

# Das Wortfeld von Gnade, Barmherzigkeit, Güte und Treue

Auslegung theologischer Kernlexeme in den  
Narrativtexten der Pentateuch-Septuaginta

*Carsten Ziegert*

## 1. Einleitung

### *1.1. Die Septuaginta als Sammlung auslegender Übersetzungen*

Die als Septuaginta bezeichnete Schriftensammlung besteht zum größten Teil aus Übersetzungen, und zwar aus dem Hebräischen (und Aramäischen) ins Griechische. Diese Sammlung entstand über mehrere Jahrhunderte an verschiedenen Orten durch verschiedene Übersetzer. Entsprechend dem Zeugnis des Aristeasbriefs lässt sich annehmen, dass der Beginn dