Nachfolger, nämlich auf Archelaus (4 v.Chr. - 6 n.Chr.). Ihm wurden Judäa, Samaria und Idumäa zugeteilt, und deswegen kann man ihn mit רבא דישראל umschreiben. Auch die Charakterisierung טפשא ("unerbittlich, töricht") passt zu ihm<sup>15</sup>. Josephus berichtet nämlich von ihm, dass er seine Untertanen, Jüdäer und Samaritaner, "grausam" (Bell 2,111: ἀσέως; siehe auch Ant 17,342) behandelte.

Targ bezeichnet den von Herodes eingesetzten Hohenpriester als "gottlos" und möchte damit wahrscheinlich ausdrücken, dass er ein illegitimer Amtsträger gewesen sei. Während der Text von v, f, p und Eb 99 einen Sing. (רשיעא) bieten, findet sich in z, b, o, g und c ein Plur. (רשיעיא) (in u fehlt das Wort). Die Lesart רשיעיא ist wahrscheinlich aufgrund des Schlusses des Vereses (כתישי חמר) vorzuziehen. Sie passt auch insofern, als Herodes nicht einmal, sondern mehrmals einen Hohenpriester einsetzte. Aber auch der Sing. gibt einen guten Sinn; denn Herodes übergab den Turban, wenn er einen Hohenpriester in sein Amt einführte, jeweils nur einer Person.

Als Apposition zum Tempel steht in 28,1: תושבחתיה "seine Ehre". Aufgrund des Vorhergehenden darf man annehmen, dass dabei an die Verschönerung des Tempels durch Herodes gedacht ist (siehe Ant 15,388-425).

V. 2<sup>b</sup>: MT כזרמית מיין תקפין שטפין - Targ כזרם מים כבירים שטפים  
כין ייתון עליהון עממיא

Der Vergleich wird in Targ übernommen, aber der Übersetzer fügt eine Auslegung hinzu (vgl. Jes 17,12). Mit den "Völkern" sind wohl die Römer gemeint (s.u. zur Datierung).

ויגלונון מארעהון - Targ הניח - MT  
לארע אחורי - לארץ  
בחוביא דבידיהון - ביד

Jedes Wort hat in Targ eine besondere Interpretation erfahren. Diese Deutung spielt m.E. auf die Verbannung des Archelaus (Ant 17,343f.) und des Herodes Antipas (Ant 18,252) an.

In V. 3-4 finden sich V. 1 entsprechende Deutungen.

Zusammenfassend kann man sagen, dass der Verfasser des Targ in dieser Passage vor allem das Verhalten des Herodes des Grossen kritisiert.

15) Vgl. zu טפשא auch Targ Sach 4,7: מלכותא טפשא.

Jes 65,4<sup>a</sup>: MT הישיבים בקברים - Targ מעפר קבריא דכנן  
 ועם פגרי בני אנשא דירין - ובנצורים ללינו

CHURGIN hat wohl zu recht behauptet, dass Targ hier auf die Einwohner von Tiberias anspiele<sup>16</sup>. Dieses Städtchen gründete Herodes Antipas an einem Ort, der früher als Begräbnisplatz gedient hatte (siehe Ant 18,38)<sup>17</sup>.

Jes 32,9-14: über die sorglosen Frauen Jerusalems (MT). Anders als in MT fasst Targ die Worte נשים וננות in V. 9 bildlich auf und deutet sie folgendermassen:

MT מדינן דיתבין שליוא - נשים שאננות  
 כרכין דשרן לרוחצן - בנות בטוחות

Nach Targ wendet der Prophet sich an die "Frauen" (= Länder<sup>18</sup>) = Provinzen und an die "Töchter" = Städte. Targ V. 12-14 verleiht dem Gedanken Ausdruck, dass Provinzen und Städte (des römischen Reiches) wegen der Verwüstung Judas und Jerusalems nicht mehr länger in Ruhe und Frieden leben werden. Vgl. Targ Jes 62,1, wo ausgeführt wird, dass Ruhe und Frieden erst dann wieder für die Völker einkehren werden, wenn Zion erlöst sein wird:

Targ למען ציון (MT) עד דאעביר פורקן לציון  
 (לא אחשה MT) לא אניח לעממיא

Wichtig ist vor allem 32,14:

MT בית מקדשא חרוב - ארמון נטש

Das Wort "Burg" ist hier durch "Heiligtum" wiedergegeben, ebenso wie in Targ Jes 25,2 (s.u.). Vgl. 1 Chron 29,1.19, wo der Tempel mit dem Begriff בירה "Burg" bezeichnet wird, und Dan 11,31, wo sich der Ausdruck המקדש המעון "Burgheiligtum" findet; vgl. auch Ez 24,25, wo das hebräische מעוזים in Targ mit בית מקדשהון übersetzt ist. Vgl. auch oben zu Jes 22,8. Nach Targ handelt Jes 32,14 vom zerstörten Tempel.

16) Targum Jonathan 25. Siehe auch GORDON, The Targumists as Eschatologists (1978) 125.

17) Nach H.W. HOEHNER (Herod Antipas 94f.) fand die Gründung von Tiberias im Jahr 23 n.Chr. statt. Dagegen setzt M. AVI-YONAH (The Foundation of Tiberias 160ff.) sie im Jahr 18 n.Chr. an.

18) Der Plural "Länder" (ארצות) wird in Targ Proph stets durch den Plural von מדינתא oder von מדינתא wiedergegeben. Als Teile des römischen Reiches werden die "Länder" als Provinzen aufgefasst.

MT המון קריא דהואה פלחן ביה צדיאה Targ - המון עיר עזב

Targ: die grosse Zahl von Städten, die im Tempel von Jerusalem Gott verehren, ist verwüstet. עיר ist offenbar kollektiv in Bezug auf die Städte Israels aufgefasst.

MT (...) עפל ובחן Targ - תוקפנא ומטמורנא אחבליש

Die Worte עפל und ובחן gibt Targ durch "das Haus unserer Stärke" und durch "unsere Zufluchtstätte" wieder und meint damit den Tempel. Vgl. zum Ausdruck "Haus der Stärke" oben (der Tempel als Burg) und Targ Ez 24,25, wo תקפתון יקר für den Tempel begegnet. Zur Tempelburg als Zufluchtstätte vgl. Josephus, Bell 1,141: ἀναστυψαί.

Der Tempel ist geplündert (אחבליש), und:

MT כדו חרוב וצדי עד זמן Targ - בעד מערות עד עולם

Offensichtlich hat der Übersetzer מערות mit der Wurzel ערה "entblößen" im Sinne von "zerstören" (so u.a. Hab 3,13) zusammengebracht, um zu seiner Übersetzung כדו חרוב וצדי עד זמן zu gelangen. Statt עד עולם bietet Targ עד זמן, und das bedeutet: der Tempel ist jetzt zwar verwüstet und zerstört; doch wird dieser Zustand nicht ewig dauern!

Auch die letzten Worte von 32,14 sind in Targ auf den Tempel bezogen:

MT אחר דהוא בית חרוא Targ - משוש  
 חידו למלכיא - פראים  
 כדו הוה מיבז למשרין - מרעה עדרים

Zur Deutung "Könige" für פראים vgl. Jes 34,6f. (MT und Targ). Zum Tempel als Ort der Freude vgl. Targ Jes 24,16; 38,11, und als Freude für die Könige vgl. 2 Makk 3,2. Nach Targ ist der Tempel, die Stätte ehemaliger Freude, jetzt durch die Heere vollständig geplündert.

Man darf wohl annehmen, dass Targ Jes 32,14 die Zerstörung und Plünderung des Tempels im Jahr 70 n.Chr. voraussetzt<sup>19</sup>. Nach Targ hatte Gott seinen Tempel der Zerstörung preisgegeben, weil er seine שכינה aus ihm hinweggenommen hatte (siehe Targ Jes 1,15; 5,5; 8,17; 53,3; 54,8; 57,17; 59,2 ; 64,6). Davon dass Gott bereits vor der Zerstörung im Jahre 70 den Tempel ver-

19) Deshalb trifft die Behauptung nicht zu, dass in Targ Jes niemals von diesen Ereignissen die Rede sei, wie K. KOCH (Messias und Sündenvergebung in Jesaja 53 - Targum (1972) 120) meint. - Zur prophetischen Vorhersage der Zerstörung der Stadt und des Tempels im Jahr 70 vgl. auch Josephus, Ant 10,79 (hier geht es um den Prophet Jeremia).

lassen habe, spricht auch Josephus in Bell 6,299f.: "Als an dem Fest, das Pfingsten genannt wird, die Priester nachts in den inneren Tempelbezirk kamen, um nach ihrer Gewohnheit ihren heiligen Dienst zu verrichten, hätten sie, wie sie sagen, zuerst eine Bewegung und ein Getöse wahrgenommen, danach aber einen vielfältigen Ruf: "Lasst uns von hier fortziehen!"<sup>20</sup>.

Auch die Deutung in Targ Jes 29,1-2 wird durchsichtig, wenn man annimmt, dass hier auf die Zerstörung im Jahre 70 und auf das dabei in Mengen vergossene Blut angespielt wird.

V. 1: MT	הוי אריאל אריאל	- Targ	יי מדבחא מדבחא
	קריח חנה דוד	-	דכנו בקרתא דשרא בה דויד
	ספו שנה על שנה	-	מן קדם כנישת משרין
		-	דמתכנשין עלה בשנא
	חגים ינקפו	-	ביך חגין יבטלון

Zur Deutung "Altar" für אריאל siehe Ez 43,15f. Nach Targ werden viele Heere die Stadt, in der der Altar steht, belagern, und wegen dieser Heere werden die Feste "binnen einem Jahr" aufhören. Das stimmt mit den Abläufen während des Jahres 70 n.Chr. überein; denn Jerusalem wurde in der Tat "binnen einem Jahr" belagert und dann eingenommen<sup>21</sup>, und da die römischen Soldaten den Tempel zerstörten, war damit das Ende der Feste gekommen.

V. 2: MT	והציקות לאריאל	- Targ	ואעיק לקרתא דמדבחא בה
	והיתה חאניה ואניה	-	ותהי צדיא ורוקניא
	והיתה לי כאריאל	-	ותהי מקפא קדמי דם קטילין
		-	כאפקת מדבחא דם נכסת קודשא
		-	ביומא דחגא סחור סחור

Statt des Altars bietet Targ "die Stadt des Altars", d.h. Jerusalem. Diese Stadt wird bedrängt werden, sie wird "öde und leer" (צדיא ורוקניא) sein (diese beiden Ausdrücke begegnen auch in Targ Onk Gen 1,2!), und sie wird vom Blut der Gefallenen umgeben sein. Auch dieser Midrasch lässt sich am einfachsten als eine Anspielung auf die Belagerung, die Zerstörung und die Schleifung der Mauern Jerusalems im Jahre 70 (vgl. zur Schleifung Bell 7,1) sowie auf das viele Blut, das damals vergossen wurde (vgl. Bell 6,406), erklären.

20) Nach der Übersetzung der zweisprachigen Ausgabe von MICHEL und BAUERNFEIND, De Bello Judaico II/2 (1969) 53.

21) Siehe dazu SCHÜRER, History I, 501ff.

Diese Beispiele von Erfüllungsinterpretationen zeigen, dass der Übersetzer, um zu einer bestimmten Deutung zu gelangen, gewisse Wörter nicht wörtlich übersetzt, Bilder interpretiert und Worte hinzufügt, um so explizit auszudrücken, was seines Erachtens implizit gemeint ist. Entsprechendes gilt auch für die sog. Erwartungsinterpretation. Um hierfür den Nachweis zu erbringen, führe ich einige Beispiele vor.

Zunächst Targ Jes 8,2: aus diesem Text ergibt sich, dass der Übersetzer glaubte, dass die Unheilsankündigungen bereits ihre Erfüllung gefunden hätten, und dass jetzt der Moment gekommen sei, in dem die Heilsankündigungen eingelöst würden.

MT	ואעידה לי עדים נאמנים	Targ	ואסחיד קדמי סהדין מהימנן
	את אוריה הכהן	-	ית לוטיא דאמרית לאיתאה בנבואת
	-	-	אוריה כהנא הא אתו
	ואת זכריהו בן יברכיהו	-	אף כין כל נחמתא דאמרית לאיתאה בנבואת
	-	-	זכריה בר יברכיה אנא עתיד לאתבא

Targ setzt den Priester Uria mit dem Propheten Uria von Jer 26,20-23 gleich, der, wie Jeremia, den Untergang des jüdischen Reiches, der Stadt (Jerusalem) und des Tempels vorhergesagt hatte. Seine Flüche (לוטיא) sind nach Targ eingetroffen: הא אתו, d.h. wohl im Jahre 70 n.Chr. Sacharja bezieht der Übersetzer auf den Propheten Sacharja<sup>22</sup>. Die "Tröstungen" (נחמתא), die dieser Prophet verkündigte, werden von Gott "zurückgebracht werden" (אתבא<sup>23</sup>). Dass die Tröstungen zurückkehren sollen, bedeutet wohl, dass sie früher bereits einmal in Erfüllung gegangen waren (vgl. Targ Jes 41,27). Offenbar drückt der Verfasser des Targ hier folgenden Gedanken aus: wie die Tröstungen früher einmal (wahrscheinlich ist das 6. Jh.v.Chr. gemeint) verwirklicht wurden, so werden sie auch jetzt wieder eintreffen.

Die Tröstungen stellen den Inhalt der Erwartungsinterpretation dar<sup>24</sup>. Es geht dabei vor allem um:

- 22) Diese Interpretation von Jes 8,2 ist auch von R. Aqiba bekannt (siehe BACHER, Die Agada der Tannaiten I, 325).
- 23) Diese Lesart stellt wohl den älteren und besseren Text dar. Der Text von b, o und g (Ausgaben aus dem 16. Jh.) bietet dagegen לאיתאה (ebenso u; p liest לאתבא).
- 24) Siehe auch CHURGIN, Targum Jonathan 79f. Vgl. in diesem Zusammenhang Targ 2 Sam 23,1: David habe als Prophet gesprochen über: (לסוף עלמא ליומי נחמתא דעתירין למיתי (האחרונים MT) !

- die Erlösung des Zion (Targ Jes 62,1<sup>25</sup>);
- die Rückkehr der שכינה Gottes zum Zion (Targ Jes 52,8: כד יחייב שכינתיה; (בשוב יהוה ציון MT) לציון (12,6; 60,2; 63,17);
- die Offenbarung der Königsherrschaft Gottes (Targ Jes 40,9: אתגליאת מלכותא דאלהכון (MT) (הנה אלהיכם); und 24,23; 31,4; 52,7).

Was die Erlösung Zions betrifft, so erwartet man, dass die Stadt wieder aufgebaut und vor einer grossen Zahl Menschen bewohnt werden wird. Vgl. dazu Targ Jes 40,2: ארי עתידא דחתמלי מעם גלותהא (MT) (כי מלאה צבאא); ebenso in Targ Jes 66,8, und vor allem in Targ Jes 54,1:

MT שבחי ירושלם דהות כאתא עקרא דלא ילירח - Targ רני עקרה לא ילרה  
 בועי חשבחא ודוצי כאיתא דלא עדיאת - פצחי רנה וצהלי לא חלה  
 ארי סגיאין יהון בני ירושלם צדיאת - כי רביס בני שוממה  
 מבני רומי יחיתתא אמר יוי - מבני בעולה אמר יהוה

Jerusalem ist (seit 70 n.Chr.) eine "kinderlose" Stadt, aber sie wird mit der Verheissung getröstet, dass sie mehr Kinder als Rom haben wird<sup>26</sup>. Eine Parallele zu 40,2 und 54,1 bietet Targ 1 Sam 2,5<sup>b</sup>:

MT כין ירושלם דהות כאתא עקרא עתידא - Targ עד עקרה ילדה שבכה  
 דחתמלי מעם גלותהא -  
 ורומי דמליא סגי עממיא יסופון משריתהא - ורבת בניס אמללה  
 תצדי ותחרוב -

In diesem aramäischen Text ist auch davon die Rede, dass Rom zerstört und seine Heere vernichtet werden. Auch in Targ Jes 34 findet sich diese Erwartung<sup>27</sup>. Wie aus V. 9 (דרומי) 28 נחלה - ויהתפכון נחלה MT) hervorgeht, ist diese gegen Edom gerichtete Prophezeiung als eine Gerichtsankündigung gegen Rom aufgefasst.

Zum Schluss sei noch auf die Erwartung eines König-Messias hingewiesen.

25) Zu diesem Text siehe VAN ZIJL, The Root פרק in Targum Isaiah (1972) 72.

26) Siehe CHURGIN, Targum Jonathan 27f.

27) Vgl. auch Targ Jes 27,1 (zum Schwert Gottes siehe auch Jes 34,5).

28) Die Lesart נחלה liegt in den Handschriften v und z vor; b, o, g, f und c lesen dagegen נחלהא (diese Lesart wird auch von STENNING, Isaiah 113 bevorzugt). Doch gibt auch die Lesart נחלה (ebenso in p) einen guten Sinn, wenn man sie als einen Plural mit 3.Pers.Fem.Suffix ohne das orthographische yod auffasst.

Vgl. u.a. Jes 28,5:

MT משיחא דיוי צבאות לכליל דחרוא ... - יהוה צבאות לעטרת צבי  
 ולכתר דתשבחא לשאר דעמיה - ולצפירת תפארה לשאר עמו

Im Vergleich mit MT erweist sich משיחא in Targ als Zusatz. Wahrscheinlich hat der Übersetzer diese "exegetische Ergänzung" aus Jes 4,2 entnommen:

MT משיחא דיוי לחרוא וליקר - לצמח יהוה לצבי ולכבוד

Wie bei den Erfüllungsinterpretationen hat der Übersetzer zugunsten einer bestimmten Erwartungsinterpretation<sup>29</sup> den Text oft nicht einfach wörtlich wiedergegeben.

#### Die Beziehung zwischen Targ Jes und MT Jes

Unsere bisherigen Überlegungen gingen von der Voraussetzung aus, dass der Verfasser des Targ eine hebräische Vorlage benutzte, die im Wesentlichen mit MT (Ketib) identisch ist. Obwohl wir auf die Frage nach dem Typ dieser Vorlage in Kapitel 6.5. näher eingehen werden, möchte ich vorausgreifend zur Frage nach der Vorlage folgendes bemerken. Die Beantwortung dieser Frage hängt vor allem davon ab, wie man die Unterschiede zwischen Targ Jes und MT Jes erklärt. Bei den obigen Beispielen für Erfüllungs- und Erwartungsinterpretationen hat sich gezeigt, dass gewisse Unterschiede das Ergebnis aktualisierender Auslegung darstellen. Man darf wohl als unwahrscheinlich ausschliessen, dass die aus einer aktualisierenden Interpretation entstandenen Unterschiede eine andere Vorlage als MT (Ketib) voraussetzen.

Zur Erklärung dieser und anderer Unterschiede zwischen Targ Jes und MT Jes ist ferner wichtig, welche Methoden der Übersetzer anwandte, um zu einer von ihm beabsichtigten Übersetzung zu gelangen. Soweit ich sehe, sind vor allem folgende Methoden nachweisbar:

1. Änderungen und Hinzufügungen wegen bestimmter theologischen Überzeugungen, wie etwa die Vermeidung von Anthropomorphismen,  
 z.B. 8,17: MT יהוה המסחיר פניו - Targ יוי דאמר לסלקא שכינתיה .

Vgl. auch die Anwendung von Begriffen wie מימרא, יקרא, שכינא, und von der

29) Zu den "eschatologischen" Erwartungen in Targ Jes siehe ferner VAN ZIJL, The Eschatology of Targum Isaiah.

Präposition קדם oder מן קדם (siehe zu dieser Präposition z.B. 8,17: MT חכית ליהוה - Targ צליתי קדם יוי, und ferner das sog. passivum divinum, z.B. 31,4:

MT כין חתגלי מלכותא דיזי צבאות - Targ כן ירד יהוה צבאות<sup>30</sup>.

2. Änderungen und Ergänzungen wegen einer bestimmten Auslegung, z.B. 6,1:

MT בשתא דאחנגע בה מלכא עוזיה - Targ בשנת מות המלך עזיהו.

Vgl. zu diesem Midrasch 2 Chron 26,19-21. Siehe ferner die Beispiele für Erfüllung- und Erwartungsinterpretationen (s.o.)<sup>31</sup>.

### 3. Deutungen bildlicher Sprache<sup>32</sup>,

z.B. 2,13: MT מלכי עממא - Targ ארזי לבנון  
 טורני מדינתא - אלני הבשן  
 und 4,2: MT עברי אורייתא - Targ פרי הארץ.

Bisweilen gewinnt man den Eindruck, als habe der Übersetzer Worte bildhaft aufgefasst, obwohl sie nicht so gemeint sind (vgl. oben zu 32,9)<sup>33</sup>.

Bei Vergleichen verfährt der Übersetzer so, dass er sie einerseits übernimmt, andererseits aber auch seine Deutung hinzufügt (z.B. oben zu 28,2).

### 4. Deutungen abstrakter Begriffe,

z.B. 5,7: MT דיעברון דינא - Targ משפט  
 אנוסין - משפח  
 דיעברון זכו - צדקה  
 אינון מסגן חובין - צעקה<sup>34</sup>.

30) Siehe ferner STENNING, Isaiah xii; KOMLOSH, Bible 370-372. Zu anderen theologischen Überzeugungen, die eine wichtige Rolle spielen, siehe CHURGIN, Targum Jonathan 122-125; vgl. auch STENNING, Isaiah xv, und SPERBER, Vol. IVB, 37ff.

31) Siehe ferner STENNING, Isaiah xvf.; KOMLOSH, Bible 395f.; SPERBER, Vol. IVB, 42-44.

32) Vgl. auch BACHER, Exegetische Terminologie I, 121f. (מטל).

33) Siehe ferner CHURGIN, Targum Jonathan 85-87; STENNING, Isaiah xiiif.; KOMLOSH, Bible 372-380. Vgl. auch CHURGIN, Targum Jonathan 80-84, und KOMLOSH, Bible 383-389.

34) Siehe ferner KOMLOSH, Bible 380-383; SPERBER, Vol. IVB, 65-67.

## 5. Exegetische Ergänzungen, etwa zu Wörtern, die wiederholt werden,

- z.B. 6,3: MT קדוש - Targ שכינתיה בית מרומא ביה שכינתיה  
 קדוש - קדוש על ארעא עובד גבורתיה  
 קדוש - קדוש בעלם עלמיה

Aber vgl. auch 1,2: MT שמים - Targ לעמי אוריתא לעמי  
 ארץ - ארעא אתרגיפת מן קדם פתגמי<sup>35</sup>.

## 6. Auffüllungen von Texten, die dem Übersetzer zu kurz erschienen,

- z.B. 1,4: MT הוי גוי חטא - Targ קדיש וחטו - הוי גוי חטא  
 עם כבד עון - כנשתא בחירא אסגיא חובין

und 1,15: MT ובפרשכם כפיכם - Targ לעלאה עליכון

Vgl. auch oben zu 28,2 (Schluss)<sup>36</sup>.

## 7. Harmonisierungen sinnverwandter Texte (inner- oder ausserhalb von Jes),

- z.B. 6,7: MT ויגע על פי ויאמר - Targ וסדר בפומי ואמר  
 הנה נגע זה על שפתך - הא שוייתי פתגמי נבואתי בפומך

Vgl. dazu vor allem Targ Jer 1,9 (auch Jes 51,16; 59,21).

10,7: MT לא מעט - Targ לא בחיס (entlehnt aus Hab 1,17);

und 16,7: MT לאשישי - Targ על אנש (entlehnt aus Jer 48,31).

Zum letzten Fall meint STENNING, dass Targ auf eine andere Vorlage zurückgehe; doch übersieht er die Parallele in Jer 48,31<sup>37</sup>.

Einen interessanten Fall stellt Targ Jes 63,1-4 dar; denn diese Passage enthält einige Sätze, die aus Targ Jes 34,3.8 entnommen sind, sodass beide Passagen in Targ Jes eine Prophezeiung gegen Edom (= Rom, s.o.) enthalten.

## 8. Vokalisationsmöglichkeiten,

- z.B. 3,12: MT נשים - Targ חובא מרי

Diese aramäische Wiedergabe setzt die Vokalisation nōšim (von der Wurzel

35) Siehe ferner CHURGIN, Targum Jonathan 88-90, und vgl. SPERBER, Vol. IVB, 55ff.

36) Siehe ferner SPERBER, Vol. IVB, 51ff.

37) STENNING, Isaiah xvii. Siehe ferner CHURGIN, Targum Jonathan 73f. Vgl. zu diesem Phänomen auch JANSMA, Zechariah ix-xiv (1950) 18f.

נש) voraus, während die Masoreten nāšim lasen. SPERBER rechnet diesen Beleg zu den Fällen, die er mit "confusion of substantives" zusammenfasst. Es ist jedoch die Frage, ob man diesen und andere Fälle als ein Versehen einstufen darf. Der Übersetzer arbeitete mit einem unvokalisiertem Text, und das liess oft verschiedene Vokalisationsmöglichkeiten zu. Innerhalb der damaligen jüdischen Exegese bestand die Möglichkeit, mit Hilfe einer anderen Vokalisation zu einer anderen Wortdeutung zu gelangen<sup>38</sup>. Es dürfte deshalb zutreffender sein, solche Fälle im Gegensatz zu SPERBER und auch CHURGIN und STENNING zur Exegese zu rechnen.

Vgl. auch 21,3: MT בערב - Targ ברמטא (= b<sup>e</sup>ereb; MT ba<sup>r</sup>ab)<sup>39</sup>.

#### 9. Wurzelassoziationen,

z.B. 30,21: MT תמנינו - Targ למינא מניה תסטון

Nach SPERBER handelt es sich hier um eine "graphic confusion" der Vokalbuchstaben yod und alef. Meiner Meinung nach ist es jedoch angebracht, in einer derartigen Assoziation (von אמן mit ימן) eine Möglichkeit zu sehen, die im Rahmen des damaligen Sprachverständnisses als legitim erachtet wurde. Wie wir bereits oben zu LXX Jes (S. 68f.) betont haben, gab es zur Zeit der alten Übersetzer noch keine Sprachtheorie, die bei schwachen Verben von der Trilateralität der hebräischen Wortstämme ausging. Es scheint, als habe man vielmehr mit zwei starken Buchstaben gerechnet.

Dass der Übersetzer תמנינו in 30,21 mit der Wurzel ימן assoziiert wird durch den Schluss des Verses verständlich: וכי תשמאלו.

Vgl. auch 64,6: MT ותמוגנו - Targ ומטרותא

In Targ liegt hier eine Wortdeutung via die Wurzel מגן (vgl. Gen 14,20)  
40  
vor .

#### 10. Kontextuelle Harmonisierungen von Subjekt und Suffix,

z.B. 22,8: MT ותכט - Targ ואיטכתי

38) Siehe BACHER, Exegetische Terminologie I, 175f., und BACHER, Die Agada der Tannaiten II, 577 (Register sub: Wortdeutung mit Aenderung der Vokalassprache).

39) Siehe ferner CHURGIN, Targum Jonathan 59-61 (passim); STENNING, Isaiah xvii-xix (passim); SPERBER, Vol. IVB, 311-323 (passim), und vor allem KOMLOSH, Bible 361-364.

40) Siehe ferner vor allem KOMLOSH, Bible 358-361.

STENNING rechnet damit, dass diese Übersetzung auf einen anderen Konsonantentext als Vorlage zurückgehe<sup>41</sup>. Dagegen hält SPERBER diese Wiedergabe für ein "erroneous adjustment to context", ein Phänomen, das er den "graphic confusions" zuordnet. Aufgrund des Anfanges von 22,8 (ויגל) spricht viel dafür, die aramäische Wiedergabe von ותבט als eine kontextuelle Harmonisierung aufzufassen. Man kann jedoch fragen, ob sie versehentlich erfolgte. Meines Erachtens ist dies aber deshalb nicht der Fall, weil ich annehme, dass Targ hier darauf anspielt, dass Pompejus 63 v.Chr. den Tempel betrat (s.o.). Der Grund für die Harmonisierung ist dann interpretativer Art.

Vgl. auch 22,19: MT יהרסך - Targ אמרגינך

Nach SPERBER handelt es sich auch hier um einen Fall von "graphic confusions" (von yod zu alef), aber aufgrund von V. 19<sup>a</sup> (והדפתיק) dürfte es sich eher um eine kontextuelle Harmonisierung handeln<sup>42</sup>.

Zum Suffix: z.B. 26,19: MT נבלתי - Targ גרמי נבילתהון

Das Suffix in Targ stellt wohl eine Harmonisierung mit dem Kontext dar, vgl. nämlich יקומוך und הקיצו ורננו in diesem Vers<sup>43</sup>.

#### 11. Konsonantenumstellungen,

z.B. 9,4: MT ברעש - Targ ברשע

SPERBER rechnet auch diesen Fall von "transposition of letters" zu den "graphic confusions". Doch auch hier muss gefragt werden, ob die Konsonantenumstellung nicht eher im Dienst einer bestimmten Interpretation geschah. Da derartige Umstellungen zu den damaligen exegetischen Methoden gehörten<sup>44</sup>, liegt die Vermutung nahe, dass auch der Verfasser des Targ diese Deutungsmöglichkeit im Rahmen einer bestimmten Interpretation anwandte.

Vgl. auch 10,33: MT במערה - Targ במעצרא

Bei dieser Wiedergabe geht es nicht nur um eine Konsonantenumstellung (מערה statt מערצה), sondern ausserdem auch noch um eine Wortdeutung unter Zuhilfenahme des Aramäischen (vgl. nämlich aramäisch מעצרא<sup>45</sup>). Auf diese Weise kann der Übersetzer zum Ausdruck bringen, dass Gott die Heere Sanheribs vernichten wird wie man Trauben in einer Kelter tritt. Diesen Vergleich findet man

41) Isaiah xvi.

42) Siehe ferner KOMLOSH, Bible 354f. (hinsichtlich des Subjekts).

43) Siehe ferner CHURGIN, Targum Jonathan 66-68.

44) Siehe dazu BACHER, Exegetische Terminologie I, 175.

auch in Targ Jes 63,3 (wie in MT) in Bezug auf die Heere der "Völker"(d.h. wohl die Römer). Man vermutet daher, dass der Übersetzer Jes 10,33 mit Jes 63,3 in Übereinstimmung bringen wollte<sup>46</sup>.

## 12. Doppelübersetzungen,

z.B. 19,18 (Schluss): MT עיר ההרס - Targ למחרב למחרב - עיר ההרס

Diese Wiedergabe spiegelt zwei Lesarten wider: ההרס und חרס<sup>47</sup>. CHURGIN vertritt die Auffassung, dass im Falle einer Doppelübersetzung ein Teil davon, im vorliegenden Falle wahrscheinlich למחרב<sup>48</sup>, später hinzugefügt worden sei<sup>49</sup>. Aber dieses Postulat lässt sich schwerlich nachweisen, einfacher und auch einleuchtender ist die Annahme, dass hier in Targ Jes 19,18 eine Doppelübersetzung vorliegt, um zwei Lesarten festhalten zu können<sup>50</sup>.

Ein anderer Typus einer Doppelübersetzung kommt in 3,12 vor:

עמי דסרכוהי בוזוהי כמעללי כרמא - עמי נגשיו מעולל

Bei dieser Übersetzung handelt es sich um zwei Bedeutungsmöglichkeiten von עלל, nämlich einerseits "jemanden etwas antun" (wie in Thr 1,22) und andererseits "Nachlese halten" (wie in Lev 19,10)<sup>51</sup>.

## 13. Wortdeutungen unter Zuhilfenahme des Aramäischen,

z.B. 13,2: MT הר נשפה - Targ שליוא יתיב כרכא

Offensichtlich verband der Übersetzer das hebräische נשפה mit dem aramäischen שפי "ruhig sein"<sup>52</sup>.

Vgl. auch oben zu Jes 10,33.

45) BHS Is suggeriert zu Unrecht, dass Targ hier die Lesung מעערה voraussetzt.

46) Siehe ferner KOMLOSH, Bible 364f. (Konsonantenumstellung wird hier als eine ררך פירוש (S. 364) beschrieben).

47) Vgl. auch oben S. 52ff.

48) So SPERBER, Vol. IVB, 315.

49) Targum Jonathan 139.

50) Zu dieser Targumstelle siehe ferner Kap. 6.5.

51) Siehe dazu KOMLOSH, Bible 365. Es handelt sich hier um einen Fall von Homonymie. Siehe ferner KOMLOSH, a.a.O. 365f.

52) Siehe KOMLOSH, Bible 356.

Im Unterschied zu CHURGIN, STENNING und SPERBER, die zwischen exegetischen Methoden und sog. "textual variations" unterscheiden, scheint es mir zu-treffender, alle genannten Methoden als exegetische Techniken zu betrachten<sup>53</sup>. Ihre Differenzierung ist wohl weitgehend das Ergebnis davon, dass man bei der Beurteilung antiker Übersetzungen zu sehr von den heutigen Hebräischkenntnissen und auch von der masoretischen Interpretation ausgeht (siehe auch zu LXX Jes, S. 66ff.). STENNING hält z.B. gewisse Übersetzungen in Targ Jes für "a misunderstanding of the Masoretic text"<sup>54</sup>, wie etwa in 7,19:

ברחובי קריא - Targ בנחלי הבתוח  
בכל בתי תושבחהא - בכל הנהללים

M.E. erkannte der Übersetzer jedoch die Möglichkeit, diese Partien von Jes 7,19 mit dem Untergang Jerusalems zu verbinden. Offenbar betrachtete er נחלי הבתוח als Bild für die Strassen der Stadt<sup>55</sup> und הנהללים als Bezeichnung ihrer schönen Häuser (via הלל "preisen").

Die vorgeführten Methoden sind als Mittel einzustufen, mit denen der Übersetzer die von ihm beabsichtigte aramäische Wiedergabe herstellen konnte. Was Targ Jes betrifft, so erstrebte er m.E. eine interpretative Übersetzung, wobei ein prophetischer Text wie der des Jesajabuches eine Interpretation verlangte, die mit der Deutung von Orakelsprüchen und von Träumen (vgl. vor allem die Deutung von Bildern) verwandt ist<sup>56</sup>.

#### Definitive Textgestaltung in Babylonien?

Oben war bisweilen von "dem" Übersetzer von Targ Jes die Rede; doch ist im Nachhinein zu überprüfen, ob dies zu recht geschah; denn dem steht die oft vertretene Auffassung gegenüber, dass Targ (Jon) Proph im Verlauf einiger Jahrhunderte entstanden sei und dass dieses Targum, wie auch Targ (Onk) Pent, in Babylonien durch redaktionelle Arbeit seine definitive Textgestalt und erst dadurch seine einheitliche Form erhalten habe. Es gilt also zu erkunden, wann und wie Targ Proph entstanden ist, und das bedeutet, dass es im

53) Zu anderen Methoden siehe SPERBER, Vol. IVB, 37-104.

54) Isaiah xix.

55) Vgl. Targ Prov 8,26: "Bäche" (für MT "Strasse").

56) Siehe dazu LIEBERMAN, Hellenism 70-78. Vgl. auch Dan 1,17<sup>b</sup>.

folgenden nicht nur um Targ Jes, sondern vor allem um Targ Proph gehen wird.

Die Frage nach Entstehung und Datierung von Targ Proph ist nicht nur im Hinblick auf seine textgeschichtliche Ortsbestimmung wichtig, sondern auch für die Frage nach seiner Vorlage. Sollte nämlich Targ Proph im Verlauf einiger Jahrhunderte entstanden sein, dann darf man die Möglichkeit nicht ausschließen, dass mehrere und vielleicht auch verschiedene Vorlagen herangezogen wurden.

Hinsichtlich der zeitlichen Ansetzung von Targ Jes bzw. Targ Proph gehen die Meinungen weit auseinander. Während etwa K. KOCH meint, Targ Jes sei vermutlich vor 70 n.Chr. entstanden<sup>57</sup>, und CHURGIN die Ansicht vertritt, Targ Proph habe seine definitive Gestalt mehr oder weniger zur Zeit des R. Aqiba erhalten<sup>58</sup>, nimmt R. LE DÉAUT an, dass Targ Proph das Ergebnis einer Redaktionsarbeit während des 3.-5. Jh.s n.Chr. in Babylonien darstelle<sup>59</sup>, und stellt S.H. LEVEY sogar die These auf, dass die abschliessende Textgestaltung von Targ Proph nicht vor 640, sondern wahrscheinlich erst um 900 n.Chr. statt gefunden habe<sup>60</sup>.

Unter diesen verschiedenen Ansichten ist die von LE DÉAUT die geläufigste. Dieser Meinung zufolge wurde der Text von Targ Proph ungefähr während der Zeitspanne des 4. Jh.s in Babylonien definitiv gestaltet, wozu man sorgfältig älteres Material aus Palästina aufarbeitete. Die im Hintergrund dieser These stehende Argumentation ist eng mit der Beantwortung folgender Fragen verknüpft:

57) Messias und Sündenvergebung 121. Vgl. zu einer frühen Ansetzung auch BROWNLEE, *The Habakkuk Midrasch and the Targum of Jonathan* (1956) 169-186; auf S. 180 führt er aus: "They (gewisse Übereinstimmungen zwischen IqHab und Targ Hab, vdK) ... indicate that the Targum had already taken definite shape, with much of its wording the same as, or similar to, that of the extant written Targum of Jonathan". Dagegen ist aber einzuwenden, dass vereinzelte Übereinstimmungen zwischen IqHab und Targ Hab eher als das Ergebnis bestimmter exegetischer Traditionen zu werten sind. Auch J.B. VAN ZIJL (*The Eschatology of Targum Isaiah 31*) setzt Targ Jes sehr früh an, nämlich in die Zeit zwischen dem Danielbuch und dem NT (nur Targ Jes 34,1-17 sei nach 70 n.Chr. zu datieren (S. 39)).

58) Targum Jonathan 42.

59) *Introduction à la Littérature Targumique* (1966) 125.

60) *The Date of Targum Jonathan to the Prophets* (1971) 192-196.

- Wie ist die Passage über Targ (Onk) Pent und Targ (Jon) Proph in BT Meg. 3a zu deuten, und wie ist die Rolle von Rab Joseph bar Chijja zu bestimmen?
- Welche Sprache verwendet Targ Proph?
- Wie sind gewisse interpretative Elemente in Targ Proph aufzufassen?
- Welche Beziehung besteht zwischen Targ Proph und Targ Onk Pent?
- Wie ist die These eines sog. "palästinischen" Prophetentargums einzuschätzen?

Gehen wir näher auf diese Fragen ein, um die Stichhaltigkeit jener Auffassung zu überprüfen.

Die Passage in BT Meg. 3a: die Passage über Targ Pent und Targ Proph aus BT Meg. 3a kam bereits bei der Behandlung von Theod Jes zur Sprache (s.o. S. 144ff.). Dabei hatte sich ergeben, dass ein babylonischer Tradent mit Hilfe gewisser Traditionen Targ Pent und Targ Proph dadurch zu legitimieren versuchte, dass er das erste Targum dem Onkelos (= Aquila) und das zweite dem Jonathan ben Uzziel zuschrieb. Wie wir bereits bemerkt haben und auch noch näher erörtern werden, ist es äusserst unwahrscheinlich, dass diese Personen die beiden Targumim verfasst haben, und das bedeutet, dass diese Targumim für den babylonischen Tradenten in Wirklichkeit anonyme Werke darstellten.

Obwohl also die Passage in BT Meg. 3a, was die Namen der Übersetzer betrifft, historisch unzuverlässig ist, ist es doch nicht uninteressant, dass der babylonische Tradent glaubt, beide Targumim seien im 1./2. Jh. in Judäa entstanden. Gab es in Babylonien eine Überlieferung, derzufolge diese Targumim keine babylonischen Werke darstellten, sondern in den ersten Jahrhunderten n.Chr. in Judäa verfasst worden waren? Dieser Verdacht lässt sich nicht einfach von der Hand weisen; doch lässt er sich aufgrund der Passage in BT Meg. 3a auch nicht sicher bestätigen.

G. DALMAN hat darauf hingewiesen, dass in dieser Passage das Verbum  $\text{דבר}$  bei Onkelos und bei Jonathan eine mündliche aramäische Wiedergabe impliziert<sup>61</sup>. Damit hat er recht, aber auch hier ist zu fragen, wieviel historischen Wert man diesem Element aus BT Meg. 3a zutrauen darf. In diesem Zusammenhang ist

---

61) Grammatik 15.

es wichtig, BT Meg. 3a mit der Parallelstelle in PT Meg. 71c,8 zu vergleichen. Wie wir in Kap. 6.2. gesehen haben, ist BT Meg. 3a, was die Bemerkung über Aquila/Onkelos betrifft, wahrscheinlich von PT Meg. 71c,8 abhängig. Nun findet man anstelle des Ausdruckes אמר מפלי mit dem Objekt תרגום, den BT auf Onkelos (und Jonathan) bezieht, in PT das Verbum תרגם mit der Präposition לפני<sup>62</sup>. Während es also in PT heisst, Aquila habe "vor", und d.h. unter der Leitung von (R. Eliezer und R. Josua), übersetzt, meint der Tradent in BT, dass Onkelos das Targum (des Gesetzes) "aus dem Munde" (von R. Eliezer und R. Josua) "nachgesprochen" hat. Es könnte sein, dass dieser Tradent wegen des Begriffes "Targum" das Verbum תרגם vermeiden wollte. Aber es bleibt dann noch zu fragen, warum in BT der Ausdruck אמר מפלי und nicht etwa wie in Jer 36,4 כתב מפלי gewählt wurde. Jer 36,4 berichtet, dass Baruch die Worte, die Jeremia ihm diktierte, aufschrieb. Dagegen wird in BT von Onkelos und von Jonathan ben Uzziel gesagt, dass sie die Targumim "aus dem Munde" von anderen "nachsprachen", wie ein Schüler die Worte seines Lehrers wiederholt. Im Gegensatz zu PT Meg. 71c,8 betont der babylonische Tradent die mündliche Weitergabe beider Targumim. Das stimmt mit der rabbinischen Auslegung von Neh 8,8 überein, die direkt auf die Targum-Passage in BT Meg. 3a folgt. Nach dieser Auslegung spielt מפרש in diesem Text auf eine mündliche aramäische Wiedergabe des Gesetzes an. (Wahrscheinlich setzt auch die Mischna in Meg. 4,4 eine mündliche Übersetzung ins Aramäische voraus.)

Aber die Schwierigkeit der beiden Passagen in BT Meg. 3a, d.h. der Passage über die Entstehung des Gesetzes-Targum und des Propheten-Targum sowie der Passage über Neh 8,8, liegt darin, dass in der ersten eine mündliche Weitergabe dieser Targumim in der Schule Hillels und seiner Nachfolger<sup>63</sup> angenommen wird, und dass in der zweiten von der mündlichen Übersetzung ins Aramäische in der Liturgie (Tempel, Synagoge) die Rede ist. Wahrscheinlich entsprach dies der Praxis beim Lehren in der Schule und beim Vorlesen in der Synagoge in Babylonien<sup>64</sup>, aber wir haben keine Belege dafür, dass auch in

62) Siehe auch CHURGIN, Targum Jonathan 48.

63) Von Jonathan ben Uzziel, einem Schüler von Hillel, wird in BT Meg. 3a gesagt, er habe das Prophetentargum "aus dem Munde" von Haggai, Sacharja und Maleachi "nachgesprochen"! Der Tradent wollte offenbar deutlich machen, dass Targ Proph mündlich auf die letzten drei Propheten zurückgehe (und deshalb wohl als inspiriert zu gelten habe). Vgl. zu diesen drei Propheten auch Aboth de R. Nathan, Kap. 1 (GOLDIN, The Fathers 4).

64) Zum Lehren in der Schule in Babylonien vgl. Rab Joseph bar Chijja in Pumbeditha (vgl. unten), der zur Auslegung gewisser Texte die Targum-Wiedergabe mündlich heranzog.

der Schule Hillels im 1. Jh. n.Chr. (in Judäa) eine aramäische Übersetzung mündlich weitergegeben wurde. Wie aus der Vorliebe für griechische Übersetzungen aus dieser Schule (Theod AT und Aq AT) hervorgeht, verhielt es sich vielmehr so, dass dort - in der Synagoge mag es anders gewesen sein - nur Hebräisch und Griechisch für das Studium der Schriften zulässig waren. Da es auch aus anderen Gründen äusserst unwahrscheinlich ist, dass die beiden Targumim aus der Schule Hillels hervorgegangen sind (s.u.), kann man m.E. dem Ausdruck אמר מפל in BT Meg. 3a für die Frage nach der Entstehung beider Targumim nichts entnehmen. Übrigens suggerieren die Bezeichnungen תרגום של תורה und תרגום של נבליים, dass der Tradent diese Übersetzungen als schriftliche Werke kannte<sup>65</sup>.

Des weiteren vertritt DALMAN die Auffassung, dass Targ Proph in der Synagoge nur auszugsweise vorgetragen worden sei und dass daher diese mündlich weitergegebene aramäische Übersetzung nicht in allen Teilen feststand. Rab Joseph bar Chijja (Anfang des 4. Jh.s) wäre für die definitive und schriftliche Festlegung des Textes verantwortlich gewesen<sup>66</sup>.

Auf die Frage, ob Targ Proph und Targ Pent einen synagogalen Hintergrund haben, werden wir später zurückkommen (s.u. S. 203). Zur Auffassung, dass die definitive Textgestaltung von Targ Proph das Werk von Rab Joseph bar Chijja darstelle, verweise ich auf die Arbeit von CHURGIN; denn er hat m.E. mit guten Gründen nachgewiesen, dass diese Annahme unwahrscheinlich ist<sup>67</sup>. Von Rab Joseph bar Chijja ist bekannt, dass er aus Targ Pent und Targ Proph zitierte<sup>68</sup>, und daraus ergibt sich, dass beide Targumim zu Beginn des 4. Jh.s bereits vorlagen. Übrigens ist er nicht der erste, der aus Targ Proph zitiert; denn BT Sanh. 95a enthält eine Überlieferung, nach der Rab Huna (um 270) einmal Targ Jes 10,32 anführte.

Die Sprache von Targ Proph: A. GEIGER<sup>69</sup> und Z. FRANKEL<sup>70</sup> waren der Meinung,

65) Dafür spricht auch der Umstand, dass, wie aus der Masora zum Onkelos-Targum hervorgeht, bereits um 200 n.Chr. in Babylonien Handschriften dieses Targum bekannt waren. Siehe dazu KAHLE, Kairoer Genisa 206.

66) Grammatik 15.

67) Targum Jonathan 13-15.

68) Siehe dazu BARTHELEMY, Devanciers 150.

69) Urschrift 164.

70) Zu dem Targum der Propheten (1872) 6. 10.

dass das Aramäisch dieses Targum zum ostaramäischen Dialekt gehöre und dass deshalb dieses Targum aus Babylonien stamme. Dagegen hat DALMAN auf die grosse Übereinstimmung zwischen dem Aramäisch von Targ Onk Pent und Targ Proph einerseits und dem biblischen Aramäisch andererseits hingewiesen, während sich seiner Meinung nach die Sprache dieser Targumim grammatikalisch und lexikalisch sowohl vom Aramäisch des palästinischen als auch des babylonischen Talmud unterschiede<sup>71</sup>. Das Aramäisch beider Targumim sei "eine gelehrte und künstliche Nachbildung des hebräischen Originals" und stimme nicht mit "dem jüdischen Volksdialekt" überein<sup>72</sup>. P. KAHLE stimmte ihm, was den literarischen Typus des Aramäischen betrifft, zu, bemerkt dann aber, dass man es "den in literarischem Aramäisch verfassten Texten an sich gar nicht ansehen" kann, "wann und wo sie geschrieben sind"<sup>73</sup>.

Von nicht zu unterschätzender Bedeutung sind die neueren Funde aramäischer Texte aus den Höhlen von Qumran, wie etwa das sog. Genesis Apokryphon (1QApGen) und 11QtHio<sup>74</sup>. Das Aramäisch von 1QApGen stellt nach E.Y. KUTSCHER eine späte Form des Reichsaramäisch dar, gehört zum Westaramäischen und weist seiner Meinung nach eine grosse Verwandtschaft sowohl mit dem biblischen Aramäisch als auch mit dem Aramäisch des Targ Onk Pent auf. Er setzt das Aramäisch von 1QApGen im 1. Jh.v.Chr. an<sup>75</sup>. Zum Aramäisch von Targ Onk Pent und Targ Proph bemerkt er an anderer Stelle, es gehöre dem Mittel-Aramäischen (300 v.Chr. - die ersten Jahrhunderte n.Chr.) an<sup>76</sup>.

Ausführlich hat zuletzt A. TAL die Sprache von Targ Proph untersucht und dabei ihre Stellung innerhalb der aramäischen Dialekte zu bestimmen versucht<sup>77</sup>. Er weist nach, dass diese Sprache morphologisch und lexikalisch dem Alt-Aramäischen sehr nahe steht. Das zeigt sich vor allem dann, wenn man die

71) Grammatik 12. 15.

72) Grammatik 13.

73) Kairoer Genisa 205.

74) Siehe zuletzt FITZMYER und HARRINGTON, A Manual of Palestinian Aramaic Texts (1978) 2-134.

75) The Language of the Genesis Apocryphon (1958) 1-22. Zu historischen Anspielungen in 1QApGen, die auch auf das 1. Jh.v.Chr. hinweisen, siehe ALTHEIM - STIEHL, Die aramäische Sprache unter den Achaimeniden I (1963) 214-222.

76) Aramaic, in EJ 3 (1971) Sp. 267.

77) Language (1975).

Sprache von Targ Proph mit dem Nabatäischen, dem Palmyrenischen und dem Qumran-Aramäischen vergleicht<sup>78</sup>. Diese drei aramäischen Dialekte repräsentieren eine Spätform des Reichsaramäischen. TAL weist darauf hin, dass diese aramäischen Dialekte, die geographisch gesehen weit auseinander liegen, so viel miteinander gemein haben, dass mit Recht von einem Koine-Aramäisch die Rede sein kann<sup>79</sup>. Auch das Aramäisch von Targ Proph gehöre sowohl in grammatikalischer als auch in lexikalischer Hinsicht zu diesem Koine-Aramäisch. Da es Unterschiede zwischen dem Targum-Aramäisch und dem galiläischen Aramäisch gebe, dürfe man annehmen, dass Targ Proph wahrscheinlich in Judäa, und das bedeutet dann wohl nicht später als 135 n.Chr., entstanden sei<sup>80</sup>. Es gebe kein einziges typisches linguistisches Element im Aramäisch von Targ Proph, das darauf hinweise, dass dieses Targum in Babylonien entstanden sei<sup>81</sup>.

Vor allem aufgrund der Arbeit von A. TAL darf es als erwiesen gelten, dass das Aramäisch von Targ Proph früh anzusetzen ist. Da gewisse westaramäische Elemente in dieser Sprache dabei auf Judäa als Ursprungsland weisen, ist es wahrscheinlich, Targ Proph nicht später als 135 n.Chr. anzusetzen<sup>82</sup>.

Es ist noch die Frage, ob mit DALMAN die Sprache des Targum als eine gelehrte, vom Volksdialekt zu unterscheidende abzugrenzen ist. Mir scheint das deshalb zweifelhaft, weil Targ Proph zusammen mit Targ Onk Pent doch wohl für den Gebrauch in der Synagoge intendiert war (s.u.), und weil eine weitgehende Übereinstimmung zwischen dem Targum-Aramäisch und dem Aramäisch der Bar Kosiba-Briefe nachweisbar ist<sup>83</sup>.

78) Language viii. Im Gegensatz etwa zu KUTSCHER rechnet TAL auch diese aramäischen Dialekte noch zum Alt-Aramäischen.

79) Language x.

80) Language x.

81) Language xi. Obwohl TAL nur die Sprache von Targ Jos - 2 Kön untersucht hat, darf man aufgrund der sprachlichen Einheit von Targ Proph (siehe dazu DALMAN, Grammatik 15) seine Folgerungen auch für Targ Jes - Mal gelten lassen.

82) DEGEN, Aramäisch III, in TRE 3 (1978) 611. Diese frühe Ansetzung (in Judäa) vertreten auch KAUFMAN, The Job Targum from Qumran (1973) 326f.; KAUFMAN, The Akkadian Influences on Aramaic (1974) 162; LEVINE, The Aramaic Version of Jonah (1975) 17-22; GREENFIELD, Aramaic, in IDBS (1976) 40. - Andererseits darf man infolge der Tradierung des Targ Proph in Babylonien die Möglichkeit gewisser ostaramäischer Einflüsse nicht ausschliessen; vgl. dazu die Bemerkung KUTSCHERS: "Its vocalization apparently reflects some Eastern Aramaic dialect" (in EJ 3, Sp. 268).

83) Siehe dazu KUTSCHER in EJ 3, Sp. 268.

Gewisse interpretative Elemente: Nach GEIGER gab es bereits zur Zeit des R. Aqiba eine aramäische Übersetzung des Gesetzes und der Propheten; doch wich sie so sehr von rabbinischen Vorstellungen zur Halacha und Agada ab, dass (später) eine völlige Neugestaltung durchgeführt werden musste. Die beiden Targumim stellen seiner Meinung nach das Endprodukt dieser Überarbeitung dar<sup>84</sup>. Demgegenüber hat CHURGIN betont, dass diese Annahme deshalb unbegründet sei, weil beide Targumim zu viele Fälle von Halacha und Agada enthielten, die von der späteren, mehr oder weniger allgemein akzeptierten Halacha und Agada abwichen<sup>85</sup>.

CHURGIN vertritt die Auffassung, dass Targ Proph ebenso wie Targ Onk Pent zur Zeit des R. Aqiba im grossen und ganzen in ihrer definitiven Form vorgelegen hätten. Es fänden sich nur ganz vereinzelte Spuren einer babylonischen Bearbeitung, wofür er auf Targ Jes 21,9 und 28,20 hinweist<sup>86</sup>.

נפלה ויאם עתידא למיפל בכלל - Targ בכלל 21,9: MT

Nach CHURGIN spricht aus dieser Targum-Stelle die Hoffnung, dass Babel, d.h. die sassanidische Macht, bald zerschlagen werde<sup>87</sup>. Wie sich aber an den Beispielen für Erfüllungsinterpretation zeigte, ist Targ Proph wohl in der Zeit nach 70 n.Chr. entstanden, während das Aramäisch dieses Targum für eine Datierung vor 135 n.Chr. spricht. Deshalb möchte ich auch Targ Jes 21,9 im Kontext dieser Periode verstehen.

"Babel ist gefallen, und es wird auch bald fallen". M.E. bietet Targ Jes 8, 2 (s.o. S. 173) den hermeneutischen Schlüssel zur Zeutung von 21,9 an. Dort wird dem Gedanken Ausdruck verliehen, dass die Tröstungen Sacharjas "zurückkehren werden", und d.h. doch wohl, dass diese Tröstungen, die bereits im 6. Jh.v.Chr. schon einmal Wirklichkeit wurden, sich jetzt wiederholen werden. Wendet man diesen Gedanken auf Targ Jes 21,9 an, dann besagt dieser

84) Urschrift 163-165. Auf S. 164f. heisst es: "So vollzog sich in Babylonien die volle Neugestaltung des Thargums zum Pentateuch und die wesentliche Umgestaltung dessen zu den Propheten gerade so vollständig, wie die volle Aufnahme der neuen Halachah und die Emendirung der alten in den aufgenommenen Baraitha's, sofern diese alte Elemente enthielten, dort durchgeführt wurde". KAHLE hat diese Auffassung übernommen, siehe Kairoer Genisa 207.

85) Targum Jonathan 17.

86) Targum Jonathan 19: "Certain traces in the Targum carry unmistakably evidence of a Babylonian recast, which was, however, of a very limited scope".

87) Targum Jonathan 28f.

Text: Babel ist früher einmal, im 6. Jh.v.Chr., gefallen, und es wird heute wieder fallen. In der Zeit von 70-135 n.Chr. wird man mit dem "heutigen Babel" nicht die sassanidische Macht, sondern wie in der Johannes-Apokalypse (Kap. 18 und 19,1-5) Rom gemeint haben.

Jes 28,20: MT והמטכה צרה התכנס - Targ מרוא מעיק יטגי בבלאי ושלטון (so bei CHURGIN)

Nach CHURGINs Meinung spielt dieser Text auf die Judenverfolgung durch die Sassaniden an<sup>88</sup>. Schwierigkeiten bereitet in diesem Text aber das Wort בבלאי, das in den älteren Handschriften nicht vorkommt. In der Ausgabe von SPERBER findet man es weder im Text noch im kritischen Apparat<sup>89</sup> und ebenso wenig in den Handschriften p und u. Offensichtlich stellt בבלאי einen sehr späten Zusatz dar<sup>90</sup>.

Während CHURGIN aufgrund dieser beiden Texte die definitive Textgestaltung von Targ Proph vor dem arabischen Einfall in Babylonien datiert, meint S.H. LEVEY, dass diese Redaktionsarbeit später stattgefunden haben müsse. Seine Auffassung gründet er auf Targ 2 Sam 22,32 und auf Targ Jes 11,4.

2 Sam 22,32: MT לית אלהא אלא יוי - Targ  
 ארי לית בר מנך  
 לית דתקיף אלא אלהנא - מי צור מבלערי אלהינו

Nach LEVEY ist der aramäische Satz לית אלהא אלא יוי eine wörtliche Übersetzung des islamischen Glaubensbekenntnisses "Es gibt keinen Gott ausser Allāh"<sup>91</sup> und setze somit islamischen Einfluss (in Babylonien) voraus. Ob dies zutrifft, ist jedoch recht fraglich; denn ebensogut könnte der Islam diesen Spruch aus der jüdischen Tradition übernommen haben. Vor allem ist darauf hinzuweisen, dass dieser Satz in Targ 2 Sam 22,32 weder einen Fremdkörper noch eine auffallende Wiedergabe des Hebräischen darstellt. Es gibt im Gegenteil einen hebräischen Text, nämlich 1 Sam 2,2, der eine derartige Übersetzung verlangt:

88) Targum Jonathan 29.

89) Das bedeutet, dass dieses Wort auch noch nicht in den Ausgaben aus dem 16. Jh. vorlag.

90) Es kommt in der letzten Ausgabe der Miqr<sup>e</sup>ot G<sup>e</sup>dolot (Jerusalem, 1970) vor, die auf die Edition der sog. Rabbiner-Bibel aus den Jahren 1860-1868 zurückgeht.

91) The Date of Targum Jonathan 192.

לית דקדיש אלא ירי ארי לית בר מנך Targ - אין קדוש כיהוה כי אין כלתך MT  
 לית דתקיף אלא אלהנא - ואין צור כאלהינו

Daher liegt es näher, Targ 2 Sam 22,32 im Lichte von (Targ) 1 Sam 2,2 zu verstehen<sup>92</sup>. Vgl. ferner 2 Sam 7,22, und vor allem Targ Jes 43,10f.; 44,6-8; 45,5.14.21f.; 48,12.

Jes 11,4<sup>b</sup>: MT רשע ימית שפתיו וברורח שפתי רשיעא Targ - ובממלל ספוחיה יהי מאית רשיעא Targ

LEVEY geht statt dessen von einem aramäischen Text aus, der vor רשיעא noch den Namen ארמילוס bietet. Aufgrund dieses Textes von Targ Jes 11,4<sup>b</sup> gelangt er zu der Schlussfolgerung, dass wahrscheinlich niemand anderes als Saadja Gaon (Anfang des 10. Jh.s) für die definitive Textgestaltung von Targ Proph verantwortlich gewesen sein könne<sup>93</sup>. Ebenso wie bei Targ Jes 28,20 (s.o.) handelt es sich auch hier um eine textkritische Frage innerhalb der Textgeschichte von Targ Proph. Dabei erweist sich die Lesart "Armilus" als ein später Zusatz; denn sie tritt erst in Ausgaben aus dem 16. Jh. auf. Dagegen begegnet in f (Kodex Reuchl.) der Name ארמלגון<sup>94</sup>, und v und z, sowie p und u bieten überhaupt keinen Namen in Targ Jes 11,4<sup>b</sup>. Deutlich handelt es sich bei "Armilus" um einen späten Zusatz, was auch schon STENNING ausgeführt hat<sup>95</sup>. Es ist deshalb nicht gerechtfertigt, von einem solchen späten Zusatz aus Rückschlüsse auf die "Endredaktion" zu ziehen<sup>96</sup>.

Die Beziehung zwischen Targ Onk Pent und Targ Proph: Über weite Teile laufen die Texte von Targ Onk Pent und Targ Proph parallel. A. BERLINER erklärte diesen Umstand damit, dass der Verfasser des Targ Proph den Text von Targ Onk Pent bisweilen zitiert habe<sup>97</sup>. Aber CHURGIN, der die Parallelen beider Targumim eingehend untersucht hat, führt aus: "... on closer study of the official Targumim the cases of agreements between them will be found to be so numerous and of such a nature that they can be explained neither on the

92) Targ 2 Sam 22,32 ist wohl unter Einfluss von 1 Sam 2,2 formuliert worden.

93) The Date of Targum Jonathan 194-196.

94) f<sub>3</sub> bietet die Lesarten ארמלגון und ארמילוס.

95) Zu der Handschrift v bemerkt er: "ארמילוס is added on the margin by a later hand" (Isaiah 40).

96) Zu "Armilus" siehe ferner BACHER, Kritische Untersuchungen zum Prophetentargum (1874) 31 Anm. 5; BOUSSET - GRESSMANN, Die Religion des Judentums 230.

97) Targum Onkelos II (1884) 124f. Zustimmend LE DEAUT, Introduction 126. Siehe ferner CHURGIN, Targum Jonathan 30.

hypotheses of interpolation nor on the assumption of one having made use of the other"<sup>98</sup>. Die Übereinstimmungen seien so, dass man sie nicht einem Redaktor zuschreiben könne. Daher ergebe sich als naheliegendste Folgerung: "there was a common source for the official Targumim. They were originated in one and the same time; in one and the same way, under one and the same circumstances and share a common history"<sup>99</sup>. CHURGIN denkt dabei an das Lesen und Übersetzen des Gesetzes und der Propheten in der synagogalen Liturgie. "Through common use there had been a continuous interchange of influence between them"<sup>100</sup>. Seit der Makkabäerzeit hätten die Targumim ganz allmählich ihre definitive Textgestalt angenommen<sup>101</sup>. Der Verfasser beider Targumim sei "the congregation"<sup>102</sup>.

Auf die Frage, wer der Autor des Targ Proph war, werden wir weiter unten eingehen. Hier gilt es zunächst festzuhalten, dass CHURGIN den Nachweis dafür erbracht hat, dass Targ Proph nicht das Resultat einer von Targ Onk Pent beeinflussten Bearbeitung darstellt, und dass die Einheit der beiden Targumim somit nicht als das Ergebnis einer "révision soignée"<sup>103</sup> gelten kann.

Auch KAHLE geht von der Zusammengehörigkeit beider Targumim aus. Er nimmt an, dass Targ Onk Pent nicht in Palästina entstanden sei, da dieses Targum in der rabbinischen Literatur Palästinas niemals zitiert werde, wohl aber in der Babylonien<sup>104</sup>. Wenn aber beide Targumim zusammengehören, und Targ Onk Pent nicht in Palästina, sondern in Babylonien verfasst worden sei, dann müsse auch Targ Proph in seiner heutigen Gestalt in Babylonien abgefasst worden sein<sup>105</sup>.

Fassen wir vorläufig zusammen: Weder die Passage über Targ Proph in BT Meg.

---

98) Targum Jonathan 30. Zu einer Liste von Übereinstimmungen siehe a.a.O. 30-35.

99) Targum Jonathan 35 (fettgedruckt).

100) Targum Jonathan 37.

101) Bis zur Zeit R. Aqibas (zur Annahme vereinzelter Spuren einer späteren Bearbeitung in Babylonien s.o.).

102) Targum Jonathan 40.

103) LE DEAUT, Introduction 126.

104) Kairoer Genisa 206.

105) Kairoer Genisa 206. 209.

3a, noch das Material über Rab Joseph bar Chijja, noch die Sprache von Targ Proph, noch gewisse interpretative Elemente, noch die Beziehung zwischen beiden Targumim stützen die Auffassung einer definitiven Textgestaltung, im Sinne einer tiefgreifenden Bearbeitung älteren Materials, in Babylonien.

Die These KAHLES wird uns unten bei der Frage eines sog. "palästinischen" Prophetentargum noch weiter beschäftigen. Wenden wir uns jetzt zunächst den Fragen nach der Datierung und nach dem Verfasser zu.

#### Datierung

Aufgrund der angeführten Beispiele für Erfüllungsinterpretationen ist Targ Proph nach 70 n.Chr. zu datieren (siehe vor allem zu Targ Jes 8,2; 29,1f.; 32,14). Andererseits haben wir gesehen, dass das in Targ Proph benutzte Aramäisch für eine Ansetzung vor 135 n.Chr. in Judäa spricht. Allem Anschein nach ist Targ Proph demnach in der Zeitspanne zwischen 70 und 135 entstanden.

Dass dieses Targum auf jeden Fall aus römischer Zeit stammt, geht auch aus Targ 1 Sam 2,1-5 hervor. In diesem Text sagt Hanna voraus, welche mächtigen Völker Israel bedrohen werden, aus deren Macht es aber wieder erlöst werden wird. Dabei nennt sie die Philister (V. 1), Sanherib, den König von Assyrien (V. 2), Nebukadnezar, den König von Babel (V. 3), die Griechen (V. 4) und, als letzten Feind, Rom (V. 5). Wie wir schon sahen (s.o. S. 174), stimmt dieser letzte Vers in vielem mit anderen Texten aus Targ Jes überein, was auf eine thematische Geschlossenheit von Targ Proph hinweist. Wichtig ist ferner auch Targ Hab 3,17; denn dort werden die vier Weltmächte genannt: Babel, die Meder, die Griechen und die Römer<sup>106</sup>. Rom ist der letzte Feind, Rom ist Gog (siehe Targ Ez 39,16)<sup>107</sup>.

Um für Targ Proph zu einer enger begrenzten Datierung zu gelangen, müssen Targ Jes 21,1f. und 25,2 zur Sprache kommen.

Jes 21,2 (Schluss): MT כל אנחתה השבתי

כל דהוו מתאנחו<sup>108</sup> מן קדם מלכא דבבל אנחית להון

106) Vgl. dazu auch die damalige Deutung des Bildes aus Dan 2, wie etwa bei Josephus (Ant 10,208f.).

107) Siehe dazu CHURGIN, Targum Jonathan 26.

108) Wahrscheinlich ein Versehen für מתאנחין.

Die Prophezeiung in Jes 21,1-9 zielt auf in Mesopotamien sich abspielende Ereignisse (vgl. V. 9: Babel). Im aus 21,2 zitierten Satz bietet Targ keine wörtliche Übersetzung von MT. Nach Targ verheißt Gott all denen Ruhe, die durch "den König von Babel" viel Schmerzen erlitten haben. Wie in Targ Jes 21,9 (s.o.) ist m.E. auch hier Babel als Deckname für Rom gebraucht. Daraus folgt, dass der König von Babel als der König von Rom, und d.h. als der römische Kaiser, zu deuten ist. Diese auffallende Übersetzung (Midrasch) aus Targ Jes 21,2 lässt sich dann am einfachsten durch die Annahme erklären, dass hier auf das Niederschlagen des (jüdischen) Aufstandes in Nordmesopotamien durch Lucius Quietus im Jahr 116 n.Chr. angespielt wird. Quietus handelte im Auftrag des Kaisers Trajan, der sich zur selben Zeit mit seinen Heeren im Süden Mesopotamiens aufhielt<sup>109</sup>.

Von den Heeren Trajans spricht m.E. auch Targ Jes 21,1. Hier ist von "Heeren (מַסְרִינִי), die aus der Wüste kommen" (MT nur: מַדְבָּר) die Rede, und diese Heere sind den Weg des Südens entlang (בְּאֹרֶחַ דְּרוּמָא; MT כְּנֶגֶד) gezogen. Der Kaiser hatte sich in der Tat mit seiner Armee in Südmesopotamien aufgehalten<sup>110</sup>; und mit dem "Kommen aus der Wüste" bezieht sich der Übersetzer möglicherweise auf den Rückzug aus der Wüste von Hatra nach der misslungenen Belagerung der Wüstenstadt Hatra<sup>111</sup>.

Die Worte מֵאֶרֶץ נֹרְאָה in 21,1 sind in Targ wie folgt wiedergegeben: מֵאֶרֶץ דְּאִתְעִיְדוּ בֵּה חֲסִינִי. Die Heere kommen aus einem Land, in dem (von diesen Heeren) schreckliche Dinge getan worden sind, nämlich in Mesopotamien (beim Niederschlagen des Aufstandes).

Die Erfolge Trajans in Mesopotamien waren nicht von Dauer. Bald nach seinem Rückzug erkrankte er und starb. Sein Nachfolger Hadrian gab das Anrecht auf die von Trajan eroberten Gebiete auf, und das bedeutete, dass der Euphrat wieder wie früher die Grenze des Römischen Reiches bildete, und dass die Völker Mesopotamiens von der römischen Unterdrückung befreit wurden<sup>112</sup>.

109) In diesem Aufstand (des Jahres 115) erhoben sich Juden und Parther gegen die Römer; siehe etwa FUKS, Aspects of the Jewish Revolt in A.D. 115-117 (1961) 103; DEBEVOISE, History of Parthia 236; ZIEGLER, Die Beziehungen zwischen Rom und dem Partherreich (1964) 103; APPLEBAUM, Jews and Greeks in Ancient Cyrene (1979) 299f.

110) Siehe dazu DEBEVOISE, History of Parthia 230-234.

111) Siehe dazu DEBEVOISE, History of Parthia 238.

112) DEBEVOISE, History of Parthia 239f.

Nun kann man sich unschwer vorstellen, dass diese Entwicklung der Dinge für den Verfasser des Targ Proph sehr wichtig war. Es war Rom nicht gelungen, sein Gebiet jenseits des Euphrats auszubreiten<sup>113</sup>, und in dieser Niederlage erkannte er wohl einen Wendepunkt in der damaligen Geschichte, ein Zeichen dafür, dass das Ende der römischen Weltherrschaft nahe war. Vgl. nämlich Jes 21,2:

אנוסיא מתאנסיין ובזוזיא מתכזזין - תרג הבוגד בוגד והשווד שווד MT

Nach Targ werden aus den Unterdrückern selbst Unterdrückte. Damit wird nun auch die aramäische Wiedergabe in 21,9 (s.o. S. 188f.) verständlicher: "Babel (= Rom) wird bald fallen". Man kann es auch so formulieren: die Befreiung Armeniens, Parthiens und Assyriens von den Römern erweckte Hoffnung auf eine Befreiung Palästinas<sup>114</sup>.

Jes 25,2: MT בית דחלת עממא בקרתא ירושלם תרג - ארמון זרים מעיר מעיר  
לעלם לא יתבני - לעולם לא יבנה

Das Wort ארמון gibt Targ nicht mit "Burg", sondern mit "Tempel" wieder (vgl. Targ Jes 32,14). In Targ heisst es, dass niemals ein "Tempel der Völker" in der Stadt Jerusalem gebaut werden wird. In diesem eschatologischen Kapitel bezieht sich dieser Vers m.E. auf das Vorhaben des Kaisers Hadrian, in Jerusalem dem Jupiter Capitolinus einen Tempel zu errichten<sup>115</sup>. Wie wir wissen, stellte dieses, wahrscheinlich aus dem Jahr 130 datierende Vorhaben<sup>116</sup> einen der auslösenden Momente zum jüdischen Aufstand unter Simon ben/bar

113) In Targ Onk Pent spielt m.E. Num 24,24 auf diese Ereignisse an:

וסיען יצרחן מרומאי - תרג וצים מיר כתיס MT  
ויענון לאתור - וענו אשור  
וישעבדון לעבר פרת - וענו עבר  
ואף אינון לעלמא ייברון - וגם הוא עדי אבר

Diese Übersetzung spricht von römischen Truppen, die das Gebiet jenseits des Euphrats erobern werden! Ferner ist von ihrem Untergang die Rede.

- 114) Vgl. dazu MANTEL, The Causes of the Bar Kokba Revolt (1967/68) 275. Siehe auch SMALLWOOD, The Jews under Roman Rule (1976) 436: "Conceivably Hadrian's abandonment of most of Trajan's eastern conquests immediately after his accession was taken by the Jews of Palestine as a sign of decline in Roman power which they could turn to their own advantage".
- 115) Siehe dazu vor allem SCHÜRER, History I, 540-542, und SMALLWOOD, The Jews under Roman Rule 431-438.
- 116) So SCHÜRER, History I, 541.

Kosiba (132-135) dar<sup>117</sup>.

So weit ich sehe, finden sich in Targ Proph keine Erfüllungsinterpretationen aus der Zeit nach diesem Aufstand<sup>118</sup>. Das weist darauf hin, dass dieses Targum um 132 n.Chr., d.h. in der ersten Phase des sog. Zweiten Aufstandes, seine definitive Gestalt erhalten hat.

Für diese Ansetzung sprechen auch gewisse Angaben in Targ Proph, die als Hintergrund für dieses Targum ein dem Aufstand positiv gegenüberstehendes Milieu wahrscheinlich machen. Wie der Makkabäer Judas so verfügte auch Bar Kosiba nur über ein verglichen mit den Armeen des Feindes kleines Heer. Auf diesem Hintergrund ist es bezeichnend, dass etwa Targ 1 Sam 2,4 betont, dass das hasmonäische Haus trotz seiner zahlenmäßigen Unterlegenheit (חלשין) mit Gottes Hilfe einen starken Feind schlagen konnte (s.o. S. 165). Wie dieser Text zeigt, wird das damalige Vorhaben der Hasmonäer sehr positiv betrachtet. In diesem Zusammenhang ist es nicht uninteressant, dass Symbole und Münzen aus der Bar Kosiba-Zeit deutlich auf hasmonäischen Traditionen zurückgreifen<sup>119</sup>.

Zum Motiv aus Targ 1 Sam 2,4 ist auch Targ Ri 5,8 anzuführen. Hier kommt die Überzeugung zum Ausdruck, dass, wenn Israel sich zum Gesetz bekehrt, es durch einen Feind mit "40.000 Heereshäuptern" (ארבעין אלפין וישי משרין) ; ≠ MT) nicht zerschlagen werden kann! Einen ähnlichen Gedanken findet man in Targ Jes 10,32, wo Sanherib nach Targ u.a. behauptet, dass Jerusalem kleiner als alle anderen von ihm eroberten Städten sei: הא היא חלשא מכל כרכי ירי עממיא דכבשית בתקוף ירי<sup>120</sup>. Aber Sanherib täuschte sich in die-

117) Zu dieser Datierung siehe ebenfalls SCHÜRER, History I, 542. Dagegen vertritt H. MANTEL (The Causes of the Bar Kokba Revolt 242) die Auffassung, dass der Aufstand schon vor 132 ausgebrochen sei, dass aber im Jahr 132 die Königsherrschaft Bar Kochbas anfangte. - Zum wirklichen Namen Bar Kochbas, nämlich Simon ben/bar Kosiba (כשבה/כסבה) siehe etwa SCHÜRER, History I, 543.

118) Nach CHURGIN bezieht Targ Micha 7,11 sich auf die Verfolgungen Hadrians nach 135. Mit "den Dekreten der Völker" (גזירת עממיא), von denen in diesem Vers die Rede ist, können aber auch bestimmte Erlasse Hadrians aus der Zeit vor 132 gemeint sein.

119) Siehe dazu MANTEL, The Causes of the Bar Kokba Revolt 279f.

120) Zu Targ Jes 10,32 sei hier noch folgendes bemerkt: SPERBER hat einen langen Zusatz in den Text seiner Ausgabe aufgenommen, der aber in seiner Basis-Handschrift (v) am Rande vorkommt (vgl. dazu STENNING, Isaiah 227).

sem "kleinen" Jerusalem. Nach Targ Jes 10,33 wird Gott ihn an dieser Stadt scheitern lassen. Dasselbe Schicksal wird nach Targ Jes 25,7 den letzten (römischen) Weltherrscher treffen:

ובלע בהר הזה (MT) ויסלעמון בטורא הדין  
 ( פני הלוט הלוט על כל עמים (MT) אפי רבא דרב על כל עממאי  
 (והמסכה הנסוכה על כל הגויים (MT) ואפי מלכא דשליט על כל מלכותא.

Aufgrund von Targ Jes 25,2 und den anderen zitierten Angaben in Targ Proph datiere ich Targ Proph um 132 n.Chr., in der Zeit des Bar Kosiba-Aufstandes. Ausserdem lassen sich auch die Naheerwartungen in Targ Proph (vgl. oben zu Targ Jes 8,2; 40,2 u.a.) gut aus der Stimmung dieser Zeit heraus verstehen<sup>121</sup>; denn ohne Zweifel gab es damals viele Juden, für die diese Epoche eine Zeit hochgespannter Erwartungen war.

Es ist nun noch zu fragen, ob Targ Proph in seiner Gesamtheit um 132 abgefasst wurde, oder ob dieses Targum im Laufe der Zeit (1. Jh.v.Chr. - 2. Jh. n.Chr.) entstand. CHURGIN vertritt die zweite Auffassung; denn er meint, dass Targ Proph das Ergebnis einer "progressive composition"<sup>122</sup> darstelle. Dabei weist er auf den Umstand hin, dass sich einige Texte in diesem Targ auf Ereignisse vor 70 n.Chr., andere auf Ereignisse nach 70 beziehen<sup>123</sup>. Mit dieser Beobachtung hat er zwar recht; doch ist es sehr die Frage, ob Texte, die Ereignisse vor 70 anvisieren, auch damals bereits entstanden sind. Aufgrund von Targ Jes 8,2 dürfte dies wenig wahrscheinlich sein; denn die auf die Flüche bezüglichen Worte אמן מן zeigen, dass die Ereignisse des Jahres 70 und damit auch die davor als vergangen angesehen wurden (s.o. S. 173). Ausserdem stellt Targ Proph sowohl in sprachlicher als auch in inhaltlicher Hinsicht<sup>124</sup> einen einheitlichen Text dar, sodass die Annahme berechtigt ist, dass dieses Targum in einem Zuge (um 132) verfasst wurde. Das schliesst natürlich die selbstverständliche Möglichkeit nicht aus, dass der Verfasser des Targ gewisse exegetische Traditionen kannte und benutzte.

121) Vgl. in diesem Zusammenhang auch CHURGIN (Targum Jonathan 26), der die Auffassung vertritt, dass in Targ Jes 53 auf Bar Kosiba angespielt wird. Ebenso LEVEY, The Messiah. An Aramaic Interpretation (1974) 67.

122) Targum Jonathan 30.

123) Targum Jonathan 30.

124) Vgl. etwa CHURGIN, Targum Jonathan 111-118; er weist darauf hin, wie konsequent in diesem Targum die begriffliche Unterscheidung zwischen heilig und profan durchgeführt ist. Vgl. ferner oben S. 192. 195.

Dass CHURGIN zur Annahme einer "progressiven" Entstehung gelangt, hängt jedoch vor allem mit seiner und auch der Ansicht anderer zusammen, dass das Targum aus der synagogalen Praxis herausgewachsen sei. Die Gemeinde sei der Verfasser des Targ Proph. Wir müssen uns deshalb jetzt der Frage nach dem Autor des Targ Proph zuwenden.

#### Der Verfasser des Targ Proph

Die Frage nach dem Verfasser des Targ Proph muss zuerst von einer negativen Aussage ausgehen. Man wird ihn nicht im Milieu des Theod AT oder Aq AT ansiedeln dürfen. Wie sich an diesen griechischen Übersetzungen zeigt, zog man in ihrem Milieu, das durch die Namen von Hillel dem Älteren, R. Eliezer, R. Josua und R. Aqiba gekennzeichnet ist, griechische Übersetzungen den aramäischen vor<sup>125</sup>. Dieser Umstand und die unterschiedliche Art des Übersetzens bei Targ Proph und der nahezu gleichzeitigen Übersetzung von Aquila zwingen zu der Folgerung, dass Targ Proph aus einer anderen Umgebung stammt als Aq AT. In Targ Proph begegnet man nicht der konsequent durchgehaltenen Wörtlichkeit, mit der Aq AT im Hinblick auf eine bestimmte halachische Interpretationsweise übersetzte.

Statt dessen ist für Targ Proph ein besonderes Interesse an Prophezeiungen typisch. Das bemerkt man nicht nur in Targ Jes und den anderen Prophetenbüchern, sondern auch in Texten wie Ri 5; 1 Sam 2,1-10 und 2 Sam 23,1-7. Auch diese Texte fasst Targ Proph als Prophezeiungen auf und legt sie mit allen verfügbaren Mitteln der Agada aus<sup>126</sup>.

Nach Targ Proph ist ein Prophet einerseits jemand, der im Gesetz unterrichtet (siehe u.a. Targ Jes 6,8-10; 28,10; 50,4; 65,2.12), aber andererseits gehört es auch zu seinen Aufgaben, den Gerechten die "Tröstungen" bekannt zu machen (Targ Jes 40,1; 62,10). Zu diesem zweiten Aspekt ist Targ Jes 21,11

125) Siehe dazu Kap. 6.2. und 6.3., und vgl. auch BARTHELEMY, Devanciers 151. Deshalb scheint es mir nicht richtig, Targ Ez mit dem Milieu von R. Jochanan ben Zakkai in einen Zusammenhang zu setzen (gegen LEVEY, The Targum of Ezekiel (1975) 139-158).

126) Vgl. in Targ Onk Pent: Gen 49. - Zwar liegen zwischen Targ Onk Pent und Aq AT einige Übereinstimmungen vor (siehe dazu SILVERSTONE, Aquila and Onkelos (1931) 73ff.); doch kann seine These, dass beide Übersetzungen von ein und derselben Person verfasst worden seien, nicht überzeugen.

wichtig:

נביא פריש להון ית נבואתא - Targ שמר מה מלילה MT  
נבייא פריש להון מא דעתיד למיחי - שמר מה מלי

Dieser Text besagt, dass ein Prophet Prophezeiungen auslegen kann (פרש), und dass er so das verkündigen könne, "was geschehen werde".

Beide Aspekte hat der Autor des Targ Proph in seiner Person vereinigt; denn in seiner Übersetzung weist er auf die zentrale Stellung des Gesetzes hin<sup>127</sup>, legt er die Prophezeiungen aus und verkündigt dabei die Tröstungen (s.o.). Offensichtlich ist Targ Proph durch einen Propheten verfasst worden.

Es gilt nun herauszufinden, in welchem Milieu dieser Prophet beheimatet war. Wie sich aus Targ Jes 28,6 ergibt, wird der Messias im Beth Din (בבית דינא; על משפט MT) rechtsprechen. In einer anderen eschatologisch ausgelegten Passage, in Targ 2 Sam 23,7, ist ebenfalls von dieser Institution die Rede: בית דינא רבא (für MT שבת). Für unsere Fragestellung ist vor allem wichtig, was der folgende Vers 8 über David sagt:

יחיב על כורסיה דינא - Targ MT ישב בשבת  
- וכל נביאיא וסביא מקפין ליה

König David wird hier als auf seinem Thron der Gerechtigkeit sitzend und umgeben von allen Propheten und Ältesten beschrieben. Aufgrund von שבת in MT V. 7 und V. 8 darf man annehmen, dass V. 8 ebenso wie V. 7 in Targ das bedeutendste Beth Din (das Sanhedrin) meint<sup>128</sup>. Dafür spricht auch eine Notiz bei Josephus. In Ant 4,218 (zu Dtn 17,8) ist verzeichnet, dass sich das höchste Richterkollegium in Jerusalem aus dem Hohenpriester, dem Propheten und dem Ältestenrat zusammensetzt. Die Propheten aus Targ 2 Sam 23,8 sind somit Mitglieder des Sanhedrin.

Nach neutestamentlicher Überlieferung bestand das Sanhedrin aus den Oberpriestern (ἀρχιερεῖς), wobei der Hohepriester den Vorsitz innehatte, aus den

127) Siehe CHURGIN, Targum Jonathan 122f.

128) Vgl. dazu auch die Übereinstimmung zwischen V. 7 und 8 in Targ: על למחב דינא (V. 7) und יחיב על כורסיה דינא (V. 8)! Vgl. ferner zu diesem Ausdruck Dan 7,10 (דינא יתב) vgl. כרסון in 7,9) und Meg. Taanit 10 (יחיב כנסתא על דינא); siehe FITZMYER and HARRINGTON, A Manual of Palestinian Aramaic Texts 186).

Schriftgelehrten (γραμματεῖς) und den Ältesten (πρεσβύτεροι)<sup>129</sup>. Das bedeutet, dass mit den "Propheten" in Targ 2 Sam 23,8 entweder Oberpriester oder Schriftgelehrte gemeint sein können.

An einigen Stellen in Targ Proph stellt ספרא "Schriftgelehrter" die Wiedergabe für נביא in MT dar<sup>130</sup>. Das könnte auf den ersten Blick so gedeutet werden, als seien für den Autor des Targ "Prophet" und "Schriftgelehrter" synonyme Ausdrücke. Betrachtet man die Angaben in Targ Proph aber näher, dann bemerkt man, dass dieses Targum doch zwischen "Prophet" (נביא) und "Schriftgelehrter" (ספרא) unterscheidet.

Ausführlich spricht Targ Ri 5,9 von den Schriftgelehrten. Sie werden dort gepriesen, weil sie in der Notzeit mit dem Gesetzesstudium (דרש באורייתא) nicht aufhörten. Ferner wird ausgeführt, dass es ihnen jetzt schön ansteht, dass sie in den Synagogen (בתי כנישתא) "unverhüllten Hauptes" (בריש גלי), d.h. als freie Männer<sup>131</sup>, dasitzen, und dass sie das Volk die Worte des Gesetzes lehren und Lobpreisungen vor Gott aussprechen. Aus dieser Passage in Targ Proph geht hervor, dass die Schriftgelehrten Gesetzeslehrer sind. Sie studieren das Gesetz Moses, d.h. das geschriebene Gesetz (אורייתא). Aber auch das sog. mündliche Gesetz kennen sie, wie man aus Targ Jer 18,18 und Targ Ez 7,26 entnehmen darf. Diese Texte sprechen davon, dass der "Unterricht" (אולפנה) Sache der Schriftgelehrten ist. Dieses Wort bezieht Targ Proph auf das mündlich überlieferte Gesetz; denn in Targ 2 Kön 22,14 wird משנה (MT) durch אולפנה ביח wiedergegeben<sup>132</sup>.

Wie sich oben gezeigt hat, gilt auch der Prophet als Gesetzeslehrer und insofern ist auch er ein Schriftgelehrter. Aber der Prophet ist noch mehr; denn, wie oben dargestellt, darf er auch die Prophetie auslegen und das ver-

129) Siehe Mt 16,21; Mk 8,31; 11,27; 14,43<sup>b</sup>.53; Lk 9,22; 20,1. So JEREMIAS, Jerusalem 222. Vgl. auch JPFC I, 384 (SAFRAI).

130) Targ: 1 Sam 10,5.10-12; 19,20.24; 2 Kön 17,13<sup>a</sup>; 23,2; Jes 9,14; 28,7; 29,10; Jer 6,13; 8,10; 14,18; 18,18; 32,11.33f.; 26,7f.11.16; 29,1; Ez 7,26; 22,25; Sach 7,3.

131) Siehe dazu STRACK-BILLERBECK III, 424.

132) Diese Wiedergabe setzt die Vokalisierung mišnā voraus! Vgl. ferner den Ausdruck מליף in Targ Proph (u.a. 1 Sam 19,20) für den "Lehrer (des mündlichen Gesetzes)", und siehe auch JPFC II, 950 (SAFRAI): sōfēr "the teacher of the written Law" und mašne "the teacher of the oral Law". - Zur Vorstellung des mündlichen Gesetzes siehe zuletzt SCHÄFER, Das "Dogma" von der mündlichen Torah (Studien, 1978) 153-197.

kündigen, "was geschehen wird". Entsprechendes wird in Targ Proph nie von einem Schriftgelehrten ausgesagt!

Targ Jes 21,11 (s.o.) gibt das hebräische שמר "Wächter" mit נביא "Prophet" wieder. Der Prophet wird demnach mit einem Wächter verglichen, der "auf seiner Warte" steht (siehe dazu Jes 21,8 und Hab 2,1) und dort Ausschau nach der Antwort Gottes hält (Hab 2,1)<sup>133</sup>. Vgl. zu diesem "Ausschauen" auch Jes 30,10: MT ראים - Targ נבייא, und Jes 29,10:

MT	את עיניכם	- Targ	ית נבייא
	את הנביאים	-	וית ספריא
	ווא ראשכים החזים	-	וית מפליא דהוּו מפלין

Targ Jes 29,10 ist auch deshalb von Interesse, weil "Propheten" und "Schriftgelehrte" hier nicht dieselben Personen bezeichnen.

Für den Autor des Targ Proph hat ein Prophet somit eine besondere Aufgabe. Er darf Prophezeiungen durch Erfüllungsinterpretationen und Erwartungsinterpretationen (d.h. durch Tröstungen) auslegen. Er ist der מלאך יהוה; vgl. dazu Ri 5,23, wo Targ diesen Ausdruck durch נביא דיורי wiedergibt (ebenso in Ri 2,1). Ferner ist in Targ Proph die Bezeichnung איש אלהים durch נביא דיורי übersetzt (z.B. Targ 1 Sam 9,10; 1 Kön 13,1; 2 Kön 4,40).

Ganz offensichtlich unterscheidet Targ Proph demnach zwischen Propheten und Schriftgelehrten, und das impliziert, dass mit den "Propheten" in Targ 2 Sam 23,8 nicht die Schriftgelehrten, sondern die Oberpriester gemeint sein müssen<sup>134</sup>. Nach Targ 2 Sam 23,8 sieht die Zusammensetzung des Sanhedrin somit folgendermassen aus: (David und) Propheten, d.h. Oberpriester, und Älteste. Diese Zusammensetzung belegen im NT auch einige Texte in Mt: (Hoher-

133) Targ Jes 21,11 ist wohl als eine Antwort Gottes gemeint.

134) Dies lässt auch folgendes in Targ Proph in einem anderen Licht erscheinen. An Stellen, an denen MT von "den Priestern und den Propheten" des Tempels spricht, findet man in Targ Proph "die Priester und die Schriftgelehrten". (Vgl. dazu "die Oberpriester und die Schriftgelehrten" im NT: Mt 20,18; 21,15; Mk 10,33; 14,1; Lk 22,2!) Wegen der Beziehung zwischen den "Oberpriestern" und den "Propheten" war es offenbar nicht möglich, das hebräische נביאים an diesen Stellen (siehe u.a. 2 Kön 23,2; Jer 6,13; 8,10; 14,18; 18,18; 23,11.33f.; 26,7.11.16; 29,11; Sach 7,3) durch "Propheten" wiederzugeben.

priester und) ἀρχιερεῖς und πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ<sup>135</sup>!

Bei diesen "Oberpriestern" handelt es sich um die Häupter der priesterlichen Dienste, die ständig mit dem Tempel verbunden bleiben (im Unterschied zu den Priestern der verschiedenen Dienstabteilungen). Sie sind die אמרכלין und die גזברין, d.h. die Häupter der Dienste im Tempel und die Schatzmeister<sup>136</sup>. Nun stellt der griechische Ausdruck ἀρχιερεῖς keine Wiedergabe von einer dieser beiden hebräischen Bezeichnungen dar. Für dieses griechische Wort, den Plural von ἀρχιερεύς, das auch "Hoherpriester" bedeuten kann, schlage ich folgende Erklärung vor: während der Singular ἀρχιερεύς das hebräische כהן הראש wiedergibt, geht der Plural ἀρχιερεῖς wohl auf das hebräische ראשי הכהנים (vgl. ראש//ἀρχ-) zurück.

In diesem Zusammenhang ist auf IQM 2,1f. zu verweisen; denn hier ist nicht nur das hebräische ראשי הכהנים belegt, vielmehr informiert uns diese Stelle darüber hinaus auch über die Rangstellung der "Häupter der Priester" innerhalb der Hierarchie:

1. כוהן הראש
2. משנהו ("sein Stellvertreter")
3. ראשי הכוהנים
4. ראשי המשמרות ("die Häupter der Dienstabteilungen")  
usw.<sup>137</sup>

Die Häupter der Priester, die Oberpriester, belegten demnach den dritten Rang. In Targ Proph ergibt sich, wie etwa aus Targ 2 Kön 25,18 abzuleiten ist, hinsichtlich der ersten drei Priesterränge folgende Anordnung:

1. כהן הראש רבא (MT כהנא רבא)
2. כהן משנה סגן כהניא (MT כהנא סגן)
3. שמרי הסף אמרכליא (MT שמרי הסף).

Hier belegen die אמרכליא den dritten Rang, und das weist darauf hin, dass

135) Mt 21,23; 26,3.47; 27,1. M.E. geht es hier um das sog. "kleine Sanhedrin" (siehe Mischna, Sanh. 1,6), das aus 23 Personen bestand (= dem Hohenpriester + 10 Oberpriestern + 12 Ältesten?).

136) Siehe dazu vor allem JEREMIAS, Jerusalem 165-181.

137) Aus dieser Passage geht hervor, dass "die Häupter der Dienstabteilungen" nicht denselben Rang wie "die Häupter der Priester" belegten (gegen JEREMIAS, Jerusalem 147. 160-165).

die אמרכליא die Oberpriester sind. Zwar werden in Targ Proph die Schatzmeister nie gesondert aufgeführt, aber das Targ gibt Anlass zur Vermutung, dass sein Autor mit אמרכליא sowohl die Häupter der Dienste als auch die Schatzmeister meint<sup>138</sup>. Während also in Targ Proph der Plural אמרכליא die Oberpriester bezeichnet, wird hier der Stellvertreter des Hohenpriesters, der Tempeloberst, טגן כהניא genannt. Offenbar ist er das wichtigste Haupt der Priester oder, anders ausgedrückt, der wichtigste Oberpriester (vgl. dazu auch oben S. 166).

Wie wir eben folgerten, sind mit den "Propheten" in Targ 2 Sam 23,8 die Oberpriester, also die אמרכליא gemeint. Zum Schluss sei zur Beziehung zwischen "Prophet" und "Oberpriester" noch auf Targ Jer 1,1 verwiesen. Die Stellung des Propheten Jeremia, des Sohnes des Hilkia, wird hier folgendermaßen bestimmt:

מרישי מטרת כהניא      Targ      מן הכהנים MT  
 מן אמרכליא דהוו בירושלם

Nach diesem Text gehörte Jeremia nicht zu den Priestern aus Anatoth (so MT), sondern zu "den Häuptern des Dienstes der Priester, zu den אמרכליא, die in Jerusalem waren". Der Prophet Jeremia galt als ein Oberpriester in Jerusalem.

Wie lässt sich dies alles nun für die Frage nach dem "Prophet"-Übersetzer, dem Verfasser des Targ Proph, auswerten? Es ergibt sich, dass dieser Autor, ebenso wie der Oberpriester-Prophet Jeremia, ein Oberpriester (אמרכלא/ἀρχιερεύς) war. Daraus folgt, dass der Verfasser des Targ Proph im Milieu der Oberpriester zu Hause war.

In diesem Zusammenhang muss auf eine wichtige Übereinstimmung zwischen Targ Proph einerseits und LXX Jes und IQJes<sup>a</sup> andererseits hingewiesen werden, nämlich auf die Erfüllungsinterpretationen. Wie wir gesehen haben, entstammen auch LXX Jes und IQJes<sup>a</sup> einem priesterlichen Milieu<sup>139</sup>. Zur Beziehung zwischen Erfüllungsinterpretation und priesterlichem Milieu liegt bei Jose-

138) Vgl. Targ 2 Kön 12,10 (אמרכליא als Schatzmeister). - Vgl. auch Josephus, Ant 10,149, wo er das hebräische חסף שמרי durch die Worte τοὺς φυλάσσοντας τὸ ἱερόν ἠγεμόνας wiedergibt.

139) Siehe auch Exkurs II.

phus eine aufschlussreiche Bemerkung vor. In Bell 3,352 teilt er mit, dass er als Priester - und er war ein wichtiger Priester (siehe Vita 2) - mit den Weissagungen der heiligen Schriften gut vertraut war<sup>140</sup>. Ferner führt er aus, dass er sich auf die Deutung von Träumen und auf die Auslegung von Gottessprüchen verstand. Dasselbe wird auch von Daniel berichtet; denn nach Dan 1,17<sup>b</sup> "verstand er sich auf allerlei Schauungen und Träume", und nach Bel und der Drache V. 2 (LXX) war auch Daniel ein Priester. Was Josephus betrifft, sei noch auf eine weitere Übereinstimmung zwischen ihm und dem Autor des Targ Proph hingewiesen, insofern nämlich beide davon überzeugt sind, dass der Untergang Jerusalems und des Tempels im Jahr 70 von Propheten angekündigt worden war<sup>141</sup>. Schliesslich liegt zur Beziehung zwischen Oberpriestern und Propheten auch noch bei Josephus in Ap 1,29 ein Beleg vor, in dem Oberpriester und Propheten nebeneinander vorkommen. In Kapitel 6.5. werden wir auf diese Stelle näher eingehen.

Man darf also festhalten, dass externe Angaben zur Stützung der Folgerung vorliegen, dass Targ Proph von einem wichtigen Priester verfasst worden ist. Demnach ist dieses Targum nicht als das Werk der synagogalen Gemeinde (so CHURGIN) aufzufassen. Dass Targ Proph als ein schriftliches Werk erarbeitet wurde, legt sich somit nahe. Auch aus einem anderen priesterlichen Milieu, nämlich aus Qumran, sind ebenfalls Reste einer schriftlichen aramäischen Übersetzung überkommen<sup>142</sup>.

140) Vgl. auch Ant 10,80, wo er betont, dass die Propheten Jeremia und Ezechiel Priester waren. Aus Ant 10,12 geht hervor, dass Josephus auch Jesaja für einen Priester hält; denn dort wird Jesaja gebeten, Opfer für das Volk darzubringen. Siehe dazu DELLING, Die biblische Prophetie bei Josephus (Josephus-Studien) 117; DE JONGE, Josephus und die Zukunftserwartungen seines Volkes (Josephus-Studien) 207. Vgl. auch BLENKINSOPP, Prophecy and Priesthood in Josephus (1974) 239-262; VAN UNNIK, Flavius Josephus als historischer Schriftsteller (1978) 41-54.

141) Vgl. Targ Jes 8,2; 29,1f.; 32,14 und Bell 6,109f.; Ant 10,79 und 10,276. Zu anderen Übereinstimmungen zwischen Josephus und Targ Proph siehe BROWNLEE, The Habakkuk Midrasch and the Targum Jonathan 181f.; RAPPAPORT, Agada und Exegese bei Flavius Josephus (1930) xx-xxiv. Vgl. dazu auch YORK, The Dating of Targumic Literature (1974) 61. Diese Übereinstimmungen sind wohl eher das Ergebnis gemeinsamer exegetischer Traditionen, aber kaum Indizien dafür, dass Josephus etwa von Targ Proph abhängig gewesen sei (gegen BROWNLEE; er setzt Targ Proph in die Zeit vor Josephus an, siehe oben Anm. 57). Vgl. auch unten Anm. 163.

142) 4QtLev und 11QtHiob.

Oben haben wir Targ Proph um 132 n.Chr. angesetzt. Trifft diese Datierung zu, dann darf man die Möglichkeit nicht ausschliessen, dass diese aramäische Übersetzung im durch Bar Kosiba von den Römern befreiten Jerusalem<sup>143</sup> entstanden ist.

Im Jahre 70 n.Chr. wurde der Tempel völlig zerstört, und damit war den damaligen Oberpriestern ihr Rahmen entzogen, in dem sie die höchste Stellung innehatten. Einige von ihnen, Ananus und Jesus, wurden ermordet (Bell 4, 315f.), andere liessen sich von Josephus zur Übergabe an die Römer überreden (siehe Bell 6,114: zwei Oberpriester und acht Söhne von Oberpriestern). Während dieser Zeit errichtete Jochanan ben Zakkai, der noch aus der belagerten Stadt entflohen war, in Jabne eine "Akademie"<sup>144</sup>. Wie allgemein angenommen wird, übernahm dieses Lehrhaus die Rolle des Sanhedrin von Jerusalem und stellte nach 70 das wichtigste Beth Din in Israel dar<sup>145</sup>. Es stand zunächst unter der Leitung von Jochanan ben Zakkai (der Überlieferung nach war er noch ein Schüler Hillels) und danach unter der Leitung von Gamaliel II. (der Überlieferung nach war er ein Enkel Hillels). Allem Anschein nach lag die Leitung des höchsten Richterkollegiums nach 70 in Händen von Personen aus der Schule Hillels, dem Milieu also, dem auch Theod.AT und Aq.AT entstammen (nach PT Meg. 71c,8 Übersetzte Aquila unter Leitung von R. Eliezer und R. Josua, beide nach Mischna, Ab. 2,8, Schüler von Jochanan ben Zakkai).

Aber im Jahre 132 n.Chr. brach der Aufstand unter Simon ben/bar Kosiba aus. In dieser Zeit hochgesteckter Hoffnungen wurde Targ Proph (und Targ Onk Pent, s.u.) m.E. von einem Oberpriester verfasst, und, wie wir gesehen haben, stellte er sich das Sanhedrin aus König, Oberpriestern und Ältesten zusammengesetzt vor<sup>146</sup>. Das impliziert, dass die Oberpriester wieder, wie vor 70, die nahezu wichtigste Stellung innerhalb der jüdischen Gesellschaft einzu-

143) Siehe dazu SCHÜRER, History I, 545.

144) Zu dieser Flucht siehe NEUSNER, A Life of Yohanan ben Zakkai (1970) 157-160; DOEVE, The Flight of Rabban Yohanan ben Zakkai from Jerusalem (1977) 50-65; SCHÄFER, Die Flucht Jochanan b. Zakkais aus Jerusalem (1979) 43-98.

145) Siehe dazu SCHÜRER, History I, 525.

146) S.o. S. 200.

nehmen versuchten<sup>147</sup>.

Als nächstes ist die Frage zu beantworten, wer dieser Oberpriester war, der um 132 eine aramäische Übersetzung herstellte und der dem Bar Kosiba-Aufstand positiv gegenüber stand.

Auf Münzen aus dem ersten und zweiten Jahr des Aufstandes, d.h. von 131-132 und 132-133 n.Chr., begegnet u.a. folgende Legende: אלעזר הכהן ("Eleazar, der Priester")<sup>148</sup>. Abgesehen von Bar Kosiba ist er der einzige, dessen Name auf Münzen dieser Zeit erscheint. Das drückt ohne Zweifel die Wichtigkeit dieses Priesters aus. Die Frage ist nun, mit welchem Eleazar aus der rabbinischen Literatur dieser Priester gleichgesetzt werden kann. Als naheliegendste These bietet sich wohl seine Gleichsetzung mit R. Eleazar aus Modein an; denn dieser Eleazar lebte zur Zeit des zweiten Aufstandes und war ein Enkel des Bar Kosiba<sup>149</sup>. Zwar berichtet die Überlieferung nicht, dass er ein Priester war, aber nach S. SAFRAI darf man das doch unterstellen, "since most of the scholars who bore this name, that of the son of Aaron the high priest, were kohanim"<sup>150</sup>. Dazu muss auch auf die Auslegung Eleazars aus Modein zu Gen 40,10 hingewiesen werden; seiner Meinung nach bedeutet der Weinstock in diesem Text Jerusalem, die drei Reben das Heiligtum, den König und den Hohenpriester, die Blüten die Jugend der Priesterschaft, und die Weintrauben die Trankopfer<sup>151</sup>. Auch aus seinen Zukunftserwartungen geht hervor, dass er dem Königtum, dem Priestertum und dem Levitentum zentralen Wert beimisst<sup>152</sup>. Aus diesen Angaben darf man wohl den Schluss ziehen, dass Eleazar aus Modein ein Priester war.

Des weiteren ist zu erkunden, ob deutliche Beziehungen zwischen Eleazar aus

147) Dazu passt die Erwartung des Wiederaufbaus des Tempels: siehe Targ Jes 53,5 (und Targ Onk Gen 49,11). Zur Frage, ob es zur Zeit des zweiten Aufstandes einen Kult in Jerusalem gab, siehe BIETENHARD, Die Freiheitskriege der Juden (1948) 161-167.

148) Zu diesen Münzen siehe vor allem MILDENBERG, The Eleazar Coins of the Bar Kochba Rebellion (1949) 77-108.

149) SCHÜRER, History I, 544 (mit Anm. 137).

150) In EJ 6, Sp. 603. Auch SAFRAI ist der Meinung, dass der Priester Eleazar und Eleazar aus Modein ein und dieselbe Person sind. Ebenso KANAEL, Notes on the Dates used during the Bar Kokhba Revolt (1976) 43 Anm. 29.

151) BT Hull. 92a.

152) Siehe BACHER, Die Agada der Tannaiten I, 195.

Modein und Targ Proph und, da Targ Proph und Targ Onk Pent zusammen gehören<sup>153</sup>, Targ Onk Pent nachweisbar sind. In der Tat liegen einige wichtige Übereinstimmungen zwischen Auslegungen dieses Eleazar und Targ Onk Pent bzw. Targ Proph vor:

1. Im Gegensatz zu vielen Schriftgelehrten seiner Zeit vertritt Eleazar die Auffassung, dass אֱלֹהֵי in Gen 18,3 als Gottesname aufzufassen ist<sup>154</sup>. Cf. Targ Onk Pent zu Gen 18,3: יוֹי.
2. Von Eleazars Auslegung zu Gen 40,10 war schon die Rede (s.o.). In Targ Onk liegt dieser Text grossenteils in einer wörtlichen Übersetzung vor, ausgenommen:

MT אִפְקָה לְכַלְבֵּיךָ וְאֵנִי צָח וְנָץ עֲלֶיךָ נֹצָה

Diese aramäische Übersetzung findet man auch in Targ Onk Num 17,23, wo es um den blühenden Stab Aarons für das Haus Levis geht! Nach Eleazar ist mit den Blüten in Gen 40,10 die Jugend der Priesterschaft gemeint. Aufgrund der Beziehung zwischen Gen 40,10 und Num 17,23 in Targ Onk darf man annehmen, dass auch in Targ Onk Gen 40,10 die לְכַלְבֵּיךָ, die nach Targ Onk Num 17,23 aus dem Stab Aarons hervorkommen, für die jungen Priester stehen.

3. In Ex 18,1 wird Jethro als "Priester" (כהן) bezeichnet. Im Gegensatz zu R. Josua ben Chananja, der "Priester" hier als einen heidnischen Priester versteht (כּוֹמֵר), meint Eleazar aus Modein, dass "Priester" hier als "Fürst" (שׂר) zu deuten sei, wie כּוֹהֲנִים in 2 Sam 8,18<sup>155</sup>.

Cf. Targ Onk Ex 18,1: רַבָּא (MT כהן)  
und Targ 2 Sam 8,18: רַבְרַבִּין (MT כּוֹהֲנִים).

4. Eleazar legt ויחלש in Ex 17,13 mittels Notarikon (Worttrennung; Abkürzung) aus: ויחל וישבר<sup>156</sup>.

Targ Onk Ex 17,13 bietet וְחָבַר. Der erste Teil der Erklärung von Eleazar liegt in Targ Onk nicht vor. Da die Übereinstimmung von ויחל וישבר mit וְחָבַר für

153) Sowohl in sprachlicher (siehe DALMAN, Grammatik 15) als in inhaltlicher Hinsicht (vgl. CHURGIN, Targum Jonathan 30-35) gehören beide Targumim zusammen.

154) BT Schebu. 35b.

155) Siehe LAUTERBACH, Mekilta II, 166.

156) LAUTERBACH, Mekilta II, 147. In dieser Ausgabe findet sich zwischen den beiden Verbalformen noch ויזע. Vermutlich handelt es sich dabei um einen späteren Zusatz (zur Erläuterung der ersten Form), weil ויזע mittels der auf das hebräische ויחלש angewandten Methode des Notarikon nicht möglich ist. Vgl. dazu BACHER, Die Agada der Tannaiten I, 198 (mit Anm. 4).

eine Beziehung zwischen der Auslegung des Eleazar und Targ Onk Ex 17,13 spricht, möchte ich den Unterschied wie folgt auslegen: Im Kontext einer Auslegung einzelner Wörter eines Textes kann מִיחַלֵּשׁ (mittels Notarikon) als וִיחַל וִישַׁבֵּר deuten, aber im Kontext einer Übersetzung, die einen zusammenhängenden Text darbieten soll, kann das erste Wort nicht benutzt werden; denn das Beten (וִיחַל) ist keine Handlung Josuas (er is Subjekt in V. 13), sondern eine Handlung Moses (so Eleazar, s.u.).

5. Eleazar betont bei seiner Auslegung von Ex 17,8-13 die Wirkung des Gebets. Amalek werde durch das Gebet Mose besiegt<sup>157</sup>.

Cf. Targ Onk Ex 17,12: פְּרִיטָן בְּצִלוֹ וְהוּא יְדוּהֵי אִמְרֹנָה (MT וִיחֵי יְדִיו אִמְרֹנָה).

6. Zu Ex 17,16 bemerkt Eleazar, dass hier von einem Schwur Gottes die Rede ist, den er "beim Thron der Herrlichkeit" (בְּכִסֵּא הַכְבוֹד) leistete, und der beinhaltet, dass er keinen einzigen Nachkommen (בֵּן וְנָכַד) Amaleks am Leben lassen werde<sup>158</sup>.

Auch Targ Onk Ex 17,16 spricht von einem Schwur Gottes (שְׁבוּעָה), dessen Inhalt "auf dem Thron der Herrlichkeit" (עַל כּוֹרְסֵי יִקְרָא) ruht; gegen Amalek wird ein Kampf geführt werden "bis zu seiner Ausrottung" (לְשִׁיחֻתוֹן); nicht in MT).

7. Eine wichtige Vorstellung Eleazars besteht darin, dass die Berufung auf das Verdienst der Väter (der Patriarchen) Israel zum Sieg über den Feind verhilft<sup>159</sup>.

Cf. etwa Targ Jes 64,4 (Schluss): בְּעוֹבוּרֵי אִמְחַתָּא צְדִיקֵיָא (בהם MT)

עוֹלָם ( דַּמְן עֵלְמָא )

( וְנוֹשַׁע ) אִמְחַתָּא מִחֻפְרֵקִין .

Siehe auch Targ Jes 43,7; 62,6; 64,6 (Anfang) und Targ Jer 31,16.21.

Diese deutlichen Übereinstimmungen legen den Grund für die These, dass der Priester Eleazar aus Modein der Oberpriester-Verfasser des Targ Onk Pent und des Targ Proph war. Zwar verhält es sich nicht so, dass alle von Eleazar bekannten Auslegungen in beiden Targumim gleichermaßen zurückzufinden wären, aber dem stand m.E. auch entgegen, dass bestimmte künstlichen Auslegungen dieses Agadisten nicht in eine Übersetzung, die einen fortlaufenden

157) Siehe BACHER, Die Agada der Tannaiten I, 204f.

158) LAUTERBACH, Mekilta II, 160.

159) Siehe BACHER, Die Agada der Tannaiten I, 205f. Vgl. zu diesem Motiv auch Josephus, Ant 8,278: τὰς τῶν πατέρων εὐλοίας.

Text darbieten sollte, passten<sup>160</sup>.

Übrigens harmonisieren auch andere Texte gut mit der Vorstellung, dass Eleazar aus Modein der Autor beider Targumim war. Aus Texten wie etwa Targ Onk Gen 49; Targ Ri 5; Targ 2 Sam 23,1-7 und Targ Jes 53 geht deutlich hervor, dass der Verfasser dieser Texte die hebräischen Vorlagen seiner Passagen mit allen Mitteln der Agada frei behandelt hat, und dass es sich bei ihm somit um einen sehr bewanderten Agadisten handelte. Das stimmt mit dem, was wir von Eleazar aus Modein wissen, bestens überein. Er war zu seiner Zeit eine Autorität auf dem Gebiet der Agada<sup>161</sup>, er war ein Berufsgadist, der, wie W. BACHER es formuliert hat, "mit allen Mitteln der ihm zu Gebote stehenden hermeneutischen Technik das Schriftwort und den biblischen Geschichtsstoff frei behandelt, wo es sein Zweck erfordert, auch allegorisiert und deutlich die Absicht zeigt, den Text nicht so sehr zu erklären, als eine Fülle von Anspielungen, Beziehungen, Mahnungen in ihm zu finden und ihm allerlei Belehrung und Anregung zu entnehmen"<sup>162</sup>.

Fassen wir zusammen:

1. wie oben dargestellt, war der Verfasser des Targ Proph, und somit auch der des Targ Onk Pent, ein Oberpriester, der dem Aufstand des Bar Kosiba positiv gegenüber stand;
2. während der Entstehungszeit dieser Targumim um 132 n.Chr. nahm, wie aus den zeitgenössischen Münzen hervorgeht, ein Priester namens Eleazar eine wichtige Position ein;
3. dieser Eleazar dürfte mit Eleazar aus Modein gleichzusetzen sein;
4. zwischen Auslegungen des Eleazar aus Modein und Targ Onk Pent und Targ Proph gibt es einige wichtige Übereinstimmungen; überdies entspricht die Arbeitsweise, die bei einigen prophetischen Texten auffällt, der, die wir von Eleazar aus Modein kennen.

Man darf deshalb annehmen, dass der Priester Eleazar aus Modein für die Abfassung beider Targumim verantwortlich war<sup>163</sup>.

160) Wie z.B. seine Auslegung bestimmter Worte aus Ex 16,14 (siehe LAUTERBACH, Mekilta II, 112). Des weiteren ist vielleicht auch damit zu rechnen, dass andere Schriftgelehrte Einfluss auf die Übersetzung ausüben konnten.

161) Siehe BACHER, Die Agada der Tannaiten I, 188.

162) Die Agada der Tannaiten I, 197.

163) Man fragt sich, ob dieser Priester Eleazar aus Modein zum Priesterge-

Dieser Verfasser der beiden Targumim gehörte offensichtlich zu den Häuptern des um 132 "befreiten Israel", und das bedeutet wohl, dass Targ Onk Pent und Targ Proph von Anfang an als eine offizielle Übersetzung des Gesetzes und der Propheten intendiert waren.

Abschliessend möchte ich noch auf die Frage eingehen, für wen die beiden Targumim bestimmt waren. Da es sich um eine aramäische Übersetzung des Gesetzes und der Propheten handelt, liegt die Annahme nahe, dass sie in erster Linie für die jüdischen Synagogen hergestellt wurde<sup>164</sup>. Obwohl diese Übersetzung offenbar nicht aus einem synagogalen Hintergrund erwachsen ist, wurde sie doch im Hinblick auf die Synagogen geschrieben. Aus Targ Ez 11,16 geht hervor, dass die Synagogen dem Tempel gegenüber sekundäre Bedeutung hatten:

בתי כנסתא תנין לביח מקדשי - Targ למקדש MT

Das impliziert wohl auch ihre Abhängigkeit vom Tempel, und das passt insofern zu unserer Folgerung, dass ein Oberpriester für die Synagogen, oder genauer gesagt, für die Schriftgelehrten in den Synagogen (vgl. oben S.199), eine Übersetzung herstellte.

Wie sich aus Targ 1 Sam 2,5; Jes 40,2 und 66,8 ergibt, stellt die Erwartung, dass Jerusalem bald voller Exulanten sein werde, ein wichtiges Thema in Targ Proph dar. Dieses Targum enthält somit eine gute Botschaft für die Exulanten. Deswegen ist es wahrscheinlich, dass diese aramäische Übersetzung des Gesetzes und der Propheten auch den Aramäisch sprechenden Juden, d.h. den Juden in Mesopotamien, übersandt wurde<sup>165</sup>.

---

schlecht von Jojarib gehörte; denn aus 1 Makk 2,1 geht hervor, dass es eine Beziehung zwischen Priestern aus diesem Geschlecht und Modein gegeben hat. Trifft dies zu, dann entstammte Eleazar demselben Geschlecht, zu dem das hasmonäische Haus und auch Josephus gehörte!

- 164) Wahrscheinlich kommen die Synagogen in Galiläa deshalb nicht in Betracht, da dort ein anderer aramäischer Dialekt als in Judäa gesprochen wurde, nämlich das Galiläisch-Aramäisch. Zu diesem Dialekt siehe KUTSCHER, *Studies in Galilean Aramaic* (1976).
- 165) Vgl. in dieser Hinsicht Josephus, der seine aramäische Ausgabe von *Belum Judaicum* um 75 den Parthern, Babyloniern, weit abgelegenen Arabern, seinen Stammesgenossen jenseits des Euphrat und den Adiabenern übersandte (Bell 1,3.6)!

Ein "palästinisches" Prophetentargum?

Im Zusammenhang der Annahme einer eventuellen babylonischen Endgestaltung des Targ Proph gibt es die These eines sog. palästinischen Prophetentargum. Vor einigen Jahren führte R. LE DEAUT dazu aus: "Let me recall, besides, the discovery of a few fragments of a Palestinian Targum to the Prophets, which is of great interest for knowing better the ancient Palestinian exegesis, closer to the N.T., and also for recognizing the editorial work of which the Jonathan Targum is the result"<sup>166</sup>. Mit dieser Bemerkung spielt LE DEAUT vor allem auf Targumfragmente an, die unter dem Namen targum yeru-šalmi aus dem Kodex Reuchlinianus bekannt sind. Seiner Meinung nach stellen diese und andere ähnliche Fragmente die Reste eines palästinischen Targ Proph aus dem 1. Jh.n.Chr. dar. Zwar gehe Targ Jon Proph teilweise auf diese alte Targum zurück, das Jonathan-Targum stelle aber in seiner Endgestalt das Resultat einer tiefgreifenden babylonischen Bearbeitung dar. Nach LE DEAUT hat z.B. P. GRELOT den Nachweis dafür erbracht, dass Neophiti Gen 49, 11 eine alte messianische Auslegung von Jes 63,1-6 enthalte, und dass Neophiti in diesem Fall das alte palästinische Targum von Jes widerspiegeln<sup>167</sup>. Dabei argumentiert er mit einer Übereinstimmung zwischen Neophiti Gen 49,11 und der Johannesapokalypse 19,13.15. Dass diese messianische Auslegung nicht in Targ Jon Jes vorkomme, sei das Resultat einer späteren Revision.

Es ist jedoch fraglich, ob man aufgrund der Johannesapokalypse (19,13.15) ohne weiteres auf eine bereits im 1. Jh. vorliegende messianische Interpretation von Jes 63,1-6 und auf ein damaliges Targum schliessen kann<sup>168</sup>. Nun gelangt GRELOT aber zu dieser Folgerung, da er und LE DEAUT, im Anschluss etwa an A. DIEZ MACHO<sup>169</sup>, die Auffassung vertreten, Neophiti 1 sei ein altes palästinisches Targum, und Targ Onk Pent stelle einen späteren Text dar. Auf die Diskussion über Neophiti 1 brauchen wir hier nicht einzugehen<sup>170</sup>;

166) The Current State of Targumic Studies (1974) 17.

167) GRELOT, *L'exégèse messianique d'Isaïe LXIII,1-6* (1963) 371-380.

168) Siehe dazu auch die kritischen Bemerkungen bei YORK, *The Dating of Targumic Literature* 54-56.

169) Siehe etwa DIEZ MACHO, *The recently discovered Palestinian Targum* (1959) 222-245; ders., *El Targum* (1972), und ders., *Le Targum Palestinien (Exégèse biblique, 1973)* 15-77.

170) Vgl. die kritischen Bemerkungen bei YORK (siehe Anm. 168). Auch das Aramäisch von Targum Neophiti 1 weist wohl darauf hin, dass dieses Targum zum Pentateuch später als 135 (und deswegen nicht in Judäa) anzu-

es gilt vielmehr zu fragen, ob die oben genannten Fragmente tatsächlich die Reste eines alten palästinischen Prophetentargum darstellen.

Vor mehr als einem Jahrhundert hat W. BACHER die damals bekannten Targumfragmente untersucht<sup>171</sup> und hat sie aufgrund gewisser vorgegebener Bezeichnungen, wie targum yerušalmi, sepher 'aḥer, in fünf Gruppen aufgeteilt. Dabei gelangte er zur These, dass man dieses Material letztlich in zwei Gruppen unterteilen könne. Die erste Gruppe bestehe aus den Fragmenten mit den Bezeichnungen targum yerušalmi und sepher 'aḥer und enthalte palästinisches Material aus der Zeit nach der letzten Redaktion des babylonischen Talmud. Aber die zweite Gruppe umfasse eine Anzahl nicht-agadischer Varianten und enthalte palästinisches Material aus früherer Zeit. Diese zweite Gruppe stelle vermutlich den Rest eines palästinischen Prophetentargum dar; dagegen seien Targ Onk Pent und Targ Jon Proph als spätere Targumim aus Babylonien zu betrachten. Typisch für die zweite Gruppe sei eine Rückkehr zum Hebräischen, während Targ Onk Pent und Targ Jon Proph in babylonischem Aramäisch abgefasst seien<sup>172</sup>.

Demgegenüber vertritt CHURGIN die Meinung, dass jene Targumfragmente sich nicht in zwei Gruppen aufteilen liessen. Es handle sich vielmehr um eine Gruppe, und "all of them exhibit a dependence on Targ Jonathan"<sup>173</sup>, und "... all these groups contain fragments which either explain or are complementing the rendering of Jonathan"<sup>174</sup>.

Bei dieser Frage spielt eine entscheidende Rolle, wann (und wo) man Targ Proph ansetzt<sup>175</sup>. Meiner Meinung nach ist Targ Proph um 132 von einem Oberpriester (Eleazar) in Judäa abgefasst worden. Diese Übersetzung wurde dann

---

setzen ist; siehe etwa KUTSCHER in EJ 3, Sp. 270, und KAUFMAN, The Job Targum from Qumran 327.

171) Kritische Untersuchungen zum Prophetentargum (1874) 1-72.

172) Kritische Untersuchungen 57f.

173) Targum Jonathan 151. Dies gilt m.E. auch für das Tosephta-Targum zu Jes 66,1-2 (zum Text siehe GRELOT, Deux Tosephtas targoumiques inédites sur Isaïe LXVI (1972) 511-543). Ein Teil dieses Tosephta-Targum war schon aus dem Kodex Reuchlinianus bekannt, und nach BACHER (Kritische Untersuchungen 16.58) geht es dabei um einen späten Text.

174) Targum Jonathan 151.

175) Hinsichtlich dieser Fragen vertritt BACHER dieselbe Auffassung wie GEIGER und FRANKEL (siehe BACHER, Kritische Untersuchungen 57).

wohl auch Juden in Mesopotamien übersandt (s.o.). In Bezug auf die Textgeschichte dieses Targum ist somit zwischen Palästina und Babylonien zu unterscheiden. Wie aus den beiden Talmudim hervorgeht, nahm Targ Proph in Babylonien, im Gegensatz zu Palästina, eine wichtige Stellung ein<sup>176</sup>.

Offenbar hatte sich dieses Targum in Palästina nicht durchsetzen können. Wie wir gesehen haben, bevorzugten die hervorragenden Schriftgelehrten aus der Schule Hillels ja nicht nur eine wörtliche, sondern auch eine griechische Übersetzung<sup>177</sup>. Vielleicht gab es daneben auch noch Rabbinen, die eine aramäische Übersetzung zwar nicht ablehnten, doch bestand für sie in der Zeit nach 135 die Schwierigkeit, dass das Aramäisch des Targ Onk Pent und des Targ Proph für die Juden Galiläas nicht geeignet war<sup>178</sup>. Aus diesen Gründen fehlen m.E. etwa Zitate aus Targ Onk Pent in der rabbinischen Literatur Palästinas gänzlich. Aufgrund dieses Umstandes braucht man also nicht auf eine babylonische Abfassung beider Targumim zu schliessen, wie KAHLE es tat.

Die frühe Ansetzung des Targ Proph um 132 spricht für die Richtigkeit der Auffassung CHURGINs über die sog. palästinischen Targumfragmente. Diese Texte sind demnach wahrscheinlich als "Hinzufügungen" zum Text des Targ Proph (vgl. die Bezeichnung Tosephta-Targum) gemeint, und nicht als Reste eines alten palästinischen Prophetentargum zu betrachten. Es sei noch darauf hingewiesen, dass BACHER für einige der Tosephta-Targumim nachgewiesen hat, dass sie entweder dem palästinischen oder dem babylonischen Talmud entstammen<sup>179</sup>.

Zusammenfassend können wir feststellen, dass auch die sog. palästinischen Targumfragmente nicht zur Annahme einer definitiven Textgestaltung, im Sinne

176) S.o. S. 147. Wegen der wichtigen Stellung des Targ Proph in Babylonien hat man dort die wichtigsten Handschriften zu suchen; vgl. dazu die Bemerkungen von DIEZ MACHO in JSJ 6, 220-225. Bekanntlich wurden Targ Onk Pent und Targ Jon Proph in Babylonien vokalisiert; vgl. dazu etwa BOWKER, *The Targums & Rabbinic Literature* (1969) 22 Anm. 1.

177) Für die nachhadrianische Zeit liegt in Mischna, Meg. 1,8, die bekannte Aussage von R. Simeon ben Gamaliel II. (um 140) vor: "The Books, too, they have only permitted to be written in Greek" (DANBY, *Mishnah* 202).

178) Vgl. dazu KUTSCHER, *The Language of the Genesis Apocryphon* 10 Anm. 44.

179) Kritische Untersuchungen 4f.

einer tiefgreifenden Bearbeitung älteren Materials, des Targ Proph in Babylonien zwingen.

#### Textkritischer Wert

Der textkritische Wert des Targ Jes hängt davon ab, in wie weit man seine hebräische Vorlage rekonstruieren kann. Dazu muss man sich zunächst mit der Übersetzungsmethode und mit den angewandten Deutungstechniken befassen.

Sodann ist die Kenntnis des Milieus, in dem Targ Jes entstanden ist, für die Frage nach der Vorlage wichtig. Dieses Targum entstammt m.E. aus einem oberpriesterlichen Milieu, und man darf annehmen, dass in diesem Milieu ein hebräischer Text des genauen Typs normativ war (siehe auch Exkurs II). Auf die Frage, ob diese Vorlage auch als protomasoretischer Text bezeichnet werden kann, werden wir im nächsten Kapitel eingehen.

6.5. 1QJes<sup>b</sup>, Theod Jes, Aq Jes, Targ Jes und ihr Ort  
 -----  
 in der Textgeschichte des Jesajabuches  
 -----

Die Zeitspanne, in der diese vier Textzeugen entstanden sind, wird durch drei Typen des hebräischen Bibeltextes gekennzeichnet: den archaischen oder den genauen (z.B. 1QJes<sup>b</sup>), den vulgären (z.B. die 4QJes Fragmente<sup>1</sup>) und den protomasoretischen Typ (z.B. die Zwölfprophetenrolle aus dem Wadi Murabba<sup>c</sup>at<sup>2</sup>).

Ein wichtiger Unterschied zwischen dem archaischen/genauen und dem vulgären Texttyp besteht darin, dass der erste überwiegend Defektivschreibung und der zweite überwiegend Pleneschreibung aufweist. Die Funde in den Höhlen von Chirbet Qumran machen deutlich, dass die Mehrheit der Texte zum vulgären Texttyp gehörte, Texte des genauen Typs aber nur eine kleine Minderheit bildeten (vgl. Q<sup>b</sup> gegenüber den vielen 4QJes Fragmenten)<sup>3</sup>.

Obwohl man aufgrund der grossen Übereinstimmung zwischen etwa Q<sup>b</sup> und MT Jes den protomasoretischen Texttyp dem archaischen/genauen Texttyp zurechnen darf, besteht doch ein Unterschied zwischen beiden; denn im Gegensatz zum genauen Texttyp stimmt der protomasoretische Text bis auf allerlei auffallende Schreibungen mit MT Ketib überein. Das berechtigt die Bezeichnung "protomasoretisch"<sup>4</sup>. Wie wir gesehen haben, bietet ein Text wie Q<sup>b</sup> überwie-

- 
- 1) Vgl. dazu MORROW, The Text of Isaiah at Qumran 171. Ausser 4QJes<sup>h</sup> gehören alle 4QJes-Fragmente der Zeit von 75 v.Chr. bis 70 n.Chr. an (siehe zur Datierung dieser Fragmente SKEHAN in DBS IX, Sp. 811f.). - Zum Begriff "vulgär" siehe Kap. 5.3.
- 2) Der Text dieser Rolle findet sich in DJD II, 181-205.
- 3) Vgl. auch etwa DJD VI, 39 (hinsichtlich der Phylakterien), und BARTHELEMY, Etudes 352. Diese Situation ist auch aus der späteren Genisa bekannt. Die sorgfältig abgeschriebenen Texte bilden auch hier eine Minderheit (diese Texte zeichnen sich aus durch "professional penmanship, full vocalization and accentuation, and massoretic marginal notes"). Eine grössere Gruppe von Texten besteht aus sog. Studien-Handschriften (Texte, die zwar vokalisiert und akzentuiert sind, die aber keine masoretische Notizen besitzen), während die Mehrheit der Handschriften aus der Genisa Exemplare für die Hörer im Gottesdienst darstellt; bei diesen letzten handelt es sich nicht um genaue Kopien des textus receptus. Zu diesen Genisa-Handschriften siehe GOSHEN-GOTTSTEIN, Biblical Manuscripts in the United States (1962) 35-44.
- 4) Siehe dazu BARTHELEMY in IDBS 881, und in seinem Buch Etudes 352. Dagegen spricht GOSHEN-GOTTSTEIN (The Book of Isaiah. Sample Edition (1965) 15) vom "masoretischen Typ". Die Bezeichnung "protomasoretisch" ist aber deshalb vorzuziehen, weil damit ein wichtiger Unterschied zwischen der Ar-

gend und häufiger als MT defektive Schreibungen<sup>5</sup>. Die Zwölfprophetenrolle aus dem Wadi Murabba<sup>c</sup>at stellt dagegen einen Text dar, der bis auf viele Einzelheiten mit MT Ketib übereinstimmt. Beide besitzen nämlich eine Orthographie, die durch ungebrauchliche Plene- und Defektivschreibung gekennzeichnet ist. D. BARTHELEMY bemerkt dazu: "... les manuscrits et phylactères de la Seconde Revolte et surtout les interventions de leurs correcteurs portent la trace de particularités si typiques (graphies pleines ou graphies defectives de types exceptionnels, graphies anormales) qu'il faut voir là un effort conscient pour diffuser le texte d'un manuscrit particulier"<sup>6</sup>.

Es muss nun gefragt werden, in welchem Milieu der protomasoretische Text festgelegt wurde. Die Textzeugen Q<sup>b</sup>, Theod Jes, Aq Jes und Targ Jes entstammen aus drei verschiedenen Milieus: Q<sup>b</sup> aus Qumran, Theod Jes und Aq Jes aus einem wichtigen rabbinischen Milieu (aus der Schule Hillels) und Targ Jes aus der Umgebung der Oberpriester des Tempels. Da Qumran nicht in Betracht kommt, stellt der protomasoretische Text entweder das Werk rabbinischer Schriftgelehrte (aus der Schule Hillels) oder das Werk eines oder mehrerer Oberpriester dar. Im allgemeinen nimmt man an, dass dieser Text des AT im rabbinischen Milieu der Schule in Jabne, in den Jahren nach 70, festgelegt wurde<sup>7</sup>. Die Schwierigkeit dieser Annahme liegt jedoch darin, dass es für diese These im Grunde genommen keine Anhaltspunkte in der rabbinischen Überlieferung gibt. Demgegenüber weisen meiner Meinung nach einige Anzeichen auf das Milieu des Targ Proph als Hintergrund des protomasoretischen Textes hin.

Es geht dabei an erster Stelle um "neue" Lesarten in der Vorlage des Targ Jes, wie:

Jes 1,29: LXX εἰδῶλους, Q<sup>a</sup> םִיֵּלֵן, Aq ἰσχυρῶν<sup>8</sup> = םִיֵּלֵן ;  
Targ כְּחַיִּט ןִיֵּלֵן, MT םִיֵּלֵן(ה).

---

beit im 2. Jh. und der im 9. - 11. Jh. honoriert wird; denn in der ersten Hälfte des 2. Jh.s geht es ausschliesslich um die Festlegung eines bestimmten Ketib, während die "echten" Masoreten diesen Text vokalisiert, akzentuierten und mit Randnotizen versahen.

5) Vgl. in dieser Hinsicht auch DJD VI, 53f. (zu Phylakterium C).

6) Études 355 (mit Beispielen).

7) Siehe etwa MILIK in DJD II, 69; MEYER, Bemerkungen zum literargeschichtlichen Hintergrund der Kanontheorie des Josephus (Josephus-Studien) 291; FITZMYER, The Bar Kochba Period (Essays, 1974) 343.

Während die älteren Textzeugen die Lesart מלימ widerspiegeln, bietet MT die Lesart מלימ. Wie aus der Wiedergabe in Targ hervorgeht, hat der Verfasser des Targ beide Lesarten kombiniert; denn טעווחא = מלימ (vgl. 57,5) und מליני = מלימ. Dieser Verfasser kannte also zwei Lesarten, von denen offenbar מלימ die ältere Lesart darstellt.

Jes 10,32: LXX θυγατέρα, Q<sup>a</sup> כח = כח ;  
Targ משהדא, MT כח (Qere: כח).

Die auffallende und wohl auch sekundäre Lesart כח ist in Targ völlig honoriert worden! Vgl. zu dieser Lesart auch unten.

Jes 14,32: LXX βασιλεύς, Q<sup>a</sup> מלכי, Theod und Aq *reges*<sup>9</sup> = מלכי ;  
Targ מלכא, MT מלכא.

Die Textzeugen aus der Zeit vor Targ bezeugen alle die Lesart מלכי. Demgegenüber spiegelt Targ die Lesart מלכא wider, die auch in MT vorliegt.

Jes 19,18: LXX ασεδεα, Q<sup>a</sup> ההרס, 4QJes<sup>b</sup> ההרס<sup>10</sup> = ההרס<sup>11</sup>;  
Theod und Aq *apes*<sup>12</sup>: diese Wiedergabe geht vermutlich auch auf die Lesart ההרס zurück; vgl. nämlich Ri 8, 13: MT ההרס - LXX *apes*.  
Targ קרחה, MT ההרס.

Die Doppelübersetzung in Targ setzt die Kenntnis zweier Lesarten voraus: 1. ההרס (der älteren Lesart) und 2. ההרס (der Lesart in MT)<sup>13</sup>.

Jes 40,26: LXX κράτε, Q<sup>a</sup> אמץ, Theod κράτους<sup>14</sup> = אמץ ;  
Targ תקיץ, MT אמץ.

Die Lesart in MT kommt erst in Targ vor. Es könnte sein, dass diese "neue" Lesart unter Einfluss von Hiob 9,4 (אמץ כח) entstanden ist<sup>15</sup>.

8) 710

9) Hi.

10) MORROW, The Text of Isaiah at Qumran 65. 4QJes<sup>b</sup> stammt aus den Jahren 50 - 25 v. Chr. (SKEHAN in DBS IX, Sp. 811f.).

11) Zu LXX Jes 19,18 s.o. S. 52ff.

12) Q

13) S.o. S. 180.

14) 86

15) Siehe ferner unten S. 312f.

Aus einigen der vorgeführten Beispiele geht hervor, dass Aquila die "neuen" Lesarten noch nicht kannte (vgl. 1,29; 14,32; 19,18). Da diese neuen Lesarten in MT vorkommen, handelt es sich auf jeden Fall um masoretische Lesarten. Weil wir aber etwa aufgrund der Textfunde aus dem Wadi Murabba<sup>c</sup>at wissen, dass der masoretische Text (Ketib) auf den protomasoretischen Text zurückgeht, der seit der ersten Hälfte des 2. Jh.s n.Chr. belegt ist<sup>16</sup>, liegt die Annahme nahe, dass die "neuen" Lesarten in MT Jes als protomasoretische Lesarten zu betrachten sind. Das bedeutet, dass die Vorlage von Aq Jes, ein Text des genauen Typs, noch kein protomasoretischer Text war.

Man darf also annehmen, dass der protomasoretische Text des Jesajabuches einerseits später als Aq Jes festgelegt worden ist, andererseits aber, da Targ Jes die neuen Lesarten bezeugt, um 132 n.Chr. vorlag. Das weist wohl darauf hin, dass der protomasoretische Text des Jesajabuches im oberpriesterlichen Milieu des Targ Proph festgelegt wurde. Man fragt sich, ob dieser "neue" Text nicht, ebenso wie Targ Proph, für die "neue" Zeit gemeint war, die nach der Überzeugung des Verfassers des Targ Proph mit dem Auftreten Bar Kosibas anfang.

Für diese Vermutung spricht die "neue" Lesart in Jes 10,32: הר בית ציון (vgl. dagegen Jes 16,1: הר בת ציון). Wie wir gesehen haben, hat nur Targ (Jes 10,32) diese auffallende Lesart völlig honoriert. Es geht in dieser Targum-Stelle um die Belagerung Jerusalems durch Sanherib. Nach Targ ist Sanherib völlig davon überzeugt, dass er Jerusalem einnehmen werde, da diese Stadt "kleiner" (חלשא) - im Sinne von schwächer - ist als alle anderen Städte, die er erobert hat. Im vorigen Kapitel haben wir darauf hingewiesen, dass der Verfasser des Targ Proph das Motiv der "Kleinheit" Israels und Jerusalems im Hinblick auf die Umstände der Zeit Bar Kosibas betont<sup>17</sup>. In Targ Jes 10,32 nun ist die Lesart בית ציון durch בית מקדשא (דבציון) wiedergegeben: "(Berg) des Tempels (in Zion)". Aus diesem und dem folgenden Text (in Targ) spricht die Überzeugung, dass der Feind (Sanherib) bzw. seine Heere beim Angriff auf den Tempelberg durch Gott vernichtet werden wird. Diese Auffassung war während der Abfassungszeit des Targ Proph insofern aktuell,

16) Nämlich seit der Zeit Bar Kosibas; vgl. auch unten.

17) S.o. S. 195.

als die Vernichtung, die damals die Assyrer traf<sup>18</sup>, ebenso, wie man erwartete, den letzten Feind (Rom) treffen werde. Das geht u.a. aus Targ Jes 25, 7 hervor: ויטחלעם בטורא הדין אפי רבא דרב על כל עממאי<sup>19</sup>.

Wir haben es in Jes 10,32 also mit einer besonderen Lesart (בית) zu tun, die nicht nur vom Verfasser des Targ allein ernst genommen worden ist, sondern die auch im Rahmen der aktualisierenden Interpretation dieses Targ durchsichtig wird. Deshalb darf man annehmen, dass diese, wohl aus priesterlichen Interessen stammende Lesart, um 132 als protomasoretische Lesart festgelegt wurde. Das spricht für die Möglichkeit, dass damals der protomasoretische Text als ein "neuer" Text für die "neue" Zeit niedergeschrieben wurde.

Oben gelangten wir zu der Annahme, dass der protomasoretische Text des Jesajabuches dem oberpriesterlichen Milieu (des Targ Proph) entstammte. Im Hinblick auf diese Annahme ist jetzt noch auf eine Bemerkung in Ap bei Josephus einzugehen. In Ap 1,29 bemerkt er, dass es im jüdischen Volke von alters her üblich war, dass die "Oberpriester" (ἀρχιερεῖς) und "Propheten" (προφῆται) grosse Sorgfalt auf die ἀναγραφαί verwendeten, und dass diese ἀναγραφαί bis in die Zeit des Josephus "mit grosser Genauigkeit" (μετὰ κολλῆς ἀκριβεύσας) aufbewahrt wurden.

Josephus meint mit den ἀναγραφαί Texte, die über Geschehnisse der Vergangenheit berichten, und zwar die Bücher des Alten Testaments, die die Geschichte von der Schöpfung an bis auf die Zeit des Artaxerxes' I. beschreiben (Ap 1, 39f.). Nach seiner Darstellung waren es Propheten, die diese Geschichte schriftlich festgehalten hatten (siehe auch Ap 1,37; vgl. Bell 6,109). In Ap 1,29 erwähnt er neben den Propheten die Oberpriester. Da sie offenbar nicht für die Niederschrift der ἀναγραφαί verantwortlich waren, darf man in ihnen die Personen sehen, die die ἀναγραφαί mit "grosser Sorgfalt" be-

18) Siehe 2 Kön 19,35f. Die Erinnerung an die assyrische Belagerung wurde in späterer Zeit durch die Bezeichnung "Assyrerlager" (ἡ Ἀσσυρίων παρεμβολή) für einen bestimmten Stadtteil Jerusalems festgehalten (Josephus, Bell 5,303. 504).

19) Vgl. in diesem Zusammenhang auch die Analogie zwischen Sanherib und dem letzten Weltherrscher in Targ Jes 27,1, und vgl. ferner die Beziehung zwischen Targ Jes 10,33 (Sanherib) und Targ Jes 63,3 (Rom; s.o. S. 177 und 174).

wahrten<sup>20</sup>.

Da kein Grund vorliegt, diese Information des Josephus anzuzweifeln<sup>21</sup>, ergibt sich, dass es im Tempel gute, d.h. wegen des Strebens nach Genauigkeit dem archaischen Typ zugehörige Texte der heiligen Schriften gab<sup>22</sup>. Ferner impliziert die Bemerkung von Josephus, dass die Oberpriester die zuständige Behörde auf dem Gebiet der textlichen Überlieferung waren, und das spricht für unsere Annahme, dass der protomasoretische Text in diesem Milieu festgelegt wurde.

Wie wir oben gesehen haben, hat man bei der Festlegung des protomasoretischen Textes des Jesajabuches einige kleine und subtile Änderungen im Text dieses Buches vorgenommen. Trotz der von Josephus betonten Genauigkeit war das offenbar möglich; zugleich gewinnt man aber den Eindruck, dass der Wunsch nach Genauigkeit keine grosse Änderungen erlaubte<sup>23</sup>. Übrigens weisen die Doppelübersetzungen etwa in Targ Jes 1,29 und 19,18 darauf hin, dass gewisse "neue" Lesarten nicht als Ersetzung einer älteren Lesart gemeint sind<sup>24</sup>.

- 
- 20) Vgl. zu diesem "Bewahren" auch Targ Sach 11,13. Nach diesem aramäischen Text (≠ MT) wird einem Propheten aufgetragen, etwas nieder zu schreiben, und sein Dokument im Tempel zu deponieren, wo ein Oberpriester (אמורא) es bewahren wird!
- 21) Siehe auch Exkurs II.
- 22) Nach R. MEYER (Bemerkungen zum literargeschichtlichen Hintergrund der Kanontheorie des Josephus (Josephus-Studien) 290) "bedarf die Behauptung des Josephus, seit alters habe es eine völlige Integrität der heiligen Schriften gegeben, an Hand der Texte von Qumran einer kritischen Überprüfung". Eine völlige Integrität der Schriften hat es in der Tat nicht gegeben (vgl. etwa die tiqqune sopherim). Aber es ist wohl sehr wahrscheinlich, dass im Tempel Texte des archaischen Typs bewahrt wurden. Was die Texte von Qumran betrifft, so ist zu beachten, dass, wie ich meine, es sich hier, abgesehen von archaischen Texten wie 1QJes<sup>b</sup>, entweder um "neue" Ausgaben (vgl. 1QJes<sup>a</sup>) oder um Vulgärtexte (ungenauere Kopien) handeln kann.
- 23) Der protomasoretische Text stellt keinen völlig neuen Text als Ergebnis einer eingehenden Rezension damaliger Texttypen dar. Mit F.M. CROSS darf man sagen: "some recensional activity was involved" (The History of the Biblical Text 289). Es ist m.E. unrichtig, jede Form des Rezensierens für unwahrscheinlich zu halten (gegen ALBREKTSON, Recension eller tradition? (1975) 18-35; ders., Reflections on the Emergence of a Standard Text of the Hebrew Bible (1978) 49-65). Beispiele von kleinen Änderungen aus früherer Zeit stellen die sog. tiqqune sopherim dar.
- 24) Vgl. zu diesem Phänomen (im Jesajabuch) ARMSTRONG, A Study of Alternative Readings (1958) 132-154.

Da die Bibelfragmente aus der Bar Kosiba-Zeit alle dem protomasoretischen Texttyp zuzurechnen sind<sup>25</sup>, wurde dieser Text ganz offensichtlich, zumindest aber für diese Zeit, als der normative Text vorgeschrieben und abgeschrieben.

Abgesehen von einer geringfügigen und subtilen Bearbeitung war die Normativstellung eines Textes des genauen oder archaischen Typs nichts Neues. Auch die Übersetzung des Theodotion legt Zeugnis davon ab, wie Hillel und seine Schüler einen solchen Text als normativ vorschrieben<sup>26</sup>. Der Erfolg eines derartigen Unternehmens hing selbstverständlich davon ab, wie viel Einfluss man im damaligen Judentum ausüben konnte. Um 132 war Eleazar, der vermutliche Verfasser des Targ Proph, der wichtigste Oberpriester. Wie oben dargelegt wurde, lassen sich Indizien dafür beibringen, dass der protomasoretische Text um diese Zeit im oberpriesterlichen Milieu des Targ Proph festgelegt wurde. Das würde bedeuten, dass dieser Eleazar an der Festlegung beteiligt war. Zweifellos konnte er als der Priester neben dem Fürsten Bar Kosiba (vgl. die Münzen) im damals von Bar Kosiba regierten Gebiet seine Autorität gelten lassen. Auf diese Weise liesse sich m.E. der Umstand gut erklären, weshalb alle Bibelfragmente aus der Bar Kosiba-Zeit dem protomasoretischen Texttyp angehören.

---

25) BARTHELEMY, *Etudes* 352.

26) M.H. SEGAL ist der Meinung, dass bereits um 160 v.Chr., nach der Einweihung des Tempels, ein bestimmter Text als normativer Text der hebräischen Bibel festgelegt wurde (*The Promulgation of the Authoritative Text of the Hebrew Bible* (1953) 43).

## 7. DIE ZEIT von 135 bis 400

=====

Folgende Textzeugen des Jesajsbuches müssen im Rahmen dieser Periode behandelt werden:

Sym Jes, ein fragmentarisch überlieferter griechischer Text;

Pes Jes, ein syrischer Text;

Vulg Jes, ein lateinischer Text.

Während die Übersetzungen aus den vorangehenden Perioden ausnahmslos Werke jüdischer Gelehrten darstellten, handelt es sich bei den Übersetzungen aus der Zeit von 135 bis 400, wie noch zu zeigen ist, entweder um das Werk eines jüdischen Übersetzers (Symmachus, "des Übersetzers der Juden"), bzw. eines judenchristlichen Übersetzers (Pes Jes) oder eines christlichen Übersetzers (Hieronymus).

### 7.1. Sym Jes

#### Der Text

Hierzu kann auf das zum Text von Theod Jes Gesagte verwiesen werden.

#### Wer war Symmachus?

Diese viel debattierte Frage darf hier deshalb nicht ausgeklammert werden, weil sie für den textgeschichtlichen Stellenwert und für den Hintergrund von Sym Jes von ausschlaggebender Bedeutung ist.

Die wichtigsten Bemerkungen über Symmachus liegen bei Eusebius, Epiphanius und Palladius vor, aber ihre Informationen sind recht unterschiedlich. Während nach Epiphanius und Palladius Symmachus ein jüdischer Übersetzer war, vertritt Eusebius die Meinung, er sei ein Ebionit, ein Judenchrist, gewesen. Diese letzte Auffassung ist zur opinio communis geworden<sup>1</sup>, und das vor allem

---

1) Siehe JELICOE, Septuagint 94-97. Vgl. auch KLIJN and REININK, Patristic Evidence (1973) 54: "We may however assume that he was indeed an Ebionite". Siehe ferner BARTHELEMY, Qui est Symmaque (1974) 451 Anm. 6. - Dagegen vertritt E. SCHWARTZ (Unzeitgemässe Beobachtungen zu den Clementinen (1932) 193) die Meinung, Symmachus sei ein Mitglied der Gemeinde der Nazoräer gewesen, aber für diese Auffassung gibt es keine Stütze in den Quellen.

seit den Untersuchungen von H.J. SCHOEPS<sup>2</sup>. Demgegenüber hat man nur vereinzelte, so wie etwa A. GEIGER im vorigen Jahrhundert, die erste Auffassung vorgezogen, derzufolge Symmachus ein jüdischer Übersetzer war<sup>3</sup>. Auch D. BARTHELEMY hat sich neuerdings für diese These ausgesprochen<sup>4</sup>. Eine Wahl zwischen beiden Standpunkten ist nur aufgrund der betreffenden Passagen bei den genannten frühchristlichen Autoren möglich.

Epiphanius, De Mensuris et Ponderibus Liber (MP), Kap. 16<sup>5</sup>:

ἐν τοῖς τοῦ Σευήρου χρόνοις Σύμμαχος τις Ἐπαμευῆτις τῶν παρ' αὐτοῖς σοφῶν, μὴ τιμηθεὶς ὑπὸ τοῦ οἴκελου ἔθνους νοσήσας φιλαρχίαν καὶ ἀγανακτῆσας κατὰ τῆς ὁδῶς φυλῆς, προσέρχεται Ἰουδαίους καὶ προσηλυτεύει καὶ περιτέμνεται δευτέραν περιτομήν.

(zum Schluss von Kap. 16 s.u. S. 252f.)

Die Glaubwürdigkeit dieser Bemerkung über Symmachus hat man im allgemeinen in Zweifel gezogen. So bemerkt etwa F. FIELD dazu: "Historiam ejus sic narrat, vel, si mavis, fabulatur, Epiphanius"<sup>6</sup>. Th. ZAHN hat dagegen nachgewiesen, dass Epiphanius diese Information über Symmachus dem Origenes entlehnt haben müsse<sup>7</sup>. Was die Datierung in MP Kap. 16 betrifft, so zieht ZAHN die Lesart der syrischen Übersetzung (d.h. "Verus" anstelle von "Severus") vor<sup>8</sup>, aber, wie ich in Kap. 6.2. zu zeigen versucht habe, bietet der griechische Text die bessere Lesart ("Severus")<sup>9</sup>. Das bedeutet, dass nach Origenes Symmachus nicht zur Zeit des Kaisers M. Aurelius (so etwa SCHOEPS<sup>10</sup>

- 
- 2) Vgl. vor allem SCHOEPS, Der Bibelübersetzer Symmachus (1942) 65-93 (dieser Aufsatz ist teilweise aufgenommen in SCHOEPS' Theologie und Geschichte des Judentums (1949) 350-365).
  - 3) GEIGER, Symmachus, der Uebersetzer der Bibel (1862) 39-64.
  - 4) Qui est Symmaque 451-465.
  - 5) PG 43, Sp. 264 (zu diesem Text vgl. auch das Chronicon Paschale, PG 92, Sp. 652). Siehe auch FIELD I, xxviii.
  - 6) FIELD I, xxviii. Vgl. auch GWYNN über Symmachus in DCB IV, 749, und SWETE, Introduction 49.
  - 7) Herkunft und Lehrrichtung des Bibelübersetzers Symmachus (1923) 201.
  - 8) Herkunft und Lehrrichtung 199 Anm. 2.
  - 9) S.o. S. 133 und 139. Auf diesen griechischen Text geht übrigens auch das Chronicon Paschale zurück, vgl. PG 92, Sp. 652 (in diesem Text wird die Übersetzung des Symmachus in das 9. Jahr des Kaisers Septimius Severus, d.h. 202, angesetzt).
  - 10) In seiner Arbeit Theologie und Geschichte des Judentums 34 führt

und BARTHELEMY<sup>11</sup> im Anschluss an MERCATI<sup>12</sup>), sondern zur Zeit des Kaisers Septimius Severus (193-211) zum Judentum übertrat und seine Übersetzung herstellte.

Des weiteren geht aus dieser von Origenes herrührenden Überlieferung über Symmachus hervor, dass er ein samaritanischer Schriftgelehrter (σοφός<sup>13</sup>) war, dass er aber aufgrund von Konflikten mit seinem Volk zum Judentum übertrat und dabei zum zweiten Mal beschnitten wurde. Letzteres impliziert, dass damalige Rabbinen die samaritanische Beschneidung nicht anerkannten, d.h. eine durch einen Samaritaner ausgeführte Beschneidung nicht für gültig hielten. Im diesem Zusammenhang denkt BARTHELEMY an R. Meir, der gegen Ende seines Lebens diesen Standpunkt vertrat<sup>14</sup>. Wenn aber Symmachus zur Zeit des Kaisers Septimius Severus jüdischer Proselyt wurde, dann entfällt eine Beziehung zwischen dem Standpunkt R. Meirs und der zweiten Beschneidung von Symmachus. Nun gibt es jedoch Grund zur Annahme, dass auch R. Juda "der Fürst", ein Zeitgenosse des Kaisers Septimius Severus, eine zweite Beschneidung für notwendig erachtete<sup>15</sup>.

Es liegt m.E. keinen Anlass vor, der von Origenes herrührenden Information über Symmachus in MP Kap. 16 zu misstrauen. Dafür ist sie zu spezifisch, und, wie wir aus dem folgenden Text wissen, hat Origenes sich einmal bei einer Frau namens Juliana aufgehalten, die den Übersetzer Symmachus persönlich kannte oder gekannt hatte.

Palladius, *Historia Lausiaca* (HL), Kap. 64<sup>16</sup>:

Εἶδρον δὲ ταῦτα ἐγὼ γεγραμμένα ἐν παλαιοτάτῳ βιβλίῳ στιχηρῶ, ἐν ᾧ ἐγγράκτο

---

er aus: "G. Mercati hat auf Grund einer von ihm gedeuteten syrischen Inschrift, in der auch Marc Aurel den Beinamen Οὐήρος trug, nachgewiesen, dass seine Übersetzung in der Marc Aurel-Zeit (161-180) ... verfasst worden ist". Er gibt aber die Argumentation MERCATI's unrichtig wieder.

11) Qui est Symmaque 456.

12) Zur These MERCATI's s.o. S. 133ff.

13) Zum Gebrauch von σοφός bei den Samaritanern siehe KIPPENBERG, Garizim und Synagoge (1971) 150. 163.

14) Qui est Symmaque 457f.

15) Siehe dazu MONTGOMERY, The Samaritans 191.

16) Zum Text siehe BUTLER, The Lausiaca History of Palladius II (1904) 160, und BARTELINK, Palladio. La Storia Lausiaca (1974) 272.

χειρὶ Ἀριγένους· Τοῦτο τὸ βιβλίον εἶρον ἐγὼ παρὰ Ἰουλιανῆ τῆ παρθένῳ ἐν Καισαρείᾳ, κρυπτόμενος παρ' αὐτῆ, ἥτις ἔλεγε παρ' αὐτοῦ Συμμάχου τοῦ ἐρμηνεύς τῶν Ἰουδαίων αὐτὸ εἰληφέναι.

Aus dem diesen zitierten Worten direkt Vorangehenden in HL geht hervor, dass Palladius die Meinung vertritt, dass Origenes in seiner Notiz von jener Juliana aus Cäsarea in Kappadocien redet. ZAHN hat jedoch glaubhaft gemacht, dass Origenes Cäsarea in Palästina im Auge hatte, und dass es hier um die Flucht des Origenes (vgl. die Worte κρυπτόμενος παρ' αὐτῆ) aus Alexandrien in diese Stadt im Jahre 215 geht<sup>17</sup>.

Ein wichtiges Element in dieser Notiz des Origenes stellt die Apposition bei Symmachus dar: ὁ ἐρμηνεύς τῶν Ἰουδαίων. Diese Bezeichnung lässt vermuten, dass Symmachus damals, zu Beginn des 3. Jh.s, als der Übersetzer der Juden (in Galiläa) galt. Nach BARTHELEMY ist diese Bezeichnung nicht als "le ... traducteur (préféré) des juifs", sondern als "le ... traducteur (dont font usage) les juifs" zu deuten<sup>18</sup>. Diese Interpretation BARTHELEMYs hängt mit seiner Ansetzung von Symmachus (in der Mitte des 2. Jh.s) zusammen. Es erhebt sich dann nämlich die Frage, wie man zu Beginn des 3. Jh.s von Symmachus, und nicht von einem wie Aquila, sagen konnte, dass er "der Übersetzer der Juden" sei. Diese Frage versucht BARTHELEMY durch seine Wiedergabe "le ... traducteur (dont font usage) les juifs" zu lösen. Da aber Symmachus viel eher zur Zeit des Kaisers Septimius Severus, d.h. zur Zeit von R. Juda "dem Fürsten", anzusetzen ist (s.u.), meint die Bezeichnung in der Notiz des Origenes ganz einfach, dass Symmachus damals, zu Beginn des 3. Jh.s, als "der Übersetzer der Juden" galt. Die Annahme liegt wohl nahe, dass Origenes diese Bezeichnung von Juliana während seinem Aufenthalt bei ihr übernommen hat.

Ferner weist BARTHELEMY in diesem Zusammenhang noch auf zwei Fragmente aus dem 3./4. Jh. aus Ägypten hin, die Teile aus der Übersetzung von Symmachus enthalten. In diesen Fragmenten ist das Tetragrammaton in althebräischer Schrift geschrieben, und das bestätigt die Auskunft des Origenes; denn derartige Texte können nur auf einen jüdischen Übersetzer zurückgehen<sup>19</sup>.

17) Herkunft und Lehrrichtung 207f. Zu dieser Ansetzung siehe auch CROUZEL, Origène s'est-il retiré en Cappadoce pendant la persécution de Maximin le Thrace? (1963) 195-203. Zu dieser Flucht siehe Eusebius, HE VI, 19, 16.

18) Qui est Symmaque 455.

19) Qui est Symmaque 455. Vgl. auch Origenes, Sel. in Psalmos (PG 12, Sp. 1104).

Nach seiner Notiz "fand"<sup>20</sup> Origenes bei Juliana in Cäsarea "dieses Buch", das sie "von Symmachus selbst erhalten hatte", und demnach kannte Juliana den Übersetzer Symmachus persönlich. Aufgrund der Apposition "des Übersetzers der Juden" darf man vermuten, dass mit "diesem Buch" ein Teil der Übersetzung des Symmachus gemeint ist.

Fassen wir zusammen: die Bemerkungen über Symmachus bei Epiphanius und bei Palladius rühren offensichtlich von Origenes her (und er hat seine Information vermutlich von Juliana erhalten). Nach Origenes war Symmachus nicht nur ein jüdischer Übersetzer mit einem samaritanischen Hintergrund, sondern galt zur Zeit des Kaisers Septimius Severus auch als "der Übersetzer der Juden"<sup>21</sup>.

Etwa ein Jahrhundert nach Origenes widmet auch Eusebius dem Übersetzer Symmachus einige Aufmerksamkeit. In *Historia Ecclesiastica* (HE) VI, 17 heisst es<sup>22</sup>:

- (a) Τῶν γε μὴν ἐρμηνευτῶν αὐτῶν δὴ τούτων ἰστέον Ἐβλινατον τὸν Σύμμαχον γεγόνεναί.
- (b) καὶ ὑπομνήματα δὲ τοῦ Συμμάχου εἰς ἔτι νῦν φέρεται, ἐν οἷς δοκεῖ πρὸς τὸ κατὰ Ματθαίου ἀποτελεινόμενος εὐαγγέλιον τὴν δεδηλωμένην αἰρεσίην κρατεῖν. ταῦτα δὲ ὁ Ἰουλιανὸς μετὰ καὶ ἄλλων εἰς τὰς γραφὰς ἐρμηνειῶν τοῦ Συμμάχου σημαίνει παρὰ Ἰουλιανῆς τινας εἰληφέναι, ἧν καὶ φησὶν παρ' αὐτοῦ Συμμάχου τὰς βίβλους διαδέξασθαι.

Ad (a): nach Eusebius war Symmachus ein Ebionit, aber da Origenes ihn, wie seine Notiz bei Palladius zeigt, nicht für einen Judenchrist hielt, und er die Sekte der Ebioniten doch sehr gut kannte<sup>23</sup>, erhebt sich die Frage, wie Eusebius dazu kam, Symmachus als eine Ebionit zu betrachten. Aufschlussreich für diese Frage ist in seinem Buch *Demonstratio Evangelica* (DE) die Stelle VII,1<sup>24</sup>:

20) Dieses Verbum ist bezeichnend für Origenes; vgl. unten Anm. 35.

21) Siehe auch unten S. 236f.

22) Zum Text siehe SCHWARTZ, *Eusebius' Kirchengeschichte* (1952) 237.

23) Siehe dazu KLIJN and REININK, *Patristic Evidence* 134.

24) Zum Text siehe HEIKEL, *Demonstratio Evangelica* (1913) 304.

λέγεται δὲ ὁ Σύμμαχος Ἐβριωνάτος εἶναι. αἴρεσις δὲ ἦν οὕτω καλουμένην τινῶν Ἰουδαίων εἰς Χριστὸν πιστεῦσαι λεγομένην, ἐξ ὧν ὁ Σύμμαχος ἦν.

Gleich nach dieser Bemerkung wird Sym Jes 7,13f. zitiert, wo das hebräische  $\text{נבא}$  durch νεᾶνις wiedergegeben ist. H.J. SCHOEPS hat wohl recht mit seiner Behauptung, dass Eusebius aufgrund dieser Wiedergabe glaubte, Symmachus habe der Sekte der Ebioniten angehört<sup>25</sup>. Das wird noch deutlicher, wenn man mit BARTHÉLEMY auch die Stelle aus HE V,8, 10 heran zieht, wo Eusebius Irenäus zitiert (nämlich Adv Haereses III,21, 2)<sup>26</sup>. An dieser Stelle spricht Irenäus von einer neuen Übersetzung von Jes 7,14:

Ἰδοὺ ἡ νεᾶνις ἐν γαστρὶ ἔξει καὶ τέξεται υἱόν, ὡς θεοδοτιῶν ἠρμήνευσεν ὁ Ἐφέσιος καὶ Ἀκύλας ὁ Ποντικός, ἀμφότεροι Ἰουδαῖοι προσήλυτοι, οἷς κατακολουθήσαντες οἱ Ἐβριωνάτοι ἐξ Ἰωσήφ αὐτὸν γεγενῆσθαι φάσκουσιν.

Offenbar liegt bei Eusebius folgender Gedankengang vor<sup>27</sup>:

1. die Ebioniten folgten Theodotion und Aquila bei ihrer Übersetzung von νεᾶνις in Jes 7,14<sup>28</sup>;
2. Auch Symmachus bietet in Jes 7,14 die Wiedergabe νεᾶνις.

Daraus ergab sich dann: Symmachus war ein Ebionit. (Übrigens lässt λέγεται in DE VII,1 vermuten, dass diese Auffassung zur Zeit des Eusebius bereits kursierte, und das könnte darauf hinweisen, dass der erst bei Eusebius greifbare Gedankengang schon früher bekannt war.)

Ad (b): Eusebius spricht an dieser Stelle von ὑπομνήματα des Symmachus. Diesem Wort begegnet man u.a. auch in HE IV,18,1; 22,1; 24,5; V,27; VI,12,1; 22, und es bezeichnet allerlei Schriften christlicher Autoren. Dieses Wort hat somit bei Eusebius ein ziemlich breites Bedeutungsspektrum<sup>29</sup>. Vereinzelt wird es als Bezeichnung für "Kommentare" verwendet, wie z.B. in HE VI, 23,1-2. In diesem Sinne hat Hieronymus auch unsere Stelle in HE VI,17 inter-

25) Theologie und Geschichte des Judenchristentums 73f.

26) Siehe BARTHÉLEMY, Qui est Symmaque 460. Siehe zu diesem Text auch oben S. 139.

27) Vgl. dazu auch BARTHÉLEMY, Qui est Symmaque 460.

28) Es ist übrigens nicht ganz klar, wie man die betreffende Bemerkung bei Irenäus zu deuten hat. Meiner Meinung nach ist hier nicht mehr gemeint als eine Beziehung zwischen Theod und Aq Jes 7,14 einerseits und der Auffassung (vgl. φάσκουσιν im Text) der Ebioniten andererseits.

29) Vgl. auch BARTHÉLEMY, Qui est Symmaque 459 Anm. 51.

pretiert, wie aus seiner lateinischen Wiedergabe dieser Passage hervorgeht: "... et Symmachi ..., qui in evangelium quoque κατὰ Μαθθαίου scripsit commentarios"<sup>30</sup>. Anlass zu dieser Wiedergabe bot wahrscheinlich die Fortsetzung in (b), wo von ἄλλων εἰς τὰς γραφὰς ἐρμηνευῶν die Rede ist, und mit diesem letzten Ausdruck sind in der Tat Bibelerklärungen gemeint; vgl. dazu HE VI, 24,2; 25,3; 27; 32,1-2<sup>31</sup>. Aber es ist wegen der direkten Fortsetzung der Bemerkung über die ὑπομνήματα in (b) und wegen der weiten Bedeutung dieses Ausdrucks wohl besser, ihn hier mit "Schriften" wiederzugeben. Von diesen Schriften wird berichtet, dass sie bis auf den heutigen Tag erhalten blieben, und dass Symmachus in diesen Schriften unter Bestreitung des Matthäusevangeliums die Häresie der Ebioniten zu begründen scheine. Was den Ausdruck ἀποτείνεσθαι πρὸς τινα betrifft, so hat BARTHELEMY nachgewiesen, dass er mit "polemiser contre" zu übersetzen ist<sup>32</sup>, und zum Verbum κρατύνειν hat A. SCHMIDTKE folgende wichtige Bemerkung gemacht: "Mit diesem Ausdruck κρατύνειν, confirmare, pflegten die Häresiologen nun aber sonst die Begründung und den Ausbau einer Irrlehre durch ein Sectenhaupt zu bezeichnen, nach dem dann die Anhänger dieser Ketzerei benannt wurden"<sup>33</sup>.

Aus δοκεῖ spricht Unsicherheit, und m.E. weist das darauf hin, dass Eusebius die "Schriften" nicht selbst gesehen hat. Weiter fällt auf, dass er keine Titel nennt, wie er es ja sonst in HE regelmässig tut. Ausserdem klingt es nicht überzeugend, dass Symmachus Schriften brauchte, um unter Bestreitung des Matthäusevangeliums die Lehre der Sekte zu begründen. Meiner Meinung nach sind hier in Wirklichkeit zwei verschiedene Dinge zusammen geflossen, nämlich:

1. Die Auffassung, dass Symmachus gewisse Schriften verfasst habe, um die Lehre der Sekte, zu der er gehörte, zu begründen;

30) HERDING, Hieronymi De Viris Illustribus Liber (1924) 38.

31) Von grundlegender Bedeutung ist dabei die Präposition εἰς; vgl. HE VI, 24,2; 25,3; 32. Vgl. dazu auch HE VI,23,1: τῶν εἰς τὰς θείας γραφὰς ὑπομνημάτων.

32) Qui est Symmaque 458f. (mit Beispielen aus HE). So auch bereits ZAHN, Herkunft und Lehrrichtung 204.

33) Neue Fragmente und Untersuchungen zu den judenchristlichen Evangelien (1911) 237 (mit Beispielen). - Die Formulierung in HE VI,17 hatte zur Folge, dass man später, d.h. nach Eusebius, von der Sekte der "Symmachiani" redete; zu den Stellen siehe KLJN and REININK, Patristic Evidence 53f. und S. 196 (Ambrosiaster, um 375), S. 230 (Philaster, um 390), S. 232 (M. Victorinus, 2. Hälfte des 4. Jh.s), S. 236 und 238 (Augustin, um 400 bzw. 406).

## 2. Die Bestreitung des Matthäusevangeliums.

Ad 1: Diese Auffassung setzt bei Eusebius die Meinung voraus, dass Symmachus ein Haupt der ebionitischen Sekte gewesen sei (vgl. SCHMIDTKE), und dies lässt sich m.E. am einfachsten so erklären, dass ein Ebionit, der das ganze Alte Testament übersetzte, wohl eine sehr wichtige Persönlichkeit innerhalb der ebionitischen Sekte gewesen sein muss, zu der Symmachus nach Meinung des Eusebius gehörte.

Ad 2: Im Anschluss an Origenes unterscheidete Eusebius zwei Gruppen von Ebioniten: eine Gruppe, die die Jungfrauengeburt Jesu anerkannte und eine andere Gruppe, die sie leugnete<sup>34</sup>. Aufgrund von Sym Jes 7,14 lag es nahe, Symmachus zur zweiten Gruppe zu rechnen. Nun erzählte Irenäus, dass die Ebioniten das Matthäusevangelium benutzten (Adv Haereses I,26,2), aber das konnte auf die Ebioniten, zu denen auch Symmachus gehörte, nicht zutreffen, da ja diese Gruppe die Jungfrauengeburt (Mt 1,23) leugnete. Von daher ist es verständlich, dass Eusebius meinte, Symmachus habe (in seinen Schriften) das Matthäusevangelium bestritten.

Mit seiner Bemerkung über die "Schriften" des Symmachus basierte Eusebius ausserdem ganz deutlich auch auf einer Notiz bei Origenes; denn im zweiten Teil von (b) führt er aus, Origenes "vermerke" (σημαίνει), dass er diese Schriften zusammen mit Bibelerklärungen von einer Juliana erhalten habe, die, wie er (Origenes) "sagt" (φησιν), "die Bücher" (τὰς βιβλους) von Symmachus selbst übernommen habe.

Zu fragen gilt es nun, inwieweit diese Bemerkungen tatsächlich von Origenes stammen, und dazu ist ein Vergleich zwischen der Notiz von Origenes bei Palladius (HL Kap. 64, s.o.) und den Bemerkungen bei Eusebius nötig.

Palladius:

Origenes hatte in einem gewissen Buch geschrieben:

τοῦτο τὸ βιβλίον  
εἶρον ἐγὼ παρὰ Ἰουλιανῆ

Eusebius:

Was die "Schriften" betrifft:

ταῦτα (sc. ὑπομνήματα) δὲ ὁ Ἀριγένης  
μετὰ καὶ ἄλλων εἰς τὰς γραφὰς ἐρμηνεύ-  
ων τοῦ Συμμάχου σημαίνει  
παρὰ Ἰουλιανῆς τινας εἰληφέναι,

34) Siehe dazu KLIJN and REININK, *Patristic Evidence* 134 (Origenes). 140 (Eusebius).

..., ἥτις ἔλεγε  
 παρ' αὐτοῦ Συμμάχου  
 τοῦ ἐρμηνέως τῶν Ἰουδαίων  
 αὐτὸ εἰληφέναι.

ἦν καὶ φησιν  
 παρ' αὐτοῦ Συμμάχου  
 τὰς βίβλους διαδέξασθαι.

Dieser Vergleich zeigt, dass zumindest folgende Angaben bei Eusebius auf Origenes selbst zurückgehen: er (Origenes) hat "Bücher" (βίβλου) von einer Frau namens Juliana erhalten oder bei ihr gefunden (vgl. Palladius), die sie von Symmachus selbst übernommen oder erhalten (vgl. Palladius) hatte<sup>35</sup>. Offensichtlich stammt das, was Origenes "sagt", in der Tat von ihm selbst. Es ist möglich, dass Origenes ausser seiner Notiz im Buch (τὸ βιβλίον), aus dem Palladius zitiert, auch an einer anderen Stelle die Bücher des Symmachus, die er bei Juliana gefunden hatte, erwähnte. Da nun Origenes in seiner Notiz bei Palladius Symmachus als "den Übersetzer der Juden" bezeichnet, und da er aller Wahrscheinlichkeit nach nur die Übersetzung des Symmachus als dessen Werk kannte, liegt die Annahme nahe, dass die Bücher des Symmachus die er über Juliana erhielt, die Übersetzung des Symmachus enthielten. Das bedeutet, dass die Hinweise auf "Schriften" und "Erklärungen" bei Eusebius Ergebnis einer bestimmten Interpretation (vgl. σημαίνει) der "Bücher" des Symmachus darstellen<sup>36</sup>. Ferner könnte noch dazu hinzugekommen sein, dass Eusebius bei Origenes auch die Bezeichnung ἐρμηνεία vorfand, die Origenes im Sinne von "Übersetzungen" (vgl. den Plural "Bücher", d.h. für je ein biblisches Buch lag eine Übersetzung von Symmachus vor; vgl. auch den Plural "die (heiligen) Schriften") meinte, Eusebius dann aber im Sinne von

35) Bei Eusebius liegen andere Verben vor als in der Notiz bei Palladius:

	Eus.:	Pall.:
Juliana → Origenes :	εἰληφέναι (παρὰ)	εὗρον ἐγὼ
Symmachus → Juliana:	διαδέξασθαι	εἰληφέναι (παρὰ).

Der Gebrauch des Verbums "finden" ist bezeichnend für Origenes; vgl. nämlich seine Bemerkungen über die Quinta und die Sexta:

ε' ἐκδοσις, ἣν εὗρον ἐν Νικοπόλει ...  
 und ζ' ἐκδοσις εὐρεθεῖσα ... (siehe dazu ZAHN, Herkunft und Lehr-  
 richtung 202). Das spricht für die Zuverlässigkeit des Textes bei Palladius.  
 Man gelangt demnach zur Annahme, dass Eusebius dieses Verbum ("finden")  
 nicht übernommen hat, mit εἰληφέναι anfang und selbst das Verbum δια-  
 δέξασθαι einführte. (Ob man dieses letzte Verbum mit "erben" (so etwa  
 HARNACK, Geschichte der altchristlichen Literatur II,2, 165; BARTHELEMY,  
 Qui est Symmaque 459) übersetzen soll, hängt natürlich von der Ansetzung  
 von Symmachus ab.)

36) Zu einer derartigen "Interpretation" bei Eusebius vgl. HE II,17,10-12  
 (bezüglich der Schriften der Therapeuten).

"Erklärungen" auffasste.

Fassen wir zusammen: die Bemerkung (b) in HE VI,17 bei Eusebius stellt zum Teil wohl seine eigene Konstruktion dar. Wichtigste Voraussetzung ist dabei die Auffassung, Symmachus sei ein Ebionit gewesen. Das dafür angeführte Argument, nämlich die Übersetzung  $\nu\epsilon\alpha\nu\omicron\varsigma$  in Sym Jes 7,14, kann jedoch nicht überzeugen; denn auch ein jüdischer Übersetzer kann diese Übersetzung von Theodotion und Aquila übernommen haben. Alles zusammengenommen gelangen wir also zur Schlussfolgerung, dass die Auffassung, Symmachus sei ein Ebionit gewesen, im Lichte der Bemerkungen über Symmachus, die tatsächlich auf Origenes zurückgehen, als unwahrscheinlich abzulehnen ist<sup>37</sup>.

In neuester Zeit aber hat H.J. SCHOEPS in seinem Beitrag "Der Bibelübersetzer Symmachus als ebionitischer Theologe"<sup>38</sup> aufgrund gewisser Elemente in der Übersetzung von Symmachus nachzuweisen versucht, dass Symmachus Ebionit gewesen sei. In der kurzen Einleitung zu seinen Ausführungen bemerkt er: "Der seiner Zeit von A. Schmidtke geäußerte Zweifel an der ebionitischen Zugehörigkeit des Symmachus ... dürfte durch diese Aufstellungen ad Acta zu legen sein"<sup>39</sup>.

SCHOEPS setzt bei den ebionitischen Namen ein. Seiner Meinung nach hat Symmachus  $\text{מכילון}$  stets mit  $\kappa\epsilon\nu\nu\omicron\varsigma$  und  $\text{עני}$  stets mit  $\kappa\tau\omega\chi\omicron\varsigma$  wiedergegeben<sup>40</sup>; doch ist diese Meinung so nicht aufrecht zu erhalten; denn in Sym Jes 23,7 liegt für  $\text{מכילון}$  die Wiedergabe  $\tau\alpha\kappa\epsilon\lambda\nu\omicron\varsigma$ <sup>41</sup> und in Sym Jes 41,7 die Wiedergabe  $\kappa\tau\omega\chi\omicron\varsigma$ <sup>42</sup> vor. Ausserdem ist doch recht fraglich, ob diese Wortwahl bei Symmachus automatisch auf einen ebionitischen Hintergrund hinweisen muss; das dürfte doch kaum der Fall sein.

In der Übersetzung des Symmachus nimmt SCHOEPS für Sym Koh 12,5 eine wichtige Schlüsselfunktion an. In der Wiedergabe  $\eta\ \epsilon\acute{\alpha}\rho\mu\omicron\nu\omicron\varsigma$  ("die Arme") für

37) Bemerkungen über Symmachus bei anderen Kirchenvätern können deshalb ausser Betracht bleiben, weil sie von den genannten Quellen abhängig waren.

38) S.o. Anm. 2.

39) Symmachus 65.

40) Symmachus 66-70.

41) Eus

42) Q

הנהגתו sieht er eine Bezeichnung für die ebionitische Gemeinde<sup>43</sup>. Dagegen ist einzuwenden, dass die Lesart ἐκκονος wahrscheinlich nicht die ursprüngliche darstellt. A. GEIGER wies schon darauf hin: Symmachus übersetzt mit "καὶ δαελοθη ἡ ἐκλογὴ", wie es richtig die syr. Hex. mit ܩܕܝܫܐ ܩܕܝܫܐ wiedergibt, nicht ἐκκονος, wie bei Montfaucon, oder spiritus fortitudo, wie bei Hieronymus in des Symm. Namen<sup>44</sup>. Am Rande von Syh ist aber tatsächlich ἡ ἐκλογος<sup>45</sup> bezeugt (nicht ἐκλογὴ wie GEIGER meinte). FIELD gab aber ἡ ἐκκονος den Vorzug, weil dieses Wort auch in Sym Jes 53,4 vorkommt, während ἐκλογος in Sym AT ein Hapax darstellt<sup>46</sup>. Demgegenüber gewinnt man den Eindruck, dass die Lesart ἐκλογος als lectio difficilior vorzuziehen ist. Dafür spricht auch die Übereinstimmung zwischen dieser Wiedergabe und dem Midrasch zu diesem Text<sup>47</sup>.

In Sym Jer 3,19; Ez 20,6.15 findet sich eine auffallende Wiedergabe von ܩܕܝܫܐ als Landesbezeichnung für Israel: θρησκεία. Nach SCHOEPS handelt es sich dabei um eine jüdische Vorstellung, die von Judenchristen übernommen worden sei. Was Symmachus betrifft bemerkt er: "Palästina ist ihm das Land des Gottesdienstes, der Religion unter allen Ländern der Erde"<sup>48</sup>.

Da, wie SCHOEPS selbst ausführt, diese Wiedergabe im Grunde genommen eine jüdische Vorstellung ausdrückt, ist auch dieses Element kein Argument für die These, Symmachus sei ein Ebionit gewesen. Ausserdem bietet SCHOEPS keine zutreffende Interpretation der drei Texte aus der Übersetzung von Symmachus. In Sym Ez 20,6.15 geht es nicht um das Land des Gottesdienstes unter allen Ländern, sondern um das Land als θρησκεία für alle Länder<sup>49</sup>.

Ferner weist SCHOEPS noch auf einige andere auffallende Übersetzungen bei Symmachus hin, die seiner Meinung nach Spuren von ebionitischen Theologomen enthalten. In Clem. Hom. 19,20 ist uns ein Logion aus dem ebionitischen

43) Symmachus 72-79.

44) GEIGER, Symmachus 57. Anstelle von δαελοθη ist aber δαλοθη zu lesen.

45) Siehe FIELD II, 403 Anm. 18. Siehe dazu auch BARTHELEMY, Qui est Symmaque 454.

46) FIELD II, 403 Anm. 18.

47) Siehe dazu GEIGER, Symmachus 57 (es gibt auch noch andere Übereinstimmungen zwischen Sym Koh und dem Midrasch zu Koh).

48) Symmachus 83.

49) Siehe dazu ferner unten S. 242f.

## Evangelium überliefert:

τὸ μυστήρια ἐμοὶ καὶ τοῖς υἱοῖς τοῦ οἴκου μου φυλάξατε.

Nach SCHOEPS hat Symmachus dieses Apokryphon "als Geheimweissagung der Ebioniten im Bibeltext"<sup>50</sup>, und zwar in Jes 24,6, wiedergefunden. Der Umstand, dass Symmachus καὶ τοῖς ἐμοῖς hinzufügt, zeige, "dass er das Herrenwort des von ihm ja kommentierten E.E. im Sinne hat und in den Jesajateexte hineinlesen will, eben um die ebionitische Geheimplösung in der Schrift angesagt zu finden"<sup>51</sup>. Symmachus habe ἵν κτγ anstelle von ἵν ἵτγ gelesen<sup>52</sup>.

Nach Q(anon.) und Eus lautet Sym Jes 24,16:

τὸ μυστήριόν μου ἐμοῦ, τὸ μυστήριόν μου ἐμοῦ.

Wie aus dieser Wiedergabe hervorgeht, setzt sie nicht ἵν κτγ, sondern ἵτγ ἵν (= MT) voraus. Es geht um eine wörtliche Übersetzung, die auch bei Theodotion bereits vorliegt<sup>53</sup> (auch Targ Jes 24,16 bietet die Übersetzung "Geheimnis"(ἵτ)). Ferner hat SCHOEPS unrecht mit seiner Behauptung, Symmachus habe καὶ τοῖς ἐμοῖς hinzugefügt<sup>54</sup>. Es gibt also keinen Grund für die Annahme, dass Sym Jes 24,16 auf ein ebionitisches Evangelium zurückgehe.

Einfluss des ebionitischen Evangeliums sei ferner in Sym Ez 18,7 spürbar. In seinem Comm. in Ezechielem teilt Hieronymus zu diesem Vers mit, dass im Nazaräerevangelium "inter maxima ponitur crimina: qui fratris sui spiritum contristaverit". Im Anschluss an SCHMIDTKE meint SCHOEPS, dass dieser Satz nicht zum Nazaräerevangelium, sondern zum Hebräerevangelium der Ebioniten gehört habe. Die Übersetzung ὀδυνήσῃ in Sym Ez 18,7 (MT חנן) sei nun durch diesen Satz aus dem ebionitischen Evangelium beeinflusst worden<sup>55</sup>. Die Schwierigkeit besteht in diesem Fall in der Unsicherheit darüber, ob dieses Zitat tatsächlich dem ebionitischen Evangelium entnommen ist<sup>56</sup>. Hinzu kommt, dass die Übereinstimmung nicht sehr weit geht.

50) Symmachus 84.

51) Symmachus 85.

52) Symmachus 85.

53) Siehe ZIEGLER, LXX Isaias 205f.

54) Siehe dazu ZIEGLER, LXX Isaias 205: diese Worte liegen nur in der lukianischen Rezension vor.

55) Symmachus 85.

56) Vgl. dazu etwa P. VIELHAUER in HENNECKE, Neutestamentliche Apokryphen I, 104-108.

Nach Syh liegt in Sym Ez 16,45 ein Zusatz vor, zu dem SCHOEPS bemerkt: "Ein Zug persönlicher Frömmigkeit des Symmachus ... tritt in diesem erklärenden Zusatz zu Tage"<sup>57</sup>. Demzufolge ist dieser Text für die Frage nach dem ebionitischen Hintergrund der Übersetzung des Symmachus bedeutungslos.

Nach der Catena Nicephori bietet Sym Gen 9,4 den Zusatz: τὸ αἷμα τῶν ἀλόγων ζῴων ἢ ψυχὴ αὐτοῦ ἐστίν. SCHOEPS vermutet, dass dieser Zusatz etwas mit dem Vegetarismus der Ebioniten zu tun habe<sup>58</sup>. Ob dieser Zusatz auf Symmachus zurückgeht, ist aber sehr die Frage; siehe dazu die kritische Ausgabe der LXX Gen (Göttingen) zu Gen 9,4, die diesen Zusatz nicht als Teil der Symmachusüberlieferung enthält.

Zu Sym Jer 41,5 bietet Kod. 86 in Bezug auf den Tempel die folgende Randnotiz: εἰσεῖτε θῶτα καὶ ἐκπιζόμενον, und SCHOEPS führt dazu aus: "In solchen Randbemerkungen offenbart sich die persönliche Frömmigkeit des jüdischen Christen Symmachus"<sup>59</sup>. Auch hier kann man aber keineswegs sicher sein, dass diese Notiz von Symmachus stammt; denn es handelt sich bei dieser und anderen Randnotizen in Kod. 86 um Scholien, die meist den Werken des Origenes entnommen sind<sup>60</sup>.

SCHOEPS vermutet einen Zusammenhang zwischen der ebionitischen Überzeugung, derzufolge Jesus gelehrt habe, "den νόμος αἰώνιος, den Moses und die Propheten in den Anordnungen der Schrift versiegelt hatten, als den reinen, nicht durch menschliche ἐπεσρακτα verfälschten Willen Gottes zu erkennen"<sup>61</sup>, und Sym Jes 8,16: σφραγίσσον νόμον ἐν τοῖς διατάγμασι μου. In seinem Buch Theologie und Geschichte des Judenchristentums geht er ausführlicher auf Sym Jes 8,16 und die vorangehenden Versen ein. Seiner Meinung nach will der Text ausdrücken: "Der Wille Gottes wird versiegelt werden (erg. und ebionitisches Mysterium werden), weil meine διατάγματα in den pharisäischen Mißnajat zerstört und geschändet werden"<sup>62</sup>. Symmachus polemisierte in Jes 8, 14-16 gegen die rabbinischen Schriftgelehrten, gegen die Schulen von Hillel

57) Symmachus 86.

58) Symmachus 86f.

59) Symmachus 87.

60) Siehe dazu ZIEGLER, LXX Ieremias 102f. Vgl. auch FIELD II, 693.

61) Symmachus 87f.

62) Theologie und Geschichte des Judenchristentums 218.

und von Schammai. Diese Interpretation entlehnt SCHOEPS dem Jesajakommentar des Hieronymus zu Jes 8,14, wo dieser die Auslegung der Nazaräer erwähnt. Aus dieser Auslegung geht hervor, dass die Nazaräer "die zwei Häuser von Israel" als eine Vorhersage der zwei Schulen, nämlich der des Hillel und der des Schammai, betrachteten. Aber um diese Interpretation heranziehen zu können, ist SCHOEPS zur Annahme genötigt, dass es sich dabei nicht um eine Auslegung der Nazaräer, sondern um eine Auslegung der Ebioniten handelt. Weil für diese Annahme jedoch kein Grund vorliegt, können auch die aus ihr abgeleiteten Folgerungen nicht überzeugen<sup>63</sup>. Ausserdem verhält es sich so, dass Sym Jes 8,14 im Grunde genommen keinen einzigen Anhaltspunkt für die soeben genannte Auslegung bietet, und auch Sym Jes 8,16 nötigt in keiner Weise zu einer ebionitischen Interpretation (vgl. zu diesem Text auch unten).

Sym Micha 5,4 lautet: ... ὁ κτὼ χριστοῦς ἀνθρώπων. Der Hintergrund dieser Übersetzung liege in der ebionitischen Lehre der acht Erscheinungsformen des Christus aeternus (siehe Hom. 17,4 = Rec. 2,47 in den Kerugmata Petrou)<sup>64</sup>. Nun ist aber fraglich, ob die Kerugmata Petrou ebionitisch sind<sup>65</sup>. Da ferner auch die jüdisch-rabbinische Literatur die Deutung "Gesalbter" für משיח in Micha 5,4 kennt<sup>66</sup>, und da Symmachus die Wurzel משיח öfter durch "salben" wiedergibt (siehe Jes 25,7 und Ez 32,30), bleiben doch zu viele Unsicherheiten bestehen, um behaupten zu können, die Wiedergabe χριστοῦς in Sym Micha 5,4 fusse auf einen ebionitischen Hintergrund.

Bereits GEIGER hat darauf hingewiesen, dass der Auferstehungsglauben in der Übersetzung des Symmachus stark hervorgehoben wird<sup>67</sup>, und auch SCHOEPS

63) Vgl. SCHOEPS, Theologie und Geschichte des Judenchristentums 216 Anm. 3: "Anders als Schmidtke sehe ich infolge des wahrscheinlichen Zusammenhanges mit der Symmachusüberlieferung zumindest diese Jesaja-Auslegung für ebionitisches Eigentum an". Er argumentiert also mit Sym Jes 8,14-16, eine Passage, die im Grunde genommen keinen einzigen Anhaltspunkt für die genannte Auslegung bietet. Ausserdem nimmt man im allgemeinen an, dass die Auslegung der Nazaräer von Jes 8,14, die Hieronymus erwähnt, auch tatsächlich von ihnen herrührt (siehe etwa KLIJN and REININK, Patristic Evidence 49).

64) Symmachus 88.

65) Siehe dazu G. STRECKER in HENNECKE, Neutestamentliche Apokryphen II, 64-66.

66) Symmachus 89.

67) GEIGER, Symmachus 46f.

schenkt diesem Glauben in dieser Übersetzung viel Aufmerksamkeit<sup>68</sup>. Es ist jedoch klar, dass dieser Glauben, zu dem sich Juden, Judenchristen und Christen bekennen, schwerlich als ein Argument für die These gelten kann, Symmachus sei ein Ebionit gewesen.

Auch der Umstand, dass Symmachus dort, wo das Verbum "beschneiden" bildlich gemeint ist, nicht wörtlich übersetzt<sup>69</sup>, lässt sich kaum als Argument für diese These gebrauchen; denn diesem Umstand kann man nicht mehr entnehmen, als dass der Übersetzer offenbar bestrebt war, eine deutliche Übersetzung herzustellen<sup>70</sup>.

Zum Schluss geht SCHOEPS auf die Frage nach den sog. falschen Perikopen ein. Mit diesen Perikopen sind Textstellen gemeint, in denen von Gott gesagt wird, dass er prüft, eifert, zürnt, bereut u.a. (siehe Clem. Hom. 2,43f.). SCHOEPS bietet eine Reihe von Übersetzungen bei Symmachus, aus der hervorgeht, dass dieser Übersetzer anthropomorphistische Wendungen vermeiden wollte<sup>71</sup>. Auch GEIGER hat darauf schon hingewiesen, und er glaubt, Symmachus sei bestrebt "von Gott alles Sinnliche zu entfernen, sowohl in Beziehung auf Gestalt als auf Eigenschaften", um damit "die reine Geistigkeit Gottes" zu betonen<sup>72</sup>. Zugleich hat er aber gezeigt, dass sich diese Tendenz auch bei den Rabbinen äusserte; vgl. z.B. das Verbum "prüfen" (נסה) in Gen 22,1, das von R. Jose ha-Gelili als נסו gedeutet wurde (ebenso Symmachus: ἐδδξασεν<sup>73</sup>). Ferner macht BARTHELEMY darauf aufmerksam, dass Symmachus dieses Verbum (נסה) in Dtn 33,8 wörtlich übersetzt hat: ὁν ἐπέρασας (MT אשר נסיתו אש; Gott ist Subjekt)<sup>74</sup>. Schliesslich gibt es einen wichtigen Unterschied zwischen der Auffassung der falschen Perikopen, wie sie in den Kerugmata Petrou vorliegt, und der Arbeitsweise des Symmachus; denn Symmachus lässt diese Perikopen in seiner Übersetzung nicht aus<sup>75</sup>.

68) Symmachus 89f.

69) SCHOEPS, Symmachus 90f.

70) Vgl. in diesem Zusammenhang das Targum, das in derartigen Fällen ebenso wenig wörtlich übersetzt, sondern die Bedeutung des Ausdrucks wiedergibt. Vgl. z.B. Targ Jer 4,4; Targ Ez 44,9.

71) Symmachus 92f.

72) GEIGER, Symmachus 40 (mit Beispielen auf S. 40-45).

73) GEIGER, Symmachus 45.

74) Qui est Symmaque 452 Anm. 13.

75) Siehe dazu BARTHELEMY, Qui est Symmaque 452f.

Fassen wir zusammen: M.E. ist SCHOEPS der Nachweis nicht gelungen, Symmachus aufgrund einiger auffallender Übersetzungen als Ebioniten auszuweisen. Vieles spricht dafür, dass diese Annahme bereits die Voraussetzung seiner Ausführungen bildete (vgl. den Anfang seines Beitrages: "Der Bibelübersetzer Symmachus ... ist Ebionit gewesen"<sup>76</sup>). Doch ist, wie wir gesehen haben, diese Annahme aufgrund bestimmter, von Origenes stammender Überlieferungen recht unwahrscheinlich. Deshalb möchte ich die Frage, wer Symmachus war, damit beantworten, dass er zunächst ein samaritanischer Weiser war, der zur Zeit des Kaisers Septimius Severus zum Judentum übertrat und schliesslich als "der Übersetzer der Juden" bekannt wurde.

### Interpretative Übersetzungen

Unterschiede zwischen Sym Jes und MT Jes implizieren nicht ohne weiteres eine andere hebräische Vorlage; denn, wie vor allem GEIGER und SCHOEPS nachgewiesen haben<sup>77</sup>, gehen viele auffallende Übertragungen in Sym AT auf gewisse jüdisch-rabbinischen Interpretationen der entsprechenden Texte zurück.

Nach einer Notiz von Origenes galt Symmachus zur Zeit des Kaisers Septimius Severus (193-211) als "der Übersetzer der Juden". Wie wir gesehen haben, hat Origenes diese Information vermutlich von einer Frau namens Juliana in Cäsarea in Palästina (um 215) erhalten, und da sie Symmachus persönlich kannte, liegt die Annahme nahe, dass Symmachus als jüdischer Übersetzer in Galiläa, dem damaligen Zentrum des palästinischen Judentums, tätig war. Hier war zur Zeit des Kaisers Septimius Severus R. Juda "der Fürst" (אֲבִינָה) Patriarch der Juden<sup>78</sup>.

Die Bezeichnung "der Übersetzer der Juden" besagt, dass Symmachus damals unter den Juden in Galiläa eine wichtige Stellung inne hatte, und man fragt sich, ob er zur Umgebung des Patriarchen R. Juda I. gehörte. Das ist deshalb recht wahrscheinlich, weil es sich bei der Übersetzung des Symmachus um eine griechische Übersetzung des AT handelt; denn, wie schon sein Vater Simeon

76) Symmachus 66.

77) Siehe GEIGER, Symmachus 40-60, und SCHOEPS, Mythologisches bei Symmachus (1945) 100-111; ders., Symmachusstudien III: Symmachus und der Midrasch (1948) 31-51.

78) R. Juda "der Fürst" starb vermutlich um 217; siehe dazu GUTTMANN, The Patriarch Judah I (1954) 256-261.

ben Gamaliel II. erklärt hatte, dass die heiligen Schriften neben dem hebräischen Urtext nur Griechisch aufgeschrieben werden dürften (Mischna, Meg. 1,8), so vertritt auch R. Juda I. die Auffassung, dass im Lande Israel neben der "heiligen Sprache" (dem Hebräischen) nur das Griechische, nicht aber das Aramäische, gestattet sei (BT Sota 49b). Offenbar entstammte Sym AT ebenso wie Theod AT und Aq AT dem Milieu des Hauses und der Schule Hillels<sup>79</sup>. Für diese These sprechen weiter die vielen Beziehungen zwischen Theod Jes, Aq Jes und Sym Jes.

Wie sich aus dem Nachfolgenden zeigen wird, lassen sich bestimmte auffallende Übersetzungen in Sym Jes, Sym Jer und Sym Ez am besten durch die Annahme erklären, dass Symmachus in der Nähe des Patriarchen Juda I. zu suchen ist.

Jes 53,4: MT ואנחנו חשבנוהו נגוע

Sym ἡμεῖς δὲ ἐλογισάμεθα αὐτὸν ἐν ἀφῆ ὄντα<sup>80</sup>

Das Verbum נגוע ist hier durch "aussätzig sein" wiedergegeben<sup>81</sup>. Theodotion bietet an dieser Stelle μεμαστρωμένον<sup>82</sup>.

SCHOEPS hat darauf hingewiesen, dass diese Wiedergabe in Sym Jes 53,4 mit einer bestimmten Tradition in BT Sanh. 98b übereinstimmt<sup>83</sup>. Es geht dabei um folgenden Ausspruch:

ורבבן אמרו חיוורא דבי רבי שמו

שנאמר אכן חלינו הוא נשא ומכאבינו סבלם ואנחנו חשבנוהו נגוע

Dieser Ausspruch gehört zu einer Passage, die von den Namen des Messias handelt, und er bietet dann den Name "der Aussätzig aus dem Hause des Rabbi". Dieser Name impliziert, dass Rabbi (= R. Juda I.) (einigen) Rabbinen als ein Typus des leidenden Messias galt; dabei wird man wohl an sein dreizehnjährigen Leiden an bestimmten Krankheiten (vgl. die "Krankheiten" in Jes 53, 4) zu denken haben<sup>84</sup>.

79) Vgl. dazu oben S. 148-150.

80) Eus Pr

81) Vgl. JASTROW s.v. (S. 875<sup>a</sup> (Piel)).

82) 86 und Hi<sup>lat</sup>. Für Aquila sind zwei Wiedergaben überliefert: ἀφῆμενον (Hi.) und τετραμαστρωμένον (Eus); siehe dazu ZIEGLER, Textkritische Notizen (Sylloge) 97f.

83) Symmachusstudien III, 39.

84) Siehe BT Baba Mešia 85a, und GenR 33. Siehe dazu ferner STRACK-BILLERBECK I, 481.

Die Tradition in BT Sanh. 98b setzt m.E. deshalb voraus, dass R. Juda I. zu seinen Lebzeiten (von einigen) für den Messias gehalten wurde. Dass dies zutrifft, wird durch andere Überlieferungen bestätigt<sup>85</sup>.

Aufgrund der Übereinstimmung zwischen Sym Jes 53,4 und BT Sanh. 98b und aufgrund der Annahme, dass Symmachus zum engeren Kreis von R. Juda I. gehörte, darf man folgern, dass auch er "den Fürsten" Juda I. für den Messias hielt.

In diesem Zusammenhang möchte ich auch auf Sym Jes 9,6(5) hinweisen, wo das hebräische מְשִׁיחַ durch ἡ καυδεῖα<sup>86</sup> (+ αὐτοῦ?<sup>87</sup>) wiedergegeben ist. In diesem Text liegt dieselbe Wiedergabe wie bei Theodotion vor<sup>88</sup> (Aquila hat τὸ μέτρον<sup>89</sup>), und ebenfalls übereinstimmend mit Theodotion meint auch Symmachus offenbar einen Lehrer-Messias. Im Lichte der obigen Bemerkungen zu Sym Jes 53,4 liegt die Vermutung nahe, dass Symmachus den Patriarchen Juda I. mit diesem Lehrer-Messias aus dem Hause Davids identifizierte. Das setzt die Auffassung voraus, dass R. Juda I. zum davidischen Geschlecht gehörte. Wie wir wissen, besass diese Anschauung damals tatsächlich Vertreter; denn eine Tradition über die davidische Abstammung der Familie Hillels, zu der R. Juda I. gehörte, ist auf jeden Fall seit der Zeit des R. Juda I. nachweisbar<sup>90</sup>.

Jes 8,16: MT חתום תורה בלמדי

Sym σφραγίσσων νόμον ἐν τοῖς δὲ δάγμασι μου<sup>91</sup>

Auf den ersten Blick enthält diese Übersetzung nichts Besonderes. Vergleichen wir sie jedoch mit der Wiedergabe bei Theodotion bzw. Aquila:

Theod: σφραγίσσων νόμον ἐν τοῖς δὲ δακτύλοις μου<sup>92</sup>,

85) Siehe dazu etwa EJ 10, Sp. 367; NEUSNER, A History of the Jews in Babylonia I, 106, und AVI-YONAH, The Jews of Palestine 58.

86) Q Syh Eus.dem. Pr Tht Chr 710.

87) So Eus.dem. Pr; Tht: σ'θ'.

88) Zum Theod-Text s.o. S. 154.

89) Q Syh Eus.dem. Chr Hi 710.

90) Siehe dazu AVI-YONAH, The Jews of Palestine 58; JPFC II, 617 (STERN). Siehe ferner Kap. 6.2., Anm. 193.

91) Diese Lesart (= Eus.comm.) ist der aus Eus.dem. (δακτύμασι) vorzuziehen; denn sie schliesst mit der Wiedergabe der Wurzel למד an Symmachus an (vgl. Sym Hiob 21,22; Ps 25,4; Jes 40,14; Jer 12,16; 13,21). Vermutlich ist die Lesung δακτύμασι unter Einfluss von νόμος entstanden.

92) Eus 710: α'σ'θ'; Tht: οὐ γ'.

Aq: σφραγίσαι νόμον ἐν διδασκτοῦς μου<sup>93</sup>.

Da diese beiden Übersetzungen in einem rabbinischen Milieu (Hillel bzw. R. Josua, R. Eliezer und R. Aqiba) entstanden sind, bedeuten sie m.E. folgendes: Studium und Auslegung des Gesetzes müssen im Kreis der "Gelehrten", d.h. der im Gesetz unterrichteten Schüler, versiegelt werden, damit dieses Studium durch seine Beschränkung auf einen bestimmten Kreis sichergestellt wird. Auf diese Weise bilden die Gelehrte sozusagen "einen Zaun um das Gesetz"<sup>94</sup>.

Anstelle von διδασκτοῦς (vgl. auch LXX Jes 54,13) bietet Symmachus nun die Wiedergabe διδασμασ. Um zu dieser Übersetzung zu gelangen, dürfte er לחי als limmuday gelesen haben (vgl. das Mischna-Hebräische limmud "teaching, learning"<sup>95</sup>). Nach Symmachus muss also das Gesetz "in meinen Unterweisungen" versiegelt werden. Dabei geht es nicht mehr wie bei Theodotion und Aquila um eine Sicherstellung des Gesetzes und seiner Auslegung in einem Kreis von bestimmten Personen, sondern um eine Sicherstellung im Rahmen bestimmter Unterweisungen. Mit diesen Unterweisungen sind zweifellos halachische Unterweisungen gemeint, so dass man den Eindruck gewinnt, Symmachus spiele hier auf die schriftliche Festlegung von Unterweisungen in der Mischna durch R. Juda I. an.

Jes 28,6<sup>b</sup>: MT ולגבורה משיבילי מלחמה שעה

Sym καὶ εἰς δύναμιν ἀποστρέφουσιν ἀπὸ πολέμου<sup>96</sup>

Diese Übersetzung besagt, dass Gott (siehe V. 5) denjenigen eine Kraft sein wird, die (andere) vom Krieg abhalten. Es handelt sich hier nicht um eine wörtliche Übertragung; denn vgl. (ἀποστρέφω) ἀπὸ πολέμου (offenbar ist der Ausdruck מלחמה השיב im Sinne von ממלחמה gedeutet worden), und ferner blieb שעה unübersetzt. Die Wahl des Begriffes δύναμις ist typisch für Symmachus (vgl. auch unten) und steht wohl mit seiner Wiedergabe des Namens יהוה צבאוֹת in Beziehung: κύριος τῶν δυνάμεων<sup>97</sup>.

93) Q

94) Vgl. Mischna, Ab. 1,1<sup>b</sup>; zu diesem Spruch siehe vor allem BOERTIEN, Een levende haag rondom de Tora (Verkenningen) 1-7.

95) Siehe JASTROW s.v.

96) 86

97) Diese Wiedergabe findet sich auch bei Theodotion (nicht bei Aquila).

Nach Symmachus bringt Jes 28,6<sup>b</sup> zum Ausdruck, dass Gott (in der Endzeit) nur denjenigen mit seiner Kraft helfen wird, die vom Krieg fernhalten. Damit wird implizit das Kriegführen verurteilt, und da man annehmen darf, dass für den jüdischen Übersetzer Symmachus Rom der endzeitliche Feind war, geht es dabei m.E. um Krieg und Aufstand gegen Rom.

In diesem Zusammenhang sei auch auf Sym Jes 8,12 hingewiesen, wo Symmachus das hebräische  $\text{רָשָׁע}$  durch  $\text{ἀνταρσις}$ <sup>98</sup> "Aufstand" wiedergibt.

Zu diesem Thema ist auch Jes 30,15<sup>b</sup> von Bedeutung:

MT  $\text{בְּהַשְׁקֵט וּבְנִחָה יִהְיֶה גְבוּרַתְךָ}$

Sym  $\text{ἐν ἡρεμίᾳ καὶ ἐν ἐλπίδι ἔσται ἡ δύναμις υμῶν}$ <sup>99</sup>

Hier heisst es bei Symmachus, dass die "Kraft" aus Ruhe und Hoffnung besteht. Der Begriff  $\text{ἡρεμία}$  kommt auch in Sym Jes 28,12<sup>100</sup> (MT  $\text{מְרוּגָה}$ ) vor. Er besagt, dass man ruhig bleiben muss, und im Lichte von 28,6<sup>b</sup> (und von 8,12) ist damit wohl "sich nicht erheben" gemeint. In diesem Sinne findet man das Verb  $\text{ἡρεμεῖν}$  übrigens auch bei Josephus (Bell 1,5.47.67; Ant 14,156).

Diese Betonung der Ruhe und diese Abweisung des Aufstands hängen bei Symmachus damit zusammen, dass man seiner Überzeugung nach den endzeitlichen Kampf dem κύριος τῶν δυνάμεων überlassen soll. Wie aus Sym Jes 51,22 und 63,1 hervorgeht, wird dieser mächtige Herr "für sein Volk kämpfen":

51,22: MT  $\text{כֹּה אָמַר אֲדֹנָי יְהוִה וְאֵלֹהֵיךְ יִרְיֵב עָמוֹ}$

Sym  $\text{τάδε λέγει ὁ δεσπότης σου /κύριος/ καὶ ὁ θεός σου ὑπερμαχήσει τοῦ λαοῦ αὐτοῦ}$ <sup>101</sup>

63,1 : MT  $\text{אָנִי מְדַבֵּר בְּצַדִּיקָה רַב לְהוֹשִׁיעַ}$

Sym  $\text{ἐγὼ λαλῶ ἐν δικαιοσύνῃ ὑπερμαχῶν εἰς τὸ σῶσαι}$ <sup>102</sup>.

Der Gebrauch des Verbuns  $\text{ὑπερμαχεῖν}$ , das ausser 1 Makk 16,3 und 3 Makk 7,6 weder in der LXX noch, soweit sich das untersuchen lässt, bei Theodotion und

98) Eus Hi. Theod und Aq bieten hier σύνδεσμος (nach 710).

99) 86 (diese Handschrift bezeugt die Lesung αὐτῶν; Eus bietet dagegen die Lesung ὑμῶν).

100) 86

101) Eus

102) Eus, und 86 (zum Teil).

bei Aquila vorkommt, ist bezeichnend für Symmachus<sup>103</sup>. Er will damit deutlich zum Ausdruck bringen, dass Gott für sein Volk den endzeitlichen Kampf so führen wird, dass sich für sein Volk wie bei der Befreiung aus Ägypten<sup>104</sup> der Kampf erübrigt. Wie Sym Jes 63,3 ausdrücklich betont, wird Gott ganz allein den Sieg erringen:

Sym ληνὸν ἐπάτησα μονώτατος<sup>105</sup> (MT פורה דרכתי לבדי).

Zum Schluss sei in diesem Zusammenhang noch Sym Jes 25,7<sup>a</sup> herangezogen:

MT ובלע בהר הזה פני הלוט הלוט על כל העמים

Sym καὶ καταποντεῖ ἐν τῷ ὄρει τοῦτο πρόσωπον τοῦ ἐξουσιαστοῦ  
τοῦ ἐξουσιάζοντος πάντων τῶν ἐθνῶν<sup>106</sup>

Nach dieser Wiedergabe wird Gott den Weltherrscher, den Herrscher aller Völker, auf dem Tempelberg vernichten. Um zu dieser Deutung zu gelangen, hat man vermutlich das hebräische לוט mit שלט assoziiert (vgl. auch Targ Jes 25, 7 und Pes Jes 25,7, wo dieselbe Deutung vorliegt; dagegen bieten Theod und Aq als Wiedergabe für לוט: σκοτία<sup>107</sup>).

Von diesem Tempelberg ist auch in Dan 11,45 die Rede: הר צבי קדש. Symmachus hat hier wie folgt übersetzt: τὸ ὄρος τῆς δυνάμεως τὸ ἄγιον<sup>108</sup>. Der heilige Tempelberg ist offenbar der Platz, an dem Gott seine "Kraft" zeigen wird. Vgl. zu dieser Betonung der δύναμις Gottes auch Jes 4,2, wo Symmachus ebenso wie in Dan 11,45 das hebräische צבי durch צבא deutet:

MT יהיה צמח יהוה לצבי ולכבוד

Sym ἔσται ἀνατολή κύριος<sup>109</sup> εἰς δύναμιν καὶ δόξαν<sup>110</sup>

Zusammenfassend darf man feststellen, dass Symmachus, wie bestimmte Elemente seiner Übersetzung des Jesajabuches zeigen, betonen will, dass Gott allein mit seiner Kraft für sein Volk kämpfen wird, und dass er selbst den letzten

103) Vgl. ferner Sym Gen 15,1; Dtn 33,7; 1 Sam 11,3; Ps 78,35; Hos 10,6.

104) Vgl. dazu Sym Ex 12,11: φασὲχ ὑπερμάχης ἐστίν!

105) Eus Q

106) Eus

107) Eus Hi<sup>lat</sup>.

108) Hi.

109) Liegt hier ein Versehen für κυρίου vor?

110) Eus. Vgl. zu צבי - δύναμις auch MT und Sym Jes 13,19.

(römischen) Weltherrscher auf seinem heiligen Tempelberg vernichten wird. Sein Volk soll ruhig bleiben und sich nicht (gegen Rom) empören.

Diese Überzeugung stimmt mit der von R. Juda I. überein; denn auch er hielt einen Aufstand gegen Rom für verfehlt und glaubte, es sei unter den gegebenen Umständen besser, gute Beziehungen mit Rom zu unterhalten<sup>111</sup>. Zugleich war er aber auch davon überzeugt, dass Gótt das römische Reich vernichten werde:

אף ציון כך היא עושה לי אני עסוק עמה להעביר את המלכות  
 מן העולם לא כבר העברתי ככל ומדי ויון ועתיד אני להעביר  
 מלכות הרשעה הזאת<sup>112</sup>

Dieser Spruch des R. Juda I. beinhaltet, dass Gott, ebenso wie er die Reiche der Babylonier, der Meder und der Griechen beseitigt hat, ebenso auch "dieses gottlose Reich", d.h. das römische Reich, beseitigen werde.

Eine Übereinstimmung ganz besonderer Art besteht zwischen Auffassungen des R. Juda I. und der Übersetzung des Symmachus an folgendem Punkt seiner Wiedergabe. Oben war bereits von seiner Übersetzung von צבי durch φραμασία in Jer 3,19; Ez 20,6.15 die Rede. In Ez 20,6, einer Verheissung über die Rückkehr ins eigene Land, heisst es von diesem Land:

צבי היא לכל הארצות  
 Sym ἡ ἐστὶ φραμασία πάσας τὰς γέας<sup>113</sup>

BARTHELEMY, der Symmachus zur Zeit des R. Meir ansetzt, vermutet, dass hinter dieser Wiedergabe folgende Auffassung von Meir steht: "Das Wohnen im Lande Israels hat die Kraft zu sühnen, nach Jes 33,24, und ist eines der Dinge, die als Vorbereitung zum Leben der kommenden Welt gelten dürfen"<sup>114</sup>. Sieht man zunächst einmal von der m.E. unrichtigen Ansetzung des Symmachus in die Zeit von R. Meir ab, dann bleibt noch immer unwahrscheinlich, dass die Wiedergabe φραμασία als Bezeichnung für eine bestimmte Funktion des Lan-

111) Bezeichnend ist in dieser Hinsicht die sog. Antoninus-Legende: siehe dazu etwa AVI-YONAH, The Jews of Palestine 39-42; SMALLWOOD, The Jews under Roman Rule 485f.; STEMBERGER, Die Beurteilung Roms in der rabbinischen Literatur (1979) 368-375.

112) Pesikta de Rav Kahana 17,3 (MANDELBAUM I, 284).

113) Syh

114) Qui est Symmaque 463 (Zitat aus BACHER, Die Agada der Tannaiten II, 28).

des Israel mit entsprechenden Auffassungen Meirs in Verbindung steht; denn bei seinen Auffassungen spielt die religiöse Bedeutung, die das Land entsprechend Ez 20,6 für alle Länder besitzt, keine Rolle. Eine solche Anschauung ist dagegen sehr wohl von R. Juda I. bekannt: "Warum heisst es (Deut 11, 12): für welches der ewige dein Gott sorgt; sorgt denn Gott für das Land Israel allein und nicht vielmehr (nach Hiob 38,26) für alle Länder? Aber die h. Schrift will sagen, dass Gott gleichsam nur für das Land Israel sorgt, aber um dieses willen auch für die andern Länder. Ebenso heisst Gott der Hüter Israels (Ps. 121,4), obwohl er (nach Hiob 12,10) alle Menschen behütet, aber gewissermassen nur um Israels willen. Ebenso verheisst Gott, dass seine Augen und sein Herz dort - im Heiligtum - immer weilen werden (I Kön. 9,3), während doch seine Augen die ganze Erde durchziehen (Zach. 4,10), gleichsam nur um des Heiligthums willen"<sup>115</sup>. Nach R. Juda I. bilden Land, Volk und Tempel die ideale Mitte der Welt. Was hier geschieht, hat Bedeutung für alle anderen Länder. In dieser Auffassung hat (auch) das Land "eine sakrale Funktion für die Welt"<sup>116</sup>.

Soweit einige Texte aus Symmachus' Übersetzung, die dafür sprechen, dass dieser "Übersetzer der Juden" nicht nur Zeitgenosse des Patriarchen Juda I., sondern auch dessen Schüler und Bewunderer war.

Zum Schluss möchte ich noch zwei andere interpretative Texte aus Sym Jes vorführen.

Jes 51,14: MT מִרַ צַע לֹהֲפַח וְלֹא יָמוּת לִשְׁחַת

*Sym cito infernus aperietur et non morietur in corruptionem*<sup>117</sup>

Wir haben es hier mit einem der Texte zu tun, in denen Symmachus den Auferstehungsglauben zum Ausdruck bringt. Bereits GEIGER hat darauf hingewiesen, dass Symmachus diesen Glauben mehrere Male in seiner Übersetzung des AT hervorhebt<sup>118</sup>. Man fragt sich, wie diese Übersetzung zum Nachdruck auf diesen

115) BACHER, Die Agada der Tannaiten II, 471f. (BACHER bietet eine gekürzte Wiedergabe der betreffenden Passage aus Sifre Dtn 11,12; für eine vollständige Übersetzung dieser Passage siehe JANSSEN, Das Gottesvolk (1971) 185).

116) JANSSEN, Das Gottesvolk 185.

117) Hi.

118) S.o. Anm. 67.

Glauben kommt. Wie BARTHELEMY m.E. richtig gesehen hat<sup>119</sup>, lässt sich dieses Element am besten im Rahmen damaliger polemischer Gespräche zwischen Juden und Samaritanern über die Auferstehung verstehen. Von Rabbinen wie R. Meir und Simeon b. Eleazar (letzterer um 190) wissen wir, dass sie mit Samaritanern darüber disputierten<sup>120</sup>. Ferner wird dabei wohl auch die samaritanische Herkunft von Symmachus eine Rolle gespielt haben.

Jes 6,13<sup>a</sup>: MT שבה והיתה לבער כאלה וכאלו אשר בשלכת מצבת בם

Sym καὶ πάλιν ἔσται εἰς καταβόσκησιν ὡς δρυὶς καὶ ὡς βάλανος,  
ἥτις ἀποβαλοῦσα ἕσταται μόνη<sup>121</sup>

Um einen Hebraismus zu vermeiden, hat Symmachus die beiden ersten hebräischen Verbalformen (היתה ושכה) nicht wörtlich wiedergegeben (vgl. LXX).

לבער - εἰς καταβόσκησιν: meist wird die Wurzel בער bei Symmachus durch φλέγομαι wiedergegeben (Jes 10,17; 30,27; 34,9), aber vgl. zu unserer Stelle Jes 3,14, wo Sym Jes καταβόσκησατε für עתה בערת bietet. Die Wiedergabe in 6,13 dürfte im Hinblick auf das Bild in demselben Vers (s.u.) gewählt worden sein.

כאלה - ἀποβαλοῦσα: las Symmachus כאלה in seiner Vorlage (wie in 1QJes<sup>a</sup>)<sup>122</sup>?

Da die Übersetzung des Theodotion (ἐν τῇ ἀποβολῇ) die masoretische Lesart widerspiegelt<sup>123</sup>, bleibt unsicher, ob Symmachus tatsächlich כאלה in seiner Vorlage vorfand. Es könnte auch sein, dass seine Wiedergabe einfach das Ergebnis seiner Deutung des Bildes in 6,13 darstellt (, wobei er an eine Form wie משלכת gedacht haben kann).

בם מצבת - ἕσταται μόνη: nach Symmachus liegt in 6,13 das Bild einer Eiche

119) Qui est Symmaque 461.

120) Siehe dazu BACHER, Die Agada der Tannaiten II, 67. 423.

121) Eus Tht

122) Zu dieser Möglichkeit siehe HUB Is (zu Jes 6,13).

123) Nach 710 handelt es sich bei dieser Übersetzung nicht um eine Lesart von Theod, sondern um eine Lesart aus der Quinta. Diese Handschrift (710) bietet auch Quinta-Lesarten zu Jes 3,10.12.20; 8,12 und 11,3. Zu ihnen bemerken LÜTKEMANN und RAHLFS (Hexaplarische Randnotizen zu Isaias 1-16 (1915) 6): "Hier ist nun E' an einigen Stellen (3,12 1<sup>o</sup>; 8,12) wohl sicher Fehler für E', an anderen (3,12; 6,13) vermutlich für θ', und auch die übrigen Stellen, wo E' genannt wird, sind nicht ohne Bedenken, zumal bislang in den grossen Propheten ausser einem zweifelhaften Falle bei Ezechiel E' noch gar nicht vorkommt s. Field I, S. xliv". In Jes 6,13 geht es somit vermutlich um eine Lesung von Theod.

vor, die ohne Blätter (vgl. Jes 1,30) ganz alleine dasteht. Diese Deutung hängt m.E. mit dem Motiv zusammen, das in Texten wie Jes 27,10 (auch hier bietet Sym Jes μόνη<sup>124</sup>) und 49,21 zur Sprache kommt: die Einsamkeit der Stadt Jerusalem<sup>125</sup>. Das weist darauf hin, dass Symmachus den Begriff  $\epsilon\gamma\omega\gamma\eta$  in 6,12 auf Jerusalem bezog, und dass er von daher Jerusalem als Subjekt von ( $\kappa\alpha\lambda\ \pi\acute{\alpha}\lambda\lambda\upsilon$ )  $\epsilon\sigma\tau\alpha\iota$  auffassen konnte. Wenn dies zutrifft, dann liegt es nahe, dass er sich für diese Deutung von  $\epsilon\gamma\omega\gamma\eta$  als Bezeichnung von Jerusalem auf Jes 54,5; 60,15 und 62,4 berief; denn in diesen Texten wird die Stadt mit dem Begriff  $\epsilon\gamma\omega\gamma\eta$  beschrieben.

Wie auch Eusebius in seinem Jesajakommentar bemerkt<sup>126</sup>, spielt Sym Jes 6, 13<sup>a</sup> vermutlich auf den Ausgang des Bar Kosiba-Aufstandes an, nämlich dass Jerusalem völlig vereinsamte, weil es (im Jahr 135) den Juden verboten wurde, diese Stadt und ihre Umgebung zu betreten. Auf diese Weise lässt sich die freie Wiedergabe  $\eta\tau\omicron\varsigma\ \acute{\alpha}\pi\omicron\beta\alpha\lambda\omicron\upsilon\sigma\alpha\ \zeta\omicron\tau\alpha\tau\alpha\ \mu\omicron\eta\eta$  gut verstehen. Das  $\pi\acute{\alpha}\lambda\lambda\upsilon$  in diesem Vers setzt dann die frühere Katastrophe, die des Jahres 70, voraus (vgl. 6,11)<sup>127</sup>.

#### Weitere Merkmale

Im Hinblick auf die Unterschiede zwischen MT Jes und Sym Jes sei noch auf folgenden Merkmale (mit einigen Beispielen) hingewiesen:

1. Streben nach gutem Koine-Griechisch (ohne Hebraismen)<sup>128</sup>.

124) Pr

125) Es geht hier m.E. nicht um "(a) picture of Israel 'standing alone'" (HUB Is, zu Jes 6,13). Vgl. auch Jes 1,8.

126) Siehe ZIEGLER, Der Jesajakommentar (GCS Eusebius IX) 43. Vgl. ferner Eusebius, HE IV,6,3-4.

127) Diese Auslegung liegt ebenfalls bei Eusebius vor (Der Jesajakommentar 42f.).

128) FIELD I, xxx-xxxii. Ebenso bereits THIEME, Pro puritate Symmachi disertatio (1755) 3-16. Vgl. auch SCHENKER, Hexaplarische Psalmenbruchstücke 47. 49 (Bei Symmachus "finden wir eine Vorliebe für gleiche Tempora im selben Abschnitt, denen er die verschiedenen hebräischen Tempora opfert, und eine Neigung zur Abwechslung im Gebrauch von Konjunktionen und von participia coniuncta und absoluta dort, wo das Hebräische finite Verbalformen bietet" (S. 49)).

## 2. Vokalisationsmöglichkeiten

- 14,11: MT המיה - Sym ἐθανατώθη<sup>129</sup> via hēmīt ; MT hemyat  
 30,8 : MT ער - Sym μαρτύρων<sup>130</sup> via 'ēd ; MT 'ad  
 32,15: MT רוח - Sym ἀνάψυξις<sup>131</sup> via rēwah ; MT ru<sup>a</sup><sub>h</sub>  
 33,18: MT מגדלים - Sym τοὺς ἐκτεθραμμένους<sup>132</sup> via m<sup>e</sup>guddālīm ; MT migdālīm  
 56,11: MT רעים - Sym κακοί<sup>133</sup> via rā'im ; MT rō'im.

## 3. Lautassoziationen zu gewissen Konsonanten

- 8,20: MT שחר - Sym ἐμπορεύ<sup>134</sup> via שחר  
 22,15: MT סכר - Sym σκηνοσολοῦντα<sup>135</sup> via שכר  
 28,15: MT חזה - Sym καταφυγή<sup>136</sup> via חסה  
 32,14: MT עפל - Sym σκότος<sup>137</sup> via אפל

(oder) Formassoziationen zu gewissen Konsonanten

- 19,18: MT הרס - Sym ἧλίου<sup>138</sup> via חרס  
 33,21: MT צי - Sym ἐντολή<sup>139</sup> via צו (vgl. Sym Jes 28,13)  
 56,10: MT הזים - Sym ὄραματα<sup>140</sup> via הזים.

4. Möglichkeiten mit alef

- 11,11: MT לקנח - Sym ζηλωσαι<sup>141</sup> via קנא (= LXX)  
 13,20: MT יהל - Sym σκηνοσολήσει<sup>142</sup> via אהל  
 28,13: MT לצו לצו - Sym ἐντολή οὐκ ἐντολή<sup>143</sup> via צו לא צו  
 MT קו לקו - Sym προσδοκία οὐκ προσδοκία<sup>144</sup> via קו לא קו  
 33,1 : MT כנלתך - Sym κοιλίης<sup>145</sup> via לאה.

129) Eus 710

130) 86: α'σ'θ'

132) Eus

134) 710

136) 86

138) Q Syh Eus Chr Hi<sup>lat</sup>.

140) Eus 86

142) Eus

144) Tht

131) Eus 86

133) 86

135) Eus

137) 86

139) Eus 86

141) Eus

143) Tht

145) Tht Pr (-ση) 86

## 5. Wurzelassoziationen

(vgl. auch 11,11; 13,20 und 33,1 sub 4.)

10,18: MT ננס - Sym φεύγω<sup>146</sup> via נוס

14,29: MT מנען - Sym ἐκλύω<sup>147</sup>; ebenso 30,6.

Im Falle von 14,29 und 30,6 dürfte eine Assoziation mit der Wurzel קנע im Spiel sein. Es ist aber auch möglich, dass Symmachus an die Wurzel קנע aus dem Mischna-Hebräisch dachte (vgl. JASTROW s.v. קנע<sup>I</sup>). Vgl. dazu auch 8,22: MT קנען - Sym ἔκλυσις<sup>148</sup>

und 8,23: MT קנען - Sym ἔκλυσις<sup>149</sup>.

19,13: MT נלן - Sym ἐκοιμήθησαν<sup>150</sup> via נלן

Vgl. in diesem Zusammenhang auch folgende Fälle:

10,17: MT נשן - Sym τὰ ἀποκεύμενα αὐτοῦ<sup>151</sup> via נשן (vgl. 7,23; 27,4)

MT נשן - Sym τὰ πεφυλαγμένα αὐτοῦ<sup>152</sup> via נשן.

## 6. Trennungen von Wörtern (Notarikon)

64,2: MT מנסן - Sym ἐτάκη θάλασσα<sup>153</sup> via מנסן (= Targ).

## 7. Deutungen eines Bildes

10,13: MT מנחן - Sym τοὺς βασιλεῖς αὐτῶν<sup>154</sup>

Vgl. Targ Jes 34,6, wo man die Wiedergabe מנחן für das hebräische מנחן findet.

## 8. Ein Konkretum statt eines Abstraktums

3,25: MT מנחן - Sym καὶ οἱ δύνάτοί σου<sup>155</sup>

5,13: MT מנחן - Sym οἱ ἔνδοξοι αὐτοῦ<sup>156</sup>.

---

146) Eus

147) 710

148) Eus 710

149) Eus

150) Eus

151) Eus

152) Eus

153) Eus

154) Eus

155) Eus

156) 710: σ'ε' (vgl. Anm. 123).

## 9. Harmonisierungen

- 24,6 : MT אכלה - Sym ἐκένθησαν<sup>157</sup> vgl. V. 4  
 62,8 : MT עזו זרוע - Sym τοῦ βραχέονος τοῦ ἀγίου αὐτοῦ<sup>158</sup> vgl. 52,10  
 63,2f.: MT גא bzw. פורה - Sym in beiden Fällen ληθόν<sup>159</sup>  
 Vgl. auch 10,33: MT פארה - Sym ληθόν<sup>160</sup>.

## 10. Andere Wortkombinationen (als in MT)

- 3,24f.: MT V. 24 (Schluss) כי חתה יפי - Sym ἀντὶ δὲ κάλλους  
 V. 25 ... מתיר - οὐ καλοὶ τοῦ ἀριθμοῦ σου<sup>161</sup>  
 25,7f.: MT V. 7 (Schluss) והמטכה הנסוכה - Sym καὶ ἡ χρῆσις ἡ κεχρησμένη  
 על כל הגוים - κατὰ πάντων τῶν ἔθνων  
 V. 8 ... כלע המות - καταποθῆναι ποιήσει  
 τὸν θάνατον<sup>162</sup>  
 29,15f.: MT V. 15 (Schluss) ומי יודענו - Sym τίς δὲ οἶδεν ἡμᾶς  
 V. 16 ... הפככם - κατὰ τὴν ἐκστροφὴν ἡμῶν<sup>163</sup>.

11. Nur in einem einzigen Fall blieb ein Wort unübersetzt: 14,18 (כולם);  
 25,12 (השפיל); 29,7 (צביה)<sup>164</sup>.

Vgl. dagegen 56,11 mit einer Hinzufügung: MT מקצרו  
 Sym ἀπὸ ἄκρου ἕως ἐσχάτου<sup>165</sup>.

## 12. Doppelübersetzungen

- 34,7: MT ראמים - Sym ὀφηλοὶ μονοκέρωτες<sup>166</sup>.

Milieu und Hintergrund

Wie wir gesehen haben, geht aus der von Origenes selbst herrührenden Über-

157) Eus	158) 86
159) Eus bzw. Q Eus Hi <sup>lat</sup> .	160) Hi.
161) Eus 710	162) Eus
163) Eus	

- 164) Zu diesem Fall bemerkt ZIEGLER (Textkritische Notizen (Sylloge) 89):  
 "Die überlieferte σ-Wiedergabe scheint nicht vollständig zu sein".  
 Aber es könnte auch der Fall gewesen sein, dass Symmachus dieses Wort  
 für überflüssig hielt.

165) 86: σ'θ'ο'

166) Eus

lieferung hervor, dass Symmachus zur Zeit des Kaisers Septimius Severus als "Übersetzer der Juden" seine Übersetzung des AT (in Galiläa, s.o.) herstellte. Ferner weist der Umstand, dass es sich bei dieser Übersetzung um eine griechische Übersetzung handelt, auf eine Beziehung zwischen Symmachus und dem Patriarchen Juda I., einem Zeitgenossen des Kaisers Septimius Severus, hin (s.o.). Auch einige auffallende Übersetzungen in Sym Jes, Sym Jer und Sym Ez sprechen für diese Annahme.

Manches lässt sich also dafür anführen, dass nicht nur Theod AT und Aq AT, sondern auch Sym AT dem Milieu des Hauses und der Schule Hillels entstammt<sup>167</sup>. Übersichtlich dargestellt ergibt sich dann folgendes Schema:

- Theod AT : Milieu Hillels des Älteren;  
 Aq AT : Milieu von R. Eliezer und R. Josua (Schüler von Jochanan ben Zakkai); Milieu von R. Aqiba;  
 Sym AT : Milieu des Patriarchen Juda I.

Es bleibt noch eine Frage, auf die ich in diesem Zusammenhang eingehen möchte: War der Übersetzer Symmachus identisch mit Symmachus ben Joseph, einem Schüler von R. Meir? A. GEIGER war der erste, der diese Frage stellte und sie auch bejahend beantwortete<sup>168</sup>. Schwierigkeiten bereitete jedoch, dass er keine überzeugenden Argumente vorbrachte und auch den patristischen Texten über Symmachus keine Aufmerksamkeit schenkte. Sein Vorschlag konnte sich deshalb nicht durchsetzen<sup>169</sup>.

Nun hat neuerdings BARTHELEMY sich auch mit dieser Frage beschäftigt<sup>170</sup>, und hat dabei auf einige Beziehungen zwischen Sym AT und R. Meir hingewiesen, die seiner Meinung nach eine Gleichsetzung zwischen dem Übersetzer Symmachus und dem anderen Symmachus (ben Joseph) zwar ermöglichen, jedoch nicht beweisen können. Dabei geht es um folgende Elemente:

1. BARTHELEMY setzt den Übersetzer Symmachus zur Zeit von R. Meir an. Wie ich aber oben (siehe auch Kap. 6.2.) zu zeigen versucht habe, spricht

167) Vgl. oben S. 148-150.

168) GEIGER, Symmachus 62-64.

169) Vgl. etwa FIELD (I, xxix): "Cum vero in iis quae de Symmacho Talmudista narrantur, de Bibliis Hebraeis ab eo in linguam Graecam conversis alium silentium sit, nolumus in talibus argutiis diutius immorari".

170) Qui est Symmaque 461-465.

manches für eine spätere Ansetzung.

2. Die zweite Beschneidung liesse sich gut verstehen, wenn Symmachus ein Schüler von R. Meir gewesen wäre; denn Meir erkannte in der späteren Phase seines Lebens die samaritanische Beschneidung nicht an. Es ist aber klar, dass dieses Argument die frühere Datierung voraussetzt; überdies gibt es Grund zur Annahme, dass auch R. Juda I. die samaritanische Beschneidung nicht anerkannte (s.o.).

3. Im Gegensatz zu R. Aqiba schenkt R. Meir den sog. "einschliessenden" Partikeln wie  $\text{DA}$  und  $\text{DN}$  keine besondere Aufmerksamkeit. Da dies auch in Sym AT nicht der Fall ist, könnte hier eine Beziehung zwischen R. Meir und dieser Übersetzung vorliegen<sup>171</sup>.

Das könnte zwar der Fall sein; doch nötigt diese Übereinstimmung nicht zu einer solchen Annahme; denn jene besondere Aufmerksamkeit fehlt nicht nur bei R. Meir, sondern ist auch von R. Juda I. nicht bekannt.

Wie seine Übersetzung belegt, hat Symmachus die beiden Partikel in der Tat nicht systematisch durch ein bestimmtes Wort wiedergegeben. Ich vermute, dass dies mit seinem Streben nach gutem Koine-Griechisch zusammenhängt. Dennoch hat er in seiner Übersetzung des Jesajabuches mehrere Male die Partikel  $\kappa\alpha\iota$  verwendet: in 14,8<sup>172</sup>; 28,29<sup>173</sup>; 30,33<sup>174</sup>; 47,3<sup>175</sup> für  $\text{DA}$ , und in 35, 2<sup>176</sup> und 46,11<sup>177</sup> für  $\eta\kappa$ .

4. R. Meir und Symmachus bedienen sich gleichermaßen in gewissen Fällen von Wortdeutungen der Methode, ein alef hinzuzufügen oder auszulassen<sup>178</sup>. Aber auch diese Übereinstimmung nötigt nicht zur Annahme einer besonderen Beziehung zwischen beiden; denn jenes Verfahren war nichts Aussergewöhnliches (vgl. z.B. den Autor der LXX Jes).

5. R. Meir verfügte über gute Griechischkenntnisse, und drei bisweilen von ihm verwendete griechische Wörter begegnen nur noch bei Symmachus:  $\sigma\alpha\delta\rho\sigma$ ,  $\acute{\alpha}\rho\theta\alpha\sigma\iota\varsigma$  und  $\omicron\lambda\nu\acute{\alpha}\nu\theta\eta$ <sup>179</sup>.

171) Qui est Symmaque 461. Vgl. auch seine Devanciers 45f.

172) Eus

173) Pr (Th:  $\kappa\alpha\iota$ )

174) Tht

175) Tht (Eus:  $\kappa\alpha\iota$   $\gamma\acute{\alpha}\rho$ )

176) 86

177) Eus Q Syh

178) Qui est Symmaque 461f.

179) Qui est Symmaque 462. Vgl. auch GEIGER, Symmachus 64. - Auf S. 462 geht

Es ist zweifelhaft, ob man dieser Übereinstimmung viel Gewicht beimessen darf; denn die uns vorliegende Überlieferung ist ja nur fragmentarisch erhalten, und ausserdem gab es auch zur Zeit von R. Juda I., vor allem in Caesarea, jüdische Gelehrte, die in der griechischen Sprache gut bewandert waren<sup>180</sup>. Die drei genannten Wörter können also auch in der Zeit nach R. Meir bekannt gewesen sein.

6. R. Meir war nach BARTHELEMY der einzige Rabbi, der im Buch der Klagenlieder an einer Stelle die "Sirenen" zurückzufinden meinte, und Symmachus wäre der einzige Übersetzer, der sie in diesem Buch (Thr 4,3) erwähnt<sup>181</sup>. Nun verhält es sich so, dass Symmachus das hebräische דִּינִין, bzw. דִּינִין in Thr 4,3, oft durch σεληφνες wiedergegeben hat: Jes 13,22<sup>182</sup>; 35,7<sup>183</sup>; 43,20<sup>184</sup>; Jer 9,11<sup>185</sup>; 10,22<sup>186</sup>; 49,33<sup>187</sup>. Dazu kommt, dass an einigen Stellen auch Theodotion und vor allem Aquila diese Wiedergabe bieten<sup>188</sup>, so dass man mit der Möglichkeit zu rechnen hat, dass Symmachus durch seine Vorgänger zur Wiedergabe mit σεληφνες (für דִּינִין) veranlasst wurde.

7. Nach BARTHELEMY besteht möglicherweise eine Beziehung zwischen θρησκεία (für צַדִּיק) in Jer 3,19; Ez 20,6.15 und einer spezifischen Auffassung von R. Meir. Wie wir oben zu zeigen versucht haben, ist dies nicht wahrscheinlich; vielmehr spricht gerade diese Wiedergabe für eine Beziehung zwischen

---

BARTHELEMY noch auf folgendes Element ein: beide, R. Meir und der Übersetzer Symmachus, geben eine Präposition + Suffix auf zwei Weisen wieder; z.B. דִּבְכֶם: "mit Ihr" oder "mit den Ihrigen". Aber auch diese Übereinstimmung zwingt nicht zu der Annahme, dass Symmachus ein Schüler von R. Meir gewesen wäre. Dabei kann es sich auch um Einfluss von R. Meir in späterer Zeit handeln (es ist zu beachten, dass zur Zeit des Patriarchen Juda I. viele Ideen von R. Meir als wichtig galten).

- 180) Siehe dazu LEVINE, Caesarea under Roman Rule (1975) 70f. (mit Literaturangaben auf S. 197f.); DE LANGE, Origen and the Jews (1976) 28.
- 181) Qui est Symmaque 463.
- 182) 710: α'σ'θ'; Eus: ολ γ'.
- 183) 86: α'σ'
- 184) Hi.: ολ λ' (tatsächlich können nur α'σ' gemeint sein, da für θ' θεννυ (Q Hi.) überliefert ist).
- 185) 86: α'σ'
- 186) Syh: α'σ'; Hi<sup>lat</sup>.
- 187) 86 Syh (siehe zu LXX Jer 30,11).
- 188) Vgl. für Theod Ann. 182, und für Aq Ann. 182-186. Was Aq betrifft siehe ferner auch REIDER and TURNER, An Index to Aquila 213f.

## Symmachus und R. Juda I.!

8. Ferner weist BARTHELEMY auf eine übereinstimmende Auslegung zwischen R. Meir und Symmachus in Koh 5,3 und 7,1 hin<sup>189</sup>. Ebenso denkbar und möglich ist jedoch, dass Symmachus diese Auslegung zur Zeit von R. Juda I. kennen lernte.

9. R. Meir hat in polemischen Gesprächen mit Samaritanern die Lehre der Auferstehung verteidigt, und BARTHELEMY weist in diesem Zusammenhang auf den Umstand hin, dass diese Lehre in Sym AT nachdrücklich hervorgehoben wird. Aber auch dieses Element nötigt deshalb nicht zur Annahme, Symmachus sei ein Schüler von R. Meir gewesen, weil nicht nur R. Meir mit Samaritanern disputierte (s.o.).

Zusammenfassend darf also festgestellt werden, dass die von BARTHELEMY vorgebrachten Argumente nicht zur Folgerung zwingen, den Übersetzer Symmachus als einen Schüler von R. Meir zu betrachten und ihn dann eventuell mit Symmachus ben Joseph gleichzusetzen. Grundlegend für diese Frage ist vor allem die Ansetzung von Symmachus. Da m.E. manches dafür spricht, die von Origenes herrührende Datierung bei Epiphanius für zuverlässig zu halten, scheint es mir nahezu ausgeschlossen, dass der Übersetzer Symmachus derselbe wie Symmachus ben Joseph gewesen sein kann, zumal jener erst zur Zeit des Kaisers Septimius Severus zum Judentum übertrat<sup>190</sup>.

Zuletzt dürfte es angebracht sein, kurz die Gründe zu erörtern, die Symmachus dazu veranlassten, eine griechische Übersetzung des AT abzufassen. Dazu liegt bei Epiphanius in MP Kap. 16 (Schluss) folgende Bemerkung vor:

οὗτος τοῦτον ὁ Σύμμαχος πρὸς διαστροφὴν τῶν παρὰ Σαμαρείταις ἐρμηνευῶν ἐρμηνεύσας, τὴν τούτην ἐξέδωκεν ἐρμηνεύσαν<sup>191</sup>.

Nach dieser Stelle hätte Symmachus seine Übersetzung "gegen die Verkehrt-

189) Qui est Symmaque 463. Zu Koh 5,3f. siehe auch bereits GEIGER, Symmachus 56f.

190) Man kann auch der Übereinstimmung zwischen den beiden Namen nicht viel Gewicht beimessen, da der Name Symmachus damals ziemlich gebräuchlich war; vgl. SCHWABE, A Jewish Sepulchral Inscription from Caesarea Palestine (1950/51) 50. Ausserdem mochte R. Juda I. die Schüler von R. Meir nicht gern (siehe BT Nazir 49b und Kiddušin 52b: als einer dieser Schüler wird Symmachus ben Joseph genannt).

191) PG 43, Sp. 264.

heit der samaritanischen Übersetzungen" hergestellt, und man fragt sich, was damit gemeint sein soll. Th. ZAHN ist der Meinung, Epiphanius habe hier die aramäische Übersetzung des samaritanischen Pentateuchs im Auge<sup>192</sup>. Dagegen vertritt H.G. KIPPENBERG die Auffassung, dass hier u.a. eine griechische Übersetzung dieses Pentateuchs, nämlich das Samareitikon, gemeint sei<sup>193</sup>. Diese zweite Auffassung leuchtet am ehesten ein; denn, wenn Symmachus seine griechische Übersetzung gegen eine "verkehrte" samaritanische Übersetzung verfertigte, liegt es nahe, dass es sich bei dieser samaritanischen Übersetzung auch um eine griechische Übersetzung handelte<sup>194</sup>.

Der Text von Epiphanius bietet aber einen Plural (ἐρμηνευῶν), und dieser könnte auf mehrere Übersetzungen hinweisen. Da wir jedoch nur eine griechische Übersetzung des samaritanischen Pentateuchs kennen, möchte ich folgende Deutung vorschlagen: der Plural bezieht sich auf den Sachverhalt, dass jedes der fünf "Bücher" (Plural!) des samaritanischen Pentateuchs ins Griechische übersetzt wurde<sup>195</sup>.

Ferner spricht Epiphanius von der "Verkehrtheit" (δυστροπή) dieser samaritanischen Übersetzung. Damit wird diese Übersetzung als unzuverlässig, als gefälscht beurteilt. Wichtig ist in diesem Zusammenhang folgendes: R. Simeon ben Eleazar (um 190) sagte in einem polemischen Gespräch mit den Schriftgelehrten der Samaritaner zu ihnen: הַתּוֹרָה אֵת הַתּוֹרָה "ihr habt die Torah gefälscht"<sup>196</sup>. Dabei handelt es sich um eine Textänderung des samaritanischen Pentateuchs, nämlich um den Einschub des Wortes שָׁכַח in Dtn 11,30<sup>197</sup>. Offenbar wurden die Unterschiede zwischen dem hebräischen Text des Pentateuchs, den die Juden (damals, in Galiläa) benutzten, und dem hebräischen Text des

192) Herkunft und Lehrrichtung 200 Anm. 1.

193) Garizim und Synagoge 148f.

194) Es liegt nicht nahe, den Plural ἐρμηνευῶν bei Epiphanius durch "Auslegungen" wiederzugeben; denn er steht in einer Bemerkung über die "Übersetzung" (ἐρμηνεύει) des Symmachus.

195) Vgl. dazu auch oben S. 229. Zum Samareitikon siehe FIELD I, lxxxii - lxxxiv; JELLICOE, Septuagint 245 (ob die von P. GLAUE und A. RAHLFS publizierten Fragmente Teile des Samareitikon darstellen (siehe GLAUE und RAHLFS, Fragmente einer griechischen Übersetzung des samaritanischen Pentateuchs (1911)), ist zweifelhaft (siehe dazu TOV, Pap. Giessen 13, 19,22,26: A Revision of the LXX? (1971) 355-383)).

196) BACHER, Die exegetische Terminologie I, 50.

197) Vgl. dazu BACHER, Die Agada der Tannaiten II, 423.

samaritanischen Pentateuchs von den jüdischen Gelehrten als Fälschungen angesehen. Von daher liegt es m.E. nahe, den Begriff διαστροφή bei Epiphanius mit dieser Beurteilung in Zusammenhang zu setzen<sup>198</sup>. Das würde dann bedeuten, dass die (griechische) Übersetzung des samaritanischen Pentateuchs deshalb verkehrt war, weil sie auf die Verkehrtheit der hebräischen Vorlage, d.h. des samaritanischen Pentateuchs, zurückgeht.

Nach der Bemerkung bei Epiphanius hätte Sym AT folglich einen anti-samaritanischen Hintergrund. Da diese Bemerkung zur von Origenes herrührenden Überlieferung über Symmachus passt (s.o.), wird man wohl nicht fehlgehen mit der Vermutung, dass Sym AT in der Tat eine antisamaritanische Tendenz verfolgte. Wenn aber diese Vermutung zutrifft, kann sie nur für Sym Pent gelten; denn die Samaritaner anerkannten ausschliesslich die fünf Bücher von Mose als kanonisch<sup>199</sup>. Das weist darauf hin, dass eine eventuelle antisamaritanische Ausrichtung nicht der einzige Grund für die Übersetzung gewesen sein dürfte. Ein weiterer Grund dürfte damit gegeben gewesen sein, dass Symmachus trotz Aq AT eine neue griechische Übersetzung des AT verfasste<sup>200</sup>. Wahrscheinlich bestand keine allgemeine Zufriedenheit über das Griechisch des Aq AT<sup>201</sup>, und

- 198) Vgl. zu diesem Begriff folgende Bemerkung von Origenes über zuverlässige Exemplare je der Übersetzungen von Aq, Theod und Sym: ὑπὸ τῶν ὑπέδεικτο διαστροφεισῶν ἐκδόσεων Ἀκύλου, καὶ Θεοδοτίωνος, καὶ Συμμάχου (PG 14, Sp. 272).
- 199) Vgl. etwa die Bemerkung von Origenes zu Num 31,2: "Quia ergo prophetis non credunt Samaritae, ..., ex iis saltem Mosei libris, quos recipiunt, et quorum auctoritatem fatentur, ..." (PG 12, Sp. 763).
- 200) Aus dem Umstand, dass Origenes jüdische Exemplare der LXX und der drei anderen griechischen Übersetzungen für die Hexapla benutzen konnte, geht hervor, dass neben der Übersetzung des Aquila auch die LXX und die Übersetzung des Theodotion bei (den) Juden seiner Zeit noch vorhanden waren. Es ist somit möglich, dass auch Symmachus, ebenso wie Origenes diese offenbar noch bestehenden Übersetzungen herangezogen hat (m.E. sprechen Elemente in Sym Jes für diese Annahme). Zu den jüdischen Exemplaren siehe KAHLE, The Greek Bible Manuscripts used by Origen (1960) 115.
- 201) Vgl. SWETE, Introduction 51. - Wie aus der rabbinischen Literatur Palästinas hervorgeht, hat Sym AT sich nicht durchsetzen können; denn in dieser Literatur wird nur aus Aq AT zitiert, und ist nur von der Übersetzung Aquilas die Rede (vgl. dazu auch oben S. 147). Dazu ist auch die Bemerkung von Origenes über die Übersetzung des Aquila (in seinem Brief an Julius Africanus) wichtig: φιλοτιμότερον πεποιημένους κατὰ Ἰουδαίους ἠρμηνευκέναι τὴν Γραφήν, ἢ μάλιστα εἰδῆσαι οἱ ἀγνοοῦντες τὴν Ἑβραίων διδλεκτον χρῆσθαι, ὡς πάντων μάλλον ἐπιτετευμένῃ (PG 11, Sp. 52). In diesem Brief, der um 230 oder etwas später geschrieben wur-

es fällt ja auch auf, dass Symmachus sich, im deutlichen Gegensatz zu Aquila um ein gutes Griechisch bemüht. Im Zusammenhang mit diesem stilistischen Streben sei noch darauf hingewiesen, dass es damals vor allem in Cäsarea rabbinische Gelehrte gab, die mit der griechischen Sprache und Literatur gut vertraut waren<sup>202</sup>.

Vielleicht waren noch weitere Gründe für die Herstellung von Sym AT mitverantwortlich. Wie Theod AT und Aq AT war auch Sym AT in erster Instanz wohl für die Diaspora-Juden bestimmt. Es könnte sein, dass R. Juda I. mittels dieser Übersetzung einen bestimmten Einfluss auf die griechisch-sprechende Diaspora geltend machen wollte. Wie dem auch sei, es ist im Rahmen dieses Kapitels weder möglich noch nötig, noch ausführlicher auf die Frage nach den Gründen einzugehen, die für die Übersetzung des Symmachus ausschlaggebend waren<sup>203</sup>.

---

de (siehe JELICOE, Septuagint 117), bringt Origenes offenbar die zu seiner Zeit vorherrschende jüdische Auffassung zum Ausdruck: die Juden bevorzugten die Übersetzung Aquilas, weil sie als eine sehr wörtliche Übersetzung für diejenigen, die kein Hebräisch konnten, die zuverlässigste war. Man gewinnt somit den Eindruck, dass Symmachus nicht lange als "der Übersetzer der Juden" galt. Demgegenüber äusserten Gelehrte wie Origenes und Hieronymus sich positiv über Sym AT; vgl. was Origenes betrifft seine Bemerkung (zur Übersetzung eines Wortes in Gen 27, 38): (Symmachus) ἐρμήνευσε σαφέστερον ἐκτιθέμενος τὸ ἀπὸ τῶν ῥητῶν δηλούμενον (PG 12, Sp. 1145); und vgl. was Hieronymus betrifft seine Bemerkung im Amoskommentar: "Symmachus, qui non solet verborum κακοζηλῶν, sed intellegentiae ordinem sequi" (CCL 76, 250; mit den Worten κακοζηλῶν verborum charakterisiert er die Übersetzung Aquilas). Ferner bezeugt die lukianische Rezension eine Vorliebe für die Übersetzung des Symmachus (siehe ZIEGLER, LXX Isaias 107).

202) LEVINE, Caesarea under Roman Rule 70ff.

203) Schliesslich sei hier noch auf die Frage nach der zweiten Edition des Sym AT eingegangen. Hieronymus spricht zweimal von einer "secunda editio", nämlich in seinem Kommentar zu Nahum 3,1, und in seinem Kommentar zu Jer 32,20 (siehe FIELD I, xxxvi). Doch ist es zweifelhaft, ob es eine zweite Ausgabe der Übersetzung des Symmachus gegeben hat; vgl. dazu B. DE MONTFAUCON in PG 15, Sp. 90; THIEME, Pro puritate Symmachi dissertatio 16-18; FIELD I, xxxvii; SCHENKER, Hexaplarische Psalmenbruchstücke 282. Handelt es sich um eine spätere Revision einzelner Texte in Sym AT (vgl. DE MONTFAUCON in PG 15, Sp. 90; SCHENKER, Hexaplarische Psalmenbruchstücke 282)? Für Sym Jes gibt FIELD drei Stellen an, an denen zwei verschiedene Wörter als Wiedergabe eines bestimmten hebräischen Wortes überliefert sind: 5,30; 13,3 und 41,1. Aber es scheint, dass diese Fälle zur These einer zweiten Edition von Sym Jes nicht ausreichen (zu 5,30 vgl. ZIEGLER, LXX Isaias 142; zu 13,3 vgl. ZIEGLER, LXX Isaias 170, und zu 41,1 vgl. ZIEGLER, Textkritische Notizen (Sylloge) 94).

Textkritischer Wert

Soweit Sym Jes überliefert vorliegt, bietet sie sich als eine recht wörtliche Übersetzung dar. Dennoch enthält sie einige von MT abweichenden Wiedergaben, aber in solchen Fällen gilt es vor allem, herauszufinden, ob sie nicht Ergebnisse gewisser Deutungstechniken darstellen (s.o.).

Hinsichtlich des textkritischen Wertes von Sym Jes ist ferner die Frage wichtig, ob die Vorlage dieser Übersetzung aus dem rabbinischen Milieu des Patriarchen Juda I. zum protomasoretischen Texttyp gehörte. In Kap. 6.5. haben wir auf einige "neue", protomasoretische Lesarten hingewiesen, und deshalb muss man für eine Antwort auf unsere Frage untersuchen, ob Sym Jes sog. "neue" Lesarten bezeugt.

1,29:  $\delta\rho\upsilon\mu\acute{\alpha}\nu$ <sup>204</sup>

diese Wiedergabe stimmt mit der neuen Lesart  $\text{דלמא}$  überein.

10,32: Sym nicht überliefert.

14,32: *angelí*<sup>205</sup>

diese Wiedergabe stimmt mit der neuen Lesart  $\text{מלאכי}$  überein.

19,18: (*oivitas*)  $\eta\lambda\lambda\acute{o}\upsilon$ <sup>206</sup>

diese Wiedergabe kann auf die Lesart  $\text{סררה}$  zurückgehen, aber es ist auch möglich, dass sie  $\text{סרה}$  voraussetzt (mit Assoziation zwischen  $\eta$  und  $\eta$ ; vgl. oben S. 246); denn aus Targ geht hervor, dass man an der Bedeutung "Sonne" festhielt, obwohl man den Text änderte. Es wäre also denkbar, dass Symmachus ebenso die erste Bedeutung ("Sonne") beibehalten wollte (siehe auch BT Men. 110a), ohne, wie in Targ der Fall ist, die zweite Bedeutung ("Zerstörung") hinzuzufügen.

40,26:  $\kappa\rho\delta\tau\omicron\upsilon\varsigma$ <sup>207</sup>

bei dieser Wiedergabe handelt es sich um einen Teil einer Übersetzung von Jes 40,26<sup>b</sup>, die unter der Sammelbezeichnung  $\sigma^{\prime}\theta^{\prime}$  in 86<sup>mg</sup> steht. In dieser Übersetzung kommt das griechische  $\acute{\alpha}\nu\eta\rho$  für MT  $\text{שׂמא}$  vor, und da diese Wiedergabe nicht für Sym, sondern für Theod typisch ist, ist

---

204) 710

205) Hi.

206) Q Syh Eus Chr

207) 86:  $\sigma^{\prime}\theta^{\prime}$ .

zu überlegen, ob auch die Wiedergabe  $\kappa\rho\acute{\alpha}\tau\omicron\upsilon\varsigma$  von Sym stammt. Aber auch wenn dies der Fall sein würde, bleibt noch die Möglichkeit offen, dass Symmachus diese Wiedergabe von Theodotion übernahm.

Man gewinnt demnach den Eindruck, dass Symmachus als Vorlage den protomassoretischen Text verwendete. Das würde bedeuten, dass dieser Texttyp im Milieu des Patriarchen Juda I. (um 200) als der normative Text angesehen wurde (siehe aber weiter Kap. 7.4.).

7.2. Peš JesDer Text

Eine textkritische Ausgabe der Peš Jes fehlt zwar noch immer, doch die Untersuchungen von G. DIETRICH<sup>1</sup> und Frau L.G. RUNNING<sup>2</sup> ermöglichen wenigstens Einblicke in die Textgeschichte der syrischen Übersetzung des Jesajabuches. Abgesehen von den Druckausgaben hat DIETRICH 28 Handschriften der Peš Jes kollationiert. RUNNING, die die Urmia-Ausgabe als Basistext nahm, hat 94 Handschriften mit dem Text dieser Ausgabe verglichen, wobei sie auch die Variantensammlung von DIETRICH benutzte. Da RUNNING mehr Handschriften als DIETRICH beigezogen hat, ist ihrer Variantenliste der Vorzug zu geben<sup>3</sup>.

Die 94 Handschriften, die sie mit dem Jesajatext der Urmia-Ausgabe verglichen hat, sind verschieden in Charakter und Wert; denn es handelt sich bei ihnen um sog. ältere Handschriften, Fragmente, Masora-Handschriften, spätere Handschriften, Lektionare und Oden-Handschriften<sup>4</sup>. Ebenso wie M.H. GOSHEN-GOTTSTEIN gelangte auch RUNNING zu dem Schluss, dass die älteren Handschriften, d.h. die aus dem 5. bis 10. Jh., weitaus die wichtigsten darstellen<sup>5</sup>. Kürzlich hat man sich im Pešitta Institut in Leiden für die Handschriften aus dem 5. bis 12. Jh. als den wichtigsten für eine Ausgabe der Peš-Bücher entschieden<sup>6</sup>. Im Anschluss an diese Entscheidung werden auch in diesem Kapitel bei der Behandlung von Stellen aus Peš Jes nur die Varianten aus den Handschriften des 5. bis 12. Jh.s aufgeführt<sup>7</sup>, und dabei gehen wir

- 
- 1) Ein Apparatus criticus zur Pešitto zum Propheten Jesaja (1905).
  - 2) An Investigation of the Syriac Version of Isaiah (1964). Folgende Beiträge stellen Teile aus dieser (unpublizierten) Arbeit dar: RUNNING, An Investigation of the Syriac Version of Isaiah I (1965) 138-157; dies., id. II (1966) 37-64; dies., id. III (1966) 135-148.
  - 3) Im Gegensatz zu DIETRICH hat RUNNING in ihre Variantenliste keine "merely orthographic differences and obvious errors" aufgenommen (Investigation 7).
  - 4) Siehe dazu die Liste der herangezogenen Handschriften in Investigation I, 150-157.
  - 5) Investigation III, 143-148. Zu dieser Auffassung von M.H. GOSHEN-GOTTSTEIN siehe GOSHEN-GOTTSTEIN, Prolegomena to a Critical Edition of the Peshitta (Text and Language, 1960) 163-204.
  - 6) Siehe dazu The Old Testament in Syriac I,1 (Gen-Ex)(1977) v-vii.
  - 7) Dabei geht es um folgende Handschriften: 6h3 6h5 7a1 8a1 9a1 9d1 17/10d1 14/11d1 12a1; 5ph1 7k11 8j1 9k3 10j2 (Fragmente); 9m1 10m1.3 11m2.5.6

aus praktischen Gründen jeweils von der Urmia-Ausgabe aus<sup>8</sup>.

Bevor wir mit der Untersuchung beginnen, wie sich Peš Jes und MT Jes unterscheiden, muss zuerst noch geklärt werden, ob der Peš Jes eventuell ein aramäischer oder syrischer Jesajatext (Vetus Syra) vorlag.

#### Eine aramäische oder syrische Vorlage?

"The generally accepted view is that the Peshitta rendering grew out of a Targumic translation to one that was more suited to the genius of the Syriac language and to the needs of Syriac Christianity"<sup>9</sup>. Obwohl eine solche Auffassung hauptsächlich im Hinblick auf die Peš Pent üblich ist<sup>10</sup>, haben sich in letzter Zeit L. DELEKAT und L.G. RUNNING in diesem Sinne auch hinsichtlich der Peš Jes geäußert.

DELEKAT vermutet, dass Peš Jes "keine selbständige neue Übersetzung, sondern die Rezension einer noch freieren targumischen Grundlage nach M (= MT, vdK)"<sup>11</sup> darstellt. Diese aramäische Übersetzung des Jesajabuches setzt er in vor- oder frühhellenistischer Zeit an<sup>12</sup>. Einzelne Übereinstimmungen zwischen LXX Jes und Peš Jes, LXX Jes und Targ Jes sowie zwischen Peš Jes und Targ Jes fänden ihre beste Erklärung in der Annahme, dass jede dieser drei Übersetzungen auf dieses alte (aramäische) Targum zurückgehen<sup>13</sup>.

Diese These ist jedoch recht unwahrscheinlich. Bei LXX Jes und Targ Jes haben wir gesehen, dass wohl beide Übersetzungen jeweils auf eine hebräische Vorlage zurückgehen, so dass mehr oder weniger enge Übereinstimmungen

---

19/11m7 (Masora-Handschriften). Zur Beschreibung dieser Handschriften siehe: List of Old Testament Peshitta Manuscripts (1961). Von DIETRICH und RUNNING sind nicht beigezogen: 6pk4 7pk1 und 11m1.4.

- 8) Diese Pešitta-Ausgabe (in nestorianischer Schrift) stellt eine Ausgabe der Trinitarian Bible Society zu London (1852; Neuauflage 1954) dar. Nach DIETRICH (Apparatus xvi) geht der Text des Jesajabuches in dieser Ausgabe namentlich auf die späten nestorianischen Handschriften 19d2.3 zurück.
- 9) ROBERTS, The Old Testament Text and Versions (1951) 214.
- 10) Siehe dazu etwa VAN PUYVELDE über die Pešitta in DBS VI, Sp. 835-840.
- 11) Die Peschitta zu Jesaja zwischen Targum und Septuaginta (1957) 194.
- 12) DELEKAT, Die syro-palästinische Jesaja-Übersetzung (1959) 195.
- 13) Die Peschitta zu Jesaja 195.

zwischen den drei Übersetzungen nicht durch eine gemeinsame aramäische Vorlage verursacht sein können. Nun gibt es aber noch andere Faktoren, die für die Übereinstimmungen ausschlaggebend gewesen sein können, etwa: eine gleichlautende (aber andere) hebräische Vorlage, Kenntnis einer vorhandenen Übersetzung, gemeinsame lexikalische oder exegetische Tradition<sup>14</sup> oder auch übereinstimmende Deutungstechniken. Vor allem im Hinblick auf diese letzte Möglichkeit empfiehlt es sich, jede der drei Übersetzungen erst für sich zu untersuchen, bevor man sie miteinander vergleicht.

Anders als DELEKAT versucht Frau RUNNING, Reste einer alten syrischen Vorlage der Peš Jes (der sog. Vetus Syra) aufzuspüren. Sie übernimmt die von A. VÖÖBUS praktizierte Arbeitsweise, der von der Voraussetzung ausgeht, dass die Vetus Syra nicht nur eine ältere syrische Übersetzung der Evangelien (Kodex Curetonius und Sinaiticus) umfasst habe. In seinem Buch Peschitta und Targumim des Pentateuchs<sup>15</sup> versucht er nachzuweisen, dass Peš Pent auf einen altpalästinischen Targum zurückgehe. Um diesen Targum rekonstruieren zu können, müsse man alle Übereinstimmungen zwischen den Handschriften der Peš Pent und den Zitaten bei den syrischen Patres einerseits und den Targumim andererseits festlegen<sup>16</sup>. Die älteste Gestalt der Peš Pent sei viel heterogener (als die heutige) gewesen; ihre Revision müsse dementsprechend tief eingreifend gewesen sein. Da aber noch lange Zeit auch unrevisierte Handschriften im Umlauf geblieben seien, konnten nach VÖÖBUS auch spätere Handschriften durch die alte Textgestalt beeinflusst werden<sup>17</sup>.

Im Anschluss an VÖÖBUS meint nun RUNNING, dass eine Variante, d.h. eine handschriftlich belegte, vom Urmia-Text abweichende Lesart, die mit Targ (Jon) Jes, aber nicht mit MT Jes, LXX Jes und Syh Jes übereinstimmt, wahrscheinlich einen Rest der Vetus Syra des Jesajabuches darstellt<sup>18</sup>. Aus den 3049 von ihr gesammelten Varianten wählt sie 101 Lesarten aus, die ihr in

14) Vgl. ROWLANDS, *The Targum and the Peshitta Version of the Book of Isaiah* (1959) 178-191.

15) Der Untertitel dieser Arbeit lautet: *Neues Licht zur Frage der Herkunft der Peschitta aus dem altpalästinischen Targum* (1958).

16) Ferner hat VÖÖBUS auch die arabische Überlieferung herangezogen. Auf diese Weise hat er die Passagen Ex 15,1-21 und Dtn 32,1-43 untersucht.

17) *Peschitta und Targumim des Pentateuchs* 105-109.

18) *Investigation II*, 42f.







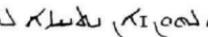
zwingt nichts zu der Annahme, dass die Wortfolge der fünf wichtigen älteren Handschriften einen Rest einer Vetus Syra bezeugt. Es handelt sich bei der Wortfolge dieser Handschriften vielmehr um einen älteren Peš-Text, während Urmia hier wohl eine spätere Textform widerspiegelt.

26,13:  6h3 6h5 7a1 8a1 9a1 (und 12a1 12d1.2 15a1 15d1 und 10 Handschriften aus dem 17. Jh. und 18d1; ferner einige Lektionare und Oden-Handschriften); Ephräm

RUNNING: "it could have been a scribal error, but is more likely a genuine older trace in all these, being with Targum". Diese Beweisführung ist deshalb nicht richtig, weil RUNNING davon ausgeht, dass Urmia als der Peš-Text betrachtet werden kann, und dass folglich eine Variante, die in den älteren Handschriften vorkommt, entweder einen Schreibfehler oder einen Rest einer Vetus Syra darstellt. Tatsächlich kann man m.E. nur soviel sagen: die Lesart der älteren Handschriften repräsentiert den Text der älteren Peš und Urmia enthält vermutlich eine spätere Lesart.

30,15:  om 7a1 8a1 9a1 (und 17a6.8.9.11); Ephräm

RUNNING: "perhaps a scribal error". Also keine Vetus Syra-Lesart.

33,7:  6h5 7a1 9a1 (und 17a8<sup>txt</sup>); Ephräm

RUNNING: die Lesart, die in drei älteren Handschriften und bei Ephräm vorliegt, und die ausserdem auf einen hebräischen Text wie lQJes<sup>a</sup> zurückgeht, "is probably a piece of the original text fabric woven into the Pe-shitta by the Old Syriac from the Hebrew primary source". Zugleich führt sie aus, dass dieser Beleg beiseite gelassen werden müsse, weil das, was "actually the highly preponderant situation" sei, nicht bewiesen werden könne; denn dieser Fall stelle kaum eine Variante dar, weil er nicht gegenüber der Peš (= Urmia) stehe.

Auch hier geht RUNNING wieder zu sehr vom Urmia-Text aus. Die Lesart der drei älteren Handschriften scheint jedoch die bessere zu sein, weil das nun in der Verbalform im Urmia mit grosser Wahrscheinlichkeit beeinflusst durch das vorangehende  entstanden ist. Hinzu kommt, dass die Lesart der drei älteren Handschriften einen besseren Sinn ergibt. Ferner fragt man sich, wieviel Wert man der Übereinstimmung mit lQJes<sup>a</sup> beimessen kann, da auch Theod, Aq und Sym sowie Targ dieselbe Deutung bieten. Schliesslich lässt sich kein Grund dafür anführen, dass die bessere Peš-Lesart der drei älteren Handschriften von einer Vetus Syra stamme.

37,25: אִתִּי אֶתְּסַבֵּן 9a1; Afrahat; Targ

RUNNING: "it may be Old Syriac". Doch das ist fraglich. Auch MT Jes 19,6 enthält die Worte יֵאָרֵי מִצּוּר, und während Targ an dieser Stelle נִהְרִיחוֹן אִתִּי אֶתְּסַבֵּן bietet, liest Peš hier אִתִּי אֶתְּסַבֵּן (keine Variante). Das spricht dafür, in Peš Jes 37,25 die Lesart אִתִּי אֶתְּסַבֵּן vorzuziehen. (Vgl. auch 2 Kön 19,24: Peš אִתִּי אֶתְּסַבֵּן, während auch hier 9a1 (und 17a6.7<sup>txt</sup>.8.9) אִתִּי אֶתְּסַבֵּן bietet.) Man fragt sich, ob die Lesart bei Afrahat und in 9a1, nämlich אִתִּי אֶתְּסַבֵּן, unter Einfluss des Targ entstanden ist<sup>25</sup>. Das würde bedeuten, dass Übereinstimmung mit Targ nicht ohne weiteres auf eine Vetus Syra zurückverweist.

38,2: אִתִּי אֶתְּסַבֵּן + אֶתְּסַבֵּן 6h3 7a1 9a1 (und 10d1 16d1 17a2<sup>mg</sup>.8.9; 5 Lektionare); Targ

RUNNING: die Hinzufügung "may be Old Syriac or just a scribal error". Es handelt sich hier um eine Hinzufügung, um das Subjekt von אִתִּי zu verdeutlichen, wie es vermutlich auch in Targ der Fall ist. Es ist deshalb nicht notwendig, hier an eine Lesart einer Vetus Syra zu denken.

43,8: אִתִּי אֶתְּסַבֵּן + אֶתְּסַבֵּן 6h5 (und 19d2.3<sup>(2)</sup>); Syr. Didaskalia

RUNNING: diese Hinzufügung beruht entweder auf Einfluss von Ez 12,2, oder ist "a scribal error", oder "an addition of the Vetus Syra". Was die älteren Handschriften betrifft, so sind diese Worte ausschliesslich von 6h5 bezeugt, und ferner geht es nur um eine verdeutlichende Bemerkung zum Vorangehenden "sie haben Augen".

43,15: אִתִּי אֶתְּסַבֵּן 8a1; Ephräm

RUNNING: "an Old Syriac trace - or a scribal error". Diese Variante erklärt man jedoch am einfachsten dadurch, dass sich hier der Sprachgebrauch von Jes 40-55 bemerkbar macht, wo Gott mehrfach "Erlöser" genannt wird (u.a. in 43,14).

49,12: אִתִּי אֶתְּסַבֵּן (om אֶתְּסַבֵּן 17a3)

RUNNING: das Wort אֶתְּסַבֵּן in Pes "may be Old Syriac, for none of the four texts has it or its equivalent". Es ist jedoch auch möglich, hier an eine interpretative Lesart des Verfassers der Peš Jes zu denken<sup>26</sup>.

25) Zur Übereinstimmung zwischen 9a1 und Targ in Jes 37,25 siehe auch ROWLANDS, The Targum and the Peshitta Version 187. Zur Frage nach einer eventuellen Beeinflussung durch Targ siehe ferner unten S. 269f.

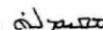
26) Nach Ischo<sup>c</sup>dad von Merv meint Peš hier das Meer östlich von Persien (siehe dazu seinen Jesajakommentar (CSCO 303, 49)).

51,3:  I c. sey 7a1 9a1 (und 10m1 17a3.6.8<sup>txt</sup>.9.11)

RUNNING: "both Peshitta and variant may represent the archaic text, since the four texts are completely different here". Ebenso wie in 49,12 betrachtet sie hier die Abweichung der Peš von MT, Targ, LXX und Syh als ein Argument für eine Vetus Syra-Lesart. Es ist aber auch möglich, hier an eine bestimmte Interpretation des Übersetzers zu denken. Vgl. für diese Wiedergabe  für MT אחרת auch Peš Jes 33,9 (vgl. dazu auch unten S. 281).

51,12:  I om 9a1<sup>txt</sup> (und 17a6.8.9.11); cf. MT, Targ, LXX, Syh

RUNNING: "the words may be an Old Syriac trace hiding in the Peshitta". Allenfalls kann man aber sagen, dass die Worte in Peš wie in 22,20 einen erläuternden Zusatz darstellen.

51,18:  I om 6h3 6h5 7a1 8a1<sup>txt</sup> 9a1 (und 16d1<sup>txt</sup> 17a6.8.9.11);  
cf. MT, Targ, LXX, Syh

Auch diese Lesart der Pes (= Urmia) beurteilt RUNNING als einen Rest einer Vetus Syra. Aber die Einstimmigkeit der wichtigen älteren Handschriften legt nahe, die Lesart der Peš (= Urmia) für sekundär zu halten.

55,1:  I om 9a1 (und 17a8<sup>txt</sup>); Ephräm

RUNNING: "it (d.h. der Text ohne ) may be a scribal error or old text form". Da aber die übrigen älteren Handschriften den Urmia-Text stützen, ist ebenso gut denkbar, dass  in 9a1 ausgelassen wurde, weil der Kopist es überflüssig fand. (Zu Ephräm s.u.)

55,13:  I  6h3 7a1 (und 13a1; 5 Lektionare); cf. MT, Targ, LXX, Syh

Nach RUNNING handelt es sich bei der Lesart der Peš (= Urmia) wahrscheinlich um einen Rest einer Vetus Syra. Dieser Fall stellt sich aber folgendermassen dar:  6h3 7a1 (13a1; 5 Lektionare)

 6h5 8a1 9a1 9d1 (und viele spätere Handschriften)

Aufgrund dieser Sachlage lässt sich nur feststellen, dass es in der Textgeschichte der Peš Jes 55,13 zwei Varianten gibt.

58,1:  I  6h3 6h5 7a1 9a1 (und 4 Lektionare); cf. MT, Targ, LXX, Syh

RUNNING meint, dass auch hier die Vetus Syra-Lesart in Peš (= Urmia) vorliege. Fraglich ist aber, ob Urmia nicht nach den vier älteren Handschriften zu korrigieren ist. Ferner erlaubt das Material auch hier nur den Schluss, dass eine der beiden Lesarten eine Variante aus der Textgeschichte der Peš Jes 58,1 darstellt.

58,11: ܐܘܪܡܝܐ ܝܘܢܝܢ 6h3 6h5 7a1 8a1 9a1 9d1 10d1 (und 12a1 12d1.2 14/11d1  
13a1 15a1 15d1 16d1 17a2.3.4.6.10.11 17d2 18d1 19d2.3);  
Afrahat

RUNNING: die Variante "may well be a trace of Old Syriac text form; or - a scribal confusion of letters, but this could happen only in the Jacobite script, which was not the earliest script". Dass der Urmia-Text nach den älteren Handschriften korrigiert werden muss, kann in diesem Fall aber nicht zweifelhaft sein! Die Lesart von Urmia ist sekundär, während die Variante in Wirklichkeit die ältere Peš-Lesart darstellt. Es gibt ferner keinen einzigen Grund für die Vermutung, dass diese Variante auf eine Vetus Syra zurückgeht.

65,7: ܐܘܪܡܝܐ + ܡܘܨܝܢ 9a1 (und 17a6.8<sup>txt</sup>.9.11); Ephräm; cf. Targ

RUNNING: das Plus "is probably a trace of the Old Syriac text". M.E. geht es bei diesem Zusatz um nicht mehr als eine Verdeutlichung.

66,16: ܐܘܪܡܝܐ (ܐܘܪܡܝܐ 17a8.9; 6 Lektionare; Ephräm)

RUNNING vermutet, dass die Vetus Syra hier in Peš (= Urmia) = ältere Handschriften = Afrahat zum Tage tritt. Zutreffender dürfte aber sein, dass Urmia in diesem Fall offenbar die ältere Peš-Lesart überliefert hat.

Fassen wir zusammen: unter den von RUNNING aus den älteren Handschriften ausgewählten Varianten gibt es m.E. keine einzige, die auf überzeugende Weise die Existenz einer Vetus Syra belegt. Bei allen Varianten, die sie vorführt, handelt es sich in Wirklichkeit um Varianten aus der Textgeschichte der Peš Jes, und nichts nötigt dazu, in diesen Varianten Vetus Syra-Lesarten zu sehen. Ausserdem geht RUNNING zu Unrecht davon aus, dass der Urmia-Text den Peš-Text darstellt, auch wenn eine Variante durch eine grosse Zahl von älteren Handschriften gestützt wird. Ferner rechnet sie bei der Beurteilung einzelner Varianten zu wenig mit ihrem Kontext.

Zu einigen Fällen (2,20; 49,12; 51,3.12.18; 55,13; 58,1; 66,16) vertritt sie die Auffassung, dass die Vetus Syra-Lesart nicht in einer Variante, sondern in Peš (= Urmia) selbst zu Wort kommt. Dabei ist es für sie sehr wichtig, dass in einem solchen Fall Peš nicht mit MT, Targ, LXX und Syh übereinstimmt. Das würde bedeuten, dass solche Stellen, an denen Peš von MT, Targ, LXX und Syh abweicht, Reste einer Vetus Syra enthielten. Meiner Meinung nach trägt RUNNING, der diese Methode als "one approach towards the

Vetus Syra<sup>27</sup> gilt, jedoch der Möglichkeit zu wenig Rechnung, dass auffallende Lesarten in Peš Jes auch das Ergebnis bestimmter Deutungen des Übersetzers darstellen können. Unten werden wir auf einige derartige Lesarten näher eingehen.

Schliesslich sei, was ihre Faustregel: Peš = Targ, ≠ MT-LXX-Syh, betrifft, unten auf S. 289 verwiesen.

Ausser Varianten aus den älteren Handschriften hat RUNNING auch in den Masora-Handschriften, späteren Handschriften, Lektionaren und Oden-Handschriften einige Varianten daraufhin geprüft, ob sie eventuell Spuren einer Vetus Syra bezeugen<sup>28</sup>. Gegenüber dieser Untersuchung der Varianten gelten aber dieselben Bedenken wie für die der Varianten aus älteren Handschriften. Hinzu kommt, dass der Wert dieser späteren Handschriften im allgemeinen viel geringer zu veranschlagen ist als der der älteren Handschriften. Natürlich kann man die Möglichkeit nicht ausschliessen, dass in einer späteren Handschrift einmal eine alte Lesart überliefert ist; doch auch das bedeutet nicht ohne weiteres, dass eine solche Lesart dann auch einen Rest einer Vetus Syra darstellen muss. Solange die Existenz einer Vetus Syra nicht erwiesen ist, muss man eine solche Lesart als Teil der Textgeschichte der Peš Jes betrachten.

Schliesslich hat RUNNING insgesamt 33 Varianten aus patristischen Zitaten analysiert<sup>29</sup>, die entweder von Afrahat oder Ephräm stammen<sup>30</sup>. Ebenso wie VÖÖBUS misst sie Varianten aus diesen Zitaten viel Wert bei; denn Afrahat und Ephräm sind die ältesten syrischen Kirchenväter, die wir kennen (4. Jh.). Von den 33 Varianten rühren 22 von Ephräm her, die RUNNING seinem Jesajakommentar entnommen hat<sup>31</sup>. Auf Afrahat werden wir unten noch zurückkommen,

27) Investigation II, 55.

28) Investigation II, 48-54.

29) Investigation II, 56-60.

30) Dabei stimmt sie folgender Bemerkung von GOSHEN-GOTTSTEIN zu: "It is obvious that the early writers often quoted from memory, omitted parts of verses, and of course, changed verses to fit their homiletical needs" (Prolegomena (Text and Language) 198).

31) Ausgabe: BENEDICTUS, Ephraemi Syri opera omnia II (1740) 20-97 (diese Ausgabe enthält nur den Kommentar zu Jes 1-43; 65,24f.; 66,1-24. Den fehlenden Teil findet man bei LAMY, Sancti Ephraemi Syri Hymni et Sermones II (1886) 105-310).

jetzt wenden wir uns zunächst den 22 Varianten von Ephräm zu. Dafür ist zunächst zu klären, ob diese Varianten überhaupt einem Werk Ephräms entstammen. RUNNING scheint dies vorauszusetzen und sie datiert demnach die Varianten ins 4. Jh.<sup>32</sup>. Dem ist aber entgegen zu halten, dass der Jesajakommentar Ephräms nicht von Ephräm verfasst worden ist. Diesen Kommentar hat vielmehr ein Mönch namens Severus im Jahre 861 unter Benutzung von vorliegenden Material zusammengestellt<sup>33</sup>. "Ce commentaire (nämlich der Kommentar zu den Büchern des AT, Gen und Ex ausgenommen, vdK) est basé sur la Peschitto, mais il a subi des interpolations; il s'y trouve des citations des Septante que saint Ephrem, ignorant le grec, ne pouvait utiliser"<sup>34</sup>. Das bedeutet, dass der Bibeltext in diesem Kommentar keinen Zeugen aus dem 4. Jh., sondern aus dem 9. Jh. repräsentiert (dies lässt auch die von DIETRICH festgestellten Übereinstimmungen zwischen 9a1 und diesem Bibeltext in einem anderen Licht erscheinen<sup>35</sup>). Aufgrund der vielen Sonderlesarten in diesem Bibeltext gewinnt man ferner den Eindruck, dass Severus den Peš-Text des Jesajabuches nicht überall ganz genau zitiert hat. Trifft das zu, dann ist der Wert der 22 Varianten, die RUNNING diesem Text entnommen hat, viel geringer einzuschätzen als sie es tut. Unter ihnen liegen einige Fälle von Übereinstimmungen mit Targ vor, aber es handelt sich dabei nicht um besondere oder spezifische Übereinstimmungen. Ein einziges Mal, nämlich bei Lesarten in 25,6; 27,13; 47,12; 57,1, weicht der Text des Pseudo-Ephräm von Peš (= Urmia, = den älteren Handschriften) ab, stimmt aber mit MT-Targ-LXX überein. In einem solchen Fall meint RUNNING, die Vetus Syra-Lesart sei in Peš erhalten. Wahrscheinlicher ist aber, dass die Peš-Lesart (= die älteren Handschriften) den älteren Wortlaut bietet und dass der Text des Pseudo-Ephräm entweder nach MT oder nach Targ oder nach LXX geändert ist (man vergleiche dazu die Handschrift 9a1, die eine Zahl von Sonderlesarten enthält, die teils mit MT, teils mit Targ, teils mit LXX und teils mit Syh überein-

32) Auch DIETRICH (Apparatus xxxii) nimmt an, dass dies der Fall sei.

33) Siehe dazu BAUMSTARK, Geschichte der syrischen Literatur (1922=1968) 44f. 279 (der Mönch Severus im Kloster der heiligen Barbara im Gebirge von Edessa); DE URBINA, Patrologia Syriaca (1965) 62. Auch E. BECK (DS IV, Sp. 790) rechnet diesen Jesajakommentar nicht zu den echten Werken von Ephräm. Dies erklärt auch, weshalb Ischo'dad von Merv in seinem Jesajakommentar keinen Jesajakommentar von Ephräm zitiert.

34) DUVAL, La littérature syriaque (1907=1970) 63f.

35) DIETRICH, Apparatus xxxii.

stimmen<sup>36</sup>).

Des weiteren hält RUNNING, wie wir gesehen haben, auch Varianten, die mit Targ, nicht aber mit MT-LXX-Syh übereinstimmen, für Vetus Syra-Lesarten. Diesen Massstab hat sie auch bei Varianten aus patristischen Zitaten angelegt. Man kann aber nicht ausschliessen, dass Targ Jes (auch) in einer späteren Phase der Text- und Exegese-geschichte Peš Jes noch beeinflusste (vgl. in diesem Sinne 9a1). Wie dem auch sei, falls eine solche Variante in der Tat eine ältere und bessere Lesart als die der älteren Handschriften (im allgemeinen sind die Lesarten dieser Handschriften den Varianten aus Zitaten vorzuziehen) darstellen sollte, muss diese Lesart nicht automatisch einer Vetus Syra entstammen. Denkbar ist auch, dass der Verfasser der Peš Jes Targ Jes in etwa kannte (s.u.) oder dass er sich zufällig für eine mit Targ übereinstimmende Lesart entschied.

Schlussfolgerung: die Hypothesen von DELEKAT und von RUNNING können nicht überzeugen. Dass, wie DELEKAT meint, LXX Jes, Targ Jes und Peš Jes auf einen alten Targum des Jesajabuches zurückgehen, ist äusserst unwahrscheinlich (s.o.). Das schliesst jedoch die Möglichkeit eines begrenzten Einflusses von LXX Jes und Targ Jes auf Peš Jes nicht aus (s.u.).

Was die Hypothese von Frau RUNNING angeht, so liegt die Hauptschwierigkeit darin, dass sie im Anschluss an A. VÖÖBUS von vorn herein annimmt, dass es eine Vetus Syra des Jesajabuches gegeben habe und dass sie dann Reste dieser Vetus Syra aufzuspüren versucht. Meiner Meinung nach ist es ihr nicht gelungen, für das Jesajabuch die Existenz einer Vetus Syra nachzuweisen. Deshalb gehen wir in diesem Kapitel davon aus, dass Peš Jes direkt auf eine hebräische Vorlage zurückgeht, und wir rechnen dabei nicht mit einem alt-syrischen Targum des Jesajabuches, der zur Entstehungszeit der Peš Jes bereits vorgelegen hätte<sup>37</sup>.

#### Die älteren Handschriften und Afrahat

Wenn man sich den Jes-Text der älteren Peš-Handschriften (6.-12. Jh.) näher

36) Siehe RUNNING, Investigation III, 135.

37) Vgl. auch Anm. 97. - Zur Kritik an der von VÖÖBUS angewandten (und von RUNNING übernommenen) Methode siehe GOSHEN-GOTTSTEIN in seiner Besprechung von VÖÖBUS' Arbeit Peschitta und Targumim des Pentateuchs in JSS 6 (1961) 266-270, und KOSTER, The Peshitta of Exodus (1977) 199-212.



Anstelle der zwei Partizipien (= MT) schreibt Afrahat: ܩܪܝܢܐܢܐ<sup>42</sup>, und seine Lesarten stimmen mit dem alt-syrischen Text von Mt 1,23 (Cur, Sin) und mit Peš Mt 1,23 überein<sup>43</sup>.

Ferner handelt es sich bei den Sonderlesarten in den Zitaten bei Afrahat um Varianten, die auf sich stehen. Einige Beispiele können verdeutlichen, dass es dabei um Varianten von geringem Wert geht.

- 2,2: ܩܪܝܢܐܢܐ Afr., PS I/1, 861: ܩܪܝܢܐܢܐ. Vgl. Peš Micha 4,1. Dagegen zitiert er in PS I/1, 760 Jes 2,2 mit ܩܪܝܢܐܢܐ!
- 2,3: ܩܪܝܢܐܢܐ Afr., PS I/1, 761: + ܩܪܝܢܐܢܐ. Vgl. dazu Peš Jes 2,4: (aus (Peš) Micha 4,3).
- 3,14: Anstelle von ܩܪܝܢܐܢܐ ܩܪܝܢܐܢܐ (= MT) schreibt Afrahat (PS I/1, 581) ܩܪܝܢܐܢܐܢܐ ("weil sie ..."), offenbar mit der Absicht, diesen Vers logischer zu gestalten.
- 10,15: ܩܪܝܢܐܢܐ Afr., PS I/1, 189: ܩܪܝܢܐܢܐ (ein Synonym).
- 14,16: ܩܪܝܢܐܢܐ Afr., PS I/1, 189: ܩܪܝܢܐܢܐ. Urmia und ältere Handschriften = MT. Afrahat: "stauend schauen" > "sich staunen"?
- 33,13: ܩܪܝܢܐܢܐ Afr., PS I/1, 513 und 776: ܩܪܝܢܐܢܐ;  
ܩܪܝܢܐܢܐ ebenda : ܩܪܝܢܐܢܐ.
- 49,6 : ܩܪܝܢܐܢܐ Afr., PS I/1, 21: pr ܩܪܝܢܐܢܐ. Dagegen liegt in PS I/1, 773 ein Zitat dieses Textes ohne dieser Hinzufügung vor.
- 55,10: ܩܪܝܢܐܢܐ Afr., PS I/1, 389: ܩܪܝܢܐܢܐ. Dieses Wort kommt in Urmia (= den älteren Handschriften) später im Text vor. Vermutlich handelt es sich bei Afrahat um ein Zitat in gekürzter Form.

Auf eine auffallende Lesart bei Afrahat in seinem Zitat von Jes 11,11 kommen wir noch zurück.

42) PS I/1, 805. Nach ܩܪܝܢܐܢܐ fügt Afrahat noch hinzu: ܩܪܝܢܐܢܐܢܐܢܐ, und auch diese Worte hat er Mt 1,23 entlehnt.

43) In diesem Zusammenhang sei noch erwähnt, dass RUNNING auch versucht hat, mittels Jesaja-Zitaten in Vetus Syra NT (im Text von Cur und Sin) und in Peš NT eine Vetus Syra-Lesart des Jesajabuches aufzuspüren. Aber, wie sie selbst bemerkt (Investigation 295f., und Investigation III, 146), blieb dieses Unternehmen ohne Erfolg; denn es zeigte sich, dass die syrische Wiedergabe der Jesaja-Zitate in NT ganz und gar auf den griechischen Text (in NT) zurückgeht.

Peš Jes ist offenbar vor dem vierten Jh. entstanden. Wenn es "some early unknown editorial activity" gegeben hat, dann ist diese wohl vor 300 anzusetzen. Bevor wir auf diese Frage eingehen, behandeln wir zuerst noch weitere Merkmale der Peš Jes.

### Interpretative Übersetzungen

Peš Jes enthält einige mehr oder weniger auffallende interpretative Übersetzungen, die sowohl für eine Beurteilung der Übersetzungsmethode als auch für die Erhellung des Hintergrundes der Peš Jes wichtig sind<sup>46</sup>.

#### Jes 25,6-8:

V. 6: MT	ועשה יהוה צבאות	- Peš	סעודת עמם
	לכל העמים בחר הזה	-	במסען עמם כעבודת עמם
	משתה שמנים	-	סעודת עמם
	משתה שמרים שמנים	-	סעודת עמם וקנין סעודת
	ממחים שמרים מזקקים	-	דמסען עמם סעודת

9a1: Auslassung der drei letzten Worte durch Homoioteleuton;  
Hinzufügung dieser Worte in margine.

Die syrische Wiedergabe weicht in dieser eschatologischen Passage in mehreren Hinsichten von MT ab. Anstelle von eines Festmahles für alle Völker spricht die Peš von einem Festmahl "inmitten" der Völker. Ferner übersetzt sie die Pluralformen שמנים und שמרים adjektivisch: *סעודת* und *קנין*. Offenbar denkt der Übersetzer an ein eschatologisches Festmahl auf dem Zionsberg "inmitten" der Völker, und dieses Festmahl wird "fett", d.h. üppig, und "bewacht", d.h. nur für bestimmte Personen zugänglich, sein.

Nach dem Schluss von V. 6 geht es dabei um ein Festmahl "unseres himmlischen und starken 'Lebendigmachers'". Das hebräische Wort ממחים ist hier offenbar (assoziativ) als ein Part Piel oder Hifil des Verbums חיה gedeutet worden. Wie sich die hebräischen Wörter שמרים und מזקקים zu den syrischen Wörtern *סעודת* und *קנין* verhalten, ist nicht ganz klar; vielleicht hat der Übersetzer, wohl zugunsten einer bestimmten Deutung, zum ersten hebräischen Wort

44) Zum Hintergrund der Peš AT gehen die Meinungen auseinander. Siehe dazu etwa VAN DER PLOEG, *Recente Pešitta-Studies* (sinds 1927)(1945-'48) 392-399; RUNNING, *Investigation I*, 139-143; VAN PUYVELDE über Pes in DBS VI, Sp. 835ff.

דמיט und zum zweiten die Wurzel קטן assoziiert. Dagegen ist die Frage nach der Deutung, die in diesem Vers hervortritt, leichter zu beantworten. Es ist hier von "unserem Lebendigmacher" die Rede, und damit kann nur Jesus gemeint sein. Bei Afrahat, der den Titel ܩܬܢܐ in seinen Demonstrationes mehr als zwanzig Mal verwendet<sup>45</sup>, wird ausschliesslich Jesus damit bezeichnet. Der Titel drückt aus, dass Jesus "lebendig macht", weil er den Tod überwunden hat, oder mit den Worten von Afrahat selbst: ܩܬܢܐ ܕܡܝܬܐ ܕܡܝܬܐ<sup>46</sup>.

In V. 6 (Schluss) wird ferner von diesem Jesus, der lebendig macht, gesagt, dass er "himmlisch" und "stark" ist. Der Begriff "himmlisch" zielt wohl auf seine himmlische Herkunft, während sich "stark" auf seine Kraft bezieht, die vor allem im Sieg über den Tod offenbar wurde. Diese beiden Begriffe findet man auch, zwar nicht wörtlich, aber doch inhaltlich, in Peš Jes 9,5 wieder. Aufgrund seiner Deutung von Jes 25,6 darf man annehmen, dass der Übersetzer auch einen Text wie Jes 9,5 auf Jesus bezogen hat. In diesem Text lautet der Name des Kindes/Messias:

MT פלא יועץ - Pes ܩܬܢܐ ܩܬܢܐ  
 אל גבור אבי עד - ܩܬܢܐ ܩܬܢܐ ܩܬܢܐ  
 שר שלום - ܩܬܢܐ ܩܬܢܐ

7al 9al<sup>MS</sup>: + ܩܬܢܐ ܩܬܢܐ ܩܬܢܐ (diese Hinzufügung entstammt der sog. lukianischen LXX: κατῆρ τοῦ μέλλοντος αἰῶνος)  
ܩܬܢܐ pr 9al.

Die syrische Wiedergabe zeigt, dass der Übersetzer das hebräische פלא als einen eigenständigen Teil des Namens auffasste. In Zusammenhang mit 25,6 ist aber vor allem die Übertragung von אל גבור אבי עד wichtig: "der mächtige Gott für immer" (אבי ist nicht übersetzt); denn das entspricht dem "himmlisch und stark".

In Peš Jes 25,6 geht es also um ein eschatologisches Festmahl auf dem Zions-

- 45) Siehe den Index in PS I/2, 233. In Peš Jes ist dieses Wort nur in 25,6 belegt (abgesehen von der Variante in 9al zu Jes 60,16: MT ܩܬܢܐ - Pes (Urmia = die übrigen älteren Handschriften) ܩܬܢܐ; 9al: ܩܬܢܐ). Der Unterschied zwischen diesem Ausdruck in Jes 25,6 und 60,16 (9al) besteht darin, dass er in 60,16 nicht wie in 25,6 Jesus, sondern Gott meint.).
- 46) PS I/1, 1024. Vgl. dazu auch Melito in seiner Paschapidigt; in Z. 776 sagt Christus: ἐγὼ τὸν νεκρὸν ἐζωοποίησα (SC 123, 120), und in Z. 539 heisst es: τὸν ζῶσποιήσαντά σε (SC 123, 102). Vgl. ferner KLIJN, The Term 'life' in Syriac Theology (1952) 390-397.

berg, an dem nur diejenigen teilnehmen, die sich zu Jesus bekannt haben; denn es ist von "unserem Lebendigmacher" die Rede. Es wird ein nur den Gläubigen zugängliches (  $\text{לְיָדָיו}$  ) und üppiges (  $\text{לְעֵצָה}$  ) Mahl sein. M.E. meint der Verfasser der Peš Jes hier dasselbe Festmahl, das in der Johannesapokalypse (19,9)  $\text{τὸ δεῖπνον τοῦ γάμου τοῦ ἀρνίου}$  genannt wird.

V. 7<sup>a</sup>: MT  $\text{וּבְלַע בָּהָר הַזֶּה}$  - Peš  $\text{מִבְּלַע בְּהָרָא הַזֶּה}$   
 פני הלוט הלוט -  $\text{פְּנֵי הַלּוֹט הַלּוֹט}$   
 על כל העמים -  $\text{עַל כָּל הָעַמִּים}$

Für das hebräische הלוט bietet der syrische Text  $\text{לְעֵצָה}$ ; ist das über Assoziation mit der Wurzel שלט entstanden? Möglicherweise macht sich hier Einfluss von Targ Jes 25,7<sup>a</sup> bemerkbar (siehe dazu unten), weil diese aramäische Wiedergabe dieselbe Deutung enthält:  $\text{אפי רבא ררב על כל עממיא}$ .

Auf dem Zionsberg wird der "Herrscher aller Völker" von Gott "geschlagen" (  $\text{כָּדָה}$  ). Diesem Thema des Kampfes zwischen Gott (nicht Jesus) und dem Herrscher der Völker begegnet man mehrfach im Jesajabuch, etwa auch in 30,31f. In dieser Passage geht es darum, dass Gott Assur vernichtet (so MT); in Peš heisst es:  $\text{אֲדַכְּדֵהוּ}$  "der Assyrer" (vermutlich Sanherib), d.h. der assyrische Herrscher der Völker.

30,31: MT  $\text{כִּי מְקוֹל יְהוָה}$  - Peš  $\text{כִּי מְקוֹל דְּכַדְכַּד דְּבַר}$   
 יחת אשור -  $\text{יַחַת אַשּׁוּר}$   
 כשנט יכה -  $\text{כַּשְׁנַט יִכֶּה}$

$\text{I pr } \text{ד } 6\text{h}3 \text{ 7a1 8a1 17/10d1.}$

Ebenso wie 25,7<sup>a</sup> kommt in Peš auch hier das Verbum  $\text{כָּדָה}$  vor. Anstelle von Gottes Stimme (קול) ist in Pes von der "Erhabenheit" (  $\text{דְּכַדְכַּד}$  ) Gottes die Rede. In V. 32(Schluss) spricht Peš von "einem schweren Kampf" (  $\text{כַּסְּתָא}$  )  $\text{כַּסְּתָא}$  (MT) zwischen Gott und "dem Assyrer".

Ebenso wie der assyrische Herrscher der Völker geschlagen wurde (vgl. auch Peš Jes 37,26 (# MT)), wird Gott auch den letzten, für den Verfasser der Peš Jes wohl den römischen (s.u.) Weltherrscher vernichten.

V. 7<sup>b</sup>: MT  $\text{וְהַמְסַכָּה הַנְּסוּכָה}$  - Peš  $\text{וְהַמְסַכָּה דְּאַמְסַכָּה}$   
 על כל הגויים -  $\text{עַל כָּל הַגּוֹיִים}$

Das hebräische Wort מסכה ist durch  $\text{אַמְסַכָּה}$  wiedergegeben, wahrscheinlich über eine Konsonantenumstellung (נסכ / נכס)<sup>47</sup>. Auf diese Weise kann der Ver-

fasser der Peš Jes hier folgenden Gedanken ausdrücken: "das Schlachtopfer, das für alle Völker geschlachtet wurde". Damit dürfte ein Bezug zu Jesus hergestellt sein, der als Paschalamm für alle Völker geschlachtet wurde; vgl. Joh 1,29 und Afrahat, PS I/1, 964 (Z. 12). In einer seiner Paschahymnen (Azym. 3,1) sagt Ephräm, dass das Paschalamm in Ägypten, das wahre Lamm (Jesus) in Zion (!) geschlachtet wurde (für "schlachten" verwendet auch er das Verbum  $\text{ܠܚܨ}$ )<sup>48</sup>. Vgl. zu  $\text{ܠܚܨ}$  auch Pes Jes 53,7:  $\text{ܠܚܨܐ ܠܚܨܐ ܠܚܨܐ}$  (כשה לטבח יובל מל)<sup>49</sup>!

V. 8<sup>a</sup>: MT  $\text{ܠܚܨܐ ܠܚܨܐ ܠܚܨܐ}$  - Peš  $\text{ܠܚܨܐ ܠܚܨܐ ܠܚܨܐ}$   
 $\text{ܠܚܨܐ ܠܚܨܐ ܠܚܨܐ}$ <sup>mg</sup> (vgl. Peš I Kor 15,54:  $\text{ܠܚܨܐ ܠܚܨܐ}$ ).

Diese syrische Wiedergabe bietet für  $\text{ܠܚܨܐ}$  die Doppelübersetzung:  $\text{ܠܚܨܐ}$  ("durch einen Sieg") und  $\text{ܠܚܨܐ}$  ("für immer"). Beide Wiedergaben sind möglich; vgl. nämlich einerseits Peš Jes 33,20 mit  $\text{ܠܚܨܐ}$  für  $\text{ܠܚܨܐ}$  und andererseits Peš Jes 28,28 mit  $\text{ܠܚܨܐ}$  für  $\text{ܠܚܨܐ}$ . Die syrische Wiedergabe von Jes 25,8<sup>a</sup> besagt, dass der Tod für immer durch einen Sieg vernichtet wird, und das schliesst an V. 6 an, wo Jesus als der "Lebendigmacher" bezeichnet ist (s.o.).

Aus Peš 25,6-8 darf man entnehmen, dass der Verfasser dieser Verse ein Christ war, und weil es keinen Grund gibt, diese Passage innerhalb Peš Jes einer späteren Bearbeitung zuzuweisen (die Beziehungen zwischen dem Hebräischen und dem Syrischen sprechen dagegen)<sup>49</sup>, ergibt sich für den Verfasser der Peš Jes, dass er vermutlich ein Christ war<sup>50</sup>. Da aber andererseits dieser Verfasser offenbar mit der hebräischen Sprache vertraut war und auch jüdische Interpretationsregel anwendete<sup>51</sup>, wird man mit der Annahme nicht

47) Vgl. dazu WARSZAWSKI, Die Peschitta zu Jesaja (1897) 45.

48) Zum Text siehe CSCO 248, 6. Die Ortsangabe "in Zion" findet man auch bei Melito in seiner Paschapredigt, Z. 523f. (SC 123, 100) und Z. 710. 712-716 (SC 123, 114). Vgl. auch die Johannesapokalypse 14,1.

49) WARSZAWSKI vermutet, "dass die Pesch. von späteren Christen an einigen Stellen dogmatisch umgestaltet worden ist" (Die Peschitta zu Jesaja 10). Dies gilt seines Erachtens auch für Peš Jes 25,6 (einen Text, der "christologisches Gepräge" hat (a.a.o. 10)). Auch E. LIEBMAN (Der Text zu Jesaja 24-27 (1905) 288) ist der Meinung, dass dieser Text christologisches Gepräge hat.

50) So auch schon GESENIUS, Jesaja I, 85f., und WEISZ, Die Peschitta zu Deuterjesaja (1893) 9f.

51) Siehe die "weiteren Merkmale" (s.u.) und ferner HELLER, Untersuchungen

fehlgehen, dass er ein Judenchrist war.

Diese Folgerung wirft auch Licht auf Texte wie Peš Jes 52,15; 53,2 und 49, 1.4<sup>a</sup>.

52,15(Anfang): MT כן יזה גויים רבים - Peš ܟܢ ܝܙܗ ܓܘܝܝܡ ܪܒܝܝܡ ܡܪܝܚܘܩ

Nach Peš "reinigt" der Knecht des Herrn viele Völker. Diese Deutung weist wohl darauf hin, dass der Verfasser in Jesus den Knecht des Herrn erkannte.

53,2(Schluss): MT ונחמדו - Peš ܘܢܚܡܕܘܘ

Peš: "und wir beschuldigten ihn der Lügenhaftigkeit". Vermutlich spielt diese Wiedergabe darauf an, dass (die) Juden Jesus zuerst nicht als den verheissenen Knecht des Herrn, den Messias, anerkennen wollten.

49,1: MT שמעו איים אלי - Peš ܫܡܥܘ ܐܝܝܡ ܐܠܝ  
 והקשיבו לאמים מרחוק - ܘܗܩܫܝܒܘ ܠܐܡܝܡ ܡܪܚܘܩ  
 יהוה מבטן קראני - ܝܗܘܗ ܡܒܬܢ ܩܪܐܢܝ  
 ממעי אמי הזכיר שמי - ܡܡܥܝ ܐܡܝ ܗܙܚܝܪ ܫܡܝ

ܫܡܥܘ ܐܝܝܡ ܐܠܝ ܘܗܩܫܝܒܘ ܠܐܡܝܡ ܡܪܚܘܩ ܝܗܘܗ ܡܒܬܢ ܩܪܐܢܝ ܡܡܥܝ ܐܡܝ ܗܙܚܝܪ ܫܡܝ 8al 9dl 12al I ܫܡܥܘ ܐܝܝܡ ܐܠܝ ܘܗܩܫܝܒܘ ܠܐܡܝܡ ܡܪܚܘܩ ܝܗܘܗ ܡܒܬܢ ܩܪܐܢܝ ܡܡܥܝ ܐܡܝ ܗܙܚܝܪ ܫܡܝ 6h5 7al 9al (diese Lesart ist wahrscheinlich unter Einfluss von Jes 41,4 entstanden).

Das Auffallende in der syrischen Wiedergabe dieses Textes ist, dass מרחוק zu יהוה קראני (und מבטן אמי!) in eine syntaktische Beziehung gesetzt ist. Peš enthält nämlich die Deutung: "vor langer Zeit hat der Herr mich gerufen". Auch hier ist wahrscheinlich Jesus gemeint; vgl. Joh 1,1; 1 Petrus 1,20, und die Oden Salomos 41,9<sup>52</sup>.

49,4<sup>a</sup>: MT ויאני אמרתי לריק יגעתי - Peš ܘܝܐܢܝ ܐܡܪܬܝ ܠܪܝܩ ܝܓܥܬܝ  
 - ܘܝܐܢܝ ܐܡܪܬܝ ܠܪܝܩ ܝܓܥܬܝ

ܘܝܐܢܝ ܐܡܪܬܝ ܠܪܝܩ ܝܓܥܬܝ om 9al.

Im Gegensatz zu MT ("ich sagte: umsonst habe ich mich bemüht") bietet Peš: "Nicht sagte ich zum Samen Jakobs: ich habe mich umsonst bemüht". Die zu-

---

über die Peschittā (1911). Eine typisch jüdische Deutung liegt noch in Peš Jes 36,7 vor, wo von "dem einen Altar" (ܡܒܚܘܬܐ ܗܝܗ; MT ܗܘܗ ܗܘܗ) die Rede ist.

52) Zum Text siehe CHARLESWORTH, The Odes of Solomon (1973), und LATKE, Die Oden Salomos I (1979).

sätzlichen Worte hat der Übersetzer aus Jes 45,19 übernommen, und man fragt sich, warum er das getan hat. M.E. hielt er es für unmöglich, dass der Knecht des Herrn (Jesus, vgl. zu 49,1) gesagt hätte: "ich habe mich umsonst bemüht". Das würde nämlich bedeuten, dass niemand aus dem Samen Jakobs ein Anhänger von Jesus geworden wäre.

Letzteres leitet zum folgenden Thema über: dem Restgedanken im Jesajabuch. Dabei handelt es sich bekanntlich um ein für das Jesajabuch charakteristisches Motiv, und aus einigen Texten in Peš Jes ergibt sich, dass es auch für den Verfasser dieser Übersetzung von grosser Bedeutung war. Sehen wir uns zunächst einen Text an, der mit den obigen Stellen 49,1 und 49,4<sup>a</sup> zusammenhängt: 49,6.

MT שְׁבִטִי יַעֲקֹב ... - Peš שְׁבִיטָא דְיַעֲקֹב...  
 וְנִצְרִי יִשְׂרָאֵל לְהִשִּׁיב - וְנִצְרִי יִשְׂרָאֵל דְּמִיָּד  
 וְנִצְרִי יִשְׂרָאֵל 9a1.

Anstelle der Pluralformen שְׁבִיטִי und נִצְרִי fallend in Peš die Singularformen שְׁבִיטָא und נִצְרִי (eine Wiedergabe von נִצָּר) auf. Nach Peš wird der Knecht des Herrn, Jesus (s.o.), einen "Stamm" (nicht: die Stämme) von Jakob und einen "Spross" von Israel bekehren, d.h. einen Rest (aus Jakob/Israel). Der Singular "Stamm" (שְׁבִיטָא) kommt auch in Peš Jes 63,17 (MT Plural: שְׁבִיטִי) vor, während der Übersetzer den Begriff נִצְרִי wohl Jes 60,21 entnommen hat:

MT נִצָּר מִטְעוֹ - Peš נִצְרִי מִטְעוֹ

Auf diese Weise wurde 49,6 mit 60,21 harmonisiert<sup>53</sup>. In diesem letzten Text geht es um das neue Gottesvolk, das als Ganzes ein Volk von Gerechten sein wird. Ihnen wird das Land als Erbe zufallen, und dieses Volk ist der Spross, den Gott gepflanzt hat. Auch in Jes 61,3 ist davon die Rede:

MT מִטְעַן יְהוָה - Peš מִטְעַן דְּיְהוָה

Der Rest stellt also eine Pflanzung Gottes dar. Das wirft Licht auf den Schluss von Peš Jes 6,13:

MT קִדְשׁ מִצְבַּחְתָּא - Peš קִדְשׁ מִצְבַּחְתָּא דְּיְהוָה

Das hebräische מִצְבַּחְתָּא ist hier durch קִדְשׁ wiedergegeben; offenbar hat der

53) Zu Jes 49,6 bemerkt WEISZ (Die Peschitta zu Deuteriojesaja 36): "נִצְרִי leitet P. fälschlich vom Nom. נִצָּר ab". M.E. handelt es sich hier nicht um einen Fehler, sondern um eine bestimmte Deutung des Übersetzters.

Übersetzer dieses hebräische Wort über die syrische Wurzel  $\text{נצב/ספ}$  "pflanzen" gedeutet. Auf diese Weise hat er auch in diesen Vers den Restgedanke hineingetragen: die Pflanzung des Samens ist heilig, d.h. es geht um einen heiligen Rest.

In diesem Zusammenhang ist auch das Weinberglied in Jes 5,1-7 wichtig. Gott pflanzte einen Weinberg, aber dieser Weinberg brachte nicht die von ihm erwarteten Früchte hervor. Daraufhin entschied Gott, den Weinberg zerstören zu lassen. In MT V. 7<sup>a</sup> wird dann gesagt, dass der Weinberg Gottes das Haus Israels ist und dass die Männer Judas seine Lieblingspflanzung sind. Dagegen hat die Peš V. 7<sup>a</sup> etwas anders formuliert:

MT	כי כרם יהוה צבאות	- Peš	ספ דבטל סלמט
	בית ישראל	-	ספ דבטל סלמט
	ואיש יהודה נטע שעשועיו	-	ספ דבטל סלמט
	-	-	ספ דבטל סלמט

$\text{I om sey 6h3}$ ;  $\text{I om sey 6h3}$ ;  $\text{I om sey 6h3}$ .

In Peš geht es einerseits um den Weinberg Gottes, der das Haus Israels symbolisiert, und andererseits um die Männer aus Juda, die "die neue und geliebte Pflanzung" sind. Der Weinberg wird zwar zerstört werden; doch es wird offenbar eine neue Pflanzung übrigbleiben. Die Deutung "die neue und geliebte Pflanzung" hat der Übersetzer wohl der LXX Jes 5,7 ( $\nu\epsilon\sigma\phi\upsilon\tau\omicron\nu\varsigma\ \eta\gamma\alpha\tau\eta\mu\epsilon\nu\omicron\nu\varsigma$ ) entnommen (vgl. unten S. 287); vermutlich stellte sie für ihn eine wichtige Deutung dieses Textes dar. Die neue Pflanzung ist das neue Volk Gottes und dabei geht es um "die Männer aus Juda", d.h. um einen Rest aus dem jüdischen Volk<sup>54</sup>. (Vgl. zu "aus" ( $\text{ספ}$ ) auch Peš Jes 10,22, und vor allem MT und Peš Jes 65,9 (s.u.).)

Weitere Texte, die vom Rest sprechen, sind MT und Pes Jes 4,2; 10,21 und 37,31f. Bezeichnend für Peš ist die ständige Anwendung der Begriffe  $\text{ספ}$  und  $\text{ספ}$  in diesem Zusammenhang, während MT in 4,2 פליטה, in 10,21 שאר, in 37,31 פליטה und in 37,32 שארית und פליטה bietet.

Oben war bereits davon die Rede, dass der Rest heilig ist. Das stimmt mit

54) Zu Jes 5,1-7 vgl. auch Afrahat, PS I/1, 525. 528, und Ephräm, Sermones II,3, 123-146 (CSCO 311, 58): die Verstoßung der Synagoge und die Erwählung der Kirche.

Jes 4,3 (MT und Peš) überein, wo es heisst, dass der Rest in Zion "heilig" genannt werden wird. Der Rest ist also "das heilige Volk" (MT und Peš Jes 62,12; vgl. auch Peš Dan 7,27); sie sind die Heiligen. Von ihnen ist nun auch in Peš Jes 24,23(Schluss) die Rede:

MT ונגד זקניו כבוד - Peš  $\text{וְגַדְתֶּם לְבָבֵי זִקְנֵיכֶם}$

Der Kontext beschäftigt sich mit der Wiederherstellung der Königsherrschaft Gottes in Jerusalem/Zion. Nach MT wird er dort vor "seinen Ältesten" seine Herrlichkeit offenbaren. Anstelle von "seinen Ältesten" bietet Peš die Wiedergabe "seine Heiligen"! Aufgrund der obigen Bemerkungen darf man annehmen, dass der Verfasser der Peš Jes mit ihnen den Rest meint, der in der Endzeit auf dem Zionsberg bei Gott wohnen wird. Wichtig ist in dieser Hinsicht auch Jes 65,9:

MT והוצאתי מיעקב זרע זרע - Peš  $\text{וְהוֹצֵאתִי מֵעֵיבֶקֶב זֵרַע זָרָע}$   
 ומיהודה יורש הרי -  $\text{וּמִיְהוּדָה יִרְשׁוּ הָרִים}$

,זרע I c. sey 9al (wie MT Qere).

Nach Peš wird der Samen aus Jakob/ aus Juda "meinen Berg" (MT Qere: meine Berge), d.h. den Zionsberg, beerben.

Zum Schluss sei zum Ausdruck "seine Heiligen" auch auf Peš Jes 10,17 (MT קדושו) verwiesen; vgl. weiter auch Peš Dan 7,18.21f. und die Oden Salomos 7,16; 22,12; 23,1<sup>55</sup>.

Offen ist noch, welche Gruppe der Verfasser mit dem Rest aus Jakob/Juda, der neuen und geliebten Pflanzung, meint. Wie wir gesehen haben, war dieser Verfasser allem Anschein nach ein Judenchrist; das macht es wahrscheinlich, dass er mit dem Rest aus Jakob diejenigen aus dem jüdischen Volk im Auge hat, die Jesus als ihre "Lebendigmacher" anerkannten. (Übrigens bestätigt der Nachdruck, den der Verfasser der Peš Jes, der durch Peš Jes 25,6-8 mit Sicherheit als ein Christ erwiesen ist, darauf legt, dass das wahre Gottesvolk einen Rest des jüdischen Volkes darstellt, die Annahme, er sei ein Judenchrist gewesen.) Seiner Überzeugung nach bildete diese neue Pflanzung aus Juda den vom Propheten Jesaja vorhergesagten endzeitlichen Rest<sup>56</sup>.

55) In Ode 9,6 heissen die Heiligen:  $\text{וְהַקְדֹּשִׁים}$ ; vgl. dazu Peš Jes 57,1:  $\text{וְהַקְדֹּשִׁים}$  (MT אֲנֹשֵׁי חֹסֶד).

56) Vgl. das Selbstverständnis der Qumrangemeinde (siehe Kap. 5.2.).

Schliesslich sei noch bemerkt, dass das Bild der Pflanzung Gottes auch in den Oden Salomos (11,18.21; 38,20-22) vorkommt.

Ein anderes wichtiges Thema in (Peš) Jes ist das Thema des zukünftigen Landes für den heiligen Rest, wobei es vor allem um den Zionsberg und dessen Umgebung geht. In (Peš) Jes 51,3 wird gesagt, dass Gott diesen Ort zu einem Paradies machen wird.

51,3: MT כִּי נַחַם יִהְיֶה צִיּוֹן - Peš ܘܥܠ ܕܒܬܐ ܡܘܠ ܠܥܝܢܐ  
 נַחַם כָּל חַרְבוֹתֶיהָ - ܘܢܫܘܬܐ ܠܠܗܘܐ ܫܘܒܘܬܐ  
 וַיֵּשֶׁב מְדִבְרַת כְּעָרָן - ܘܢܫܘܬܐ ܡܘܠ ܕܥܝܢܐ  
 וַעֲרַבְתָּהּ כְּגֹן יִהְיֶה - ܘܢܫܘܬܐ ܡܘܠ ܕܥܝܢܐ ܕܡܘܠ ܕܥܝܢܐ

ܘܥܠ ܕܒܬܐ ܡܘܠ ܠܥܝܢܐ 6h5; ܘܥܠ ܕܒܬܐ ܡܘܠ ܠܥܝܢܐ 12a1;  
ܘܥܠ ܕܒܬܐ ܡܘܠ ܠܥܝܢܐ 12a1; ܘܥܠ ܕܒܬܐ ܡܘܠ ܠܥܝܢܐ c.sey 7a1 9a1 10m1.

Anstelle von נחם hat Peš בוא "bauen" und nicht ב. WEISZ schlägt vor, hier Peš zu ändern und בוא zu lesen<sup>57</sup>, aber das ist m.E. nicht notwendig; denn für die Lesart בוא sprechen der Kontext (der Wiederaufbau von Zion) und der Umstand, dass alle Handschriften sie stützen. L. WARSZAWSKI vermutet, dass der Übersetzer über das syrische Verbum ܥܘܡܪ "aufwercken (von Toten)" zu seiner Wahl von בוא gelangte<sup>58</sup>. Näher liegt jedoch, dass er dieses Verbum um der Deutlichkeit willen bevorzugte: Zion wird wiederaufgebaut werden (vgl. Jes 54,11f.).

"Und er wird ihr breites Tal wie das Paradies des Herrn machen" (Peš). Es scheint, dass ערבה hier als עֲרֶבְיָה aufgefasst ist; vgl. auch Targ Jes 51,3: מִישֶׁרָה (ohne Suffix). Aus Peš Jes 4,5 geht hervor, dass es auch um die Umgebung von Zion geht: ܥܪܒܐ für MT מִקְרָא (Pes = LXX (τά περικύκλαφ αὐτῆς, wohl via קרא "begegnen")). Ferner ist es möglich, dass der Übersetzer mit "dem breiten Tal" auch an das Jordantal dachte; denn dieses Tal wird in Gen 13,10 (MT und Peš) mit "dem Paradies Gottes" (Peš) verglichen.

Auch in Jes 27,13<sup>b</sup> ist vom zukünftigen Zion die Rede. In diesem Vers wird verheissen, dass die Juden in Assur und Ägypten einmal wiederkehren werden, und:

MT וְהִשְׁחִיחוּ לִיהוָה - Peš ܘܥܠ ܕܒܬܐ ܡܘܠ ܠܥܝܢܐ

57) Die Peschitta zu Deuterjesaja 40.

58) Die Peschitta zu Jesaja 17.



Texte wie Jes 60,1-3 machen deutlich, dass der neue Zion ein Ort des Lichtes sein wird (in 60,1-3 geht es dabei im Hebräischem vor allem um die Wurzel זרח, in Peš um דגש). Wieviel Gewicht der Verfasser der Peš Jes diesem Motiv beimass, spürt man vor allem in Peš Jes 33,21:

MT	כי שם אדיר יהוה לנו	Peš	כִּי שֵׁם אֲדִיר יְהוָה לָנוּ
	מקום נהרים		מִקוֹם נְהָרִים
	יארים רחבי ידים		יְאָרִים רְחֵבֵי יָדַיִם
	כל תלך בו אני שיט		כָּל תֵּלֵךְ בּוֹ אֲנִי שֵׁיט
	וצי אדיר לא יעברנו		וְצִי אֲדִיר לֹא יַעֲבִרְנוּ

דגש זרח אדיר אדיר 6h5 7a1 9a1 (orthogr. Variante).

Das Wort שם hat der Übersetzer als šēm gelesen (wie LXX; MT šēm). Auffallend ist die Wiedergabe von מקום נהרים: מִקוֹם נְהָרִים "ein leuchtender Ort". WARSZAWSKI ist der Meinung, dass אֲדִיר einen Schreibfehler darstellt, der durch das folgende Wort (אֲדִיר) hervorgerufen sei, und er schlägt vor, אֲדִיר zu lesen<sup>62</sup>. Aber es liegt kein Grund vor, der Lesart אֲדִיר zu misstrauen; denn sie passt recht gut zum folgenden Wort und ausserdem wird sie durch alle wichtigen älteren Handschriften gestützt. Offenbar hat der Übersetzer das hebräische נהרים über die syrische Wurzel נגד gedeutet, und gelangte so zu seiner Übersetzung. Ferner hat er יארים durch אֲדִיר wiedergegeben (offensichtlich via eine Assoziation mit der Wurzel אור), und hat so zum Ausdruck gebracht, dass der neue Zion ein Ort des Lichtes sein wird.

Dieser Ort wird auch grossräumig und weit sein (דגש זרח אדיר); vgl. dazu die Oden Salomos 11,23: viel Raum im Paradies; ebenso auch Afrahat, PS I/1, 628 (Z. 2f.).

Besonders interessant ist die Deutung im zweiten Teil von Peš Jes 33,21. Sie führt aus, dass der strahlende Zion ein Ort sein wird, wo es keine "Herrschaft des Herrschers" (mehr) geben und wo "der Starke" nicht (mehr) hindurchziehen werde. Möglicherweise gelangte der Übersetzer zu seinem auffal-

---

Hymns of Ephrem the Syrian (1978) 68. Meiner Meinung nach geht diese Vorstellung auf Jes 2,2 zurück. Der Unterschied zwischen diesem Text und Ephräm liegt aber darin, dass letzterer die Lokalisierung des Paradieses in Zion aufgegeben hat (so auch bereits die Oden Salomos).

62) Die Peschitta zu Jesaja 56f.

lenden Midrasch über folgende assoziative Deutungen: מלך - מלך via מלך; און - און via מלך "Macht"; שיט - שיט via שיט; צי - צי via שיט. Ferner hat er die Worte צי און צי umgestellt. WARSZAWSKI vermutet aber, dass Peš hier auf eine andere hebräische Vorlage zurückgeht<sup>63</sup>; doch ist dies nicht wahrscheinlich, weil der Hauptgedanke in diesem Peš-Text auch anderswo in Peš Jes eine wichtige Stellung inne hat (vgl. etwa zu Peš Jes 25,7, s.o.). Die Tatsache, dass der Übersetzer diesen Hauptgedanke über einen Midrasch in Jes 33,21<sup>b</sup> zum Ausdruck bringen wollte, weist darauf hin, dass er (und seine Glaubensgenossen) davon überzeugt war(en) (und auch darauf hoffte(n)), dass "der starke Herrscher" (vgl. dazu oben Peš Jes 25,7!) einmal seine Herrschaft und Macht in Zion nicht mehr ausüben werde.

Wenn ich recht sehe, besteht in Peš Jes 33,21 zwischen dem Licht auf Zion und der Befreiung vom Herrscher ein wie auch immer gearteter Zusammenhang. Da dieser Zusammenhang namentlich auch für (Peš) Jes 8,23-9,6 typisch ist, liegt der Schluss nahe, dass es innerhalb Peš Jes eine Beziehung zwischen diesen beiden Passagen gibt<sup>64</sup>.

Schliesslich möchte ich noch auf Peš Jes 11,3 (Anfang) eingehen:

MT משה בן יוסף דוד - Peš משה בן יוסף דוד יהוה

Nach Peš wird der Messias "strahlen in der Furcht des Herrn". Es hat den Anschein, als habe der Übersetzer hier den "Geist" (siehe V. 2 und vgl. הריחו) und das "Licht" zueinander in Beziehung gesetzt. Mit dem Glänzen in der Furcht des Herrn deutet er wohl den besonderen Lebenswandel des Messias, d.h. Jesu (vgl. oben zu Peš Jes 25,6), an. Dasselbe findet man auch bei Ephräm, Crucif. IV,18,1: "Und seine Linnen verkünden seinen Lebenswandel, der glänzend (weiss) erstrahlte"<sup>65</sup>.

#### Weitere Merkmale

Wie wir oben hie und da schon gesehen haben, spielen bei den Unterschieden zwischen Peš Jes und MT Jes gewisse Deutungstechniken eine wichtige Rolle.

63) Die Peschitta zu Jesaja 57.

64) Vgl. Jes 9,1-3: mit dem "Dunkel" wird hier die Unterjochung durch eine fremde Herrschermacht angedeutet, während mit dem "Licht" die Befreiung von dieser Macht gemeint ist.

65) CSCO 249, 47 (Übersetzung von E. BECK). Vgl. zum "Licht(kleid)" und "Geist" QUISPÉL, Makarius (1967) 57ff.

Es geht dabei neben anderen um folgende Techniken (mit einigen Beispielen)<sup>66</sup>.

### 1. Vokalisationsmöglichkeiten

- 1,12: MT לראות - Peš לראות = lir'ōt ; MT lērā'ōt  
 13,3 : MT למקדשי - Peš למקדשי = l<sup>e</sup>miqdāšī ; MT limquddāšay  
 24,6 : MT אלה - Peš אלה = 'ellē ; MT 'ālā  
 26,14: MT יחיו - Peš יחיו = y<sup>e</sup>hāyū ; MT yīhyū  
 MT יקמו - Peš יקמו = yāqīmu ; MT yāqūmu  
 27,4 : MT חמה - Peš חמה = hōmā ; MT hēmā  
 34,8 : MT לריב - Peš לריב = l<sup>e</sup>rāb ; MT lārīb  
 (Cott als "Richter"; so auch in Pes Jes 33,22; 30,18 (MT משפט);  
 vgl. auch Pes Dan 7,10.26 (MT ריבא).)  
 40,10: MT בחזק - Peš בחזק = b<sup>e</sup>hōzēq ; MT b<sup>e</sup>hāzāq  
 60,12: MT חרב - Peš חרב = (b-)hērēb; MT hārōb.

### 2. Formassoziationen zu gewissen Konsonanten

- 9,1 : MT האחרון - Peš אחר<sup>67</sup> via אחר  
 16,1 : MT בר - Peš בר via בר  
 18,2 : MT קו קו - Peš קו (א) via קי  
 27,2 : MT חמר - Peš חמר via חמר  
 28,10: MT קו - Peš קו (א) via קי (cf. 28,8)  
 28,26: MT יורנו - Peš יורה via ירה  
 34,12: MT חריה - Peš חרה via חרה.

und Lautassoziationen zu gewissen Konsonanten

- 31,8 : MT מס - Peš מס via נס.

### 3. Wurzelassoziationen

- 8,11: MT ויטרני - Peš טור via טור  
 13,15: MT הנספה - Peš אסף via אסף  
 14,17: MT שם - Peš שם via שם  
 14,20: MT תחד - Peš חדה via חדה.

66) Vgl. dazu auch die Arbeiten von WARSZAWSKI und WEISZ.

67) WARSZAWSKI (Die Peschitta zu Jesaja 22) will hier Pes ändern in אחר, sodass die Übersetzung mit MT übereinstimmt.

Vgl. auch bei Nominalformen:

30,10: MT נכחות - Peš כחכככככ via יכח

42,19: MT משלם - Peš של via משל.

#### 4. Konsonantenumstellungen

22,17: MT עטה - Peš טעה via טעה

25,7 : s.o.

29,15: MT המעמיקים - Peš קמקמקמ via עקמ (syr.).

#### 5. Deutungen unter Zuhilfenahme des Syrischen

4,2 und 6,13: s.o.

60,5: MT ונחרח - Peš חר via נחר (vgl. auch zu 33,21, s.o.).

#### 6. Ein einziges Mal hat man das Hebräisch nicht übersetzt

1,9 : MT צבאות (יהוה) - Peš צבא

10,21: MT אל גבור - Peš גבור.

#### 7. Andere Wortfolge

22,8<sup>a</sup>: MT מסך יהורה - Peš סך יהורה<sup>68</sup>

49,1 : s.o.

#### 8. Andere Wortkombinationen

In 6,1; 8,16f.; 8,23-9,1; 13,4f.; 16,1; 26,3f.; 33,18f.; 51,13f.; 61,3.

#### 9. Beeinflussungen durch andere Stellen des Jesajabuches

5,5 : MT לבער - Peš בער vgl. 10,6

14,13: MT בהר מועד - Peš בהר מועד vgl. 37,24

30,33: MT תפתח - Peš פתח vgl. 9,4<sup>69</sup> (vgl. auch Peš Dan 7,11)

41,4 : MT ואח אחרנים - Peš אח אחרנים vgl. 44,6

48,13: MT ארץ - Peš ארץ vgl. 40,21 (vgl. auch Peš Jes 51, 13.16)

49,4 : s.o.

49,8 : Peš + ארץ vgl. 49,6 und 42,6.

68) Vgl. auch HELLER, Untersuchungen über die Peschittâ 26.

69) Dagegen hält WARSZAWSKI (Die Peschitta zu Jesaja 53) diese Wiedergabe für "unverständlich".

## Beeinflussungen durch Stellen ausserhalb des Jesajabuches

2,4: Peš + אֲשֶׁר רַב־כֹּדֶד (zu "den zahlreichen Völkern") vgl. Mi 4,3.

## 10. Auslassungen von Wiederholungen

siehe 8,9; 17,13; 21,11; 26,6; 48,11; 55,1.

## 11. Auffallend ist das Wiederholen des "ich" Gottes

(im Anschluss an Jes 43,11.25?)

siehe 27,3; 28,16; 41,4.10.13.14; 43,3.15; 44,6 u.a.

Vgl. auch 61,8: MT אֲנִי (ix) - Peš אֲנִי (4x!).

## 12. Deutungen bildlich aufgefasster Ausdrücke

14,9: MT עֲתוּרֵי אֶרֶץ - Peš אֲנִי דִּלְיָדָא

45,5: MT אֲמַרְךָ - Peš אֲנִי אֲנִי.

## 13. Doppelübersetzungen

11,2 : MT וְנַחַח - Peš אֲנִי אֲנִי אֲנִי

25,8 : s.o.

26,15: MT רַחֵק - Peš אֲנִי אֲנִי אֲנִי.

## 14. Beeinflussungen durch andere Übersetzungen

Hierbei geht es um die Frage nach der Beziehung zwischen Peš Jes und LXX Jes und der zwischen Peš Jes und Targ Jes.

Peš Jes - LXX Jes: die Arbeiten von L. WARSZAWSKI und H. WEISZ haben m.E. überzeugend nachgewiesen, dass der Verfasser der Peš Jes mit LXX Jes vertraut war. Die vielen Übereinstimmungen zwischen beiden (gegenüber MT) und vor allem die Qualität bestimmter Übereinstimmungen rechtfertigen die Annahme, dass der Verfasser der Peš Jes den griechischen Bibeltext des Jesajabuches gut kannte. Folgende Beispiele können das illustrieren (von ihnen gilt: ≠ MT):

2,20: LXX τοὺς παταλοὺς καὶ ταῖς νυκτερίαις

cf. Peš אֲנִי אֲנִי אֲנִי אֲנִי אֲנִי

5,7 : LXX νεφουτον ἡγαπημένον

cf. Peš אֲנִי אֲנִי אֲנִי אֲנִי אֲנִי

- 7,9 : LXX οὐδὲ μὴ συνήτε  
cf. Peš *ܘܠܘܕܐ ܕܐܝܬ*
- 8,20: LXX οὐκ ἔστι δῶρα δοῦναι κερὶ αὐτοῦ  
cf. Peš *ܟܘܢܐ ܘܠܝ ܝܗܝܠ ܕܝܠ*
- 10,13: LXX καὶ σέσω πόλει κατοικουμένης  
cf. Peš *ܕܕܘܬ ܕܕܝܘܬܐ ܕܕܘܬܐ*
- 10,33: LXX συνταράσσει τοὺς ἐνδόξους μετὰ ἰσχύος  
cf. Peš *ܕܘܘܘܐ ܕܘܘܘܘܐ ܘܘܘܘܐ*
- 13,9 : LXX ἀνύατος  
cf. Peš *ܘܠ ܕܝܠ ܘܘܘܝܬ*
- 14,21: LXX πολέμων  
cf. Peš *ܕܘܘܝܬ*
- 26,10: LXX πέκνυται γὰρ ὁ ἀσεβής  
cf. Peš *ܕܘܘܐ ܘܘܘܘܝܬ*
- 30,20: LXX οἱ κλωννῆτες σε  
cf. Peš *ܕܘܘܘܝܬ*
- 32,9 : LXX γυναῖκες πλοῦσαι  
cf. Peš *ܕܕܘܘܝܬ ܕܕܘܘܝܬ*
- 51,20: LXX ὡς σευτλῶν ἡμέφθον  
cf. Peš *ܘܘܘܘܝܬ ܕܕܘܘܝܬ ܕܕܘܘܝܬ*
- 58,14: LXX καὶ ἔση κεκοιθῶς  
cf. Peš *ܕܕܘܘܝܬ*
- 59,10: LXX ὡς ἀποθνήσκοντες στενάζουσιν  
cf. Peš *ܕܕܘܘܝܬ ܕܕܘܘܝܬ ܕܕܘܘܝܬ ܕܕܘܘܝܬ*
- 64,1f.: LXX καὶ τακῆσονται ὡς κηρὸς ἀπὸ πυρὸς τήκεται  
καὶ κατακαύσει πῦρ τοὺς ὑκεναντίους  
cf. Peš *ܕܕܘܘܝܬ ܕܕܘܘܝܬ ܕܕܘܘܝܬ ܕܕܘܘܝܬ ܕܕܘܘܝܬ ܕܕܘܘܝܬ ܕܕܘܘܝܬ ܕܕܘܘܝܬ*  
(<sup>Γ</sup> cf. Mi 1,4)
- 66,9 : LXX ἐγὼ δὲ ἔδωκα τὴν προσδοκίαν ταύτην  
cf. Peš *ܕܘܘܝܬ ܕܘܘܝܬ ܕܘܘܝܬ ܕܘܘܝܬ*

Übrigens muss man zwischen dem Einfluss, den LXX Jes bei der Entstehung des syrischen Jesajabuches ausübte, und dem, der im Verlauf der Textgeschichte der Peš Jes wirksam war, unterscheiden<sup>70</sup>. Ein Beispiel für den

70) A. BAUMSTARK ist der Meinung, dass die Übereinstimmungen zwischen LXX Jes und Peš Jes nicht aus der Zeit der Entstehung der Peš Jes stammen,

Einfluss im Laufe der syrischen Textgeschichte liegt in 7al Jes 9,5 vor; denn hier hat man einen Teil aus der sog. lukianischen LXX hinzugefügt (s.o. S. 274).

Peš Jes - Targ Jes: Bereits oben (S. 268) haben wir die These von Frau RUNNING erwähnt, dass Übereinstimmungen zwischen Peš Jes und Targ Jes, die nicht mit MT-LXX-Syh parallel verlaufen, Reste einer Vetus Syra darstellten. Diese Vetus Syra wäre demnach eine syrische Wiedergabe eines "palästinischen" Targums des Jesajabuches gewesen. Bei diesem Targum hätte es sich jedoch nicht um Targ Jonathan Jes gehandelt, sondern um einen Teil eines alt-palästinischen Targums (während Targ Jon Jes eine spätere, babylonische Überarbeitung dieses Targums darstellte). Aber "since there are no extant fragments of an Old Palestinian Targum of the Prophets, one cannot specify that type of targumic trace in Is, but only targumic traces in general"<sup>71</sup>.

Zur Frage eines sog. alt-palästinischen Targums verweise ich auf Kap. 6.4., wo wir auf diese Frage eingegangen sind. Meiner Meinung nach hat es ein solches alt-palästinisches Targum nicht gegeben; vielmehr stellt Targ Jon Jes das "alte" Targum aus Palästina dar. Trifft dies zu, dann ist damit noch nicht entschieden, ob es eine Vetus Syra gegeben hat,

sondern das Ergebnis einer Bearbeitung im 3. Jh. darstellen (Geschichte der syrischen Literatur 24). Dies ist jedoch wohl deshalb unwahrscheinlich, da die bezüglichen Fälle einen integrierenden Teil der Übersetzung bilden. Vgl. ferner die Bemerkung von VAN PUYVELDE zu Peš Jes: "une correction subséquente d'après les LXX est improbable" (in DBS VI, Sp. 847). Ebenso WARSAWSKI, Die Peschitta zu Jesaja 9. Als Argument für seine These bringt BAUMSTARK vor, dass Melito von Sardes und Origenes "ὁ Εὐρος-Lesarten" kennen, die in Peš AT nicht mehr vorkommen (Geschichte der syrischen Literatur 24). Gegen dieses Argument ist aber folgendes einzuwenden:

1. in Wirklichkeit sind keine ὁ Εὐρος-Lesarten von Melito von Sardes und Origenes bekannt; es gibt nur ein Fragment von Melito, in dem von einer Lesart von "ὁ Εὐρος καὶ ὁ Ἐβραῖος" (zu Gen 22,13) die Rede ist (siehe SC 123, 236);
2. es ist aber fraglich, ob mit ὁ Εὐρος in diesem Fragment die Peschitta gemeint ist; siehe dazu (verneinend) BLOCH, 'O Εὐρος and the Peshitta (Jewish Studies, 1927) 66-73. Dagegen hält A. VÖÖBUS (Peschitta und Targumim des Pentateuchs 111) die ὁ Εὐρος-Lesart bei Melito für einen Rest der Ur-Peschitta; doch spricht die Kombination ὁ Εὐρος καὶ ὁ Ἐβραῖος nicht dafür;
3. schliesslich ist es die Frage, ob das bezügliche Fragment wirklich von Melito stammt; siehe dazu (verneinend) MERCATI, A quale tempo risale "Il Siro" dei commentatori Greci della Bibbia (1945) 1-6.

die auf Targ Jon Jes zurückgeht. Ich halte das deshalb für unwahrscheinlich, weil die Übereinstimmungen zwischen Peš Jes und Targ Jon Jes (gegenüber MT) nicht sehr zahlreich sind<sup>72</sup>, und ausserdem kennt auch die Tradition keine Vetus Syra AT. Mehr spricht für die Annahme, in Peš Jes das Ergebnis einer selbständigen Übersetzungstätigkeit zu sehen, bei der der Verfasser von einer hebräischen (und keiner altsyrischen) Vorlage des Jesajabuches ausging. Im Gegensatz zu den auffallenden Übereinstimmungen zwischen Peš Jes und LXX Jes sind die zwischen Peš Jes und Targ Jes zumeist nur wenig signifikant. Theoretisch lassen sich mehrere Faktoren zur Erklärung dieser Übereinstimmungen beibringen<sup>73</sup>, und deshalb zwingen sie kaum zur Hypothese einer Beeinflussung durch Targ Jes.

Dennoch ist aus anderen Gründen ein begrenzter Einfluss von Targ Jes auf den Verfasser der Peš Jes nicht völlig auszuschliessen. Wie wir gesehen haben, wurde Targ (Jon) Proph vermutlich auch für die Juden in Mesopotamien verfasst und ihnen um 132 übersandt (s.o. S. 209). Das bedeutet, dass der judenchristliche Verfasser der Peš Jes einige Kenntnisse von Targ Jes und Targ Proph gehabt haben kann. Mit dieser Möglichkeit darf auch deshalb gerechnet werden, weil aus einem anderen Teil der Peš AT, nämlich Peš Chron, deutlich hervorgeht, dass der Verfasser dieses Teils der Pešitta Targ Proph kannte<sup>74</sup>. Diese mögliche Bekanntschaft kann vereinzelte auffallende Übereinstimmungen zwischen Peš Jes und Targ Jes erklären<sup>75</sup>. (Zur Beziehung zwischen Peš Jes und Targ Jes siehe weiter unten.)

71) Investigation II, 62.

72) Vgl. dazu die Arbeiten von WARSZAWSKI und WEISZ. Ersterer vermutet, dass die Übereinstimmungen das Ergebnis einer mündlichen exegetischen Tradition darstellen (Die Peschitta zu Jesaja 10).

73) Vgl. dazu oben S. 260, und den Aufsatz von ROWLANDS (siehe Anm. 14).

74) Siehe dazu FRAENKEL, Die syrische Uebersetzung zu den Büchern der Chronik (1879) 756.

75) Wie etwa:

MT Jes אַסּוּר : in Targ und Peš "der Assyrer"

MT Jes קריה עליזה (25,2; 32,13): in Targ und Peš "die starke Stadt"

MT Jes ארמון (25,2; 32,14): in Targ und Peš "Tempel"

MT Jes רפאים (14,9; 26,14): in Targ und Peš "Helden".

Vgl. ferner die Übereinstimmungen zwischen beiden Übersetzungen in Jes 3,16; 5,21; 6,11; 14,19; 25,7.

### Hintergrund der Peš Jes und Datierung

Nach Ischo<sup>c</sup>dad (um 850) wäre ein Teil der Peš AT zur Zeit des Königs Salomo und ein anderer Teil, darunter Peš Jes, zur Zeit des Königs Abgar V. von Edessa (1. Jh.n.Chr.) entstanden. Zur Zeit des Letzteren hätten Addai und die anderen Apostel die Übersetzung hergestellt<sup>76</sup>. Daneben erwähnt Ischo<sup>c</sup>dad eine andere Meinung, nach der ein Priester, ein gewisser Asia, die heiligen Bücher übersetzt habe, nachdem der König von Assyrien ihn nach Samaria geschickt hatte<sup>77</sup>. Beide Auffassungen sind legendärer Natur; offenbar wusste man nicht mehr, wann Peš AT entstanden war und wer diese Übersetzung verfasst hatte<sup>78</sup>. Wichtig ist jedoch die Beobachtung, dass man diese Übersetzung als das Werk jüdischer und/oder judenchristlicher Übersetzer betrachtete.

Oben gelangten wir zur Folgerung, dass der Verfasser der Peš Jes ein Judenchrist war. Nun nimmt man im allgemeinen an, dass die syrische Kirche einen judenchristlichen Hintergrund hat<sup>79</sup>. Man darf also annehmen, dass Peš Jes, die, wie die Zitate bei Afrahat belegen, auf jeden Fall aus der Zeit vor 300 datieren muss, in der Frühzeit der syrischen Kirche entstanden ist.

Ehe wir die Datierung enger begrenzen, möchte ich noch folgendes zur Lokalisierung der Peš Jes bemerken. Im allgemeinen denkt man an Edessa als Entstehungsort der Pešitta<sup>80</sup>. J.B. SEGAL bemerkt zwar, dass es sich schwerlich entscheiden lasse, ob die Übersetzer entweder in Osroene oder in Adiabene ihre Arbeit ausgeführt haben<sup>81</sup>, doch neigt er einer Entscheidung zugunsten

76) Siehe VOSTE, L'introduction de Mar Išo<sup>c</sup>dad de Merw (c. 850) aux livres de l'Ancien Testament (1945) 185f. 193f. Nach Jakob von Edessa und Moses bar Kepha hätten Addai und die seinigen das ganze AT ins Syrische übersetzt (siehe VAN PUYVELDE in DBS VI, Sp. 837).

77) Siehe VOSTE, L'introduction de Mar Išo<sup>c</sup>dad 186. 194. Vgl. zu dieser Auffassung 2 Kön 17,27f.

78) Wie allgemein angenommen wird, handelt es sich bei Peš AT um ein Werk mehrerer Übersetzer.

79) Siehe dazu etwa QUISPTEL, Makarius 5-8; DRIJVERS, Bardaišan of Edessa (1966) 215; DRIJVERS, Edessa und das jüdische Christentum (1970) 4-33; NEUSNER, History of the Jews in Babylonia III (1968) 354-358; NEUSNER, Aphrahat and Judaism (1971) 2-7.

80) Siehe etwa WEISZ, Die Peschitta zu Deuterjesaja 8, und BURKITT, Urchristentum im Orient 46f.

81) Edessa (1970) 35.

von Edessa (in Osroene) zu<sup>82</sup>. In der Tat spricht einiges für Edessa als Ort, an dem u.a. auch Peš Jes entstanden ist. Aus der Umgebung dieser Stadt kennen wir Grabinschriften von Juden, von denen drei hebräisch und eine auf Griechisch abgefasst sind<sup>83</sup>. Das impliziert sowohl Hebräischkenntnisse als Griechischkenntnisse zumindest bei einigen Juden in Edessa, und man darf folglich annehmen, dass auch Judenchristen in dieser Stadt keine Ausnahme machten, sondern ebenfalls beide Sprachen kannten. In ein solches Milieu würde der Verfasser der Peš Jes gut passen; denn er war nicht nur mit dem Hebräischen, sondern auch mit dem Griechischen vertraut (wie seine Kenntnis der LXX Jes zeigt)<sup>84</sup>.

Ferner gab es in Edessa im Gegensatz zu Nisibis ein nicht-tannaitisches Judentum<sup>85</sup>. In bestimmter Hinsicht lässt sich ein solches Milieu gut mit dem Charakter der Peš Jes vereinbaren; denn anders als die in tannaitischem Milieu entstandenen, sehr wörtlichen Übersetzungen wie Theod AT und Aq AT bietet die Peš Jes keine Anzeichen dieser genauen Arbeitsweise. Sie spiegelt vielmehr die freiere Methode wider, wie sie auch die Verfasser der LXX Jes und von IQJes<sup>a</sup> gebrauchen<sup>86</sup>.

Kehren wir zur Datierungsfrage zurück. Da Peš Jes in der Zeit vor 300 anzusetzen ist, kommt das 3. oder das 2. Jh. in Betracht, aber da diese syrische Übersetzung des Jesajabuches allem Anschein nach aus der Frühzeit der (juden-)christlichen Kirche in Syrien (Edessa) stammt (s.o.), sollte man wohl am ehesten an das 2. Jh. denken<sup>87</sup>.

82) Edessa 42f. 165.

83) Edessa 27. 30. 42.

84) Zum Griechischen (neben dem Syrischen) in Edessa siehe SEGAL, Edessa 30f.; DRIJVERS, Edessa und das jüdische Christentum 14; DRIJVERS, Hatra, Palmyra und Edessa (1977) 888f. ("Das Griechische als Äusserung und Vehikel einer bestimmten geistigen Kultur blieb wahrscheinlich beschränkt auf eine kulturelle Oberschicht, zu der z.B. Bardaišan gehörte" (S.889)).

85) Siehe dazu NEUSNER, History of the Jews in Babylonia III, 358; DRIJVERS, Edessa und das jüdische Christentum 11. Vgl. auch NEUSNER, Early Rabbinic Judaism (1975) 201-208.

86) Zur Stellung des Targ Proph ist zu bemerken, dass diese Übersetzung irgendwo zwischen den freieren, älteren Werken wie LXX Jes und den jüngeren griechischen Übersetzungen des Theodotion und Aquila steht: einerseits "frei" (nicht stets wortwörtlich), andererseits "genau" im Sinne von "systematisch".

87) So auch BURKITT, Urchristentum im Orient 45f. Zur Möglichkeit, dass (Teile der) Peš AT schon zur Zeit von Bardaišan (154-222) vorlag(en),

Wie ich in Kap. 6.4. nachzuweisen versucht habe, erschien um 132 Targ Proph in Mesopotamien<sup>88</sup>. Es handelte sich dabei um eine "offizielle" aramäische Übersetzung, die, wie wir gesehen haben, bestimmte Erwartungen aus der Zeit des anti-römischen Aufstandes in Mesopotamien (116-117) und aus der Zeit des Bar Kosiba-Aufstandes in Judäa zum Ausdruck brachte. Sie enthielt auch eine Zukunftshoffnung für die jüdischen Exulanten; denn es ist in diesem Targum, vor allem in Targ Jes, davon die Rede, dass das Ende der römischen Weltherrschaft nahe ist, und das damit der Weg freigemacht werde für die Wiederherstellung der Königsherrschaft Gottes auf Zion. Für die Juden im Exil eröffnete sich damit die Aussicht auf eine baldige Heimkehr nach Jerusalem und in ihr Land, wo es dann keinen römischen Herrscher mehr geben werde.

Aus Peš Jes 25,7 und 33,21 war zu entnehmen, dass auch der Verfasser dieser syrischen Übersetzung den Untergang des Weltherrschers erwartete und einen befreiten und erneuerten Zion/Jerusalem erhoffte. In diesem Zusammenhang ist auf eine Besonderheit der Peš AT zu achten: in fast allen Fällen, in denen MT von "Aram" oder "den Aramäern" spricht, findet man in der Peš dafür "Edom" und "Edomiter". Es ist das Verdienst von N. WALKER, auf diese Eigenart hingewiesen zu haben<sup>89</sup>. Seiner Meinung nach haben die Übersetzer den Name "Aram" vermieden, weil zur Zeit der Entstehung der Peš AT (und er denkt dabei an das 2. und 3. Jh.) Juden und Syrer in der römischen Provinz Syria Nachbarn waren. Doch lässt WALKER damit die Frage, warum man gerade den Name "Edom" wählte, unbeantwortet.

Wie etwa aus Targ Jes 34 hervorgeht, stellt "Edom" in Targ Proph einen Decknamen für Rom dar. Interessanterweise findet man dasselbe auch bei Afrahat wieder. In seiner fünften Demonstratio ("Von den Kriegen") führt er aus, dass das vierte Reich im Danielbuch das Reich "der Söhne Esaus" ist und dass die Söhne Esaus für die "Römer" stehen<sup>90</sup>. Aufgrund dieser Übereinstimmung zwischen Targ Proph einerseits und Afrahat andererseits darf man auch für die Verfasser der Peš AT folgern, dass sie mit "Edom" Rom oder die römische

---

siehe MERX, Bardesanes von Edessa (1863) 19f.

88) S.o. S. 209.

89) WALKER, The Peshitta Puzzle and its Implications (1968) 268-270.

90) PS I/1, 229 (Z. 27). 209 (Z. 11).

Macht bezeichnen wollten. Da sie - wo immer möglich<sup>91</sup> - Aram durch "Edom" ersetzten, dürften sie in erster Linie an die römische Herrschaft in der Provincia Syria gedacht haben<sup>92</sup>.

Dies wirft auch Licht auf die Überschrift von Peš Jes 34: אֶלְמָרָא אֶלְמָרָא "der Ort des Gerichts" (nicht in MT). Es geht in diesem Kapitel um Gottes Kampf gegen Edom und die Überschrift besagt, dass es sich dabei um ein wichtiges, eschatologisches Ereignis handelt: Gott wird als "Richter von Zion" (Peš Jes 34,8; MT לְרִיב לַיּוֹן) in "Edom", d.h. in Syria, die römische Macht definitiv zerschlagen<sup>93</sup>.

In diesem Zusammenhang ist auch Peš Jes 11,11 erwähnenswert. Hier ist der Name שַׁנְעָר (MT) durch "Seir" (= Edom) wiedergegeben. Offenbar wollte der Übersetzer auch Syria in die Reihe der Länder aufnehmen, in denen sich "der Rest" aufhielt. Nun wird dieser Text auch an einer Stelle bei Afrahat zitiert (PS I/1, 868), aber er schreibt anstelle von "aus Patros, Kusch, Elam, Seir" (so alle wichtige ältere Handschriften der Peš Jes): אֶלְמָרָא אֶלְמָרָא "und aus Tyrus und aus Sidon". Daraus ergibt sich, dass auch er an Syria dachte!

Es liegen also Indizien dafür vor, dass die Verfasser der Peš AT Syria als römische Provinz kannten. Aus der Tatsache, dass die Ausdrücke אֶרֶץ נַחְרִימַא und אֶרֶץ מִדְּבָר in Peš AT nicht durch "Edom ..." bzw. "... Edom" wiedergegeben sind<sup>94</sup>, darf man schliessen, dass zur Entstehungszeit der Bücher der Peš AT der Euphrat die Grenze des römischen Reiches bildete. Da dies im 2. Jh. im Zeitraum von 117 bis 165 der Fall war, ergibt sich daraus, dass diese Bücher und folglich auch Peš Jes irgendwann zwischen 117 und 165 verfasst wurden.

91) Vgl. dazu WALKER, The Peshiṭta Puzzle 270.

92) Vgl. dazu etwa Peš 2 Sam 8,5f., und in Peš Jes: 9,12. In der Provinz Syria lag u.a. auch Jerusalem. - Der Umstand, dass diese Ersetzung in mehreren Büchern der Peš AT begegnet, weist darauf hin, dass Peš AT, als Werk mehrerer Übersetzer, eine bestimmte Einheitlichkeit besitzt.

93) WARSZAWSKI (Die Peschitta zu Jesaja 57) hält die Überschrift von Peš Jes 34 für einen späteren Zusatz. Doch spricht die Bedeutung dieser Überschrift eher für die Möglichkeit, dass sie von Anfang an schon über Peš Jes 34 stand.

94) Siehe etwa Peš Gen 24,10; Dtn 23,5; Ri 3,8; 1 Chron 19,6.

Lässt sich die Entstehungszeit der Peš Jes innerhalb dieser Periode von 117 bis 165 genauer festlegen? Wie wir sahen, spricht aus Peš Jes u.a. die Erwartung einer endgültigen Vernichtung der römischen Herrschaft (in Syria und Jerusalem) und des Wiederaufbaus des Zion/Jerusalem als eines Ortes des Lichtes. Diese Erwartungen implizieren auch die Hoffnung auf die Heimkehr nach Jerusalem und Judäa. Nun scheint es mir am naheliegendsten, dass auch Peš Jes, wie es m.E. bei LXX Jes, 1QJes<sup>a</sup> und Targ Jes der Fall ist, in einer Zeit abgefasst und publiziert wurde, in der diese Erwartungen nach der Überzeugung des Verfassers ihre Erfüllung fanden; denn das ist nicht nur in Übereinstimmung mit dem Massstab aus Dan 12,4 (prophetische Texte, die die Geheimnisse der letzten Zeit enthalten, dürfen nur "in der Endzeit" publiziert werden), sondern es ist auch für die Autorität solcher Texte von grösster Bedeutung (sie erschienen dann in "der Stunde der (ihrer) Wahrheit").

Es gilt demnach nach Ereignissen in der Zeit von 117 bis 165 zu suchen, die die Überzeugung auslösen konnten, dass die genannten Erwartungen bald ihre Erfüllung fänden. Anders als für den jüdischen Autor des Targ Proph kamen die Ereignisse in Judäa um 132 (der Bar Kosiba-Aufstand) in den Augen des judenchristlichen Verfassers der Peš Jes dafür sicherlich nicht in Betracht. Statt dessen wird man m.E. an folgende Ereignisse zu denken haben. Als der Kaiser Antoninus Pius 161 starb und Markus Aurelius ihm auf dem Thron nachfolgte, nutzte der parthische König Vologases III. die Gelegenheit, um Armenien, Kappadozien und Syria von den Römern zu erobern<sup>95</sup>. Man kann sich denken, mit welchem Interesse Judenchristen (in Edessa) diese Entwicklung verfolgten (vgl. Peš Jes 34: Syria als Ort des Gerichts, s.o.). Die Hoffnung breitete sich aus, dass auch Jerusalem bald befreit werden würde, und die Prophezeiung über Kyros (Jes 45) schien in der Person des parthischen Königs Vologases III. ihre Erfüllung zu finden<sup>96</sup>. Ich halte es deshalb für wahrscheinlich, dass die Peš Jes in dieser Zeit, um 162, verfasst und publiziert wurde<sup>97</sup>.

95) Siehe dazu etwa DEBEVOISE, History of Parthia 246.

96) Der Verfasser gehörte also anscheinend der partherfreundlichen Partei an. Zu dieser Partei in Edessa siehe DRIJVERS, Hatra, Palmyra und Edessa 875.

97) Es ist möglich, dass bereits vor 162 Teile des Jesabuches im Rahmen der Liturgie ins Syrische übersetzt wurden; doch weist die Vertrautheit des Verfassers (der Peš Jes) mit LXX Jes darauf hin, dass im jüdisch-

Abschliessend sei noch eine Bemerkung angefügt. Man gewinnt den Eindruck, als habe das Erscheinen des Targ Proph als "offizieller" jüdischer Übersetzung in Mesopotamien eine syrische judenchristliche Übersetzung des Jesajabuches provoziert; denn man kann sich vorstellen, dass judenchristliche Theologen (in Edessa) deshalb durch das Erscheinen der aramäischen Übersetzung in Mesopotamien zu einer syrischen Übersetzung veranlasst wurden, um bei ihren Glaubensbrüdern einen möglichen Einfluss des Targ Proph und der darin zum Ausdruck gebrachten Ideen abzuwehren. Das würde bedeuten, dass Peš Jes ebenso wie etwa Targ Jes als eine offizielle Übersetzung einzustufen ist, d.h. als eine Übersetzung, die ein anerkanntes Haupt der judenchristlichen Gemeinde schrieb. In Analogie zu LXX Jes, 1QJes<sup>a</sup> und Targ Jes müsste man dann an einen wichtigen und gelehrten Priester denken<sup>98</sup>.

#### Textkritischer Wert

Will man den textkritischen Wert der Peš Jes bestimmen, muss man zuerst entscheiden, ob ihr Durchschnittstext wenigstens in etwa auch als ihr ursprünglicher Text gelten darf, oder ob man mit einer eingreifenden Revision bzw. einer sehr nachlässigen Behandlung des ursprünglichen Wortlautes dieses Buches in der Periode vor den älteren Handschriften rechnen muss<sup>99</sup>. Die Untersuchung von Frau RUNNING hat gezeigt, dass die älteren Handschriften der Peš Jes nur eine relativ geringe Anzahl von zumeist auch noch unerheblichen Varianten enthalten, und aufgrund der Zitate bei Afrahat darf man annehmen, dass die Situation auch während der früheren Phase der Textgeschichte der Peš Jes nicht viel anders gewesen sein kann. Ferner liefert ein Vergleich des Durchschnittstextes der älteren Handschriften mit dem hebräischen Text keine Indizien für eine eingreifende Revision oder auch nachlässige Textbehandlung während der ersten Überlieferungsphase des syrischen Jesajatextes (2. bis 6. Jh.), und so erscheint es mir plausibel, diesen Durchschnitts-

---

christlichen Kreis die griechische Übersetzung des Jesajabuches gelesen wurde.

- 98) In Analogie zum Oberpriester-Prophet-"Wächter" als Verfasser des Targ Proph könnte man dann an den ܣܘܪܝܢܐ denken, das 1. "Prophet" (wie etwa in Peš Jes 21,8) und 2. auch "Bischof" (Haupt der Priester!) bedeuten kann (siehe SMITH, *Thesaurus Syriacus* I, Sp. 849). Ferner spricht der Umstand, dass der Verfasser der Peš Jes mit dem Griechisch vertraut war, dafür, dass er zur Oberschicht der edessenischen Bevölkerung gehörte (vgl. dazu die Bemerkung von DRIJVERS oben in Anm. 84).
- 99) So ist L. HAEFELI der Meinung, dass der Text der Peš AT schon sehr früh "am nachlässigsten und willkürlichsten behandelt worden" sei (Die

text als nahezu identisch mit dem ursprünglichen Text der Peš Jes zu betrachten<sup>100</sup>.

Eine Beurteilung des textkritischen Wertes der Peš Jes hängt davon ab, was man über seine hebräische Vorlage eruieren kann. WARSZAWSKI und WEISZ sehen in ihr einen oft von MT abweichenden Text<sup>101</sup>. Sie gelangen zu dieser Meinung, weil sie im Plus oder Minus der Peš Jes gegenüber MT die Auswirkung einer anderen Vorlage zu erkennen meinen, und das gelte ganz besonders für diejenigen Fälle, wo Peš Jes durch LXX Jes gestützt wird. Diese Erklärung der Plus- oder Minus-Abweichungen ist jedoch zu schematisch, und übersieht deshalb auch den interpretativen Charakter einzelner Stellen in Peš Jes. Auch darf man nicht vergessen, dass das Hinzufügen oder Auslassen bestimmter Wörter verdeutlichende Funktion haben kann oder im Hinblick auf eine spezifische Interpretation erfolgte (vgl. etwa 49,4). Ferner implizieren Übereinstimmungen zwischen Peš Jes und LXX Jes gegenüber MT Jes nicht ohne weiteres eine andere Vorlage; viel einfacher erklärt sich dieser Sachverhalt, wenn man der LXX Jes einen gewissen Einfluss auf Peš Jes zugesteht (s.o.).

Die Frage nach der hebräischen Vorlage der Peš Jes ist untrennbar mit der nach der Arbeitsweise des Übersetzers verknüpft. Wie wir gesehen haben, behandelt er den Text des Jesajabuches bisweilen auf eine Art und Weise, wie sie auch für die Verfasser der LXX Jes und IQJes<sup>a</sup> typisch sind<sup>102</sup>.

Abschliessend ist noch zu klären, welchem Typ die hebräische Vorlage der Peš Jes angehört: handelt es sich um einen prä- oder einen protomasoreti-

Peschitta des Alten Testaments (1927) 101).

- 100) M.D. KOSTER gelangt für Peš Ex zu einer anderen Auffassung. Die Handschrift 5b1 weist darauf hin, dass der Text der Peš Ex im Laufe der Zeit sich mehr und mehr von der ursprünglichen Peš Ex entfernt habe (The Peshitta of Exodus 177-197). Für Peš Jes gilt m.E. eine solche Annahme nicht; denn die vielen Jesaja-Zitate bei Afrahat und die geliesenen Teile von 5ph1 liefern dafür keine Indizien.
- 101) WARSZAWSKI, Die Peschitta zu Jesaja 8; WEISZ, Die Peschitta zu Deuteronomesaja 11-13.
- 102) Von daher ist es fraglich, ob man einer "formalen" Vergleichung zwischen IQJes<sup>a</sup>, Peš Jes und Targ Jes im Hinblick auf eine eventuelle übereinstimmende Vorlage, wie GOSHEN-GOTTSTEIN (Die Jesaja-Rolle im Lichte von Peschitta und Targum (1954) 51-71) sie durchführt, viel Wert beimessen kann.

schen Text? Eine Entscheidung kann sich davon leiten lassen, ob Peš Jes sog. "neue" Lesarten widerspiegelt. Zur Stelle der in Kap. 6.5. behandelten "neuen" Lesarten bietet Peš Jes folgendes:

- 1,29:   
 10,32:   
 14,32:   
 19,18:   
 40,26: 

Während in 1,29; 10,32 und 40,26 vermutlich durch LXX Jes beeinflusste Wiedergaben vorliegen (vgl. LXX Jes 1,29: εὐδωλοῦς; 10,32: θυγατέρα; 40,26: κρᾶται), spiegelt Peš Jes in 14,32 und 19,18 die "neue", protomasoretische Lesart (מלאכי bzw. חרש(ה)) wider. Von daher darf man die Vorlage der Peš Jes dem protomasoretischen Texttyp zurechnen (siehe auch Kap. 7.4.).

### 7.3. Vulg Jes

#### Der Text

Der im folgenden benutzte Text ist die "römische" Ausgabe: Biblia Sacra, Vol. XIII: Liber Isaiae<sup>1</sup>.

#### Charakterisierung

Es war in der Zeit um 391, dass Hieronymus in Bethlehem daran ging, nach dem Psalterium das Jesajabuch aus der "hebraica veritas" ins Lateinische zu übertragen<sup>2</sup>. Dabei verfolgte er die Absicht, eine zuverlässige Wiedergabe des hebräischen Textes herzustellen, und dies vor allem auch deshalb, weil die Juden die damalige LXX für eine Fälschung des hebräischen Bibeltextes hielten<sup>3</sup>. Eine zuverlässige Wiedergabe bedeutete für Hieronymus aber nicht eine sklavische wortwörtliche Übersetzung; denn er wusste sehr wohl, dass sich Sprachen wie das Hebräische und Lateinische in mehreren Hinsichten voneinander unterscheiden. Sein Übersetzerisches Leitprinzip zielte deshalb nicht darauf, Wort für Wort wiederzugeben, sondern vielmehr darauf, die Absicht der Vorlage in seiner Übersetzung getreu zum Ausdruck zu bringen. Dabei räumte er den Bibeltexten jedoch eine Sonderstellung ein, da in ihnen seiner Meinung nach mehr als in anderen Schriften von jedem einzelnen Wort abhängt<sup>4</sup>.

In seiner Arbeit zu der Vulgata geht B. KEDAR-KOPFSTEIN ausführlich auf die sprachliche Beziehung zwischen dieser Übersetzung und dem hebräischen Text ein<sup>5</sup> und er weist nach, dass Hieronymus in den zuerst übersetzten Büchern,

- 
- 1) Biblia Sacra iuxta latinam vulgatam versionem ad codicum fidem iussu Pauli PP. VI cura et studio monachorum abbatiae pontificiae Sancti Hieronymi in urbe ordinis Sancti Benedicti edita. Vol. XIII: Liber Isaiae, Romae 1969. Daneben auch WEBER, Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem II (1969).
  - 2) Siehe etwa STUMMER, Einführung in die lateinische Bibel (1928) 92.
  - 3) Siehe KELLY, Jerome (1975) 160.
  - 4) Siehe dazu STUMMER, Einführung 98; KEDAR-KOPFSTEIN, The Vulgate as a Translation (1968) 55f.; KELLY, Jerome 162f.; SPARKS, Jerome as Biblical Scholar (CHB I) 522f. Vgl. auch WINKELMANN, Einige Bemerkungen zu den Aussagen des Rufinus von Aquileia und des Hieronymus über ihre Übersetzungstheorie und -methode (Kyriakon, 1970) 538-542.
  - 5) The Vulgate as a Translation (1968).

dem Psalterium und den Propheten, das Hebräische wörtlicher, vor allem in syntaktischer Hinsicht, übersetzt hat als in den späteren Teilen der Vulgata<sup>6</sup>. Nach KEDAR hängt dies damit zusammen, dass die Psalmen und die Propheten die ersten hebräischen Texte waren, die Hieronymus übersetzte<sup>7</sup>. M.E. hat man aber auch mit dem Umstand zu rechnen, dass den Psalmen und Propheten in liturgischer und theologischer Hinsicht ein besonderer Rang zukam.

Vulg Jes stellt in der Tat eine ziemlich wörtliche Übersetzung dar. Das bedeutet aber nicht, dass sie nicht auch Fälle enthielte, aus denen die Vorliebe der Hieronymus für die Wiedergabe einer bestimmten Deutung eines Wortes oder eines Satzes (statt einer wortwörtlichen Übersetzung) hervorgeht. Vgl. dazu die folgenden Beispiele:

18,3<sup>a</sup>: MT כל ישבי תבל ושכני ארץ

Vulg *omnes habitatores orbis qui moramini in terra*

(Zu dieser Deutung von שכני ארץ vgl. den Ausdruck עפר שכני in Jes 26,19.)

24,13<sup>b</sup>: MT כנקה זית כעוללת אם כלה בציר

Vulg *quomodo si paucae olivae quae remanserunt excutiantur ex olea et racemi cum fuerit finita vindemia*

30,20: MT ולא יכנף עוד מוריך

Vulg *et non faciet avolare a te ultra doctorem tuum* (vgl. Sym)

42,19: MT וחרש כמלאכי אשלה

Vulg *et surdus nisi ad quem mentios meos misi*

(Israel ist der taube Knecht, zu den Gott seine Boten (die Propheten) gesandt hatte (vgl. den Jesajakommentar des Hieronymus zur Stelle).)

51,12: MT מכן אדם חציר ינתן

Vulg *et a filio hominis qui quasi faenum ita arescet* (vgl. Jes 40,7)

51,17: MT את קבעת כוס החרעלה שחית מצית

Vulg *usque ad fundum calicis soporis bibisti et potasti usque ad feces*

6) The Vulgate 78-285.

7) The Vulgate 54. Dagegen hält KELLY (Jerome 161) es aufgrund des Vorwortes zu den Büchern Sam-Kön für wahrscheinlicher, dass Hieronymus zuerst diese Bücher übersetzte. Für die Annahme von KEDAR spricht jedoch der Umstand, dass 2 Kon 18-20 "freier" als Jes 36-39 übersetzt ist.

57,8: MT כִּי תִּחְיֶינָה לִּי גַלְיָה וְחַלְיָה

Vulg *quia iuxta me discoperuisti et suscepisti adulterum*<sup>8</sup>.

Beim Übersetzen der alttestamentlichen Bücher zog Hieronymus die damals verfügbaren griechischen Übersetzungen des AT, in erster Instanz die LXX, zu Rate<sup>9</sup>. Bei der LXX und ihrer lateinischen Wiedergabe, der damaligen "vulgata editio", handelte es sich um den Bibeltext der Griechisch sprechenden bzw. Lateinisch sprechenden Christen und deswegen hatten sie damals eine wichtige Stellung innerhalb der Kirche inne<sup>10</sup>. Zugleich aber wich die LXX, und derzufolge auch ihre (sehr buchstäbliche) lateinische Übersetzung, oft von der "hebraica veritas" ab. Dies war u.a. beim Jesajabuch der Fall. Obwohl Hieronymus in den meisten Fällen, in denen LXX Jes vom hebräischen Text dieses Buches abweicht, dem hebräischen Text den Vorzug gibt, liegen auch Wiedergaben in Vulg Jes vor, die er LXX Jes entnommen hat und die nicht mit dem hebräischen Text übereinstimmen. Vgl. dazu die folgenden Beispiele:

1,9 : Vulg *nisi Dominus exercituum reliquisset nobis semen*

vgl. LXX καὶ εἰ μὴ κύριος σαβαωθ ἐγκατέλειπεν ἡμῖν σπέρμα

(die Übersetzung *Dominus exercituum* entspricht der Wiedergabe Aquilas (κύριος στρατιῶν); siehe dazu den Jesajakommentar des Hieronymus (CCL 73, 15).)

1,14: Vulg *kalendas vestras* ; vgl. LXX καὶ τὰς νομηνιας ὑμῶν

1,29: Vulg *ab idolis* ; vgl. LXX ἐπὶ τοῖς εἰδώλοις αὐτῶν

3,14: Vulg *vineam meam*; vgl. LXX τὸν ἀμπελῶνά μου

7,1 : Vulg *Phacee filius Romeliae* ; vgl. LXX φακее υἱὸς Ρομελίου

7,3 : Vulg *et qui derelictus est Iasub filius tuus*

vgl. LXX καὶ ὁ καταλειφθεὶς Ἰασουβ ὁ υἱὸς σου

8,6 : Vulg *et adsumpsit magis* ; vgl. LXX βούλεσθαι ἔχειν

14,6 : Vulg *plaga insanabili* ; vgl. LXX πληγὴ ἀνιδιψ

14,9 : Vulg *gigantas* ; vgl. LXX οἱ γύγαντες

8) In diesem Zusammenhang sei auch auf ein Beispiel hingewiesen, das durch Einfluss der klassischen Bildung des Hieronymus entstanden ist: in Jes 66,6 begegnet *vox populi*, und dabei handelt es sich um einen Teil eines römischen Sprichwortes ("vox populi vox Dei"); vgl. dazu auch KEDAR, The Vulgate 67.

9) Siehe etwa STUMMER, Einführung 99-102.

10) Zur Einstellung des Hieronymus gegenüber dem bereits in der Kirche eingebürgerten Bibel-Lateinischen siehe MEERSHOEK, Le Latin biblique d'après Saint Jérôme (1966).

- 25,1 : Vulg *mirabilia* ; vgl. LXX θαυμαστά πράγματα  
 Vulg *cogitationes antiquas fideles amen*  
 vgl. LXX βουλήν ἀρχαίαν ἀληθειήν, γένοιτο.  
 (zum Plur. *cogitationes* vgl. MT: ןוֹצַי)
- 31,9 : Vulg *fugientes* ; vgl. LXX ὁ δὲ φεύγων
- 32,9 : Vulg *mulieres opulentiae* ; vgl. LXX γυναῖκες πλοῦσαι
- 33,18: Vulg *ubi est litteratus* ; vgl. LXX ποῦ εἶσιν οἱ γραμματικοί  
 (zum Sing. siehe MT)
- 34,14: Vulg *daemonia onocentauris* ; vgl. LXX δαιμόνια ὄνοκενταύροις
- 43,13: Vulg *et ab initio* ; vgl. LXX ἔτι ἀπ' ἀρχῆς
- 43,25: Vulg *ego sum ego sum* ; vgl. LXX ἐγώ εἰμι ἐγώ εἰμι
- 53,10: Vulg *videbit semen longevum*; vgl. LXX ὄψεται σπέρμα μακρόβιον.

Neben LXX benutzte Hieronymus auch die Übersetzungen von Theodotion, Aquila und Symmachus. Zwar bewunderte er die Hebräischkenntnisse Aquilas; doch war ihm seine Übersetzung zu wörtlich. Was die Übersetzungsweise betrifft, so galt seine Vorliebe statt dessen vielmehr der Übersetzung des Symmachus. Zu den vielen Lesarten, die er Theod Jes, Aq Jes und vor allem Sym Jes entnommen hat, sei hier auf den einschlägigen Beitrag ZIEGLERS verwiesen<sup>11</sup>.

Des weiteren hat man bei Unterschieden zwischen Vulg Jes und MT Jes auch mit Faktoren zu rechnen wie:

### 1. Vokalisationsmöglichkeiten

- 2,22: MT במה - Vulg *excelsus* = bāmā<sup>12</sup>; MT bammē
- 26,19: MT גבלתי - Vulg *interfecti mei* = n<sup>e</sup>bēlōtay (cf. וְקוֹמוּן); MT Sing.
- 30,20: MT יכנף - Vulg *faciet avolare* = yaknīf; MT yikkānēf
- 30,31: MT יכה - Vulg *percussus* = yukkē; MT yakkē
- 57,14: MT ואמר - Vulg *et dicam* = wā'ōmar; MT w<sup>e</sup>āmar
- 60,6 : MT הללה - Vulg *laudem* = t<sup>e</sup>hillat (wie 63,7); MT Plur.

### 2. Wurzelassoziationen

- 4,5 : MT וקרא - Vulg *ubi invocatus est* via קרא "rufen"

11) Die jüngeren griechischen Übersetzungen als Vorlagen der Vulgata (Sylloge) 139-172.

12) Siehe dazu den Jesajakommentar des Hieronymus (CCL 73, 39).

- 32,18: MT בנוה שלום - Vulg *in pulchritudine pacis* via נוה "lieblich"  
 44,8: MT צור - Vulg *formator* via יצר, vgl. V. 9f.  
 58,11: MT ונחך - Vulg *et requiem tibi dabit* via נוה.

Vgl. auch:

- 17,10: MT נטעי נעמנים - Vulg *plantationem fidelem* via אמן; s.u.

### 3. Interpretativen Gründen

In Vulg Jes liegen einige Übersetzungen vor, die eine christologische Deutung widerspiegeln:

- 9,5: MT אכל ער - Vulg *Pater futuri saeculi*<sup>13</sup>  
 26,1: MT עיר עז לנו ישועה - Vulg *urbs fortitudinis nostrae salvator*  
 41,2: MT צדק - Vulg *iustum*

Zu diesen letzten Wiedergaben vgl. auch:

- 45,8; 51,5; 62,1f.: stets צדקה/צדק - *iustus*,  
 und 45,8; 51,5; 62,1.11: stets ישע/ישועה - *salvator*<sup>14</sup>.

Vgl. auch 62,6: MT כבודך - Vulg *inclitum tuum*.

Siehe ferner:

- 45,13: MT בצדק - Vulg *ad iustitiam* (vgl. Jes 53,11 und I Kor 1,30)  
 45,23: MT צדקה דבר - Vulg *iustitiae verbum*  
 52,15: MT כן יזה - Vulg *iste asperget*  
 53,3: MT וחלל אישים - Vulg *et novissimum virorum*  
 53,7: MT נגש והוא נענה - Vulg *oblatus est quia ipse voluit*  
 53,11: MT צדיק - Vulg *ipse iustus*.

Beispiele sonstiger interpretativen Wiedergaben sind:

- 21,4: MT אה נשף חשקי - Vulg *Babylon dilecta mea*

Aus seinem Kommentar zu Jes 13-23 aus dem Jahr 397 geht hervor, wie Hieronymus zu dieser Wiedergabe gelangte: "in Hebraeo legitur nesepi esci; et est ipsum verbum quod in principio Babylonii oneris posuimus: *super montem caliginosum*; pro caliginoso enim seu tenebroso scriptum est nesepi. Proprieque haec urbs sic vocatur,

13) Zu dieser Deutung siehe Eusebius in seinem Jesajakommentar zur Stelle (GCS Eusebius IX, 67).

14) Vgl. dazu auch STUMMER, Griechisch-römische Bildung und christliche Theologie in der Vulgata (1940/41) 264.

propter altitudinem et erectum usque ad caelum"<sup>15</sup>. Er verweist hier auf Jes 13,2, wo er נשפה בהר durch *super montem caliginosum* wiedergegeben hat. Mit diesem Berg sei Babylon gemeint. Seine Deutung von 21,4 ("Babylon") stellt demnach das Ergebnis einer von ihm zwischen נשפה in 13,2 und נשף in 21,4 gelegten Beziehung dar.

22,15: MT אשר על הבית - Vulg *praepositum templi*

Vgl. dazu seinen Jesajakommentar: Sobna (so Vulg) war ein Hoherpriester<sup>16</sup>.

33,3 : MT מקול המון - Vulg *a voce angeli*

In seinem Jesajakommentar findet sich die Bemerkung, dass die Übersetzung des Symmachus hier "Amun", bietet, (Amun)"quem Hebraei Gabriellem autumnant"<sup>17</sup>. Offenbar gelangte Hieronymus durch seine Kenntnis einer jüdischen Deutung zu seiner Wiedergabe. (Ausserdem entstand auf diese Weise eine Beziehung zwischen 33,3 und 37,36.)

33,18: MT איה ספר - Vulg *ubi est litteratus*

איה שקל - *ubi legis verba ponderans*

איה ספר את המגדלים - *ubi doctor parvulorum*

Vermutlich spielt Hieronymus hier auf die Pharisäer und die Schriftgelehrte an. Sie "wiegen" (שקל) die Worte des Gesetzes. Die Wiedergabe *parvulorum* setzt (im Anschluss an die Deutung in LXX Jes, Theod, Aq und Sym Jes) die Vokalisation hamm<sup>e</sup>guddälīm voraus. In seinem Kommentar schreibt er: "Ubi sunt, inquit, scribae et pharisaei, qui legis verba trutinantes, infelicem populum decipiant?"<sup>18</sup>

41,14: MT מתי ישראל - Vulg *qui mortui estis ex Israhel*

Zur Übersetzung *mortui* siehe Theod und Aq. In seinem Kommentar bemerkt er, dass mit den "Toten" aus Israel diejenige gemeint sind, die in Christus gestorben sind (Gal 2,20; 1 Kor 15,31).

15) CCL 73, 204.

16) CCL 73, 210. 214. Vgl. zu dieser Deutung auch den Jesajakommentar des Eusebius (GCS Eusebius IX, 147; s.o. S. 57).

17) CCL 73, 412.

18) CCL 73, 416.

Zum Schluss ein Beispiel einer Modernisierung von Namen gewisser Länder:

66,19: MT	תרשיש	-	Vulg	<i>in mari</i>
	פול	-		<i>in Africa</i>
	לוד	-		<i>in Lydia</i>
	חבל	-		<i>in Italian</i>
	וינון	-		<i>et Graecam.</i>

#### Die Vorlage

Im allgemeinen nimmt man an, dass der hebräische Text, den Hieronymus als Vorlage benutzte, nahezu mit dem späteren MT(Ketib) identisch war<sup>19</sup>. Demgegenüber vertritt KEDAR(-KOPFSTEIN) die Auffassung, dass Hieronymus beim Übersetzen des Jesajabuches mit einer Vorlage gearbeitet habe, die an mehreren Stellen eine andere Lesart als MT bot. Dabei weist er darauf hin, dass Hieronymus in seinem Jesajakommentar manchmal eine andere Wiedergabe eines Wortes oder Satzes als in Vulg gibt, und dass es sich dabei so verhält, dass im Gegensatz zu den Wiedergaben im Kommentar die Wiedergaben in Vulg von MT abweichen. Da nun zwischen der Abfassung von Vulg Jes und der des Jesajakommentars mehrere Jahre liegen<sup>20</sup>, gelangt KEDAR zur Vermutung, dass Hieronymus später, beim Verfassen des Kommentars, über eine andere, mehr mit MT übereinstimmende Vorlage verfügt habe als beim Übersetzen des Jesajabuches. Seiner Meinung nach liegt eine Anzahl von Indizien vor, die für diese These spricht<sup>21</sup>. Es geht dabei um die folgenden Fälle (nach Kategorien angeordnet)<sup>22</sup>:

I. Fälle einer von MT abweichenden Vokalisation (in 21,7; 13,20; 21,13; 21,14; 6,10; 48,8; 1,7 und 2,22)

Nach KEDAR geht aus dem Jesajakommentar des Hieronymus hervor, dass er auch die MT-Vokalisation kannte. Diese Fälle sind m.E. jedoch von geringer Be-

19) So etwa STUMMER, Einführung 123; ROBERTS, *The Old Testament Text and Versions* 265; SPARKS in CHB I, 532.

20) Übersetzung des Jesajabuches: um 391; Abfassung des Kommentars zu Jes 13-23: 397, und des Kommentars zum ganzen Jesajabuch: 407-410. Siehe dazu GOZZO, *De S. Hieronymi commentario in Isaias librum* (1960) 66f.

21) KEDAR-KOPFSTEIN, *Divergent Hebrew Readings in Jerome's Isaias* (1964) 176-210.

22) Im folgenden wird durchgängig dem Aufsatz KEDARS gefolgt. Nur in Fällen von Zitaten verweise ich in Anmerkungen auf die betreffenden Seiten.

deutung, da eine unvokalisierte Vorlage Vokalisationsmöglichkeiten zulässt. Das bedeutet, dass diese Belege keine Bedeutung für die These einer anderen Vorlage (für Vulg Jes) haben.

## II. Andere Wortteilungen

44,24: MT Ketib מִי אֵין (Qere מֵאֵין) - Vulg *et nullus mecum*

Nach KEDAR stimmt diese Übersetzung mit dem Ketib überein (Hieronymus bevorzugt den Brauch der Negation vor der rhetorischen Frage). Vgl. auch Aquila: τὸς σου ἐμοῦ. Aber aus dem Kommentar gehe hervor, dass Hieronymus auch das Qere kannte; denn er führt aus, dass Gott allein war, als er den Himmel schuf, "praeter eum qui erat in eo". Dieses "praeter eum" spiegle das Qere מֵאֵין wider.

Es ist jedoch zweifelhaft, ob man Letzteres nachweisen kann. Nach Hieronymus meint die Aussage, dass Gott allein den Himmel schuf, dass er und nicht die Götter es taten. Seiner Meinung nach schliesst der Text den Sohn (Gottes) nicht aus (und dazu zitiert er Joh 1,3 und Prov 8,27). Die Bemerkung "praeter eum qui erat in eo"<sup>23</sup>, mit der er den Sohn (= Gottes Wort bei Gott) meint, stellt offenbar eine theologische Aussage im Kommentar dar, die Texte wie Joh 1,3 und Prov 8,27 zum Hintergrund hat. Es ist deshalb zweifelhaft, ob diese Aussage etwas mit dem Qere מֵאֵין zu tun hat.

54,9: MT<sup>L</sup> כִּי מִי נֹחַ (MT<sup>C</sup> כִּי מִי, ebenso MT<sup>A</sup>) - Vulg *sicut in diebus Noe*

Die Vulg beruht nach KEDAR auf כִּי מִי. Aber Hieronymus habe auch die andere Lesart gekannt (מִי נֹחַ); denn dies zeige sich an der zweimaligen Verwendung des Begriffes "Diluvium" in einem langen, zusammengesetzten Satz in seinem Kommentar (vgl. zweimal מִי in MT<sup>L</sup>).

Es ist aber fraglich, ob man dies aus der Verwendung eines solchen, im betreffenden Zusammenhang doch naheliegenden Begriffes wie Diluvium schliessen kann.

## III. Konsonantenverwechslungen

3,12: MT מאַטְרִיךְ מַחְעִיךְ - Vulg *qui te beatum dicunt ipsi te decipiunt*

Nach KEDAR hat Hieronymus מַחְעִיךְ (vgl. Targ und Peš) gelesen. Es ist jedoch wahrscheinlicher, dass in Vulg, Targ und Peš (vgl. auch LXX: zweimal οὐμῶς) "dich" um der Deutlichkeit willen hinzugefügt ist.

23) CCL 73<sup>a</sup>, 502.

22,3: MT אסרו כל נמצאין אסרו - Vulg *omnes qui inventi sunt vinciti sunt*  
 KEDAR weist darauf hin, dass es im Kommentar heisst: "Quod autem dicit iux-  
 ta Hebraicum: *omnes qui inventi sunt in te ...*". Vermutlich spiegle Vulg  
 die Lesart הנמצאים wider. Oder ist das Suffix im Hinblick auf den Stil  
 nicht übersetzt?

Da man sich das Letzte bei Hieronymus gut vorstellen kann, stellt auch die-  
 ser Fall keinen überzeugenden Beleg für eine andere Vorlage dar.

15,2: MT דיבון - Vulg *Dibon* (Q<sup>a</sup> דיבון)

15,9: MT דימון - Vulg *Dibon* (Q<sup>a</sup> דיבון)  
 (2x) (2x) (2x)

Zur Entsprechung zwischen Vulg und Q<sup>a</sup> bemerkt KEDAR: "it stands to reason  
 that Jerome relied on a similar text"<sup>24</sup>. Man kann diese Entsprechung aber  
 auch durch die Annahme erklären, dass in beiden Texten (Vulg und Q<sup>a</sup>) unab-  
 hängig voneinander V. 9 mit V. 2 harmonisiert worden ist. Vgl. dazu die Be-  
 merkung von Hieronymus in seinem Kommentar: "usque hodie indifferenter et  
 'Dimon' et 'Dibon' hoc oppidulum dicitur"<sup>25</sup>.

14,19: MT אל אבני בור - Vulg *ad fundamenta lacu*

KEDAR verweist darauf, dass sich im Kommentar "ad lapidas lacu" findet, und  
 fragt sich, ob Hieronymus in seiner Vorlage אבני gelesen habe.

Denkbar ist aber auch, dass Hieronymus hier wie so oft die Wiedergabe des  
 Symmachus (θεμελιους) übernommen hat.

16,4: MT כלה טר - Vulg *consummatus est miser*

Nach KEDAR wirkt *miser* als Wiedergabe von טר befremdend. Im Kommentar be-  
 merkt Hieronymus, dass der hebräische Text anstelle von *miser* "sod" enthält,  
 ein Wort, das auch "vastator" bedeutet. Wahrscheinlich habe die Vorlage  
 der Vulg die Konsonanten טרר (gelesen als sādūd) geboten.

Es ist m.E. jedoch wahrscheinlicher, dass der Übersetzer טר zur Wurzel טרר  
 assoziiert hat (vgl. טרר in der ersten Vershälfte) und *miser* hier in der Be-  
 deutung "jemand, der unglücklich macht" (ein der Bedeutungen von "miser";  
 vgl. auch den Kommentar) gemeint hat.

13,17: MT אשר כסף לא יחטבו - Vulg *qui argentum non quaerant*

וזהב לא יחפצו בו - *nec aurum velint*

24) Divergent Hebrew Readings 186.

25) CCL 73, 179. Zu Q<sup>a</sup> siehe KUTSCHER, Language 101 (Harmonisierung).

KEDAR meint, dass *quaerant* vielleicht auf eine Lesart wie יִשְׁקוּ, יִחַפְצוּ, יִחַפְטוּ oder יִכַּשְׁטוּ zurückgehe. Aus dem Kommentar ergebe sich, dass Hieronymus auch die Lesart יִחַפְטוּ gekannt habe.

Man kann aber die Entscheidung für *quaerant* ganz einfach auch als einen Fall paralleler Wortwahl (*quaerant/velint*) erklären.

17,10: MT נַעֲמַנִים נָטְעִי - Vulg *plantationem fidelem*

KEDAR vermutet in der Vorlage נַעֲמַנִים, obwohl man die Wiedergabe *fidelem* auch als einen Protest gegen LXX (ἄπιστον) erklären könne.

M.E. ist diese zweite Möglichkeit vorzuziehen, nicht nur aufgrund der Beziehung zwischen *fidelem* und ἄπιστον, sondern auch aufgrund des Sing. *plantationem* (vgl. LXX: φύτευμα). Möglicherweise hat der Übersetzer dabei, um zur Wiedergabe *fidelem* zu gelangen, נַעֲמַנִים zu נַעֲמַנִים assoziiert. Ferner könnten die Übersetzungen von Theod und Aq (εὐκρεπῆ) sowie von Sym (καλῶ) ihn zu einer "positiven" Wiedergabe veranlasst haben, während die Wahl von *fidelem* dabei dann vor allem durch LXX ausgelöst worden wäre.

56,10: MT הִזִּים - Vulg *videntes vana*

Nach KEDAR stellt der Ausdruck "videre vana" in Vulg stets eine Wiedergabe von אִשָּׁה נִזְוָה dar. Es handle sich hier entweder um die Übersetzung eines happax legomenon oder um eine Verarbeitung der alternativen Lesarten הִזִּין und הִזִּיה.

Aus dieser Wiedergabe in 56,10 gewinnt man aber eher den Eindruck einer interpretativen Übersetzung (,die an sich im Kontext von V. 10 einen guten Sinn gibt). Offenbar wollte Hieronymus deutlich machen, dass es in diesem Vers über die sog. falschen Propheten geht.

#### IV. Plural oder Singular

8,18: MT לֵאמֹר וְלִמְוֹפְתִים - Vulg *in signum et in portentum*

KEDAR vermutet, dass in der Vorlage der Vulg ebenso wie in Q<sup>a</sup> der Singular gestanden habe. Zum Plural (= MT) siehe den Kommentar.

M.E. stellt aber der Sing. in Q<sup>a</sup> und in Vulg (und in Peš) das Ergebnis der Deutung dar, nach der das Auftreten der Schüler und des Propheten zeichenhaften Charakter hat, wie dies in Jes 20,3 von Jesaja selbst gesagt wird<sup>26</sup>.

26) Vermutlich fasste man den Plural im Sinne von "Wunderzeichen" (vgl. etwa Jer 32,20f.) auf. So Targ Jes 8,18.

53,12: MT מִדּוֹן - Vulg *peccata*

Nach KEDAR geht der Plur. in Vulg auf eine Vorlage mit Plur. zurück (vgl. LXX, Q<sup>a</sup>, Targ, Peš und Sym). Dagegen enthalte der Kommentar eine Bemerkung, die die Lesart von MT (Sing.) widerspiegeln.

Es ist aber fraglich, ob die Lesart *peccata* die Lesart der ursprünglichen Vulg darstellt. Die neue kritische Ausgabe aus Rom hält die Lesart *peccatum* für ursprünglicher als *peccata*; denn diese Lesart (*peccatum*) findet sich vor allem in den Kodices der wichtigen "familia italica" (unter denen u.a. der Kodex A (um 700)), während die Lesart *peccata* in den Kodices aus Spanien (CXL<sup>T</sup><sub>Δ</sub><sup>L</sup>, 9./10. Jh.), in den Rezensionen Θ<sup>HA</sup> (um 800) und Ψ<sup>D</sup> (um 1100) und im sog. Universitätskodex (Ω<sup>M</sup>, 13. Jh.) vorkommt (und vgl. auch die ersten Ausgaben der Vulg (15./16. Jh.)).

19,20: MT מַפְנֵי לְחַיִּים - Vulg *a facie tribulantis*

KEDAR nimmt an, dass Hieronymus פִּחַל in seiner Vorlage gelesen habe. Es ist jedoch zu erwägen, ob Hieronymus nicht an einen bestimmten Pharao dachte und daher den Sing. vorzog. Vgl. auch V. 4: *rex fortis*.

3,10: MT יֵאָכֵל - Vulg *comedet*

Den Sing. יֵאָכֵל fand Hieronymus nach KEDAR in seiner Vorlage; im Kommentar hat er dann den Plur. verwendet.

Der Sing. ist aber eher durch den Sing. *iusto* im selben Vers hervorgerufen.

#### V. Grammatikalische Personenwechsel

48,11: MT כִּי אֵיךְ יִחַל - Vulg *ut non blasphemet*

Nach KEDAR stand אָחַל in der Vorlage, aus dem Kommentar gehe aber hervor, dass Hieronymus (später) auch die Lesart יִחַל gekannt habe.

Die Übersetzung *blasphemet* dürfte aber eher beeinflusst durch die 1. Pers. Sing. in למַעַנִי im selben Vers entstanden sein. Subjekt zu יִחַל ist zwar "mein Name" (siehe V. 9); doch zugunsten einer deutlichen Übersetzung hat Hieronymus m.E. hier die 1. Pers. Sing. wegen אָעִטָה vorgezogen.

14,30: MT יִהְיֶה ... וְהָמֵי - Vulg *interire faciam ... interficiam*

KEDAR weist darauf hin, dass LXX und Targ je zweimal die 3. Pers. Sing. bieten; Q<sup>a</sup> zweimal die 1. Pers. Plur. Die Textform von MT wirke wie eine Kombination aus beiden Lesarten. Die Vorlage der Vulg entspreche hier Q<sup>a</sup>.

Demgegenüber darf man aber auch nicht ausschließen, dass eine Textform wie MT gerade die Quelle der beiden möglichen Harmonisierungen (in LXX und Targ

bzw. in Q<sup>a</sup>) darstellen kann.

51,19: MT ... מי ינור לך - Vulg *quis contristabitur super te* ...

מי אנוחך - *quis consolabitur te*

Die Textzeugen<sup>27</sup> spiegeln nach KEDARs Meinung ebenso wie Vulg die Lesart לך נוחך wider. Der Kommentar zeige, dass Hieronymus auch die Version mit der 1.Pers.Sing. gekannt habe.

Nun ist es zwar durchaus möglich, dass die Vorlage die 3.Pers.Sing. enthielt; doch sicher ist das nicht. Immerhin wäre auch denkbar, dass man den zweiten mit מי eingeleiteten Fragesatz mit dem ersten gleichsetzte; denn es ist leicht vorstellbar, dass ein Satz, in dem מי durch eine Verbalform in der 1.Pers.Sing. fortgesetzt wird, die Übersetzer vor nicht geringe Schwierigkeiten stellte.

7,14: MT וקראת - Vulg *vocabitur*

Nach KEDAR ist die Lesart *vocabitur* den Lesarten *vocabitis* und *vocabis* (zur Letzten siehe auch den Kommentar) vorzuziehen. *Vocabitis* sei sekundär, weil es aus der Vetus Latina stamme. Dagegen entspreche *vocabitur* der Lesart von Q<sup>a</sup> (וקרא oder ויקרא).

Es ist jedoch zweifelhaft, ob man die Lesart *vocabitur* der Lesart *vocabitis* vorzuziehen hat. Aufgrund der älteren Kodices aus der "familia italica", nämlich A (um 700), O (8./9. Jh.) und I<sup>A</sup> (10. Jh.), spricht vieles dafür, mit der neuen Ausgabe aus Rom der Lesart *vocabitis* den Vorzug zu geben.

(Vgl. zur Lesart *vocabitur* gewisse Kodices aus Spanien (CXE<sup>T</sup>, 9./10. Jh.), Δ<sup>M</sup> (um 900) und Π<sup>L</sup> (Italien, 11. Jh.)) Ferner gewinnt man den Eindruck, dass *vocabitur* unter Einfluss von Mt 1,23 ("man"// Pass.) entstanden ist. Die Lesart *vocabitis* ist deshalb wohl vorzuziehen; dafür spricht auch die Übereinstimmung mit LXX, Theod, Aq und Sym<sup>28</sup>.

26,3f.: MT כי כך בטוח - Vulg *quia in te speravimus*

בטוח ביהוה - *sperastis in Domino*

KEDAR geht davon aus, dass Hieronymus vermutlich בטוח gelesen hat, aber für seine Übersetzung einen Indikativ vorzog. Als zweite Verbalform habe er vielleicht תבטוחו(v) vorgefunden. Im Kommentar findet sich: "*Sperastis vel*

27) Dabei kann es sich nur um LXX, Q<sup>a</sup>, Sym, Targ und Peš handeln; denn Theod und Aq sind zu diesem Fall unbekannt.

28) Zur Frage nach der Beziehung zwischen Q<sup>a</sup> und der Vorlage der Vulg Jes s.u. S. 320.

*sperate in Domino*"; *sperate* entspricht MT.

Zur Übersetzung *speravimus* (1.Plur.) möchte ich auf den Kontext verweisen: vgl. "wir" und "uns" in V. 1 und V. 8. Bei der Wiedergabe *sperastis* handelt es sich möglicherweise um eine Anpassung an die Form *speravimus*, während dabei die 2.Pers.Plur. die 2.Pers.Plur.Imp. widerspiegelt. Nach V. 2 darf die *gens iuata* in die Stadt einziehen, weil sie die Hoffnung nicht verlor (*speravimus//sperastis*; vgl. dazu LXX V. 3f.: ἤλπισαν).

#### VI. Andere Verbalformen

42,2: MT ולא ישמעו - Vulg *nec audietur*

Dazu verweist KEDAR auf LXX: οὐδε ἀκουσθήσεται. Dem Hieronymus habe die defektive Form שמעו vorgelegen und er habe sie als Nif. oder Qal ("man") gedeutet. "Yet the Com. states . . . : "*Nec audietur foris vox ejus, neque enim extra Galileam atque Judaeam in aliis gentibus Evangelium praedicavit*". This, undoubtedly, translates the MT *ישמעו*"<sup>29</sup>.

Es ist aber die Frage, ob die Wiedergabe *audietur* auf eine Vorlage mit שמע zurückgeht. Die Übereinstimmung mit LXX lässt vermuten, dass Hieronymus durch diese Übersetzung zu ihr gelangte. Ausserdem stellt die Wiedergabe *audietur* ("(seine Stimme) wird gehört werden/wird man hören") nicht etwas völlig vom hebräischen *ישמעו* ("er wird (seine Stimme) hören lassen") abweichendes dar. Ob schliesslich "praedicavit" im Kommentar als Wiedergabe von *ישמעו* anzusehen ist, ist deshalb unsicher, weil die Wahl dieses Verbums sich in diesem Zusammenhang nahelegt.

26,10: MT יחן רשע - Vulg *miseramur impio*

Im Kommentar liegt KEDAR zufolge eine Wiedergabe des Pass. vor ("*miseriordiam consequatur*"). In der Vorlage der Vulg habe יחן gestanden, "which actually stood for יחן (niph'al), a proper equivalent for יחן. Yet he read it יחן (qal) and translated accordingly"<sup>30</sup>.

Man kann aber die Wiedergabe der Vulg auch so erklären, dass der Übersetzer die passive Konstruktion in eine aktive umwandelte. Zu "wir" und "uns" siehe den Kontext: V. 1.3.8.12.13!

44,2: MT יעזרך - Vulg *auxiliator tuus*

KEDAR rechnet in der Vorlage mit einem Part. mit Suffix (vgl. Q<sup>a</sup>), während

29) Divergent Hebrew Readings 195.

30) Divergent Hebrew Readings 196.

der Kommentar MT widerspiegelt ("...*ab utero auxiliatus est tui*").

Es ist aber auch ebenso gut denkbar, dass Hieronymus in diesem Fall im Anschluss an Symmachus übersetzt hat (Sym: βοηθῶν σου). Vgl. übrigens auch Jes 50,7: MT יעזר לי - Vulg *auxiliator meus*.

#### VII. Zu pronominalen Suffixen

1,31: MT ופעלו ... החסן - Vulg *fortitudo vestra ... et opus vestrum*  
 KEDAR argumentiert folgendermassen: in V. 28-30 liegen in MT sechs Verbalformen vor, die erste zwei in der 3.Pers.Plur. und die folgenden vier in der 2.Pers.Plur. LXX bietet stets die 3.Pers.Plur., während Vulg die erste drei Verbalformen in der 3.Pers.Plur. und die übrigen in der 2.Pers.Plur. wiedergibt. Ebenso wie in Q<sup>a</sup> findet sich in Vulg V. 31 das pron. Suffix der 2.Pers.Plur. Obwohl dies V. 30 entspricht, dürfe man voraussetzen, dass Vulg auf eine Vorlage wie Q<sup>a</sup> zurückgeht.  
 Es ist aber auch nicht auszuschliessen, dass der Verfasser von Q<sup>a</sup> und Hieronymus unabhängig voneinander zugunsten einer deutlichen Beziehung zwischen V. 31 und V. 29f. in V. 31 zweimal das pron. Suffix bzw. das poss. Pronomen der 2.Pers.Plur. aufnahmen.

8,18: MT הילדים - Vulg *pueri mei*  
 KEDAR beruft sich darauf, dass im Kommentar *pueri* ohne *mei* vorliegt. Dagegen ist einzuwenden, dass das Wort *mei* nur in der editio Clementina vorkommt, nicht aber durch die älteren Handschriften bezeugt ist.

18,5: MT הולזלים - Vulg *ramusculi ejus*  
 KEDAR vermerkt, dass sich im Kommentar dieser Text ohne *ejus* findet. Aber m.E. stellt *ejus* in Vulg eine Übernahme aus Sym (αὐτῆς) dar.

40,26: MT ואמיץ כח - Vulg *et roboris virtutisque ejus*  
 Ebenso wie LXX, Peš, Targ und Q<sup>a</sup> spiegelt nach KEDAR auch Vulg eine Vorlage mit וְאִמִּיץ wider. Ferner habe Hieronymus כח als ein selbständiges Wort betrachtet: *virtutisque*, und habe *ejus* hinzugefügt (vgl. Q<sup>a</sup>: כוח). Andererseits setze eine Bemerkung im Kommentar vermutlich das hebräische כח וְאִמִּיץ voraus. Ferner gewinne man aus diesem Kommentar den Eindruck, dass Hieronymus seine Wiedergabe auf den Einfluss der LXX (LXX: ἐν κρᾶτελ ἰσχυρός) zurückführe; vgl. dazu seine Wiedergabe der LXX: "et potentiae virtutis ejus" (im Lemma übersetzt er LXX mit: "et in robore fortitudinis", was genau der LXX entspricht). "Jerome appears to have attributed his own divergent translation



57,15: MT מרום וקדוש אשכון - Vulg *in excelso et in sancto habitans*  
 KEDAR rechnet auch in diesem Fall damit, dass die Vorlage der Vulg Q<sup>a</sup> (מרום  
 ובקודש ישכון) entspreche. Im Kommentar findet sich u.a.: "... Sanctus in  
 sanctis ... excelsus habitat in excelsis" Vgl. dazu LXX Jes 57,15: ἄγιος ἐν  
 ἄγίοις ... ἐν ἄγίοις ἀνακαθήμενος. Vermutlich habe Hieronymus diese Aus-  
 drücke aus LXX als harmonisierende Kombination von מרום ובקודש, von קדוש  
 וקודש (als Kombination,) "which reconciled MT with his Lat. rendering  
 of a divergent Heb. text"<sup>33</sup>, benutzt.

Demgegenüber möchte ich auch hier die Möglichkeit hervorheben, dass der Ver-  
 fasser von Q<sup>a</sup> und Hieronymus zugunsten der Deutlichkeit eine Präposition in  
 den Text aufnahmen (während dies im Fall des biblischen Hebräisch nicht not-  
 wendig ist). Ausserdem kann, was Hieronymus betrifft, der Text der Vulg Ps  
 21,4 (iuxta LXX): *tu autem in sancto habitas*, einen bestimmten Einfluss aus-  
 geübt haben.

21,3: MT מראות ... משמע - Vulg *cum audirem ... cum viderem*  
 KEDAR führt aus, dass im allgemeinen מן + Inf.cstr. in Vulg durch *ne ...*  
 wiedergegeben sei, während "cum" + Subj. die geläufige Wiedergabe von מ +  
 Inf.cstr. darstelle. Muss man folglich eine Vorlage mit zweimaligem -ב ver-  
 anschlagen? In seinem Kommentar zu Jes 13-23, der ungefähr zehn Jahre vor  
 dem Kommentar zum gesamten Jesajabuch entstand, spielte Hieronymus auf die  
 Lesart mit מן im Sinne einer Negation an: "... caligantibus oculis ..."  
 (d.h. מן: "sodass nicht"). Der spätere Kommentar zeige, wie er מן übersetze,  
 wenn er es nicht als Negation auffasse: "prae auditu et visione durissima".  
 Als Erklärung der entsprechenden lateinischen Wiedergabe (in Jes 21,3) ist  
 m.E. die Annahme einer Vorlage mit zweimaligem -ב mit Inf.cstr. überflüssig;  
 denn man kann מן mit Inf.cstr. entweder durch *ne ...* oder durch *prae ...*  
 wiedergeben. Vulg repräsentiert wohl die zweite Möglichkeit: "wegen des Hö-  
 rens" ist dann durch *cum audirem* ausgedrückt.

48,10: MT ולא בכסף צרפתיך - Vulg *excoxi te sed non quasi argentum*  
 Nach KEDAR enthielt die Vorlage der Vulg wohl die Lesart בכסף, während aus  
 dem Kommentar hervorgehe, dass Hieronymus auch die Lesart צרפתיך kannte.  
 Möglich ist aber auch, dass Hieronymus zugunsten eines deutlichen lateini-  
 schen Textes das בכסף des hebräischen Textes (wohl mit -ב essential!) durch  
*quasi argentum* wiedergegeben hat. Vgl. auch Vulg Ps 65,10 und Sach 13,9.

33) Divergent Hebrew Readings 200.

55,13: MT והיה ליהוה שם - Vulg *et erit Dominus nominatus*  
לאות עולם - *in signum aeternum*

In der Vorlage stand nach KEDAR wahrscheinlich לאות שם ליהוה; vgl. nämlich 2 Sam 23,18: MT בשלושה ולו שם - Vulg *nominatus inter tres*.

Wahrscheinlicher ist m.E., dass Hieronymus aus Stilgründen (zur Vermeidung des zweimaligen ל- (לשם לאות)) seine Vorlage nicht wörtlich übersetzen wollte und daher "zu einem Name" durch *nominatus* wiedergab.

14,17: MT שם תבל כמרכר - Vulg *qui posuit orbem desertum*

Der Kommentar beweist nach KEDARs Meinung, dass Hieronymus sich des Unterschieds zwischen dem hebräischen Text und seiner Übersetzung bewusst war. Man gewinne den Eindruck, als habe er seine Wiedergabe als durch LXX beeinflusst angesehen. LXX gibt er zwar wie folgt wieder: "qui posuit orbem terrarum desertum", aber faktisch handle es sich dabei nicht um eine Übersetzung der LXX zur Stelle; denn ὄλην gebe er nicht wieder. Es sei daher wahrscheinlicher, dass die Vorlage der Vulg (Jes 14,17) מרכר (ohne כ) geboten habe.

Dagegen ist jedoch einzuwenden, dass die Übereinstimmung zwischen LXX (ἔρημον) und Vulg (*desertum*) für eine Beziehung zwischen beiden spricht. Dass Hieronymus in seinem Kommentar das griechische ὄλην nicht wiedergibt, kann entweder dadurch erklärt werden, dass er einen LXX-Text ohne ὄλην benutzte (vgl. LXX Isaias zu 14,17), oder ganz einfach dadurch, dass es, wie in MT, kein כל in seinem hebräischen Text gab.

#### IX. Zum Ersatz von Wörtern

49,24: MT אם משכי צדיק ימלט - Vulg *aut quod captum fuerit a robusto saluum esse poterit*

KEDAR zufolge stellt *robustus* eine Wiedergabe von עריץ dar, siehe dazu V. 25. Da Q<sup>a</sup> in V. 24 עריץ (MT צדיק) bietet, sei anzunehmen, dass dies auch in der Vorlage der Vulg der Fall war.

Möglich ist aber auch, dass sowohl der Verfasser von Q<sup>a</sup> als auch Hieronymus in V. 24 der Lesart עריץ bzw. der Wiedergabe *robustus* zugunsten einer Harmonisierung zwischen V. 24 und 25 den Vorzug gaben<sup>34</sup>.

18,4: MT בחם קציר - Vulg *in die messis*

34) Einige Kodices, Π<sup>L</sup> (11. Jh.), T<sup>2</sup> und U (8. Jh.), bieten die Lesart *iusto* (= MT).

LXX bietet ἡμέρας ἀμήτου, und KEDAR folgert daraus: "It is hardly conceivable that Jerome would have followed G against his own Heb. text, since his rendition differs from theirs in many other details. This argument is strengthened by the direct evidence of some Heb. MSS and of S which support the reading underlying V: בניום קציר"<sup>35</sup>. Dagegen bezeuge der Kommentar einen hebräischen Text mit בנת.

Auch wenn Hieronymus in Jes 18 oft von LXX abweicht, schliesst dies jedoch die Möglichkeit nicht aus, dass er im vorliegenden Fall der LXX-Wiedergabe folgt. Ferner ist es die Frage, ob man den mittelalterlichen Handschriften so viel Gewicht beimessen kann<sup>36</sup>. Und zur Lesart in Peš (صهس) möchte ich schliesslich bemerken, dass sie unter Einfluss der LXX entstanden sein kann<sup>37</sup>.

14,9: MT מלכי ... עתודי - Vulg *principes* ... *principes*

Nach KEDAR ist eine gleichlautende Übersetzung zweier verschiedener hebräischen Wörter ungewöhnlich, zumal das hebräische מלך keine Übersetzungsschwierigkeiten verursache. Deshalb habe Hieronymus eine Vorlage mit zweimal עתודי oder mit einem Wortpaar wie רזני - עתודי oder wie קציני - עתודי benutzt. Dagegen bezeuge der Kommentar einen MT entsprechenden hebräischen Text.

Das zweimalige *principes* fällt in der Tat auf, aber eine Vorlage mit doppeltem עתודי oder mit רזני oder קציני anstelle von מלכי ist eine recht unwahrscheinliche Hypothese.

#### X. Zum Minus

KEDAR verweist darauf, dass in 17,12f. das zweite ישאון nicht übersetzt ist. Im Gegensatz zu MT habe Hieronymus das erste ישאון zur Fortsetzung des Verses gezogen. Offenbar fehlte das zweite ישאון in der Vorlage der Vulg. Umgekehrt kann man aber auch annehmen, dass das zweite ישאון für Hieronymus deshalb überflüssig wurde, weil er das erste ישאון zur Fortsetzung des Textes zog.

40,15: MT כדק יטול - Vulg *quasi pulvis exiguus*

Nach KEDAR stellt *pulvis exiguus* eine Wiedergabe von דק dar und יטול bleibe

35) Divergent Hebrew Readings 203.

36) Vgl. dazu GOSHEN-GOTTSTEIN, Hebrew Biblical Manuscripts 243-290.

37) Zur Beziehung zwischen LXX Jes und Peš Jes s.o. S. 287ff.

ohne Übersetzung. "Had his Vorlage omitted it?"<sup>38</sup>

Hier ist jedoch zu fragen, ob nicht eine Beziehung zwischen לוטל und *exiguus* besteht. In den Übersetzungen von Theod, Aq und Sym ist dieses Wort durch ein Part. oder durch ein Adjektiv wiedergegeben: Theod ἀποκρίτων(?)<sup>39</sup>, Aq βαλλόμενον und Sym ἀποκρίτων. Haben diese Übersetzungen Hieronymus dazu veranlasst, hinter *pulvis* ein Adjektiv zu setzen, und hat er dann ein in seinen Augen passendes Adjektiv gewählt?

3,7: MT ישא ביום ההוא לאמר - Vulg *respondebit in die illa dicens*

In *respondebit* vermutet KEDAR Einfluss der LXX; aus dem Kommentar gehe hervor, dass Hieronymus *respondebit* für eine Hinzufügung (im Vergleich mit dem hebräischen Text) hält; denn er bemerkt, dass das Hebräische "in illa die dicet" bietet, und dass diese Worte gleich auf V. 6 folgen. Offenbar habe Hieronymus später über einen hebräischen Text mit ביום ההוא לאמר (und ohne ישא) verfügt.

Es handelt sich hier in der Tat um eine interessante Bemerkung aus dem Kommentar. Es ist aber auch denkbar, dass לאמר ... ישא ... zusammengezogen und durch "dicet" übersetzt sind.

14,19: MT לבוש הרגים מטעני חרב - Vulg *et obvolutus cum his qui interfecti sunt gladio*

KEDAR macht darauf aufmerksam, dass die Vulg nur eines der Worte מטעני הרגים wiedergibt. Möglicherweise habe Hieronymus später angenommen, dass seine Übersetzung auf LXX zurückging; denn in seinem Kommentar findet sich die folgende Wiedergabe dieses griechischen Textes: "involutus cum interfectis gladio". Da aber diese verkürzte Wiedergabe keine Stütze bei den griechischen LXX-Handschriften findet, habe er wahrscheinlich eine Vorlage ohne הרגים oder ohne מטעני (aber dann mit הרגי) benutzt.

Hieronymus kann aber auch der Meinung gewesen sein, dass der Text הרגים חרב Hieronymus durch *cum his qui interfecti sunt gladio* inhaltlich richtig übersetzt sei<sup>40</sup>.

38) Divergent Hebrew Readings 204.

39) Nach Hieronymus stimmte die Lesart von Theod mit der von Sym überein: *sicut doc quod decidit* (ZIEGLER, LXX Isaias 269). Nach der Handschrift 86 lesen Aq und Sym: λεπτὸν ἀποκρίτων. Da es aber wahrscheinlicher ist, dass Aq nicht ἀποκρίτων, sondern βαλλόμενον enthielt (so Hieronymus), darf man folgern, dass Theod ebenso wie Sym ἀποκρίτων bot.

40) So auch HUB Is zur Stelle: "condensed rendering".

## XI. Varianten innerhalb der lateinischen Textüberlieferung

3,16: MT תלכנה וברגליהם -

Vulg (Ed. Clem.) *ambulabant pedibus suis et*Kodex A *ambulabant et in pedibus suis*im Komm. (Lemma) *ambulant et pedibus suis*

Nach KEDAR scheint der Textform mit *et* nach *ambulabant* der Vorzug gegeben worden zu sein, da Hieronymus in seinem Kommentar aber (nicht im Lemma, sondern durch eine gewisse Bemerkung) indirekt die schwierige Lesart *ambulabant pedibus* bezeuge, sei diese Textform vorzuziehen. Dabei handle es sich um einen Text, der eine Vorlage mit תלכנה וברגליהם widerspiegelt.

Dagegen ist aber einzuwenden, dass nicht nur das Lemma im Kommentar, sondern auch fast alle Kodices und die meisten Ausgaben aus dem 15. und 16. Jh. *et* nach *ambulabant* bieten. *Et* fehlt nur in  $\Omega^S$  (1270), in der Edition von Sixtus V. (1590) und der Edition von Clemens VIII. (1592), d.h. in einigen späteren Textformen der Vulg.

9,2: MT כאשר יגילו בחלקם שלל -

Vulg *sicut exultant victores capta praeda  
quando dividunt spolia*Vallarsi ix,997: *sicut exultant victores  
quando dividunt spolia*Kodex A *sicut exultant  
quando dividunt spolia*

KEDAR wirft die Frage auf, ob *victores capta praeda* eine Interpolation darstellt. Die Auslegung, die Hieronymus in seinem Kommentar bietet, suggeriere, dass ihm ein Text mit diesen Worten vorlag; im Kommentar heisst es: "et sicut exultant victores, qui captam dividunt praedam". Nun ist es zwar bekannt, dass gewisse Worte des Kommentars entweder als Korrektur oder als Zusatz in Vulg aufgenommen sind, "but in the present case it seems obvious that the ample and good Lat. explanation "qui captam dividunt praedam" is a variation of the precise "capta praeda" motif"<sup>41</sup>. Vulg spiegle demnach eine zweifältige Deutung oder vielleicht eine doppelte Lesart des hebräischen Textes wider: *capta praeda* für בלקחם שלל  
und *dividunt spolia* für בחלקם שלל.

Damit lässt sich aber die textgeschichtliche Situation nicht vereinbaren; sie weist in eine andere Richtung:

---

41) Divergent Hebrew Readings 207.

- sicut exultant quando ...*: die Kodices A<sup>0</sup>ϕ<sup>RG</sup>ϑ<sup>H</sup>SQ (von um 700 bis um 850)  
 + *victores* : die Kodices C<sup>X</sup>Δ<sup>A</sup>Λ<sup>I</sup>ϑ<sup>AMG</sup>Γ<sup>A</sup> (von um 800 bis 10. Jh.)  
 + *victores capta praeda* : die Kodices E<sup>T</sup>Π<sup>L</sup>ϑ<sup>P</sup>ϑ<sup>H2C2</sup>RV<sup>D</sup>Ω und die Editionen  
 aus dem 15. und 16. Jh. (von 750/800 bis 16. Jh.).

Diese Zusammenschau zeigt, dass die ältesten Kodices den kurzen Text enthalten und dass im Laufe der Zeit einzelne Worte (wahrscheinlich um der Deutlichkeit willen) zum Text hinzukamen. Dabei legt sich die Annahme nahe, dass man diese Worte dem Kommentar des Hieronymus entnommen hat.

Die Durchsicht der Fälle, die KEDAR für seine These einer anderen hebräischen Vorlage (für Vulg Jes) als der, die Hieronymus später beim Abfassen seines Jesajakommentars benutzte, beansprucht, führt zu dem Schluss, dass sie seine These nicht ausreichend und überzeugend stützen können<sup>42</sup>. Mir scheint ferner, dass vor allem positive Indizien für eine derartige These fehlen; denn Hieronymus selbst spricht - von einer Ausnahme abgesehen<sup>43</sup> - nie von Unterschieden zwischen den hebräischen Handschriften derselben alttestamentlichen Bücher. KEDAR bemerkt dazu: "It appears that his high esteem for the "Hebraica veritas", the haste with which he worked on it, and the relative stability of its text, as compared with the abundant divergent readings in the Greek and Latin Bibles, tended to blunt his perception of textual questions within the Hebrew text"<sup>44</sup>. Es ist deutlich, dass diese Bemerkung die obengenannte These KEDARs schon voraussetzt. Aber auch abgesehen von den Schwächen dieser These (s.o.) ist die Stichhaltigkeit seiner Bemerkung auch deshalb zweifelhaft, weil Hieronymus bekanntermassen für das Vergleichen von Handschriften ein geschultes Auge besass. Auch konnte er den Wert von Handschriften einstufen (vgl. dazu unten).

Hieronymus hat das Jesajabuch und die anderen Prophetenbücher in der Tat in sehr kurzer Zeit übersetzt. Das erklärt auch, warum er sich oft (zu) schnell einer Wiedergabe der von ihm zu Rate gezogenen griechischen Übersetzungen

42) Vgl. in diesem Zusammenhang HUB Is, Teil 1 und 2 (Jes 1,1-22,10): von den 22 Fällen, die KEDAR aus diesen Kapiteln des Jesajabuches für seine These einer anderen Vorlage (für Vulg Jes) heranzieht, sind 6 Belege in diese Ausgabe aufgenommen worden (nämlich zu Jes 9,2; 13,17; 14,19. 30; 17,10; 18,4).

43) Nämlich zu Hab 2,19; siehe dazu KEDAR, Divergent Hebrew Readings 209.

44) Divergent Hebrew Readings 209.

anschluss. Dazu kommt, dass ihm vor allem die LXX als eine autoritative (weil inspirierte) Schrift galt<sup>45</sup>. Ferner geht aus Vulg Jes hervor, dass er nicht sklavisch-wörtlich übersetzte. Offenbar legte er an einigen Stellen mehr Wert auf eine sinngemässe Übertragung eines Prophetenwortes und/oder auf ein flüssiges Latein.

Auch die Geschwindigkeit, mit der Hieronymus arbeitete, brachte es m.E. mit sich, dass er nicht überall den hebräischen Text genau wiedergab. In seinem später verfassten Jesajakommentar lieferte er dann zu einigen Stellen in der Tat genauere Übersetzungen. Dabei muss man wohl auch mit der Möglichkeit rechnen, dass sich seine Hebräischkenntnisse im Laufe der Zeit verbesserten, und dass ihn das in die Lage versetzte, seine früheren Übersetzungen zu verbessern.

KEDAR beruft sich mehrfach auf Übereinstimmungen zwischen Vulg Jes und Q<sup>a</sup> und erschliesst daraus eine Vorlage (der Vulg Jes), die einen Q<sup>a</sup> nahestehenden Texttyp repräsentiere. Es ist aber die Frage, ob man so ohne weiteres Q<sup>a</sup> mit Vulg Jes vergleichen kann; denn wie wir gesehen haben, stellt Q<sup>a</sup> einen besonderen Jesajateext dar, bei dem es sich nicht um den Zeugen einer Texttradition handelt<sup>46</sup>. Zu erinnern ist auch an den Nachweis A. PENNAS, dass Hieronymus nicht einen Text wie Q<sup>a</sup> als Vorlage benutzt hat<sup>47</sup>. Dass sich die Übereinstimmungen zwischen Vulg Jes und Q<sup>a</sup> auch anders erklären lassen, ist oben ausgeführt.

Doch schliesst dies die Möglichkeit nicht aus, dass die Vorlage des Hieronymus an einigen Stellen des Jesajabuches Lesarten bot, die (zufällig) mit Q<sup>a</sup> und nicht mit MT übereinstimmten. In wieweit man dies für möglich hält, hängt aber letzten Endes von der Beantwortung der Frage nach dem Texttyp dieser Vorlage ab. Deshalb muss schliesslich gefragt werden, ob die Vorlage (der Vulg Jes) zum protomasoretischen Texttyp gehörte oder nicht.

KEDAR vertritt die Auffassung, dass zur Zeit des Hieronymus "there still existed more divergence in Hebrew Bible texts than is commonly supposed,

45) Vgl. dazu BRAVERMAN, Jerome's Commentary on Daniel (1978) 25ff.

46) Siehe Kap. 5.3.

47) PENNA, La Volgata e il manoscritto IQIs<sup>a</sup> (1957) 381-395.

though standardization was continually advancing"<sup>48</sup>. In diesem Zusammenhang erwähnt er ferner die "less popular" und "more exact" Handschriften<sup>49</sup>. Offenbar hält er es für möglich, dass Hieronymus auch Vulgärtexte benutzt habe.

Von Hieronymus ist aber bekannt, dass er den Wert alter Handschriften einzuschätzen wusste; denn diese stellten seiner Meinung nach die besten und genauen Handschriften dar<sup>50</sup>. Das spricht gegen die Möglichkeit, dass er seinen Übersetzungen Vulgärtexte zugrunde gelegt hat. M.E. war für ihn vor allem folgendes Motiv für die Benutzung guter und zuverlässiger Handschriften als Vorlagen ausschlaggebend: er wollte die von den Juden vorgebrachte Beschuldigung der "falsitas" der in der Kirche benutzten Übersetzung des Alten Testaments aus dem Weg räumen.

Schliesslich ist zu prüfen, ob Vulg Jes sog. "neue" Lesarten bezeugt:

- 1,29: *idolis* = LXX
- 10,32: *filiae* = LXX
- 14,32: *nuntis* = Sym
- 19,18: *civitas solis* = Sym
- 40,26: *roboris* (s.o.).

In diesen Fällen hat Hieronymus wahrscheinlich bestehende Übersetzungen übernommen. Doch stellt die Wiedergabe in 14,32 einen interessanten Fall dar; denn hier musste er sich zwischen *reges* (Theod und Aq) und *nuntii* (vgl. *angeli* bei Sym) entscheiden. Seine Vorliebe für *nuntis* kann durch seine Vorlage bestimmt sein, und d.h., dass er eine Vorlage mit der "neuen" Lesart מלאכי besass<sup>51</sup>. Das würde bedeuten, dass seine Vorlage zum protomasoretischen Texttyp gehörte (siehe dazu ferner Kap. 7.4.).

#### Textkritischer Wert

Bei der textkritischen Auswertung von Vulg Jes muss man damit rechnen, dass

---

48) Divergent Hebrew Readings 210.

49) Divergent Hebrew Readings 210.

50) Siehe dazu SUTCLIFFE, St. Jerome's Hebrew Manuscripts (1948) 196.

51) Vgl. dazu seinen Jesajakommentar (CCL 73, 175. 253).

beim Zustandekommen von Abweichungen zwischen MT und Vulg viele Faktoren im Spiel gewesen sein können. Wichtig ist es, in solchen Fällen auch den Jesajakommentar des Hieronymus zu Rate zu ziehen. Zur Frage nach der Vorlage von Vulg Jes ist auf obige Ausführungen und auf Kap. 7.4. zu verweisen.

7.4. Sym Jes, Peš Jes, Vulg Jes und  
die Textgeschichte des Jesajabuches

Hinsichtlich der drei Textzeugen aus der Zeit nach 135, von denen, wie wir gesehen haben, Peš Jes aus Mesopotamien (Edessa?) stammt und die zwei anderen, Sym Jes und Vulg Jes, in Palästina (Galiläa bzw. Bethlehem) entstanden sind, möchte ich in diesem Kapitel noch einmal auf die textgeschichtlich wichtige Frage eingehen, ob diese Textzeugen auf eine "protomasoretische" Vorlage zurückgehen. Aufgrund von einer oder mehreren in diesen Textzeugen vorkommenden "neuen" Lesarten legte sich die Annahme nahe, dass sie alle auf einer dem protomasoretischen Texttyp zugehörigen Vorlage basieren.

Was die Vorlage der Peš Jes betrifft, so scheint diese Annahme in der Tat berechtigt zu sein; denn in diesen Textzeugen spiegeln sich in Jes 14,32 und 19,18 sog. "neue" Lesarten wider<sup>1</sup>. Offenbar war damals (um 162) ein Exemplar des protomasoretischen Textes etwa in Edessa vorhanden. Nun darf man m.E. annehmen, dass mit dem Targ Onk Pent und dem Targ Proph auch die "offizielle" hebräische Textform nach Mesopotamien übersandt wurde<sup>2</sup>. Trifft unsere Vermutung zu, dass Pes Jes in Analogie zu Targ Proph als eine "offizielle" Übersetzung gemeint ist<sup>3</sup>, dann darf man davon ausgehen, dass für diese Übersetzung auch die "offizielle" hebräische Textform herangezogen wurde.

Auch Sym Jes bezeugt einige "neue" Lesarten (1,29; 14,32)<sup>4</sup>. Doch ist in diesem Fall nicht sicher, ob diese Lesarten das Ergebnis einer bestimmten Vorlage sind; denn die betreffenden Übersetzungen stimmen mit Targ Proph überein, und es ist deshalb auch möglich, sie als Einfluss dieses Targums zu werten. Für diese These sprechen andere, spezifische Übereinstimmungen zwischen Sym Jes und Targ Jes, wie:

13,20: MT יהל - Targ מִשְׁכְּנִיהָ ... יִפְרוּס  
 cf. Sym ὁ ἀναστὰς ἠσῆσεν<sup>5</sup>

1) S.o. S. 298.

2) S.o. S. 209.

3) S.o. S. 296.

4) S.o. S. 256f.

5) Eus

- 14,19: MT נצר - Targ יח טח  
cf. Sym ἔατρωμα<sup>6</sup>
- 25,7 : MT אפי רבא - Targ פני הלוט  
רבר על כל עממיא הלוט על כל העמים  
cf. Sym πρόσωπον τοῦ ἐξουσιαστοῦ  
τοῦ ἐξουσιάζοντος πάντων τῶν ἐθνῶν<sup>7</sup>
- 28,10: MT אורימא ... מל ... אורימא - Targ אורימא ... מל ... אורימא  
cf. Sym ἐντολή οὐκ ἐντολή<sup>8</sup>
- 32,15: MT חור - Targ חור<sup>9</sup>  
cf. Sym ἀνάψυξις<sup>10</sup>
- 64,1 : MT המסים - Targ אממסימא ימא (= מי/מסימ)  
cf. Sym ἐτάκη θάλασσα<sup>11</sup>.

Abgesehen von der Frage nach dem Umfang des Einflusses des Targ auf die Übersetzung des Symmachus, besteht aber noch folgende Unsicherheit: Wurde der protomasoretische Text, der m.E. aus der Umgebung des Bar Kosiba stammt, ohne weiteres von den Rabbinen und somit auch von R. Juda I. als "offizielle" Textform übernommen? Von R. Aqiba wissen wir, dass er Bar Kosiba sympathisch gegenüber stand<sup>12</sup>. Hat er den protomasoretischen Text akzeptiert und hat R. Juda I. dies im Anschluss an R. Aqiba getan? Aber was geschah mit dem prämasoretischen Text, den Aquila noch als Vorlage für seine Übersetzung benutzte? Hat man (in der Schule Hillels-Aqibas-Judas I.) beide Type festgehalten (in der Form eines *textus mixtus*)? Antworten auf diese Fragen können jedoch nur in einem breiteren Rahmen als dem des Jesajabuches (obwohl auch hier noch vieles näher zu untersuchen ist) gefunden werden.

6) Eus 710 Hi.

7) Eus

8) Tht

9) Die Ausgabe von SPERBER liest hier: חור<sup>1</sup>. Aber aufgrund von Targ Jes 38,14, wo ein Teil von Jes 32,15 zitiert wird, ist wohl חור<sup>2</sup> zu lesen. Vgl. auch JASTROW, s.v. חור<sup>1</sup>.

10) Eus

11) Eus

12) Siehe dazu vor allem ALEKSANDROV, *The Role of Aqiba in the Bar Kokba Rebellion* (NEUSNER, Eliezer ben Hyrkanus II, 1973) 422-436; NEUSNER, Akiba ben Josef, in TRE 2 (1978) 147; SCHÄFER, R. Aqiba und Bar Kochba

Da Hieronymus seine Übersetzungstätigkeit in Palästina durchführte, ist die Frage nach dem hebräischen Texttyp, den die Rabbinen in Palästina für normativ hielten, auch für die Frage nach der Vorlage der Vulg Jes wichtig.

## 8. ABSCHLIESSENDE BEMERKUNGEN

=====

Am Ende unserer Reise entlang den alten Textzeugen des Jesajabuches möchte ich folgende abschliessende Bemerkungen machen.

Wie in der Einleitung ausgeführt ist, stellt die vorliegende Arbeit eine Vorarbeit für die textkritische Auswertung der Textzeugen dar, und es ist klar, dass sie keineswegs vollständig ist.

An erster Stelle müssen die alten Textzeugen weiter untersucht werden (vor allem im Hinblick auf ihre Übersetzungsmethode und ihre Deutungstechniken). Des weiteren sind die 4QJes-Fragmente noch im Rahmen der Geschichte des Jesaja-Textes zu behandeln.

Ferner ist eine weitere Erforschung der Textgeschichte des hebräischen Bibeltextes notwendig, namentlich für die Periode von 164 bis um 50 v. Chr. (in Jerusalem). Wir haben dieser Periode (was Jerusalem betrifft) keine Aufmerksamkeit schenken können. Nach SEGAL wurde bereits innerhalb dieser Zeitspanne in Jerusalem eine bestimmte Textform zum autoritativen und normativen Text erhoben<sup>1</sup>. Dabei ist auch der Frage nachzugehen, ob dieser Text ebenso wie der Text zur Zeit Bar Kosibas geringfügig und subtil bearbeitet worden ist<sup>2</sup>. Nach BARTHELEMY stammen einige tiqqune sopherim aus dieser Periode (um 100 v.Chr.) und wurde seit 75 v.Chr. "une forme stabilisée du texte ... comme normative"<sup>3</sup> betrachtet. Trifft diese Annahme zu, dann bedeutet das, dass auch der hebräische Text des Jesajabuches (irgendwann

---

1) SEGAL, The Promulgation of the Authoritative Text of the Hebrew Bible (1953) 35-47 (um 160 v.Chr.). Vgl. dazu LEIMAN, The Canonization of Hebrew Scripture (1976) 131-135 (seiner Meinung nach wurde der Kanon des AT schon um 160 v.Chr. abgeschlossen).

2) Vgl. TOURNAY, Quelques relectures antisamaritaines (1964) 504-536.

3) Les tiqquné sopherim (1963) 285-304 (Zitat: S. 303)(= Etudes 91-109; Zitat: S. 109).

zwischen 164 und 50 v.Chr.) geringfügig bearbeitet sein kann<sup>4</sup>.

Schliesslich verweise ich auf die im vorangehenden Kapitel (7.4.) aufgeworfenen Fragen.

Es ist von selbstsprechend, dass die Behandlung all dieser Fragen einen breiteren Rahmen als den der vorliegenden Arbeit erfordert.

---

4) Für die Textgeschichte des hebräischen Bibeltextes scheint mir ferner die These eines Vorläufers der  $\kappa\alpha\tau\gamma\epsilon$ -Rezension, nämlich die  $\kappa\alpha\lambda\ \gamma\acute{\alpha}\rho$ -Gruppe, wichtig. Siehe dazu VENETZ, Quinta 80-84.

ZWEI EXKURSE

## I. Die "Oberpriester" als "Schriftgelehrte des Tempels"

und die Autoren der LXX Jes und von IQJes<sup>a</sup>

=====

In Kap. 6.4. gelangten wir zur Folgerung, dass die Oberpriester Gelehrte waren, die die Prophezeiungen nicht nur wie die Schriftgelehrte der Synagogen auf das Gezetz hin, sondern auch auf die Geschichte ihrer Zeit hin (mittels Erfüllungsinterpretationen) auslegten. Ferner verhält es sich so, dass, wie wir in Kap. 6.5. gesehen haben, die Oberpriester des Tempels die zuständige Behörde für die Bewahrung der heiligen Schriften waren, und damit auch für die Schriften der Propheten (Moses(!) bis Maleachi). Offenbar verstanden sich die Oberpriester als Hüter, möglicherweise als Nachfolger, und ferner als die rechtmässigen Ausleger der prophetischen Überlieferung.

Von daher ist es verständlich, dass die Oberpriester auch als "Schriftgelehrte" bezeichnet werden können, wie dies etwa in Mt 26 der Fall ist. In V. 3 dieses Kapitels wird erzählt, dass die ἀρχιερεῖς und die πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ im Palast des Hohenpriesters zusammengekommen waren. Von diesen beiden Gruppen ist auch in V. 57 die Rede, aber hier spricht der Text von γραμματεῖς und πρεσβύτεροι. Da Mt 26 ferner stets den Ausdruck ἀρχιερεῖς (neben dem der "Ältesten des Volkes") verwendet, ergibt sich aus diesem Vergleich zwischen V. 3 und V. 57, dass die Oberpriester auch "Schriftgelehrte" genannt werden konnten. (Vgl. auch JEREMIAS, Jerusalem 233.)

In diesem Zusammenhang ist auch Mt 2,4 von Bedeutung. Diesem Text zufolge versammelte Herodes "alle Oberpriester (ἀρχιερεῖς) und Schriftgelehrte des Volkes". Uns interessiert hier vor allem der Zusatz "des Volkes" (τοῦ λαοῦ) zu γραμματεῖς. Dieser Zusatz begegnet in Mt sonst nur noch in Verbindung mit den "Ältesten" (21,23; 26,3.47; 27,1; stets neben den Oberpriestern), und damit wird wohl gemeint sein, dass sie das Volk repräsentieren. Dagegen bezieht sich dieser Zusatz nie auf die Oberpriester; denn sie gehören ausschliesslich dem Tempel an, sie sind "des Tempels" (τοῦ ἱεροῦ, vgl. Lk 22, 52; Apg 4,1; 5,24). Vgl. dazu auch 1 Makk 7,33: καὶ ἐξῆλθον ἀπὸ τῶν ἱερέων ἐκ τῶν ἀγίων καὶ ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων τοῦ λαοῦ! Wenn also von Oberpriestern als Schriftgelehrten die Rede ist, dann handelt es sich um Schriftgelehrte des Tempels.

Oben (S. 202f.) haben wir auf eine wichtige Übereinstimmung zwischen dem Autor des Targ Proph und den der LXX Jes und von IQJes<sup>a</sup> hingewiesen. Sie besteht darin, dass sie alle Priester-Autoren sind und dass sie gewisse Prophezeiungen des Jesajabuches mittels Erfüllunginterpretationen deuteten. Im Lichte des Obenstehenden darf man m.E. nun folgern, dass der Autor der LXX Jes und der Verfasser von IQJes<sup>a</sup> ebenso wie der Autor des Targ Proph dem Kreis der wichtigsten Priester angehörten. Was den Verfasser von IQJes<sup>a</sup> betrifft, so spricht dies für unsere These, dass er mit dem (ersten) "Lehrer der Gerechtigkeit" identisch wäre; denn dieser Priester hatte in der (priesterlichen) Qumrangemeinde eine führende, und d.h. wohl eine hohepriesterliche Stellung inne (siehe dazu etwa BUCHANAN, *The Priestly Teacher of Righteousness* (1969) 553-558; SCHULZ, *Der Autoritätsanspruch des Lehrers der Gerechtigkeit* (1974) 107ff. 214; THIERING, *Once more the Wicked Priest* (1978) 191.)

Schliesslich muss noch gefragt werden, ob auch der Priester-Autor der LXX Jes zu den wichtigsten Priestern (in Jerusalem bzw. Leontopolis) gehörte. In Kap. 5.1. haben wir ihn als einen Anhänger des Onias' IV. bezeichnet, aber im Lichte des Obenstehenden (und in Analogie zu IQJes<sup>a</sup>) spricht vieles dafür, dass dieser Autor tatsächlich Onias IV. selbst war; denn wie Josephus uns mitteilt, war dieser Onias εὖς τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις ἀρχιερέων (Bell 7,423; zu dieser Stelle siehe MICHEL und BAUERNFEIND, *Josephus De Bello Judaico* II/2 (1969) 283 Anm. 202)!

## II. Die heiligen Schriften und die "Bibliothek" des Tempels

Es unterliegt keinem Zweifel, dass es Exemplare der "heiligen Schriften" (כתבי הקודש, so etwa Mischna, Yad. 3,5) im Jerusalemer Tempel gab. So geht aus dem Aristeebrief hervor, dass der Hohepriester in Jerusalem über ein (wichtiges) Exemplar des Gesetzes verfügte (Aristee par. 46; vgl. auch par. 176f.), und wie Josephus berichtet, wurde im Jahre 70 durch Kaiser Titus das Gesetz aus dem Tempel als Beute mitgenommen (Bell 7,150.162). Ferner impliziert der Umstand, dass die Oberpriester für das Bewahren der heiligen Schriften im Tempel verantwortlich waren, dass Exemplare dieser Schriften auf dem Tempelberg vorhanden waren. Vgl. dazu auch Josephus, Ant 4,304: Moses habe "die Bücher des Gesetzes" den Priestern übergeben. Schliesslich sei auf folgendes hingewiesen: in der Nacht vor dem Versöhnungstag wurde dem Hohenpriester aus Hiob, Esra oder Chron (und bisweilen aus Dan) vorgelesen (Mischna, Yom. 1,5f.), und dies geschah im Obergemach des Hauses des Abtinas, das auf heiligen Boden (im Vorhof der Priester) stand. Das bedeutet, dass es dort Exemplare dieser Bücher gab.

Es gilt nun zu fragen, wo die Exemplare der heiligen Schriften auf dem Tempelberg bewahrt wurden. Gab es eine Tempelbibliothek? Diese Frage bejahen BLAU, Studien zum althebräischen Buchwesen 99; LIEBERMAN, Hellenism in Jewish Palestine 22 (unter Verweis auf BLAU); GREENBERG, The Stabilization of the Text of the Hebrew Bible (1956) 160; RENGSTORF, Hirbet Qumrân und die Bibliothek vom Toten Meer (1960) 24-33.

Wie sich aus einigen Texten ergibt, wurde das Tempelexemplar mit dem Ausdruck "das Buch des Vorhofes" (ספר העזרה, vgl. Mischna, M.Kat. 3,4; Kel. 15,6, und siehe ferner TALMON, The three Scrolls of the Law that were found in the Temple Court (1962) 14-27) bezeichnet. Um welchen Vorhof des Tempels es dabei geht, lässt sich deutlich aus Targ Ez 1,1 entnehmen; denn nach dieser Targumstelle fand der Hohepriester Hilkia zur Zeit des Königs Josia das Buch des Gesetzes "im Vorhof unter der Vorhalle (des Tempelhauses)" (בעזרתא בעזרתא) (תחת אולם). Da mit diesem Vorhof nur der Vorhof der Priester gemeint sein kann, darf man annehmen, dass dort die Tempelexemplare deponiert und aufbewahrt wurden.

Das Auffinden des Gesetzesbuches unter Josia beschreibt Josephus in Ant 10, 58. In Ant 10,57 liest man, dass dem Hohenpriester Eliakias (= Hilkia) aufgetragen wird "(to) bring out whatever gold and silver might be in the treasuries (έν τοῖς θησαυροῖς)"(LCL 326, 188f.). In Ant 10,58 heisst es dann: "But, in bringing out the gold, the high priest Eliakias came upon the sacred books of Moses, which had been placed in the temple (ταῦς ἑραῦς βιβλοῖς ταῖς Μωυσεῖος έν τῷ ναῷ κειμένας)"(LCL 326, 188f.). Entsprechend dieser Passage wurden die (fünf) Bücher des Moses in einer Schatzkammer des Tempels aufgefunden (wie auch schon implizit 2 Chron 34,14 bezeugt). Diese Bücher hatte man eines Tages im Tempel deponiert und seitdem "lagen" sie im Tempel (έν τῷ ναῷ κειμένας). Vgl. dazu auch Josephus, Ant 6,66: der Prophet Samuel habe eine Schrift über "die kommenden Ereignisse" (τὰ μέλλοντα) im Zelt Gottes (έν τῇ τοῦ θεοῦ σκηνῇ) deponiert (τίθησιν). Zum Ausdruck "im Tempel liegen" ist Ant 5,61 wichtig; denn hier ist von τῶν ἀνακειμένων έν τῷ ἑρῷ γραμμάτων (vgl. auch Ant 3,38) die Rede, und die Verwendung des Verbuns ἀνάκειμαι besagt, dass diese Schriften im Tempel als geweihte Gegenstände betrachtet wurden, die entsprechend damaliger Praxis in einer Schatzkammer deponiert wurden. Vgl. zu diesem Verbum auch Herodot, Historien I,14; II,135! Zum Brauch des Deponierens von Texten in einer Schatzkammer siehe auch 1 Makk 14,49 (τὰ δὲ ἀντίγραφα θέσθαι έν τῷ γαρσοφυλακίῳ) und BT Sanh. 22a (zu Dtn 17,18 wird bemerkt, dass der König zwei Kopien des Gesetzes herstellen lassen muss, eine für den täglichen Gebrauch und eine für seine Schatzkammer (יִזְיַיִת כִּי)).

Aus alledem ergibt sich, dass die Tempellexemplare der heiligen Schriften als geweihte Gegenstände in einer Schatzkammer irgendwo im Vorhof der Priester aufbewahrt wurden. Sie gehörten somit zu den Schätzen des Tempels, und das bedeutet, dass die Schatzmeister, d.h. einige Oberpriester (s.o. S.201), für sie verantwortlich waren. Da die Oberpriester die zuständige Behörde für die Bewahrung der heiligen Schriften waren, handelt es sich demnach bei den Tempellexemplaren (im Vorhof der Priester) um offizielle Exemplare (vgl. auch SIEGEL, The Severus Scroll (1975) 72).

Die Annahme, dass die Schatzmeister die Verantwortung für (u.a.) die heiligen Schriften im Tempel trugen, scheint mir für die folgenden Passagen aus der Mischna, Yom. 7,1 und Sot. 7,7, erhellend zu sein. An diesen beiden

Stellen wird beschrieben, wie während der Liturgie des Versöhnungstages dem Hohenpriester ein Buch des Gesetzes (ספר תורה) ausgehändigt wurde. Es wurde vom חזן הכנסת geholt und durch ihn dem ראש הכנסת übergeben; letzterer übergab es dann dem אגן und dieser, der zweite Priester, dem Hohenpriester (כהן גדול). Im allgemeinen vertritt man die Auffassung, dass es sich hier bei dem חזן הכנסת um einen Diener der Synagoge und bei dem ראש הכנסת um einen Vorsteher der Synagoge handelt (so etwa DANBY, The Mishnah 170.301; BIETENHARD, Die Mischna III,6 (Soṭa) 118). Doch scheint mir diese Deutung für die beiden Passagen, in denen es um einen Teil der Liturgie des Versöhnungstages im Tempel geht, nicht wahrscheinlich. Statt dessen möchte ich folgende Deutung vorschlagen: der ראש הכנסת im Tempel ist ein Schatzmeister, ein "Haupt des Vorrates" (zu dieser Bedeutung von כנסת siehe JASTROW s.v.), und der חזן הכנסת ist einer seiner Diener (zu חזנים als Diener eines Oberpriesters vgl. Mischna, Tam. 5,3, und siehe zu dieser Stelle DANBY, The Mishnah 587 Anm. 4). Wie wir gesehen haben, belegten die Schatzmeister (als Oberpriester) den dritten Rang (gleich nach dem אגן) in der Priesterhierarchie. Trifft unsere Deutung zu, dann lässt sie die beiden genannten Passagen in der Mischna in einem anderen Licht erscheinen: eine Buchrolle des Gesetzes wurde dann durch einen Diener eines Schatzmeisters (aus einer Schatzkammer) geholt, und dem Schatzmeister übergeben (zur Verantwortlichkeit dieses Oberpriesters für die heiligen Schriften im Tempel s.o.); dieser übergab sie dem zweiten Priester, dem Priester also des nächst höheren Ranges, und dieser übergab die betreffende Buchrolle dem amtierenden Hohenpriester.

Wie es sich oben gezeigt hat, wurden die Tempel Exemplare der heiligen Schriften in einer Schatzkammer im Vorhof der Priester aufbewahrt. Nach Josephus befanden sich die Bücher des Moses, die zur Zeit des Königs Josia aufgefunden wurden, ἐν τῷ ναῷ "im Tempel" (Ant 10,58). Da er mit ναός das eigentliche Tempelhaus meint (vgl. Ant 14,71), und da in Ant 10,57f. in demselben Zusammenhang von θησαυροῦς "Schatzkammern, Vorratshäusern" die Rede ist, bietet sich die Annahme an, dass man die betreffenden Buchrollen in einer Schatzkammer aufbewahrte, die zum Tempelhaus gehörte. Das bedeutet, dass es um eine der 38 Kammern geht, die an drei Seiten des Tempelhauses erbaut waren (siehe dazu Mischna, Midd. 4,3 (מִיִּתּוֹ); vgl. auch Josephus, Ant 8,65: der Tempel Salomos besass 30 βραχεῖς οἴκους). Dass in diesen Kam-

Schätze und Vorräte verwahrt wurden, ist in der Tat nicht unmöglich (siehe BUSINK, Der Tempel von Jerusalem I (1970) 215; MICHEL und BAUERNFEIND, Josephus De Bello Judaico II/2, 175 Anm. 110; verneinend dagegen BUSINK, Der Tempel von Jerusalem II (1980) 1132 (seiner Meinung nach wurden die Schätze in Kammern an der Westmauer (des Innenhofes) aufbewahrt (S. 1097ff.)).

Allem Anschein nach wurde eine der genannten 38 Kammern des Umbaus (oder, wenn BUSINK recht hat, eine der Schatzkammer an der Westmauer) als Aufbewahrungsplatz für Buchrollen, und somit als eine βιβλιοθήκη, gebraucht.

Nach 2 Makk 2,13 war es Nehemia, der eine βιβλιοθήκη gründete und dazu Exemplare folgender Bücher sammelte: "die Bücher über die Könige und über die Propheten, die Bücher Davids und Briefe der Könige über Weihgeschenke" (nach der Übersetzung von HABICHT, 2. Makkabäerbuch 206f.). Ebenso hat der Makkabäer Judas, so besagt V. 14, die vom Kriege zerstreuten Bücher wieder gesammelt. Im Rahmen dieses Exkurses interessiert uns namentlich die Frage, ob es bei dieser βιβλιοθήκη um eine Kammer für Bücher auf dem Tempelberg geht. (Zu βιβλιοθήκη vgl. auch LXX 2 Esdras 6,11 (Plur.); der Paralleltext LXX 1 Esdras 6,22 bietet hier βιβλιοφυλακία.) Da es im Kontext von 2 Makk 2,13f. (2 Makk 1,18-2,16) um die Reinigung des Tempels geht, und da von "Briefen der Könige über Weihgeschenke" die Rede ist, darf man annehmen, dass mit βιβλιοθήκη in 2 Makk 2,13 eine Kammer für Bücher auf dem Tempelberg gemeint ist. Daraus ergibt sich, dass die Annahme, dass es eine Tempelbibliothek gab, in der die heiligen Schriften (und vermutlich auch andere Schriften, wie etwa Briefe von Königen über Weihgeschenke) aufbewahrt wurden, berechtigt ist.

BIBELSTELLENREGISTER

(in alphabetischer Reihenfolge)

MASOR. TEXT

<u>Amos</u>		8,10	42	13,16	86
		8,13	58	15,1-21	260
5,26	108	8,24	41	15,4	57
		9,26	51	16,14	208
<u>1 Chron</u>		11	34f.	17,8-13	207
		11,10	34	17,13	206
9,1	15	11,22	51f.	17,16	207
16,40	15	11,29ff.	45	18,1	206
17,12	103	11,26	51	28,36	168
29,1	170	11,30	34	39,30	168
29,19	170		159		
29,29	15	11,31-33	41	<u>Ez</u>	
			45		
		11,31	58	11,16	209
<u>2 Chron</u>			84	12,2	265
			170	18,7	98
9,29	15	11,36	35	20,6	242
12,15	15	11,40-42	38	24,25	170
13,22	15	11,45	168	32,5	40
16,11	15		241	43,15f.	172
20,7	17	12,4	295	45,17	99
20,20	15			47,1f.	83
20,34	15	<u>Dtn</u>			
26,19-21	176	11,12	243	<u>Gen</u>	
26,22	15f.	11,30	253	1,28	99
	101	17,8	198	9,17	99
32,32	15f.	17,18	333	10,10	37
34,14	333	28,68	39	11	37
35,25	92	32,1-43	260	13,10	281
36,21	16	32,21	82	14,20	178
36,22f.	16	33,8	235	18,3	206
				19,8	102
<u>Dan</u>		<u>Esra</u>		19,25	102
		1,1-3	16	22,1	235
1,17	64	6,3	16	22,7	99
	181			30,23f.	69
	203	<u>Ex</u>		35,20	92
2	192	3,8	99	40,10	205f.
2,21	64	13,3	86		
7,9	198	13,14	86	<u>Hab</u>	
7,10	198			1,17	177
7,25	41				
8,9	38				
	107				

2,1	200	1,26	54	8,11	68
2,19	319	1,29	158		85
3,13	171		215		152
		1,30	245		285
<u>Hiob</u>		1,31	105	8,14	234
			312	8,15	67
9,4	216	2,2	283	8,16	238
9,7	52	2,3	154	8,17	175f.
12,10	243	2,4	154	8,18	308
20,15	43	2,12	151		312
38,26	243	2,13	176	8,20	67
		2,22	302		246
		3,7	317	8,22	247
<u>Jer</u>		3,10	309	8,23	247
		3,12	177	9,1-3	284
1,1	202		180	9,1	285
19,15	67		306	9,2	318
21,7	98	3,16	318	9,3	151
25,12	16	3,19	151	9,4	41
26,20-23	173	3,24f.	248		179
27,6f.	16	3,25	247	9,5	67
29,10	16	4,2	175f.		274
32,20f.	308		241		303
36,4	184		279	9,5f.	154
48	62		286	9,6	60
48,31	177	4,3	280	9,8	67
48,32	263	4,5	281	10,5ff.	34ff.
48,37	62		302	10,7	177
50f.	18	5,1-7	279	10,8	38
50,28	18	5,2	151	10,9	35
51,11	16	5,5	286	10,10	38
	18	5,7	176		67
52	17		279	10,13	247
52,8	98	5,13	247	10,15	35
		6,1	177		99
		6,3	177	10,16	67
<u>Jes</u>		6,6	151	10,17	247
		6,7	177		280
1-11(12)	10	6,9f.	84	10,18	247
1-35	18	6,13	244	10,21	279
1-39	16		278		286
1-55	19		286	10,23	35
1,1	64	7,2	67	10,24	39
1,2	177	7,9	15	10,25	35
1,4	177	7,13	151	10,29	151
1,8	245	7,14	310	10,32	216f.
1,9	286	7,17	10	10,33	179f.
1,12	285	7,19	181		248
1,13	150	8,2	173	11,2	287
1,15	177	8,6	110	11,3	284
1,21	97	8,8	34	11,4	190
1,24	97		50f.	11,6-8	19
1,25	97	8,9	67	11,9	105
	151				

11,11	67	16,4	307	22,8	178
	246	16,7	158		286
	294		177	22,9	46f.
11,11-16	10	16,8	152	22,10	47
	18	17,9	150	22,11	48
13	18f.	17,10	303		99
13f.	72		308	22,14	104
13,2	180	17,11	151	22,15	56
	304	17,12	34		165
13,3	151	17,12f.	316		246
	285	18,1	151		304
13,10	150	18,2	285	22,15ff.	56ff.
13,15	285	18,3	300		161ff.
13,17	307	18,4	315	22,16	59
13,19	241	18,5	312		163
13,20	246	19,5	68	22,17	56
	323	19,6	265		286
14	40	19,7	150	22,18	56f.
14,1-23	19	19,13	247		84
14,2	102	19,18	52ff.		162ff.
	282		61	22,19	179
14,4-21	39ff.		180	22,20-25	59f.
14,6	41		216	22,22	60
14,9	287		246		162
	316	19,19	54	22,23	165
14,11	152	19,20	309	22,24	162
	246	20,3	308	22,25	165f.
14,12	68	21	18f.	23,3	68
14,13	41	21,1	193	23,10	67
	286	21,1-9	72		72
14,17	285		193	23,13	159
	315	21,1-10	94	24-27	23
14,18	248	21,2	93	24,4	105
14,19	39f.		192	24,6	232
	307		194		248
	317	21,3	178		285
	324		314	24,13	300
14,20	40f.	21,4	68	24,14	68
	285		303		152
14,21	42	21,8	151	24,23	280
	151		200	25,2	194
14,22-27	42f.	21,9	188		290
14,23	42	21,11	198	25,6	273
14,24-27	42f.	21,17	106	25,6-8	273ff.
14,29	247	22,1	49	25,7	196
14,30	309	22,1-14	44ff.		241
14,32	67	22,2f.	49		275
	158	22,3	307		286
	216	22,5	44		324
15,1	150		83	25,7f.	248
15,2	307		166	25,8	151
15,5	152	22,8	46		276
15,9	307		68		287
16,1	285		166f.	25,12	248

26,1	303	30,24	120	38,9-20	1
26,3f.	310	30,27	152		3ff.
26,10	311	30,29	152	38,13	122
26,14	151	30,31	302	39,6	17
	285	30,31f.	275		101
	290	30,33	286	40-55	17ff.
26,15	287	31,4	176		72
26,19	179	31,5f.	86	40-66	16f.
	300	31,8	285	40,3	18
	302	31,9	70	40,10	285
26,20	49	32,2	151	40,15	316
27,1	151	32,9-14	170f.	40,17	313
27,2	285	32,13	290	40,19	103
27,4	285	32,14	170	40,26	216
27,10	245		246		312
27,13	18		290	40,31	282
	281f.	32,15	246	41,1	67
28,1	167		324	41,2	303
28,1-4	167ff.	32,18	303	41,4	21
28,2	169	33,1	246		286
	313	33,2	151	41,8	17
28,5	175	33,15	85		120
28,6	155	33,18	63	41,11	121
	198		69	41,12	313
	239		246	41,14	152
28,7-10	88		304		304
28,10	87	33,21	246	41,18	18
	285		283	41,22f.	21
	324	33,24	242	41,23	88
28,12	240	34,5	174	41,26	21
28,13	152	34,6f.	171	42,2	311
	246	34,7	248	42,5	99
28,15	121	34,8	285	42,9	21
	246		294	42,19	286
28,18	121	34,9	174		300
28,20	189	34,12	285	42,21	67
28,22	68	35	18	42,23	21
29,1	172	35,4	18	43,4	121
29,2	172	35,6	18	43,6	122
29,3	67	35,8	18	43,9	21
29,7	248	35,9	102	43,11	287
29,10	200	35,10	18	43,18f.	21
29,15	286	36f.	17	43,19	99
29,15f.	248	36-39	16	43,22	68
30,6	104		18	43,25	287
30,8	95		100	44,2	311
	246	36,3	56	44,6-8	21
30,10	200	36,7	55	44,7	88
	286		277	44,8	303
30,15	240	37,21-35	17	44,11	68
30,18	285	37,31f.	279	44,17	82
30,20	300	37,36	304	44,19	82
	302	37,38	17	44,24	306
30,21	178	38f.	17	44,28	16f.
					67

45,2	123	53,4	121	60,14	123
45,5	287		237	60,15	245
45,8	303	53,5	69	60,16	274
45,11	21	53,7	276	60,18	121
	88		303	60,21	122
45,13	303	53,10	69		278
45,23	303	53,11	122f.	61,2	21
46,9f.	21		303	61,3	122
46,10	91	53,12	123	61,4	19
46,13	93		152	61,8	287
47,6	41		309	62,1	170
47,10	112	54,1	174		303
47,12	92	54,5	99	62,1f.	303
48,5f.	21		245	62,4	245
48,10	314	54,9	306	62,6	121f.
48,11	309	54,11f.	281		303
48,13	286	55,4	152	62,7	103
48,14	90f.	55,5	122		121f.
49,1	277	55,11	122	62,8	122
	286	55,13	315		248
49,4	277	56-66	19	62,9	19
	286	56,7	19	62,11	303
49,5	122		62	62,12	280
	159	56,10	246	63,1	240
49,6	121		308	63,1-6	210
	154	56,11	246	63,2f.	248
	278		248	63,3	121f.
49,7	121f.	56,12	107		241
49,21	245	57,1	280	63,7	100
49,22	122	57,8	301	63,7-64,12	19
49,24	315	57,13	282	63,17	89
50,2	67	57,14	302		278
50,4	122	57,15	314	64,1	324
50,5	122	57,17	105	64,2	247
50,7	122	57,18	105	64,6	68
	312		121		178
50,9	122	58,3	121		207
51,3	281	58,4	123	64,9	68
51,5	90	58,11	303	65,4	170
	303	58,12	121	65,9	279
51,11	18	58,14	121		280
51,12	300	59,2	122	65,17	120
51,14	243	59,16	122	65,18	120
51,16	177	59,21	177	65,25	19
51,17	300	60	19	66,1	19
51,19	310	60,1-3	283	66,3	120
51,22	240	60,4	122	66,5	120
52,5	101	60,5	286	66,6	19
52,10	248	60,6	302	66,12	122
52,11	122	60,7	19	66,17	120f.
52,15	277		62	66,19	305
	303	60,10	19	66,20	19
53,2	277	60,12	285		
53,3	121	60,13	19		
	303		123		

<u>Joel</u>		<u>Num</u>		<u>SAMAR. PENT.</u>	
4, 18	83	24, 24	34		
			159	<u>Num</u>	
<u>Jona</u>		35, 33f.	41	24, 24	159
1, 15	56	<u>Prov</u>			
		8, 27	306		
<u>Jos</u>		<u>Ps</u>		<u>SEPTUAGINTA</u>	
19, 50	52	18, 26	123		
24, 30	52	45, 3	146f.	<u>Bel et Draco</u>	
		46, 5	83	2	203
<u>Koh</u>		83, 3	50		
12, 1	99	121, 4	243	<u>Dan</u>	
		143, 4	85	1, 4	63
<u>1 Kön</u>		<u>Ri</u>		1, 7	63
21, 21	67	2, 9	52	11, 30	34
21, 29	67	8, 28	50	<u>Dtn</u>	
		<u>Sach</u>		12, 5	62
<u>2 Kön</u>		1, 16	98	<u>1 Esra</u>	
16, 7	86	3, 8	89	6, 22	335
17, 27f.	291	<u>1 Sam</u>		9, 46	31
18-20	16	2, 2	189f.	<u>2 Esra</u>	
18, 13-19, 37	17	2, 4	164	6, 11	335
19, 35f.	217	2, 5	174		
20, 17	101	8, 18	206	<u>Ez</u>	
20, 20	47f.	17, 47	101	16, 6	40
25, 18	201	<u>2 Sam</u>		16, 15	130f.
		7, 13	103	16, 22	40
<u>Lev</u>		7, 22	190	16, 25	130f.
18, 27	102	15, 12	313	<u>Gen</u>	
19, 10	180	22, 26	123	10, 10	37
26, 34f.	16	22, 32	189	22, 13	289
		23, 7	198	<u>Jer</u>	
<u>Mi</u>		23, 8	198	26, 2	35
1, 4	63	23, 18	315		
		<u>Thr</u>			
4, 3	287	1, 22	180		
<u>Neh</u>					
8, 8	184				

26,10	31	10,24	35	21,4	68
39(32),19	43		39	21,11	44
42(35),4	56		45	21,15	45
			50		70
			61	21,16f.	106
<u>Jes</u>		10,32	216	22,1-11	39
			298	22,1-14	44ff.
1-39	31	10,33	288	22,1ff.	84
1,1	44	10,33f.	70	22,1	49
	64	11,6f.	70		64
1,5-8	41	11,11	35	22,2f.	49
1,9	301		37f.	22,5	44f.
1,14	301		67		61
1,23	86	11,14	73	22,7	46
1,26	55	13,9	288	22,8	46
1,29	215	14,4ff.	71		68
	298	14,4-21	39ff.	22,9	46f.
	301	14,6	41		59
2,20	287		45	22,10	47
3,14	301		301	22,11	48
4,2	43	14,9	301	22,15ff.	56ff.
4,5	281	14,12	68	22,15	56
5,7	279	14,13	41	22,16	59
	287	14,17	315	22,17	56
7,1	301	14,19	39f.	22,18	56f.
7,2	67	14,20	40f.	22,20-25	59f.
7,3	301	14,21	42	22,21	60
7,9	288		288	22,22	60
7,14	140	14,22	42	22,23	60
8,6	80	14,22-27	42f.	22,25	60
	110	14,23	35	23,1	44
	301		42		71f.
8,7	50		72	23,1ff.	71f.
8,8	35	14,25f.	43	23,3	68
	50ff.	14,28	44	23,10	67
8,9	67	14,32	67		72
8,11	68		216	23,14	71f.
8,15	67	15	62	24-27	34
8,20	67	15,1	44	24,4	106
	288	15,2	62	24,8	70
9,5	67	15,7	37f.	24,14	68
9,6	43	15,9	37f.	24,23	43
	60	16	62	25,1-5	33
9,8	67	17,10	308	25,1	43
9,12	35	18,4	316		302
10,5	35	19,1	44	25,2	43
10,8	38	19,5	68	26,6	43
10,9	35ff.	19,18	52ff.	26,10	288
10,10	38		60	27,13	35
	67		216	28,10	87
10,13	288	19,19	55	28,22	68
10,14	38	19,25	35	29,3	67
	60	21,1	44	30,6	44
10,16	67	21,2	44	30,10	44
			93		

30,15	49	56,7	62	6,18	31
30,20	288	57,15	314	11,2 -	
31,9	70	57,18	105	1 Kön 2,11	129
	302	58,14	288	12,4	130f.
32,9	288	59,4	49	<i>(siehe fermer S. 353)</i>	
	301	59,10	288		
32,14	46	60,7	62		
33,18	63	62,3	57		
	302	63,18	58		
33,22	58	64,1	63	<u>QUMRAN</u>	
34,14	302	64,1f.	288		
36-39	32	64,6	68	<u>IQJes<sup>a</sup></u>	
36,3	63	64,9	68		
36,7	55	66,9	288	1-33	100
36,22	63			1,1	101
37,2	63	<u>Jos</u>		1,12	78
37,3	45			1,13	76
37,16	38	6,17	31	1,15	98
39,4	47			1,21	97
	70	<u>Kön</u>		1,24	97
40-66	24			1,25	97
	31	1 Kön 22 -		1,29	215
40,2	64	2 Kön 25	129	1,30	99
40,19	103				104
40,26	216	<u>Lev</u>		1,31	105
	298			2,8	98
	312	16,4	57	2,20	98
41,1	67			3,1	76
41,4	63	<u>Num</u>		4,2	87
41,22f.	63			4,5f.	98
41,26	63	24,24	159	5,4	81
42,21	67	31,2	254	5,12	99
43,13	302			5,25	99
43,22	68	<u>Sach</u>		6,2f.	98
43,25	302			6,8	78
44,7	63	3,5	57	6,9f.	84f.
44,11	68	13,2	31	6,10	96
44,28	67			6,11	78
45,2	123			6,13	244
45,11	63	<u>1 Sam (Reg)</u>		7,2	67
46,10	43			8,6	80
	63	1,3	31		110
47,10	112	1,11	31	8,8	50
50,2	67	1,20	31	8,9	98
51,20	288	4,4	31	8,11	68
52,13-53,12	33	15,2	31		85f.
52,7	43	17,45	31	8,14	96
53,1ff.	70			8,18	98
53,5	69				86
53,10	69	<u>2 Sam (Reg)</u>			89
	302			9,11	99
53,11	123	6,2	31	9,16	99
53,12	123			9,20	99
54,13	239			10,4	99

10,10	67	28,7-10	88	38,6	98
10,15	99	28,9	88	38,19f.	101
10,20	87	28,10	87f.	40,6	100
10,24	39	28,15	81	40,7f.	98
10,32	99		121	40,10	100
	216	28,18	78	40,14-16	98
11,9	105		121	40,17	98
11,15	99	28,22	68	40,18	98
13,10	77	29,8	100	40,19	103
14,2	102	29,16	99	40,20	78
14,19	39	29,22	99	40,26	98
	80	29,23	89		216
14,20	40	30,6	104		312
14,22	42	30,6-11	111	40,28	100
14,23	42	30,8	111	41,2	92
14,27	99	30,22	99		100
14,32	67	30,23	81	41,8	91
	216	30,30	98		104
15,2	307	31,4	100	41,22	95
15,9	307	31,5f.	86	41,23	89
16,4	98		99	42,2	77
16,8f.	98	31,6	80	42,11	77
16,12	99		98	42,13	77
17,8	98	32,11	98	43,1	99
17,10	76	32,12	98	43,4	121
19,9	99	33,7	77	43,17	80
19,18	53	33,15	85	43,19	99
	55	34-66	100	43,23	99
	216	34,4	98	44,5	82
19,20	99	34,15	98	44,6	99
21,2	93f.	34,17	99	44,7	89
21,16	98	34,17-35,2	98	44,17	80
	106	35,1	104		82
21,17	106	35,2	98	44,19	82
22,1ff.	83	35,3ff.	98		98
22,1	44	35,8	98	44,23	80
	49	35,9	102	44,28	91
	76	35,10	98	45,1	92
22,5	44	36,4	98		99
	83f.	36,16	80	45,2	123
22,10	78	36,19	98	45,9	99
22,10f.	105	37,4	98	45,11	88f.
22,11	48	37,6f.	98	45,12	99
22,14	101	37,10	98	45,18	103
	104f.	37,13	98	46,5	99
22,16	105	37,18	78	46,10	91
23,4	81	37,21ff.	98		95
23,10	67	37,24	78	46,13	93
	72	37,25	77		99
23,15	98	37,31f.	87	47,7	95
24,4	105	37,32	86		98
24,6	99	37,35	98	47,10	112
24,7	76	37,38	80	47,12	92f.
25,1	43		100		98
					109

48,1	88	60,7	98	44,24	120
48,12-16	91	60,13	98	44,26	120
48,13	99		123	44,28	120
48,14	90f.	60,14	98	45,2	123
49,2	99	60,18	98	45,5	122
49,7	121	60,21	89	45,9	120
49,9	82		98f.	46,6	122
49,24	315	61,1	107	48,18	122
49,25	79	61,3	98	49,5	120
50,2	67	61,23	98		122
	99	62,7	103	49,6	121
	104	62,9	98	49,7	120ff.
51,2	76	62,10	98	50,11	122
	99	62,11	100	52,8	121
51,3	98	63,3	121	52,9	121
51,4-6	90	63,6	121	52,11	122
51,5	90f.	63,9	100	52,12	120
	93	63,10	100	53,3	121f.
	97	63,12	100	53,4	121
	99	63,17	89	53,5	122
51,6	98	64,6	68	53,8	122
51,11	98	64,7	89	53,11	122f.
51,13	103		99	53,12	123
52,8	98	64,9	68	54,5	120
52,12	98	65,9	88	55,3	121
53,2	104	65,16	98	55,5	122
53,8	98	65,25	80	55,11	122
53,11	123	66,9	98	55,12	122
53,12	123	66,15	100	55,13	122
54,5	98ff.			56,2	120
54,17	98			56,12	107
55,1	98	<u>1QJes<sup>b</sup></u>		57,2	120
56,1	93	22,17	123	57,18	121
56,2	100	28,15	121	58,1	122
56,6	77	28,16	120	58,3	121f.
56,7	98	28,18	121	58,4	122f.
56,12	107	29,5	120	58,5	122
57,11	98	30,13	122	58,6	122
57,14	98	30,24	120	58,8	122
57,15	78	38,10-22	122	58,12	120f.
57,17	78	38,13	122	58,13	122
	105	38,19	102	59,2	122
57,18	77	38,22	121	59,4	120f.
	105	39,1	121	59,5	120
	121	41,7	122	60,4	122
58,7	98	41,8	120	60,13	121
59,1	99	41,11	121		123
59,3	98	41,19	121	60,14	123
59,7	98	43,1	120	60,16	120
59,16	100	43,4	121	60,18	121
59,17	100	43,6	120f.	60,19f.	122
59,19	100	43,9	121	60,21	122
59,20	87	43,12	122	62,6	121f.

62,7	121f.	<u>Jes</u>	19,18	216
62,8	122		21,8	151
63,2	120		21,17	106
63,3	121f.	1,4	22,14	126
63,6	121	1,9	23,13	151
65,17	120	1,13		159
65,18	120	1,24	24,14	152
66,3	120	1,25	25,7	241
66,5	120	2,3	25,8	127f.
66,12	120	2,12		142
66,17	120f.	3,19		151
		5,2		151
		5,7	26,14	151
<u>40Jes<sup>b</sup></u>		5,18	27,1	151
19,18	216	6,6	27,13	127
		7,13	28,6	155
			28,13	152
<u>40Jes<sup>d</sup></u>		7,14	30,8	127
			30,22	152
53,11	123		30,27	152
53,12	123	8,10	30,29	152
		8,11	30,33	126
		8,13	31,7	127
<u>5Q3</u>		8,18	32,2	151
40,19	104	9,3	33,2	151
		9,5f.	33,11	127
			33,20	127
			33,22	127
		9,6	34,4	125
		9,13	34,10	127
		10,1	40,13	127
<u>THEODOTION</u>		10,26	40,15	317
		10,29	40,26	127
		13,3		216
<u>Dan</u>				313
		13,8	41,2	153
8,25	152	13,10	41,14	152
9,22	152	13,14	41,17	127
9,25	145	14,11	43,20	151
11,8	152	14,13	44,10	126
11,30	159	14,18	45,13	126
		14,21	45,14f.	126
		14,24	46,6	126
<u>Ez</u>		14,27	46,11	126
		14,32	49,16	127
5,15	153	15,1	53,4	237
		15,5	53,12	152
<u>Gen</u>		15,6	54,1	127
		16,7	55,4	152f.
1,28	153	16,8	57,1	127
		17,9	58,1	127
		17,10	59,4	127
<u>Hiob</u>		17,11	59,13	127
20,3	153	18,1	63,6	127
37,13	153	19,2	65,7	127
		19,7		150

66,4	126	<u>TARGUM</u>	18,18	199f.
<u>Jer</u>		(Onk & Jon)	23,13	165
30(37),14	153		26,7	200
<u>Lev</u>		<u>Ex</u>	26,7f.	199
26,17	153	17,12	26,11	199f.
<u>Prov</u>		17,13	26,16	199f.
5,23	153	17,16	29,1	199f.
6,23	153	18,1	31,16	207
		28,40	31,21	207
		29,9	32,11	199f.
		39,28	32,33f.	199f.
			<u>Jes</u>	
<u>AQUILA</u>		<u>Ez</u>	1,2	177
<u>Hos</u>		1,1	1,4	177
3,1	159	7,26	1,15	171
		11,16	1,29	177
		21,31	2,13	215
		22,25	3,12	219
		24,25	2,13	176
		34,34ff.	3,16	177
		39,16	4,2	180
		44,9	3,16	290
			4,2	168
<u>Jes</u>		<u>Gen</u>	5,5	175f.
1,29	158	1,2	5,7	171
	215	10,10 (Neoph.)	5,21	176
7,14	140	10,10 (Ps.Jon)	6,1	290
	226	18,3	6,3	176
9,6	238	40,10	6,7	177
14,32	158	49	6,8-10	197
	216	49,11	6,11	290
16,7	158	49,11 (Neoph.)	7,19	181
17,10	308		8,2	173
19,18	216			196
23,13	159		8,11	203
25,7	241	<u>Hab</u>	8,17	86
34,4	125	3,17	8,17	171
40,15	317		8,18	175f.
44,24	306		9,4	308
49,5	159	<u>Jer</u>	9,14	179
53,4	237	1,1	10,7	199
62,8	158	1,9	10,32	177
		4,4	10,32	185
<u>QUINTA</u>		6,13	10,33	195
<u>Jes</u> : siehe S. 244.		8,10	11,4	216f.
		14,18	12,6	179f.
				196
				218
				189f.
				174

13,2	180	28,1-4	167ff.	50,4	197
13,19	168	28,2	169	51,3	281
13,20	323	28,3-4	169	52,7	174
14,9	290	28,4	168	52,8	174
14,19	290	28,5	168	53	196
	324		175		208
14,32	216	28,6	198	53,3	171
16,7	177	28,7	199	53,5	205
19,6	265	28,10	197	54,1	174
19,18	180		324	54,8	171
	216	28,20	188f.	56,12	107
	219	29,1f.	172	57,17	171
21,1	193		203	59,2	171
21,1f.	192f.	29,1	172	60,2	174
21,2	192ff.	29,2	172	62,1	170
21,3	178	29,10	199f.		174
21,9	188	30,10	200	62,6	207
21,11	197f.	30,21	178	62,10	197
	200	31,4	174	63,1-4	177
21,17	106		176	63,3	180
22,1ff.	166	32,5	168		218
22,5	166	32,9	170	63,17	174
22,8	166f.	32,12-14	170	64,1	324
	178	32,13	290	64,4	207
22,15ff.	161ff.	32,14	167	64,6	171
22,15	164f.		170f.		178
22,15-18	162ff.		203		207
22,16	163		290	65,2	197
22,17	123	32,15	324	65,4	170
22,18	162ff.	34	293	65,12	197
22,19	179	34,1-17	182	66,1f. (Tos.)	211
22,20ff.	164ff.	34,3	177	66,8	174
22,22	162	34,6	247		209
22,23	165	34,6f.	171		
22,24	162	34,8	177		
22,25	165f.	34,9	174	<u>1 Kön</u>	
23,9	168	37,25	265	13,1	200
24,16	171	38,11	171		
	232	38,14	324	<u>2 Kön</u>	
24,23	174	40,1	197	4,40	200
25,2	170	40,2	174	12,10	202
	192		209	17,13	199
	194	40,9	174	22,14	199
	290	40,19	103	23,2	199f.
25,7	196	40,26	216	25,18	201
	241	41,27	173		
	290	43,7	207		
	324	43,10f.	190		
26,14	290	44,6-8	190	<u>Lev</u>	
26,19	179	45,5	190	8,13	162
27,1	174	45,14	190		
	218	45,21f.	190		
28,1	162	48,12	190		
	167ff.				

<u>Mi</u>			<u>TARGUM</u>		<u>Jer</u>	
7,11	195		(Ketubim)		3,19	231
						242
<u>Num</u>			<u>Prov</u>		9,11	251
17,23	206				10,22	251
24,24	194		8,26	181	12,16	238
					13,21	238
<u>Ri</u>					14,8	130f.
2,1	200		<u>SYMMACHUS</u>		41,5	233
5	197				49,33	251
	208					
5,8	195		<u>Dan</u>		<u>Jes</u>	
5,9	199				1,29	256
5,23	200		11,45	241	3,24f.	248
					3,25	247
<u>Sach</u>			<u>Dtn</u>		4,2	241
3,5	162				5,13	247
4,7	169		33,7	241	5,30	255
7,3	199f.		33,8	235	6,13	244
11,13	166				7,13f.	226
	219		<u>Ex</u>		7,14	140
						228
<u>1 Sam</u>			12,11	241		230
					7,23	247
2,1-5	192		<u>Ez</u>		8,12	240
2,1-10	197				8,14	234
2,2	190		16,45	233	8,16	233
2,4	164		18,7	232		238f.
	166		20,6	231	8,20	246
	195		20,15	231	8,22	247
2,5	174		32,30	234	8,23	247
	209				9,6	238
9,10	200		<u>Gen</u>		10,13	247
10,5	199				10,17	244
10,10-12	199		9,4	233		247
19,20	199		15,1	241	10,18	247
19,24	199		22,1	235	10,33	248
					11,11	246
<u>2 Sam</u>			<u>Hiob</u>		13,3	255
					13,19	241
8,18	206				13,20	246
22,32	189		21,22	238		246
23,1	173				13,22	251
23,1-7	197		<u>Hos</u>		14,8	250
	208				14,11	246
23,7	198		10,6	241	14,18	248
23,8	198				14,19	307
	200					324
					14,29	247

14,32	256	56,10	246	<u>Dtn</u>	
16,7	159	56,11	246		
17,10	308		248	23,5	294
19,13	247	62,8	248		
19,18	246	63,1	240	<u>Gen</u>	
	256	63,2f.	248		
22,15	246	63,3	241	10,10	262
23,7	230	64,1	324	13,10	281
24,6	248	64,2	247	24,10	294
24,16	232				
25,7	234	<u>Koh</u>		<u>Jes</u>	
	241				
	324	5,3	252		
25,7f.	248	7,1	252	1-43	268
25,12	248	12,5	230f.	1,9	286
27,4	247			1,12	285
27,10	245	<u>Mi</u>		1,15	261
28,6	155			1,29	298
	239f.	5,4	234	2,2	272
28,10	324			2,3	261
28,12	240	<u>Ps</u>			272
28,13	246			2,4	287
28,15	246	25,4	238	2,20	261
28,29	250	78,35	241		267
29,7	248				287
29,15f.	248	<u>1 Sam</u>		3,12	261
30,6	247			3,14	272
30,8	246	11,3	241	3,16	290
30,15	240			4,2	279
30,27	244	<u>Thr</u>			286
30,33	250			4,3	280
32,14	246	4,3	251	4,5	281
32,15	246			5,4	262
	324			5,5	286
33,1	246			5,7	279
33,18	246				287
33,21	246	<u>PESIÏTA</u>		5,21	290
34,4	125			6,1	286
34,7	248			6,11	290
34,9	244	<u>1 Chron</u>		6,13	278
35,2	250				286
35,7	251	19,6	294	7,9	288
40,14	238	<u>Dan</u>		7,14	271
40,15	317			8,9	287
40,26	256	7,10	285	8,11	285
41,1	255	7,11	286	8,16f.	286
41,7	230	7,18	280	8,20	288
43,20	251	7,21f.	280	8,23-9,1	286
46,11	250	7,26	285	8,23-9,6	284
47,3	250	7,27	280	9,1	285
51,14	243			9,5	274
51,22	240			9,12	294
53,4	231			10,5	262
	237				

10,9	262	25,6-8	273ff.	40,19	103
10,13	288		280	40,26	298
10,14	262	25,7	241	40,31	282
10,15	272		275	41,4	286f.
10,17	280		284	41,10	287
10,21	279		286 <sup>n</sup>	41,13	287
	286		290	41,14	287
10,22	279		293	42,19	286
10,32	298	25,8	276	43,3	287
10,33	288		287	43,8	265
11,2	287	26,3f.	286	43,15	265
11,3	284	26,6	287		287
11,11	272	26,10	288	44,6	287
	294	26,13	264	45	295
11,16	262	26,14	285	45,5	287
13,3	285		290	45,19	278
13,4f.	286	26,15	287	47,12	269
13,9	288	27,2	285	48,11	287
13,15	285	27,3	287	48,13	286
14,2	282	27,4	285	49,1	277
14,9	287	27,13	269		286
14,10	263		281f.	49,4	277
14,13	286	28,10	285		286
14,16	272	28,16	287		297
14,17	285	28,26	285	49,6	272
14,19	290	28,28	276		278
14,20	285	29,15	286	49,12	265
14,21	288	30,10	286		267
14,32	298	30,15	264	51,3	266f.
15,1	263	30,20	288		281
16,1	285f.	30,31f.	275	51,12	266f.
16,1-17,2	271	30,33	286	51,13	286
16,8	263	31,8	285	51,13f.	286
17,2-9	271	32,9	288	51,16	286
17,3-18,3	271	32,13	290	51,18	266f.
17,9	263	32,14	290	51,20	288
17,13	287	33,7	264	52,15	277
18,2	285	33,13	272	53,2	277
18,4	316	33,18f.	286	53,7	276
18,7	263	33,19-34,4	271	55,1	266
19,18	298	33,20	276		287
20,2	263	33,21	282ff.	55,10	272
20,3	263		286	55,13	266f.
21,8	296		293	56,12	107
21,11	287	33,22	285	57,1	269
22,8	286	34	294		280
22,17	286	34,8	285	57,13	282
24,4	106	34,12	285	58,1	266f.
24,6	285	37,25	265	58,11	267
24,23	280	37,26	275	58,14	288
25,2	290	37,31f.	279	59,10	288
25,6	269	38,2	265	60,1-3	283
	273	40,10	285	60,5	286
	284				

60,12	285	<u>VULGATA</u>	21,7	305
60,16	274		21,13	305
60,21	278		21,14	305
61,3	278	<u>Jes</u>	22,3	307
	286		22,15	304
61,8	287	1,7	24,13	300
62,12	280	1,9	25,1	302
63,17	278	1,14	26,1	303
64,1f.	288	1,29	26,3f.	310
64,7-65,7	271		26,10	311
65,7	267	1,31	26,19	302
65,9	279f.	2,22	30,20	300
65,24f.	268			302
66,1-24	268	3,7	30,31	302
66,9	288	3,10	31,9	302
66,16	267	3,12	32,9	302
		3,14	32,18	303
<u>2 Kön</u>		3,16	33,3	304
		4,5	33,18	302
19,24	265	6,10		304
		7,1	34,14	302
		7,3	40,15	316
<u>Mi</u>		7,14	40,17	313
		8,6	40,26	312
4,1	272	8,18		321
4,3	272		41,2	303
		9,2	41,14	304
<u>Mt</u>		9,5	42,2	311
		10,32	42,19	300
1,23	272	13,2	43,13	302
		13,17	43,25	302
<u>Ri</u>		13,20	44,2	311
		14,6	44,8	303
3,8	294	14,9	44,24	306
			45,8	303
<u>Röm</u>		14,17	45,13	303
		14,19	45,23	303
3,15	261		48,8	305
		14,30	48,10	314
		14,32	48,11	309
<u>2 Sam</u>		15,2	49,24	315
		15,9	50,7	312
8,5f.	294	16,4	51,5	303
		17,10	51,12	300
			51,17	300
		18,3	51,19	310
		18,4	52,15	303
<u>SYRO-HEXAPLA</u>		18,5	53,3	303
		19,4	53,7	303
		19,18	53,10	302
<u>Jes</u>		19,20	53,11	303
		21,3	53,12	309
59,7	261	21,4	54,9	306

55,13	315
56,10	308
57,8	301
57,14	302
57,15	314
58,11	303
60,6	302
62,1	303
62,1f.	303
62,6	303
62,11	303
66,6	301
66,19	305

Ps

21,4	314
65,10	314

Sach

13,9	314
------	-----

2 Sam

23,18	315
-------	-----

SEPTUAGINTA (Forts.)1 Makk

1,21ff.	58
1,24	41
1,29	46
1,29-40	41
	45
1,30	45
1,31	46
	48
1,37	58
1,38	45
	61
1,39	84
1,46	58
2,1	61
	209

2,28f.	61
3,37	36
3,45	58
5,47	46
6,12	41
7,14	60
7,33	330
7,37	62
10,15	41
10,74-89	73
11,30	41
11,33	41
11,61f.	73
12,25	38
12,31	38
14,2	94
14,34	73
14,49	333
16,3	240

2 Makk

2,13	335
2,14	335
2,21	165
3	51
3,2	171
3,4	59
4,2	51
4,5	51
4,7-10	51
4,33	51
4,39ff.	58
5,11-26	41
5,15	58
5,15f.	46
5,15ff.	58
5,23-26	45
5,27	45
	61
6,2	58
9	40
9,5	41
9,10	42
9,28	40f.
13,3-9	59
14,7	60

3 Makk

7,6	240
-----	-----

Sir

11,5	57
36,14f.	64
39,1	62
40,4	57
45,10	57
47,6	57
48,17	47f.
48,24f.(+ Hebr.)	21
	63
50,2 (Hebr.)	48
50,3 (Hebr.)	47
50,11	57
51,24	102

NEUES TESTAMENTApk

4,1	330
5,24	330

Apk

18	189
19,1-5	189
19,9	275
19,13	210
19,15	210

Gal

2,20	304
------	-----

Joh

1,1	277
1,3	306
1,29	276

1 Kor

1,30	303
15,31	304
15,54	128
	142

Lk

9,22	199
20,1	199
22,2	200
22,52	330

Mk

8,31	199
10,33	200
11,27	199
14,1	200
14,43	199
14,53	199

Mt

1,23	228
	310
2,4	330
16,21	199
20,18	200
21,15	200
21,23	201
	330
23,15	154
26,3	201
	330
26,47	201
	330
26,57	330
27,1	201
	330

1 Petrus

1,20	277.
------	------

LITERATURVERZEICHNIS

(Nicht aufgenommen sind die herangezogenen Textausgaben der alten Textzeugen (siehe die Kapitel der betreffenden Textzeugen) und Handbücher wie Grammatiken, Wörterbücher und Kommentare.)

- ALBREKTSON, B., Recension eller tradition? Nagra synpunkter pa den gammaltestamentliga konsonanttextens standardisering, SEA 40 (1975) 18-35.
- Reflections on the Emergence of a Standard Text of the Hebrew Bible, in: Congress Volume Göttingen 1977 (SVT 29), Leiden 1978, 49-65.
- ALEKSANDROV, G.S., The Role of <sup>C</sup>Aqiba in the Bar Kokba Rebellion, in: J. NEUSNER, Eliezer ben Hyrcanus. The Tradition and the Man. Part II: Analysis of the Tradition, the Man (SJLA 4), Leiden 1973, 422-436.
- ALLEN, L.C., The Greek Chronicles. Vol. II: The Translator's Craft (SVT 25), Leiden 1974.
- ALTHEIM, F. - R. STIEHL, Die aramäische Sprache unter den Achaimeniden. Bd. I: Geschichtliche Untersuchungen, Frankfurt am Main 1963.
- APPLEBAUM, S., Jews and Greeks in Ancient Cyrene (SJLA 28), Leiden 1979.
- ARMSTRONG, J.F., A Study of Alternative Readings in the Hebrew Text of the Book of Isaiah, and their Relation to the Old Greek and their Greek Recensions, Princeton 1958.
- AVI-YONAH, M., The Foundation of Tiberias, IEJ 1 (1950/51) 160-169.
- The Jews of Palestine, Oxford 1976.
- AVIGAD, N., The Palaeography of the Dead Sea Scrolls and Related Documents, Scripta Hierosolymitana 4, Jerusalem 1958, 56-87.
- BACHER, W., Die Anfänge der hebräischen Grammatik, Leipzig 1895 (= in: Amsterdam Studies in the Theory and History of Linguistic Science III (Studies in the History of Linguistics 4), Amsterdam 1975).
- Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur, Leipzig 1899 (= Darmstadt 1965).
- Die Agada der Tannaiten. Bd. I, II. 2.verb. u. verm. Aufl., Strassburg 1903.
- Kritische Untersuchungen zum Prophetentargum, ZDMG 28 (1874) 1-72.
- BARR, J., Comparative Philology and the Text of the O.T., Oxford 1968.
- BARTELINK, G.J.M., Palladio, La Storia Lausiaca. Testo critico e commento (Vite dei Santi II), Milano 1974.
- BARTH, H., Die Jesaja-Worte in der Josiazeit. Israel und Assur als Thema einer produktiven Neuinterpretation der Jesajaüberlieferung (WMANT 48), Neukirchen 1977.
- und O.H. STECK, Exegese des A.T. Leitfaden der Methodik, 2. erg. Aufl., Neukirchen 1971.

- BARTHELEMY, D., Le grand rouleau d'Isaïe trouvé près de la Mer Morte, RB 57 (1950) 530-549 (= Etudes 1-20).
- Les Devanciers d'Aquila (SVT 10), Leiden 1963.
  - Les tiqquné sopherim et la critique textuelle de l'Ancien Testament, in: Congress Volume Bonn 1963 (SVT 9), Leiden 1963, 293-304 (= Etudes 91-110).
  - Les problèmes textuels de 2 Sam 11,2-1 Rois 2,11 réconsidérés à la lumière de certaines critiques des 'Devanciers d'Aquila', in: 1972 Proceedings IOSCS Pseudepigrapha Los Angeles 4 sept. 1972 (SBL Sept. and Cognate Studies 2), R.A. KRAFT (ed.), Missoula 1972, 16-88 (= Etudes 218-254).
  - Pourquoi la torah a-t-elle été traduite en Grec? in: On Language, Culture, and Religion, in honor of Eugene A. Nida. M. BLACK and W.A. SMALLEY (eds), The Hague/Paris 1974, 23-41 (= Etudes 322-340).
  - History of Hebrew Text, in: IDBS (Nashville 1976) 878-884.
  - in Bibl 55 (1974) 91-93 (Rezension zur Arbeit von O'CONNELL, s.u.) (= Etudes 304-306).
  - Notes critiques sur quelques points d'histoire du texte, in: Uebersetzung und Deutung. Studien ... A.R. Hulst gewidmet, Nijkerk 1977, 17-23 (= Etudes 289-303).
  - Qui est Symmaque? CBQ 36 (1974) 451-465 (= Etudes 307-321).
  - Etudes d'histoire du texte de l'Ancien Testament (OBO 21), Fribourg/Göttingen 1978.
- BAUMGÄRTEL, F., Die Septuaginta zu Jesaja das Werk zweier Übersetzer, in: Beiträge zur Entstehungsgeschichte der Septuaginta (BWAT NF 5), Stuttgart 1923, 20-31.
- BAUMSTARK, A., Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluss der christlich-palästinensischen Texte, Bonn 1922 (= Berlin 1968).
- BECK, E., Ephrem le Syrien, in: DS IV, Sp. 788-822.
- Des heiligen Ephraem des Syriers Sermones II. Text und Versio (CSCO 311,312; Script.Syr. 134,135), Louvain 1970.
  - Des heiligen Ephraem des Syriers Hymnen de paradiso et contra Julianum. Text und Versio (CSCO 175,176; Script.Syr. 78,79), Louvain 1957.
- BEEK, M.A., Relations entre Jérusalem et la Diaspora égyptienne au 2<sup>e</sup> siècle avant J.-C. (OTS 2), Leiden 1943, 119-143.
- BEGRICH, J., Der Psalm des Hiskia. Ein Beitrag zum Verständnis von Jesaja 38, 9-20 (FRLANT 42), Göttingen 1926.
- Zur Frage der alttestamentlichen Textkritik, OLZ 42 (1939), Sp. 473-483.
- BERLINER, A., Targum Onkelos II, Berlin 1884.
- BICKERMANN, E.J., The Colophon of the Greek Book of Esther, JBL 63 (1944) 339-362.
- Der Gott der Makkabäer, Berlin 1937.

- BIETENHARD, H., Die Freiheitskriege der Juden unter den Kaisern Trajan und Hadrian und der messianische Tempelbau, *Jud.* 4 (1948) 57-77, 81-108. 161-185.
- Biografisch Lexikon voor de Geschiedenis van het Nederlandse Protestantisme. Deel 1, Kampen 1978.
- BIRNBAUM, S.A., *The Qumran (Dead Sea) Scrolls and Palaeography* (BASOR Suppl. Series 13-14), New Haven 1952.
- *The Date of the Incomplete Isaiah Scroll from Qumran*, PEQ 92/93 (1960/61) 19-26.
- BLAU, L., *Studien zum Buchwesen und zur biblischen Literatur- und Textgeschichte*, Strassburg 1902.
- BLENKINSOPP, J., *Prophecy and Priesthood in Josephus*, JJS 25 (1974) 239-262.
- BLOCH, J., 'Ο Εὐρος and the Peshitta, in: *Jewish Studies in Memory of Israel Abrahams*, New York 1927, 66-73.
- BOER, P.A.H. de, *Research into the Text of 1 Samuel I-XVI. A Contribution to the Study of the Books of Samuel*, Amsterdam 1938.
- *Notes on Text and Meaning of Isaiah 38, 10-20 (OTS 9)*, Leiden 1951, 170-186.
- BOERTIEN, M., Een levende haag rondom de Tora. Een nieuwe interpretatie van Ahot I 1b, in: *Verkenningen in een stroomgebied. Proeven van oudtestamenteel onderzoek ter gelegenheid van het afscheid van prof.dr. M.A. Beek*. Amsterdam 1974, 1-7.
- BOUSSET, D.W. - H. GRESSMANN, *Die Religion des Judentums*. 4. Aufl., Tübingen 1966.
- BOWKER, J., *The Targums & Rabbinic Literature*, Cambridge 1969.
- BRAVERMAN, J., *Jerome's Commentary on Daniel. A Study of Comparative Jewish and Christian Interpretation of the Hebrew Bible* (CBQ Monogr. Series 7), Washington 1978.
- BROCK, S.P., C.T. FRITSCH and S. JELICOE, *A Classified Bibliography of the Septuagint* (ALGHJ 6), Leiden 1973.
- BROCKINGTON, L.H., *The Greek Translator of Isaiah and his Interest in Δόξα*, VT 1 (1951) 23-32.
- BROWNLEE, W.H., *The Manuscripts of Isaiah from which DSIa was copied*, BASOR 127 (1952) 16-21.
- *The Habakkuk Midrasch and the Targum of Jonathan*, JJS 7 (1956) 169-186.
- *The Meaning of the Qumran Scrolls for the Bible, with special attention to the Book of Isaiah*, Oxford 1964.
- *The Background of Biblical Interpretation at Qumran*, in: *Qumrân. Sa piété, sa théologie et son milieu*. M. DELCOR (éd.), Paris/Louvain 1978, 183-193.
- BUCHANAN, G.W., *The Priestly Teacher of Righteousness*, RQ 6 (1969), 553-558.
- BUNGE, J.G., *Untersuchungen zum zweiten Makkabäerbuch*, Bonn 1971.
- *Zur Geschichte und Chronologie des Untergangs der Oniaden und des Aufstiegs der Hasmonäer*, JSJ 6 (1975) 1-46.

- BUNGE, J.G., "Theos Epiphanes". Zu den ersten fünf Regierungsjahren Antiochus' IV. Epiphanes, *Historia* 23 (1974) 57-85.
- BURGMANN, H., *Gerichtsherr und Generalankläger: Jonathan und Simon*, RQ 9/1 (1977) 3-72.
- BURKITT, F.C., *Urchristentum im Orient*, Tübingen 1907.
- BURROWS, M., *The Dead Sea Scrolls*, New York 1955.
- BUSINK, Th.A., *Der Tempel von Jerusalem von Salomo bis Herodes*. Bd.I: Der Tempel Salomos, Leiden 1970; Bd.II: Von Ezechiel bis Middot, Leiden 1980.
- BUTLER, C., *The Lausiac History of Palladius II (Text and Studies 6)*, Cambridge 1904.
- CARMIGNAC, J., Six passages d'Isaïe éclairés par Qumran, in: *Bibel und Qumran*. H. Bardtke zum 22.9.1966. S. WAGNER (Hrsg.), Berlin 1968, 37-46.
- CHAMBERLAIN, J.V., The Functions of God as Messianic Titles in the Complete Qumran Isaiah Scroll, VT 5 (1955) 366-372.
- CHARLES, R.H., *The Apokrypha and Pseudepigrapha of the O.T. Vol.II: Pseudepigrapha*, Oxford 1913.
- CHARLESWORTH, J.H., *The Odes of Solomon*, Oxford 1973.
- CHURGIN, P., *Targum Jonathan to the Prophets*, New Haven 1907 (Versehen für 1927).
- CLIFFORD, R.J., History and Myth in Daniel 10-12, BASOR 220 (1975) 23-27.
- COLLINS, J.J., *The Sibylline Oracles of Egyptian Judaism*, Missoula 1972.
- The Provenance of the Third Sibylline Oracle, BJJS 2 (1974) 1-18.
  - The Apocalyptic Vision of the Book of Daniel (HSM 16), Missoula 1977.
- COPPENS, J., La critique du texte hébreu de l'Ancien Testament, *Bibl* 25 (1944) 9-20.
- COSTE, J.M., Le texte grec d'Isaïe XXV 1-5, RB 61 (1954) 36-66.
- CROSS, F.M., *The Development of the Jewish Scripts*, in: *The Bible and the Ancient Near East. Essays in honor of W.F. Albright*, New York/London 1961, 133-202.
- The History of the Biblical Text in the Light of Discoveries in the Judaean Desert, HThR 57 (1964) 281-299.
  - The Contribution of the Qumran Discoveries to the Study of the Biblical Text, IEJ 16 (1966) 81-95.
  - The Evolution of a Theory of Local Texts, in: 1972 Proceedings IOSCS Pseudepigrapha, Los Angeles 2 sept. 1972 (SBL Sept. and Cognate Studies 2), R.A. KRAFT (ed.), Missoula 1972, 108-126.
- CROUZEL, H., Origène s'est-il retiré en Cappadoce pendant la persécution de Maximin le Thrace? BLE 64 (1963) 195-203.
- CRÜSEMANN, F., *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel (WMANT 32)*, Neukirchen-Vluyn 1969.

- DAHOOB, M.J., The Value of Ugaritic for Textual Criticism, *Bibl* 40 (1959) 160-170.
- DANBY, The Mishnah, translated from the Hebrew with Introduction and brief H., explanatory Notes, Oxford 1974.
- DEAN, J.E., Epiphanius' Treatise on Weights and Measures. The Syriac Version (Studies in Ancient Oriental Civilization 11), Chicago 1935.
- DÉAUT, R. le, Introduction à la littérature Targumique, Rome 1966.
- The Current State of Targumic Studies, *BThB* 4 (1974) 3-32.
- DEBEVOISE, N.C., A Political History of Parthia, Chicago and London 1938 (= 1969).
- DEGEN, R., Aramäisch III, in *TRE* 3 (Berlin/New York 1978) 610-613.
- DELCOR, M., Le temple d'Onias en Egypte, *RB* 75 (1968) 188-205.
- DELEKAT, L., Ein Septuagintatargum, *VT* 8 (1958) 225-252.
- Die Peschitta zu Jesaja zwischen Targum und Septuaginta, *Bibl* 38 (1957) 185-199. 321-335.
- Die syropalästinische Jesaja-Übersetzung, *ZAW* 71 (1959) 165-201.
- DELITZSCH, Fried., Die Lese- und Schreibfehler im A.T., Berlin/Leipzig 1920.
- DELLING, G., Die biblische Prophetie bei Josephus, in: *Josephus-Studien. Untersuchungen zu Josephus, dem antiken Judentum und dem N.T. O. Michel zum 70. Geburtstag gewidmet.* Hrsg. von O. BETZ, K. HAACKER und M. HENGEL, Göttingen 1974, 109-121.
- DEUTSCH, R., Die Hiskia-Erzählungen. Eine formgeschichtliche Untersuchung der Texte Js 36-39 und 2R 18-20, Basel 1969.
- DIETRICH, G., Ein Apparatus criticus zur Pešîṭto zum Propheten Jesaja (*BZAW* 8), Giessen 1905.
- DÍEZ-MACHO, A., The Recently Discovered Palestinian Targum, in: *Congress Volume Oxford 1959 (SVT 7)*, Leiden 1959, 222-245.
- El Targum. Introduccion a las traducciones aramaicas de la Biblia, Barcelona 1972.
- Le Targum Palestinien, in: *Exégèse biblique et Judaïsme.* J. MENARD (éd.), Strasbourg 1973, 15-77.
- in *JSJ* 6 (1975) 217-225 (Rezension zu A. SPERBER, *The Bible in Aramaic*, Vol. IVB).
- DION, P.E., Synagogues et temples dans l'Égypte hellénistique, *Science et Esprit* 29 (1977) 45-75.
- DOEVE, J.W., Wanneer ontstond de sekte van Qumran? Een poging tot haar datering, *VTh* 39 (1969) 257-287.
- The Flight of Rabban Yohanan ben Zakkai from Jerusalem, in: *Uebersetzung und Deutung. Studien zu dem A.T. ... A.R. Hulst gewidmet*, Nijkerk 1977, 50-65.
- DRIVER, G.R., The Judaean Scrolls. The Problem and a Solution, New York 1965.
- DRIJVERS, H.J.W., Bardaisan of Edessa, Assen 1966.

- DRIJVERS, H.J.W., Edessa und das jüdische Christentum, VigChr 24 (1970) 4-33.
- Hatra, Palmyra und Edessa. Die Städte der syrisch-mesopotamischen Wüste in politischer, kulturgeschichtlicher und religionsgeschichtlicher Beleuchtung, in: Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II/B. Hrsg. von H. TEMPORINI und W. HAASE, Berlin/New York 1977, 799-906.
- DUVAL, R., La littérature syriaque, Paris 1907 (= Amsterdam 1970).
- Ephraemi Syri opera omnia, quae exstant graece, syriace, latine in sex tomos distributa, syr. text rec. P. BENEDICTUS S.J., Tom. II, Roma 1740.
- EPSTEIN, I. (ed.), The Babylonian Talmud, 18 Vols, London 1935-1952.
- EULER, K.F., Die Verkündigung vom leidenden Gottesknecht aus Jes. liii in der griechischen Bibel (BWANT IV/14), Leipzig 1934.
- EWALD, H., Die Dichter des Alten Bundes, 2.Aufl., Göttingen 1866.
- EYNDE, C. van den, Commentaire d'Išodad de Merv sur l'Ancien Testament. IV: Isaïe et les Douzes. Ed. et trad. (CSCO 303,304; Script.Syr. 128, 129), Louvain 1969.
- FABRY, H.J., Die Wurzel  $\text{šub}$  in der Qumran-Literatur. Zur Semantik eines Grundbegriffes (BBB 46), Köln/Bonn 1975.
- FEUILLET, A., Un sommet religieux de l'Ancien Testament. L'oracle d'Isaïe XIX, vv 16-25 sur la conversion de l'Egypte, in: Mélanges Jules Lebreton, RSR 39 (1951) 65-87.
- FIELD, F., Origenis Hexaplorum quae supersunt, sive veterum interpretum graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta. Vol. I, Oxford 1867; Vol. II, 1874.
- FISCHER, J., In welcher Schrift lag das Buch Isaias den LXX vor? Eine textkritische Studie (BZAW 56), Giessen 1930.
- FITZMYER, J.A., The Bar Kochba Period, in: FITZMYER, Essays on the Semitic Background of the N.T., Missoula 1974, 305-354.
- and D.J. HARRINGTON, A Manual of Palestinian Aramaic Texts (Second Century B.C. - Second Century A.D.), Rome 1978.
- FOHRER, G., Studien zur alttestamentlichen Prophetie (1949-1965)(BZAW 99), Berlin 1967.
- u.a., Exegese des A.T. Einführung in die Methodik (Uni-Taschenbücher 267), Heidelberg 1973
- FRAENKEL, S., Die syrische Uebersetzung zu den Büchern der Chronik, JPhT 5 (1879) 508-536. 720-759.
- FRAENKEL, Z., Ueber den Einfluss des palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik, Leipzig 1851.
- FRANKEL, Z., Historisch-kritische Studien zu der Septuaginta. Nebst Beiträgen zu den Targumim. Bd.I, Erste Abtheilung: Vorstudien zu der Septuaginta, Leipzig 1841.
- Zu dem Targum der Propheten, Breslau 1872.
- FRI TSCH, C.T., The Concept of God in the Greek Translation of Isaiah, in:

- Biblical Studies in Memory of H.C. Alleman, New York 1960, 155-169.
- FUKS, A., Aspects of the Jewish Revolt in A.D. 115-117, JRS 51 (1961) 98-104.
- GALLING, K., Studien zur Geschichte Israels im Persischen Zeitalter, Tübingen 1964.
- Jesaja 21 im Lichte der neuen Nabonidtexte, in: Tradition und Situation. Festschrift A. Weiser, Göttingen 1963, 49-62.
  - (Hrsg.), Biblisches Reallexikon (HAT, 1. Reihe 1), 2. neugest. Aufl., Tübingen 1977.
- GARNET, P., Salvation and Atonement in the Qumran Scrolls (WUNT 2. Reihe 3), Tübingen 1977.
- GEFFCKEN, J., Die Oracula Sibyllina (GCS 8), Leipzig 1902.
- GEIGER, A., Urschrift und Uebersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der innern Entwicklung des Judentums, 2. Aufl., Frankfurt am Main 1928.
- Symmachus, der Uebersetzer der Bibel, JZWL 1 (1862) 39-64.
- CHIRSHMANN, R., Persian Art in Parthian and Sassanian Times, in: Larousse Encyclopedia of Byzantine and Medieval Art. R. HUYGHE (ed.), Feltham 1968.
- GINSBERG, H.L., The Oldest Interpretation of the Suffering Servant, VT 3 (1953) 400-404.
- GLATZER, N.N., Hillel the Elder. The Emergence of Classical Judaism, New York 1966.
- GLAUE, P. und A. RAHLFS, Fragmente einer griechischen Übersetzung des samaritanischen Pentateuchs (MSU I,2), Berlin 1911.
- GOLDIN, J., The Fathers according to Rabbi Nathan, New Haven 1955.
- GOODSPEED, E.J., Die ältesten Apologeten, Göttingen 1914.
- GOODWIN, D.W., Text-Restoration Methods in Contemporary U.S.A. Biblical Scholarship, Naples 1969.
- GORDON, R.P., The Targumists as Eschatologists, in: Congress Volume Göttingen 1977 (SVT 29), Leiden 1978, 113-130.
- GOSHEN-GOTTSTEIN, M.H., Prolegomena to a Critical Edition of the Peshitta, in: Text and Language in Bible and Qumran, Jerusalem/Tel Aviv 1960, 163-204.
- Die Jesaja-Rolle im Lichte von Peschitta und Targum, Bibl 35 (1954) 51-71.
  - Hebrew Biblical Manuscripts. Their History and their Place in the HUBP Edition, Bibl 48 (1967) 243-290.
  - Biblical Manuscripts in the United States, Textus 2 (1962) 28-59.
  - The Book of Isaiah. Sample Edition with Introduction, Jerusalem 1965.
  - in JSS 6 (1961) 266-270 (Besprechung von VÖÖBUS, Peschitta und Targumim des Pentateuchs).

- GOSHEN-GOTTSTEIN, M.H. (ed.), *The Aleppo Codex, provided with massoretic notes and pointed by Aaron ben Asher. The Codex considered authoritative by Maimonides. Part I: Plates. Jerusalem 1976.*
- GOZZO, P.S., *De S. Hieronymi commentario in Isaias librum, Antonianum 35 (1960) 49-80. 161-214.*
- GRAETZ, H., *Emendationes in plerosque Sacrae Scripturae Veteris Testamenti libros secundum veterum versiones nec non auxiliis criticis caeteris adhibitis, Fasc.I, Breslau 1892.*
- GRAY, G.B., *The Greek Version of Isaiah: Is it the Work of a Single Translator? JThS 12 (1911) 286-293.*
- GREENBERG, M., *The Stabilization of the Text of the Hebrew Bible, JAOS 76 (1956) 157-167.*
- GREENFIELD, J., *Aramaic, in IDBS (Nashville 1976) 39-44.*
- GRELOT, P., *L'exégèse messianique d'Isaïe LXIII 1-6, RB 70 (1963) 371-380.*  
- *Deux Tosephtas targoumiques inédites sur Isaïe LXVI, RB 79 (1972) 511-543.*
- GRIMAL, P. (Hrsg.), *Der Hellenismus und der Aufstieg Roms. Die Mittelmeerwelt im Altertum II (Fischer Weltgeschichte 6), Frankfurt am Main 1965.*
- GRIMME, H., *Abriss der biblisch-hebräischen Metrik, ZDMG 50 (1896) 529-584.*
- GRINDEL, J.A., *Another Characteristic of the Kaige Recension, CBQ 31 (1969) 499-513.*
- GUTTMANN, A., *The Patriarch Judah I - his Birth and his Death. A glimpse into the chronology of the Talmudic Period, HUCA 25 (1954) 239-261.*
- GWYNN, J., *Symmachus, in DCB IV, 748f.*
- HABICHT, C., *2. Makkabäerbuch (JSHRZ I/3), Gütersloh 1976.*
- HAEFELI, L., *Die Peschitta des A.T. mit Rücksicht auf ihre textkritische Bearbeitung und Herausgabe, Münster 1927.*
- HAMM, W., *Der Septuaginta-Text des Buches Daniel Kap. 1-2 nach dem Kölner Teil des Papyrus 967 (PTA 10), Bonn 1969.*
- HARNACK, A., *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius, 2.erw. Aufl., III/2, Leipzig 1958.*
- HEIKEL, I.A., *Demonstratio Evangelica (GCS Eusebius VI), Leipzig 1913.*
- HELLER, Ch., *Untersuchungen über die Peschittâ zur gesamten hebräischen Bibel. Teil I, Berlin 1911.*
- HEMPEL, J., *Beobachtungen an der "syrischen" Jesajarolle vom Toten Meer (DSIa), ZDMG 101 (1951) 138-173.*
- HENGEL, M., *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2.Jh.s v.Chr. (WUNT 10), 2.durchges.u.erg.Aufl., Tübingen 1973.*  
- *Proseuche und Synagoge. Jüdische Gemeinde, Gotteshaus und Gottesdienst in der Diaspora und in Palästina, in: Tradition und Glaube. Festgabe K.G. Kuhn, Göttingen 1971, 157-184.*

- HENNECKE, E., Neutestamentliche Apokryphen. Bd.I, 4. Aufl., Tübingen 1968; Bd.II, 3.Aufl., 1964.
- HERDING, G., Hieronymi De Viris Illustribus Liber, Tübingen 1924.
- HIDAL, S., Interpretatio Syriaca. Die Kommentare des heiligen Ephräm des Syrers zu Genesis und Exodus mit besonderer Berücksichtigung ihrer auslegungsgeschichtlichen Stellung (CB, O.T. Ser. 6), Lund 1974.
- Hieronymi, S., presbyteri Opera. Pars I: Opera Exegetica, 2: Commentariorum in Esaiam Libri I-XI. Cura et Studio M. ADRIAEN (CCL 73), Turnholti 1963; Pars I, 2A: Libri XII-XVIII, In Esaiam parvula abbreviatio (CCL 73A), 1963.
- HOEHNER, H.W., Herod Antipas (Soc. for the N.T. Studies, Mon.Ser. 17), Cambridge 1972.
- HOLL, K., Epiphanius (Ancoratus und Panarion). Bd.I: Ancoratus und Panarion Haer. 1-33 (GCS Epiphanius I), Leipzig 1915.
- HOUBIGANT, C.F., Notae criticae in universos Veteris Testamenti libros. Tom. posterior, Francofurti ad Moenum 1777.
- HURWITZ, M.S., The Septuagint of Isaiah 36-39 in Relation to that of 1-35. 40-66, HUCA 28 (1957) 57-83.
- HYVÄRINEN, K., Die Übersetzung von Aquila, Lund 1977.
- JAMES, F.D., A Critical Examination of the Text of Isaiah based on the Dead Sea Scroll of Isaiah (DSIA), the Masoretic Text, the Septuagint, and the Isaiah Texts of Clement of Alexandria, Origen, and Eusebius. Boston University 1959.
- JANSSEN, E., Das Gottesvolk und seine Geschichte, Neukirchen 1971.
- JELlicoe, S., The Septuagint and Modern Study, Oxford 1968.
- Some Reflections on the KAIGE Recension, VT 23 (1973) 15-24.
- JEPSEN, A., Von der Aufgaben der alttestamentlichen Textkritik, in: Congress Volume Bonn (SVT 9), Leiden 1963, 332-341.
- JEREMIAS, G., Der Lehrer der Gerechtigkeit (SUNT 2), Göttingen 1963.
- JEREMIAS, J., Jerusalem in the Time of Jesus, London 1976.
- Paulus als Hillelit, in: Neotestamentica et Semitica. Studies in honor of M. Black. E.E. ELLIS and M. WILCOX (eds), Edinburgh 1969, 88-94.
- JONGE, M. de, Josephus und die Zukunftserwartungen seines Volkes, in: Josephus-Studien. Untersuchungen zu Josephus, dem antiken Judentum und dem N.T. O. Michel zum 70. Geburtstag gewidmet. Hrsg. von O. BETZ, K. HAACKER und M. HENGEL, Göttingen 1974, 205-219.
- Josephus in 9 Volumes: The Life, Against Apion, The Jewish War, Jewish Antiquities. Transl. by H.S.J. THACKERAY, R. MARCUS, A. WIKGREN and L.H. FELDMANN (LCL 186, 203, 210, 242, 281, 326, 365, 410, 433), London/Cambridge 1966-1969.
- JUNKER, H., Konsonantenumstellung als Fehlerquelle und textkritisches Hilfsmittel im MT, in: Werden und Wesen des A.T. (BZAW 66). Hrsg. von P. VOLZ, F. STUMMER und J. HEMPEL, Berlin 1936, 162-174.

- KAHLE, P., Opera Minora. Festgabe zum 21. Januar 1956. Leiden 1956.
- Die hebräischen Handschriften aus der Höhle, Stuttgart 1951.
  - Die Kairoer Genisa. Untersuchungen zur Geschichte des hebräischen Bibeltextes und seiner Übersetzungen, Berlin 1962.
  - The Greek Bible Manuscripts used by Origen, JBL 79 (1960) 111-118.
- KANAEL, B., Notes on the Dates used during the Bar Kokhba Revolt, IEJ 21 (1976) 39-46.
- KAUFMAN, S.A., The Job Targum from Qumran, JAOS 93 (1973) 317-327.
- The Akkadian Influences on Aramaic (Assyriological Studies 19), Chicago/London 1974.
- KAUTZSCH, E. (Hrsg.), Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A.T. Bd. II, Tübingen 1900.
- KEDAR-KOPFSTEIN, B., Divergent Hebrew Readings in Jerome's Isaiah, Textus 4 (1964) 176-210.
- The Vulgate as a Translation, Jerusalem 1968.
- KELLY, J.N.D., Jerome. His Life, Writings, and Controversies, London 1975.
- KENNEDY, J., An Aid to the Textual Amendment of the O.T. N. Levison (ed.), Edinburgh 1928.
- KENYON, F.G., The Chester Beatty Biblical Papyri, fasc. vii, London 1937.
- KIPPENBERG, H.G., Garizim und Synagoge. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur samaritanischen Religion der aramäischen Periode (RVV 30), Berlin/New York 1971.
- KLEIN, R.W., Textual Criticism of the O.T., Philadelphia 1974.
- KLIJN, A.F.J., The Term "life" in Syriac Theology, SJTh 5 (1952) 390-397.
- and G.J. REININK, Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects (SNT 36), Leiden 1973.
- KLOSTERMANN, A., Lautverschiebungen im Texte des Hiskia-Psalms (Jes 38, 9-20), ThStKr 57 (1884) 157-167.
- KOCH, K., Messias und Sündenvergebung in Jesaja 53 - Targum, JSJ 3 (1972) 117-148.
- KOENIG, J., L'activité herméneutique des scribes dans la transmission du texte de l'Ancien Testament, RHR 161 (1962) 141-174; RHR 162 (1962) 1-43.
- KOMLOSH, Y., The Bible in the Light of the Aramaic Translations (Bar Ilan Univ. Ser. of Research Monographs 12), Tel Aviv 1973.
- KOOIJ, A. van der, David, "het licht van Israel", in: Vruchten van de Uithof. Feestbundel voor H.A. Brongers, Utrecht 1975, 49-57.
- Die Septuaginta Jesajas als Dokument jüdischer Exegese. Einige Notizen zu LXX-Jes. 7, in: Uebersetzung und Deutung. Studien zu dem A.T. ... A.R. Hulst gewidmet, Nijkerk 1977, 91-102.
- KOSTER, M.D., The Peshiṭta of Exodus. The Development of its Text in the Course of Fifteen Centuries (SSN 19), Assen/Amsterdam 1977.

- KRAUS, H.J., *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des A.T., Neukirchen-Vluyn* 1969.
- KRONHOLM, T., *Motifs from Genesis 1-11 in the Genuine Hymns of Ephrem the Syrian*, Lund 1978.
- KUTSCHER, E.Y., *The Language and Linguistic Background of the Isaiah Scroll (1QIsa<sup>a</sup>) (STDJ 6)*, Leiden 1974.
- *The Language of the Genesis Apocryphon. A Preliminary Study*, *Scripta Hierosolymitana IV*, Jerusalem 1958, 1-22.
  - *Aramaic*, in *EJ 3 (Jerusalem 1971)*, Sp. 259-287.
  - *Studies in Galilean Aramaic. Transl. from the Hebrew Original and annotated with Additional Notes from the Author's Handcopy by S. Sokoloff*, Ramat Gan/Jerusalem 1976.
- LABERGE, L., *La Septante d'Isaïe 28-33. Etude de tradition textuelle*, Ottawa 1978.
- LAMY, Th.J., *Sancti Ephraemi Syri hymni et sermones, Vol. II, Mechliniae* 1886.
- LANGE, N. de, *Origen and the Jews. Studies in Jewish-Christian Relations in Third-Century Palestine (Univ. of Cambridge, Oriental Publ. 25)*, Cambridge 1976.
- LAPERROUSAZ, E.M., *Qumran et découvertes au Désert de Juda*, in *DBS IX*, Sp. 738ff.
- LATTKE, M., *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis. Bd.I (OBO 25/1)*, Fribourg/Göttingen 1979.
- LAUTERBACH, J.Z., *Mekilta de-Rabbi Ishmael. Vol. II*, Philadelphia 1933.
- LEBRAM, J.C.H., *Apokalyptik und Hellenismus im Buche Daniel*, *VT 20 (1970)* 503-524.
- LEIMAN, S.Z., *The Canonization of Hebrew Scripture. The Talmudic and Midrashic Evidence (Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences 47)*, Hamden 1976.
- LE MOYNE, J., *Les Sadducéens (Etudes bibliques)*, Paris 1972.
- LEVEY, S.H., *The Date of Targum Jonathan to the Prophets*, *VT 21 (1971)* 186-196.
- *The Messiah: An Aramaic Interpretation. The Messianic Exegesis of the Targum*, Cincinnati 1974.
  - *The Targum to Ezekiel*, *HUCA 46 (1975)* 139-158.
- LEVINE, E., *The Aramaic Version of Jonah*, Jerusalem 1975.
- LEVINE, L.I., *Caesarea under Roman Rule (SJLA 7)*, Leiden 1975.
- LIEBERMAN, S., *Hellenism in Jewish Palestine*, New York 1950.
- *Greek in Jewish Palestine*, 2nd ed., New York 1965.
- LIEBMANN, E., *Der Text zu Jesaja 24-27*, *ZAW 22 (1902)* 1-56.
- LINDER, J., *Textkritische und exegetische Studie zum Canticum Ezechiae (Is 38,9-20)*, *ZKTh 42 (1918)* 46-73.

- List of Old Testament Peshitta Manuscripts (Preliminary Issue), ed. by the Peshitta Institute, Leiden 1961.
- LOEWINGER, S., The Variants of DS II, VT 4 (1954) 156-163.
- LOHSE, E. (Hrsg.), Die Texte aus Qumran, Darmstadt 1964.
- LUST, J., The Demonic Character of Jahweh and the Septuagint of Isaiah, Bijdragen 40 (1979) 2-14.
- LÜTKEMANN, L. und A. RAHLFS, Hexaplarische Randnoten zu Isaias 1-16 aus einer Sinai-Handschrift (MSU 6), Berlin 1915.
- MANDELBAUM, B., Pesikta de Rav Kahana. Vol. I, New York 5722/1962.
- MANTEL, H., The Causes of the Bar Kokba Revolt, JQR 58 (1967/68) 224-242.
- MARKERT, L.: siehe G. FOHRER u.a., Exegese (s.o.).
- MARTIN, M., The Scribal Character of the Dead Sea Scrolls. Vol. I and II, Louvain 1958.
- The Use of Second Person Singular Suffixes in IQIs<sup>a</sup>, Le Muséon 70 (1957) 127-144.
- McKANE, W., Observations on the *tiqqune soph'rim*, in: On Language, Culture, and Religion. In honor of Eugene A. Nida. M. BLACK and W.A. SMALLEY (eds), The Hague/Paris 1974, 53-77.
- MEERSHOEK, G.Q.A., Le Latin biblique d'après Saint Jérôme. Aspects linguistiques de la rencontre entre la Bible et le monde classique, Nijmegen 1966.
- MEISNER, N., Untersuchungen zum Aristeasbrief, Berlin 1972.
- Aristeasbrief (JSHRZ II/1), Gütersloh 1973, 35-87.
- MERCATI, G., L'eta di Simmaco l'interprete e Sant' Epifanio ossia se Simmaco tradusse in greco la Bibbia sotto M. Aurelio il filosofo, Modena 1892 (= in: Studi e Testi 76 (1937) 20-92).
- A quale tempo risale "Il Siro" dei commentatori Greci della Bibbia? Bibl 26 (1945) 1-6.
- MERTENS, A., Das Buch Daniel im Lichte der Texte vom Toten Meer (SBM 12), Würzburg 1971.
- MERX, A., Bardesanes von Edessa, Halle 1863.
- MEYER, R., Bemerkungen zum literargeschichtlichen Hintergrund der Kanontheorie des Josephus, in: Josephus-Studien. Untersuchungen zu Josephus, dem antiken Judentum und dem Neuen Testament. O. Michel zum 70. Geburtstag gewidmet. Hrsg. von O. BETZ, K. HAACKER und M. HENGEL, Göttingen 1974, 285-299.
- MIDDENDORP, Th., Die Stellung Jesu ben Siras zwischen Judentum und Hellenismus, Leiden 1973.
- MILDENBERG, L., The Eleazar Coins of the Bar Kochba Rebellion, HistJud 11 (1949) 77-108.
- MILIK, J.T., Note sui manoscritti di <sup>c</sup>Ain Fešha, Bibl 31 (1950) 73-94. 204-225.
- The Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumrān Cave 4, Oxford 1976.

- MILLAR, F., The Background to the Maccabean Revolution. Reflections on Martin Hengel's "Judaism and Hellenism", JJS 29 (1978) 1-21.
- MILLARD, A.R., 'Scriptio continua' in early Hebrew. Ancient Practice or Modern Surmise? JSS 15 (1970) 2-15.
- MONTGOMERY, J.A., The Samaritans. The Earliest Jewish Sect, New York 1907 (= 1968).
- MORROW, F., The Text of Isaiah at Qumran, Michigan 1973.
- MURPHY-O'CONNOR, J., The Essenes and their History, RB 81 (1974) 215-244.
- Demetrius I and the Teacher of Righteousness, RB 83 (1976) 400-420.
- NAT, J., De studie van de Oostersche talen in Nederland in de 18de en 19de eeuw, Purmerend 1929.
- NELIS, J.T., II Makkabeëën uit de grondtekst vertaald en uitgelegd, Bussum 1975.
- NESTLE, E., in ThLZ 18 (1893) 446f. (Rezension zur Arbeit MERCATI'S über Symmachus).
- NEUSNER, J., A Life of Yohanan ben Zakkai (SPB 6), 2nd ed., compl.rev., Leiden 1970.
- Shammai and Jonathan b. Uzziel, Kairos NF 12 (1970) 309-313.
  - The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70. Part I: The Masters, Leiden 1971.
  - A History of the Jews in Babylonia. Part III: From Shapur I to Shapur II (SPB 12), Leiden 1968.
  - Aphrahat and Judaism. The Christian-Jewish Argument in Fourth-century Iran (SPB 19), Leiden 1971.
  - Early Rabbinic Judaism. Historical Studies in Religion, Literature and Art (SJLA 13), Leiden 1975.
  - Akiba ben Josef, in TRE 2 (Berlin 1978) 146f.
- NEVES, J.C.M. das, A Teologia dos Setenta no Livro de Isafas, Itinerarium 10 (1964) 1-33.
- A Teologia da Tradução Grega dos Setenta no Livro de Isafas (Cap. 24 de Isafas), Lisboa 1973.
- NICKELSBURG, G.W.E., Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism (HThS 27), Cambridge/London 1972.
- NOTH, M., Die Welt des A.T. Einführung in die Grenzgebiete der alttestamentlichen Wissenschaft, 4.neubearb.Aufl., Berlin 1962.
- NYBERG, H.S., Das textkritische Problem des A.T. am Hoseabuche demonstriert, ZAW 52 (1934) 241-254.
- Hiskias Danklied Jes 38,9-20, ASTI 9 (1974) 87-97.
- O'CONNELL, K.G., The Theodotianic Revision of the Book of Exodus (HSM 3), Cambridge 1972.
- OESCH, J.M., Petucha und Setuma. Untersuchungen zu einer überlieferten Gliederung im hebräischen Text des A.T. (OBO 27), Fribourg/Göttingen 1979.

- OLLEY, J.W., 'Righteousness' in the Septuagint of Isaiah. A Contextual Study (Sept. and Cognate Studies 8), Missoula 1979.
- OLMSTEAD, A.T., History of the Persian Empire. 5th impr., Chicago/London 1966.
- ORLINSKY, H.M., The Columnal Order of the Hexapla, JQR NS 27 (1936/37) 137-149.
- The Treatment of Anthropomorphisms and Anthropopathisms in the Septuagint of Isaiah, HUCA 27 (1956) 193-200.
- OSTEN-SACKEN, P. VON DER, Die Bücher der Tora als Hütte der Gemeinde. Amos 5,26f. in der Damaskusschrift, ZAW 91 (1979) 423-435.
- OTTELEY, R.R., The Book of Isaiah according to the Septuagint (Codex Alexandrinus). Vol. I: Introduction and Translation, 2nd ed., Cambridge 1909; Vol. II: Text and Notes, Cambridge 1906.
- PARISOT, I., Aphaeratis sapientis Persae Demonstrationes, in: Patrologia Syriaca. R. GRAFFIN (ed.), I/1, Paris 1894; I/2, 1907.
- PAURITSCH, K., Die neue Gemeinde. Gott sammelt Ausgestossene und Arme (Jesaia 56-66) (Analecta biblica 47), Roma 1971.
- PENNA, A., La Volgata e il manoscritto IQIs<sup>a</sup>, Bibl 38 (1957) 381-395.
- PERLES, F., Analekten zur Textkritik des A.T., München 1895.
- PERLER, O., Meliton de Sardes. Sur la Pâque et fragments (SC 123), Paris 1966.
- PLOEG, J. van der, Recente Pešitta-Studies (sinds 1927), JEOL 10 (1945/48) 392-399.
- PRIJS, L., Jüdische Tradition in der Septuaginta, Leiden 1948.
- PUYVELDE, Cl. van, Le Peshitto de l'Ancien Testament, in DBS VI (Paris 1960) Sp. 835-840.
- QIMRON, E., E.Y. Kutscher, The Language and Linguistic Background of the Isaiah Scroll (IQIs<sup>a</sup>). Indices and Corrections (STDJ 6A), Leiden 1979.
- QUISPTEL, G., Makarius, das Thomasevangelium und das Lied von der Perle (SNT 15), Leiden 1967.
- RAHLFS, A., Über Theodotion-Lesarten im N.T. und Aquila-Lesarten bei Justin, ZNW 20 (1921) 182-199.
- RAPPAPORT, S., Agada und Exegese bei Flavius Josephus, Frankfurt am Main 1930.
- REIDER, J., The Present State of Textual Criticism of the O.T., HUCA 7 (1930) 285-315.
- Prolegomena to a Greek-Hebrew and Hebrew-Greek Index to Aquila, in: Studies in the Septuagint. Origins, Recensions and Interpretations. Selected Essays with a Prolegomenon by S. Jellicoe, New York 1974, 301-335.
- and N. TURNER, An Index to Aquila (SVT 12), Leiden 1966.
- RENGSTORF, K.H., Hirbet Qumrân und die Bibliothek vom Toten Meer (Studia Delitzschiana), Stuttgart 1960.
- ROBERTS, B.J., The O.T. Text and Versions, Cardiff 1951.

- ROBERTS, B.J., The Second Isaiah Scroll from Qumran (1QIsb), BJRL 42 (1959/60) 132-144.
- ROSENBLUM, J.R., The Dead Sea Isaiah Scroll, Grand Rapids 1970.
- ROWLANDS, E.R., The Targum and the Peshiṭta Version of the Book of Isaiah, VT 9 (1959) 178-191.
- RUBINSTEIN, A., The Theological Aspect of some Variant Readings in the Isaiah Scroll, JSS 6 (1955) 187-200.
- RUNNING, L.G., An Investigation of the Syriac Version of Isaiah (unpubl. Diss.), Baltimore 1964.
- An Investigation of the Syriac Version of Isaiah I, AUSS 3 (1965) 138-157; Id. II, AUSS 4 (1966) 37-64; Id. III, AUSS 4 (1966) 135-148.
- SAFRAI, S. and M. STERN (eds), The Jewish People in the First Century (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum, Section 1). Vol. I, Assen 1974; Vol. II, 1976.
- SANDERS, J.A., The Dead Sea Scrolls - A Quarter Century of Study, BA 36 (1973) 110-148.
- SCHÄFER, P., R. Aqiba und Bar Kochba, in: ders., Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums (AGJU 15), Leiden 1978, 65-121.
- Das "Dogma" von der mündlichen Torah im rabbinischen Judentum, in: ders., Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums (AGJU 15) Leiden 1978, 153-197.
  - Die Flucht Joḥanan b. Zakkais aus Jerusalem und die Gründung des 'Lehrhauses' in Jabne, in: Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II/19,2. Hrg. von H. TEMPORINI und W. HAASE, Berlin/New York 1979, 43-101.
- SCHEIDIUS, E., Dissertatio philologico-exegetica ad Canticum Hiskiae Ies XXXVIII 9-20, Leiden 1769.
- SCHENKER, A., Hexaplarische Psalmenbruchstücke. Die hexaplarischen Psalmenfragmente der Handschriften Vaticanus graecus 752 und Canonicianus graecus 62 (OBO 8), Fribourg/Göttingen 1975.
- SCHMIDTKE, A., Neue Fragmente und Untersuchungen zu den judenchristlichen Evangelien. Ein Beitrag zur Literatur und Geschichte der Judenchristen, Leipzig 1911.
- SCHMITT, A., Stammt der sogenannte "0"-Text bei Daniel wirklich von Theodotion? NAWGött, Göttingen 1966, 279-392.
- SCHMITT, H.H., Untersuchungen zur Geschichte Antiochos' des Grossen und seiner Zeit (Historia, Einzelschriften 6), Wiesbaden 1964.
- SCHOEPS, H.J., Theologie und Geschichte des Judenchristentums, Tübingen 1949.
- Der Bibelübersetzer Symmachus als ebonitischer Theologe, CN 6, Uppsala 1942, 65-93.
  - Mythologisches bei Symmachus, Bibl 26 (1945) 100-111.
  - Symmachusstudien III: Symmachus und der Midrasch, Bibl 29 (1948) 31-51.

- SCHOLZ, A., Die Alexandrinische Uebersetzung des Buches Jesaias, Würzburg 1880.
- SCHREINER, J., Einführung in die Methoden der biblischen Exegese, Würzburg 1971.
- SCHULZ, P., Der Autoritätsanspruch des Lehrers der Gerechtigkeit in Qumran, Meisenheim 1974.
- SCHÜRER, E., Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. Bd. I-III, 3. u. 4. Aufl., Leipzig 1901-1909.
- The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ. Rev. and ed. by G. VERMES, F. MILLAR and M. BLACK. Vol. I, Edinburgh 1973; Vol. II, 1979.
- SCHWABE, M., A Jewish Sepulchral Inscription from Caesarea Palestinae, IEJ 1 (1950/51) 49-53.
- SCHWARTZ, E., Unzeitgemässe Beobachtungen zu den Clementinen, ZNW 31 (1932) 151-199.
- Eusebius' Kirchengeschichte. Kleine Ausgabe. 5. Aufl., Berlin/Leipzig 1952.
- Scrolls from Qumran Cave I, Jerusalem 1972.
- SEELIGMANN, I.L., The Septuagint Version of Isaiah. A Discussion of its Problems (Med. en Verh. EOL 9), Leiden 1948.
- Voraussetzungen der Midraschexegese, in: Congress Volume Copenhagen 1953 (SVT 1), Leiden 1953, 150-181.
  - Indications of Editorial Alteration and Adaptation in the Masoretic Text and the Septuagint, VT 11 (1961) 201-221.
- SEGAL, J.B., Edessa, 'the Blessed City', Oxford 1970.
- SEGAL, M.H., The Promulgation of the Authoritative Text of the Hebrew Bible, JBL 72 (1953) 35-47.
- SEGERT, S., The Ugaritic Texts and the Textual Criticism of the Hebrew Bible, in: Near Eastern Studies in honor of W.F. Albright. H. Goedicke (ed.), Baltimore 1971, 413-420.
- SEIDEL, H., Erwägungen zur Frage des geistigen Ursprungsortes der Erweckungsbewegung von Qumran, in: Bibel und Qumran, Berlin 1968.
- SEIDELIN, P., Der Knecht Gottes und die Messiasgestalt im Jesajatargum, ZNW 35 (1936) 194-231.
- SHENKEL, J.D., Chronology and Recensional Development in the Greek Text of Kings (HSM 1), Cambridge 1968.
- SIEGEL, J.P., The Severus Scroll and IQIs<sup>a</sup> (Massor. Studies 2), Missoula 1975.
- SILVERSTONE, A.E., Aquila and Onkelos, Manchester 1931.
- SKEHAN, P.W., The Text of Isaiah at Qumran, CBQ 17 (1955) 38-43.
- The Qumran Manuscripts and Textual Criticism, in: Volume du Congress Strasbourg 1956 (SVT 4), Leiden 1957, 148-160.
  - Qumran and the Present State of Old Testament Text Studies. The Masoretic Text, JBL 78 (1959) 21-25.

- SKEHAN, P.W., The Scrolls and the O.T. Text, McCormick Quaterly 21 (1967/68) 273-283.
- SKOSS, S.L., A Chapter on Permutation in Hebrew from David ben Abraham al-Fāsi's Dictionary "Jāmi' al Alfāz", JQR 23 (1932) 1-43.
- The Hebrew-Arabic Dictionary of the Bible known as Kitāb Jāmi' al-Alfāz (Agrōn) of David ben Abraham al-Fāsi (Yale Oriental Series - Researches 20,21). Vol. I, New Haven 1936; Vol. II, 1945.
- SMALLWOOD, E.M., The Jews under Roman Rule (SJLA 20), Leiden 1976.
- SMITH, M., Another Criterion for the καύγε Recension, Bibl 48 (1967) 443-445.
- Palestinian Parties and Politics that shaped the O.T., New York/London 1971.
- SPARKS, H.F.D., Jerome as Biblical Scholar, in: CHB I, 510-541.
- SPERBER, A., A Historical Grammar of Biblical Hebrew, Leiden 1966.
- The Bible in Aramaic. Vol. IVB: The Targum and the Hebrew Bible, Leiden 1973.
- STARCKY, J., Les Maîtres de Justice et la chronologie de Qumran, in: Qumrân. Sa piété, sa théologie et son milieu. M. DELCOR (éd.), Paris/Louvain 1978, 249-256.
- STEMBERGER, G., Die Beurteilung Roms in der rabbinischen Literatur, in: Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II/19,2. Hrg. von H. TEMPORINI und W. HAASE, Berlin/New York 1979, 338-396.
- STRACK, H.L. and P. BILLERBECK, Kommentar zum N.T. aus Talmud und Midrasch. 5 Bände, 4. Aufl., München 1965.
- STUMMER, F., Einführung in die lateinische Bibel, Paderborn 1928.
- Griechisch-römische Bildung und christliche Theologie in der Vulgata des Hieronymus, ZAW 58 (1940/41) 251-269.
- SUTCLIFFE, E.F., St. Jerome's Hebrew Manuscripts, Bibl 29 (1948) 195-204.
- SWETE, H.B., An Introduction to the O.T. in Greek, Cambridge 1902.
- TAL (ROSENTHAL), A., The Language of the Targum of the Former Prophets and its Position within the Aramaic Dialects (Texts and Studies in the Hebrew Language and Related Subjects 1), Tel Aviv 1975.
- TALMON, S., Double Readings in the Massoretic Text, Textus 1 (1960) 144-184.
- DSIa as a Witness to Ancient Exegesis of the Book of Isaiah, ASTI 1 (1962) 62-72.
  - The three Scrolls of the Law that were found in the Temple Court, Textus 2 (1962) 14-27.
  - Aspects of the Textual Transmission of the Bible in the Light of Qumran Manuscripts, Textus 4 (1964) 95-132.
  - The O.T. Text, in: CHB I, 159-199.
  - The Textual Study of the Bible - A New Outlook, in: Qumran and the History of the Biblical Text. F.M. CROSS and S. TALMON (eds), Cambridge/London 1975, 321-400.

- TCHERIKOVER, V., *Hellenistic Civilization and the Jews*. Transl. by S. Applebaum, Philadelphia 1961.
- and A. Fuks, *Corpus Papyrorum Judaicarum*. Bd. I, Cambridge Mass. 1957.
- THACKERAY, H.S.J., *A Grammar of the O.T. in Greek according to the Septuagint*. Vol. I, Cambridge 1909.
- *The Septuagint and Jewish Worship*, London 1923.
- THIEME, C.A., *Pro puritate Symmachi dissertatio*, Leipzig 1755.
- THIERING, B.E., *Once more the Wicked Priest*, JBL 97 (1978) 191-205.
- THOMAS, W., *The Textual Criticism of the O.T.*, in: *The O.T. and Modern Study*. H.H. ROWLEY (ed.), Oxford 1951.
- TISSERANT, E., *Le plus ancien manuscrit biblique daté*, RB NS 8 (1911) 85-95.
- TOURNAY, R., *Quelques relectures bibliques antisamaritaines*, RB 71 (1964) 504-536.
- TOUZARD, J., *De la conservation du texte hébreu. Étude sur Isaïe xxxvi-xxxix*, RB 7 (1898) 511-524; RB 8 (1899) 83-108.
- TOV, E., *Pap. Giessen 13,19,22,26: A Revision of the LXX?* RB 78 (1971) 355-383.
- *The State of the Question: Problems and Proposed Solutions*, in: 1972 Proceedings IOSCS Pseudepigrapha Los Angeles 4 sept. 1972 (SBL Septuagint and Cognate Studies 2). R.A. KRAFT (ed.), Missoula 1972, 3-15.
  - *Transliterations of Hebrew Words in the Greek Versions of the O.T.*, Textus 8 (1973) 78-92.
- ULRICH, E.C., *The Qumran Text of Samuel and Josephus* (HSM 19), Missoula 1978.
- UNNIK, W.C. van, *Tarsus or Jerusalem, the City of Paul's Youth*, in: *Sparsa Collecta. Collected Essays I* (SNT 29), Leiden 1973, 259-320.
- *Flavius Josephus als historischer Schriftsteller* (Fr. Delitzsch Vorlesungen NF), Heidelberg 1978.
- URBINA, I.O. de, *Patrologia Syriaca*, Roma 1965.
- VACCARI, A., *Πόλις ασεβεικ* - *Isaia xix,18*, Bibl 2 (1921) 353-356.
- VANDER KAM, J.C., *Textual and Historical Studies in the Book of Jubilees* (HSM 14), Missoula 1977.
- VAUX, R. de, *Hoe het oude Israel leefde. De instellingen van het O.T.* Deel II, Roermond-Maaseik 1962.
- *Archaeology and the Dead Sea Scrolls*, London 1973.
- VENETZ, H.J., *Die Quinta des Psalteriums*, Hildesheim 1974.
- VERMES, G., *Bible and Midrasch: Early O.T. Exegesis*, in: CHB I, 199-232.
- *Scripture and Tradition in Judaism* (SPB 4), 2nd, rev.ed., Leiden 1973.

- VERMEYLEN, J., Du Prophète Isaïe à l'Apocalyptique. Isaïe I-XXXV. Miroir d'un demi-millénaire d'expérience religieuse en Israël. Tome I, Paris 1977.
- VOLKWEIN, B., Die Frühgeschichte des hebräischen Bibeltextes. Zu einer Voraussetzung bei der textkritischen Arbeit am A.T., ThPh 48 (1973) 514-533.
- VÖÖBUS, A., Peschitta und Targumim des Pentateuchs. Neues Licht zur Frage der Herkunft der Peschitta aus dem altpalästinischen Targum (Papers of the Estonian Theol. Society in Exile 9), Stockholm 1958.
- VOSTE, J.M., L'introduction de Mar Išo'dad de Merw (c. 850) aux livres de l'Ancien Testament, Bibl 26 (1945) 182-202.
- WACHOLDER, B.Z., Eupolemos. A Study of Judaeo-Greek Literature (MHUC 3), Cincinnati/New York/Los Angeles/Jerusalem 1974.
- WALKER, N., The Peshitta Puzzle and its Implications, VT 18 (1968) 268-270.
- WARSAWSKI, L., Die Peschitta zu Jesaja (Kap. 1-39), Berlin 1897.
- WEISSERT, D., Alexandrian Analogical Word-Analysis and Septuagint Translation Techniques, Textus 8 (1973) 31-44.
- WEISZ, H., Die Peschitta zu Deuterjesaja und ihr Verhältnis zu MT, LXX. und Trg., Halle 1893.
- WELLHAUSEN, J., Der Text der Bücher Samuelis, Göttingen 1871.
- WELTEN, P., Geschichte und Geschichtsdarstellung in den Chronikbüchern (WMANT 42), Neukirchen-Vluyn 1973.
- WEVERS, J.W., Septuaginta-Forschungen, ThR NF 22 (1954) 85-138.
- WILLI, Th., Die Chronik als Auslegung (FRLANT 106), Göttingen 1972.
- WILLIAMSON, H.G.M., Israel in the Book of Chronicles, Cambridge 1977.
- WINKELMANN, F., Einige Bemerkungen zu den Aussagen des Rufinus von Aquileia und des Hieronymus über ihre Übersetzungstheorie und -methode, in: Kyriakon. Festschrift J. Quasten. P. GREENFIELD and J.A. JUNGMANN (eds). Vol. II, Münster 1970, 532-547.
- WISEMAN, D.J., Books in the Ancient Near East and in the O.T., in: CHB I, 30-40.
- WOUDE, A.S. van der, Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumran (SSN 3), Assen 1957.
- WÜRTHWEIN, E., Text und Textkritik der Bibel. I: Altes Testament, in RGG<sup>3</sup>, Bd. VI, Sp. 713-716.
- Der Text des A.T. Eine Einführung in die Biblia Hebraica. 4.erw. Aufl., Stuttgart 1973.
- YORK, A.D., The Dating of Targumic Literature, JSJ 5 (1974) 49-62.
- ZAHN, Th., Herkunft und Lehrrichtung des Bibelübersetzers Symmachus, NKZ 34 (1923) 199-203.
- ZIEGLER, J., Untersuchungen zur Septuaginta des Buches Isaias (Alttest. Abhandl. XII,3), Münster 1934.

- ZIEGLER, J., Die Vorlage der Isaias-LXX und die erste Isaias-Rolle vom Qumran (IQIs<sup>a</sup>), in: ders., Sylloge. Gesammelte Aufsätze zur Septuaginta, Göttingen 1971, 484-509.
- Textkritische Notizen zu den jüngeren griechischen Übersetzungen des Buches Isaias, in: Sylloge, 43-70.
  - Die jüngeren griechischen Übersetzungen als Vorlagen der Vulgata, in: Sylloge, 139-172.
  - Der Jesajakommentar (GCS Eusebius IX), Berlin 1975.
- ZIEGLER, K.H., Die Beziehungen zwischen Rom und dem Partherreich. Ein Beitrag zur Geschichte des Völkerrechts, Wiesbaden 1964.
- ZIJL, J. van, The Eschatology of Targum Isaiah, Stellenbosch 1963.
- Errata in Sperber's Edition of Targum Isaiah, ASTI 4 (1965) 189-191.
  - A Second List of Errata in Sperber's Edition of Targum Isaiah, ASTI 7 (1970) 132-134.
  - The Root פֶּק in Targum Isaiah, JNSL 2 (1972) 60-73.
- ZILLESSEN, A., Bemerkungen zur alexandrinischen Übersetzung des Jesaja (c. 40-66), ZAW 22 (1902) 238-263.

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS (Lieferbare Bände)

- Bd. 1 OTTO RICKENBACHER: *Weisheitsperikopen bei Ben Sira*. X-214-15\* Seiten. 1973.
- Bd. 2 FRANZ SCHNIDER: *Jesus der Prophet*. 298 Seiten. 1973. Vergriffen.
- Bd. 3 PAUL ZINGG: *Das Wachsen der Kirche*. Beiträge zur Frage der lukanischen Redaktion und Theologie. 345 Seiten. 1974. Vergriffen.
- Bd. 4 KARL JAROS: *Die Stellung des Elohisten zur kanaanäischen Religion*. 496 Seiten. 1974. Vergriffen. Neuauflage in Vorbereitung.
- Bd. 5 OTHMAR KEEL: *Wirkmächtige Siegeszeichen im Alten Testament*. Ikonographische Studien zu Jos 8, 18-26; Ex 17, 8-13; 2 Kön 13, 14-19 und 1 Kön 22, 11. 232 Seiten, 78 Abbildungen. 1974.
- Bd. 6 VITUS HUONDER: *Israel Sohn Gottes*. Zur Deutung eines alttestamentlichen Themas in der jüdischen Exegese des Mittelalters. 231 Seiten. 1975.
- Bd. 7 RAINER SCHMITT: *Exodus und Passah. Ihr Zusammenhang im Alten Testament*. 112 Seiten. 1975. Vergriffen. Neuauflage in Vorbereitung.
- Bd. 8 ADRIAN SCHENKER: *Hexaplarische Psalmenbruchstücke*. Die hexaplarischen Psalmenfragmente der Handschriften Vaticanus graecus 752 und Canonicianus graecus 62. Einleitung, Ausgabe, Erläuterung. XXVIII - 446 Seiten. 1975.
- Bd. 9 BEAT ZUBER: *Vier Studien zu den Ursprüngen Israels*. Die Sinaifrage und Probleme der Volks- und Traditionsbildung. 152 Seiten. 1976. Vergriffen.
- Bd. 10 EDUARDO ARENS: *The HΛΘON-Sayings in the Synoptic Tradition*. A Historico-critical Investigation. 370 Seiten. 1976.
- Bd. 11 KARL JAROS: *Sichem*. Eine archäologische und religionsgeschichtliche Studie, mit besonderer Berücksichtigung von Jos 24. 280 Seiten, 193 Abbildungen. 1976.
- Bd. 11a KARL JAROS / BRIGITTE DECKERT: *Studien zur Sichem-Area*. 81 Seiten, 23 Abbildungen. 1977.
- Bd. 12 WALTER BÜHLMANN: *Vom rechten Reden und Schweigen*. Studien zu Proverbien 10-31. 371 Seiten. 1976.
- Bd. 13 IVO MEYER: *Jeremia und die falschen Propheten*. 155 Seiten. 1977.
- Bd. 14 OTHMAR KEEL: *Vögel als Boten*. Studien zu Ps 68, 12-14, Gen 8, 6-12, Koh 10, 20 und dem Aussenden von Botenvögeln in Ägypten. - Mit einem Beitrag von Urs Winter zu Ps 56, 1 und zur Ikonographie der Göttin mit der Taube. 164 Seiten, 44 Abbildungen. 1977.
- Bd. 15 MARIE-LOUISE GUBLER: *Die frühesten Deutungen des Todes Jesu*. Eine motifgeschichtliche Darstellung aufgrund der neueren exegetischen Forschung. XVI - 424 Seiten. 1977.
- Bd. 16 JEAN ZUMSTEIN. *La condition du croyant dans l'Evangile selon Matthieu*. 467 pages. 1977.
- Bd. 17 FRANZ SCHNIDER: *Die verlorenen Söhne*. Strukturanalytische und historisch-kritische Untersuchungen zu Lk 15. 105 Seiten. 1977.
- Bd. 18 HEINRICH VALENTIN: *Aaron*. Eine Studie zur vor-priesterschriftlichen Aaron-Überlieferung. VIII - 441 Seiten. 1978.

- Bd. 19 MASSÉO CALOZ: *Etude sur la LXX origénienne du Psautier*. Les relations entre les leçons des Psaumes du Manuscrit Coislin 44, les Fragments des Hexaples et le texte du Psautier Gallican. 480 pages. 1978.
- Bd. 20 RAPHAEL GIVEON: *The Impact of Egypt on Canaan*. Iconographical and Related Studies. 156 Seiten, 73 Abbildungen. 1978.
- Bd. 21 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Etudes d'histoire du texte de l'Ancien Testament*. XXV - 419 pages. 1978.
- Bd. 22/1 CESLAS SPICQ: *Notes de Lexicographie néo-testamentaire*. Tome I: p. 1-524. 1978.
- Bd. 22/2 CESLAS SPICQ: *Notes de Lexicographie néo-testamentaire*. Tome II: p. 525-980. 1978.
- Bd. 23 BRIAN M. NOLAN: *The royal Son of God*. The Christology of Matthew 1-2 in the Setting of the Gospel. 282 Seiten. 1979.
- Bd. 24 KLAUS KIESOW: *Exodustexte im Jesajabuch*. Literarkritische und motivgeschichtliche Analysen. 221 Seiten. 1979.
- Bd. 25/1 MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis*. Band I. Ausführliche Handschriftenbeschreibung. Edition mit deutscher Parallel-Übersetzung. Hermeneutischer Anhang zur gnostischen Interpretation der Oden Salomos in der Pistis Sophia. XI - 237 Seiten. 1979.
- Bd. 25/1a MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis*. Band Ia. Der syrische Text der Edition in Estrangela Faksimile des griechischen Papyrus Bodmer XI. 68 Seiten. 1980.
- Bd. 25/2 MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis*. Band II. Vollständige Wortkonkordanz zur handschriftlichen, griechischen, koptischen, lateinischen und syrischen Überlieferung der Oden Salomos. Mit einem Faksimile des Kodex N. XVI - 201 Seiten. 1979.
- Bd. 26 MAX KÜCHLER: *Frühjüdische Weisheitstraditionen*. Zum Fortgang weisheitlichen Denkens im Bereich des frühjüdischen Jahweglaubens. 703 Seiten. 1979.
- Bd. 27 JOSEF M. OESCH: *Petucha und Setuma*. Untersuchungen zu einer überlieferten Gliederung im hebräischen Text des Alten Testaments. XX - 394 - 37\* Seiten. 1979.
- Bd. 28 ERIK HORNING / OTHMAR KEEL (Herausgeber): *Studien zu altägyptischen Lebenslehren*. 394 Seiten. 1979.
- Bd. 29 HERMANN ALEXANDER SCHLÜGL: *Der Gott Tatenen*. Nach Texten und Bildern des Neuen Reiches. 216 Seiten, 14 Abbildungen. 1980.
- Bd. 30 JOHANN JAKOB STAMM: *Beiträge zur Hebräischen und Altorientalischen Namenkunde*. XVI - 264 Seiten. 1980.
- Bd. 31 HELMUT UTZSCHNEIDER: *Hosea - Prophet vor dem Ende*. Zum Verhältnis von Geschichte und Institution in der alttestamentlichen Prophetie. 260 Seiten. 1980.

- Bd. 32 PETER WEIMAR: *Die Berufung des Mose*. Literaturwissenschaftliche Analyse von Exodus 2,23-5,5. 402 Seiten. 1980.
- Bd. 33 OTHMAR KEEL: *Das Böcklein in der Milch seiner Mutter und Verwandtes*. Im Lichte eines altorientalischen Bildmotivs. 163 Seiten, 141 Abbildungen. 1980.
- Bd. 34 PIERRE AUFFRET: *Hymnes d'Egypte et d'Israël*. Etudes de structures littéraires. 316 pages, 1 illustration. 1981.
- Bd. 35 ARIE VAN DER KOIJ: *Die alten Textzeugen des Jesajabuches*. Ein Beitrag zur Textgeschichte des Alten Testaments. 388 Seiten. 1981.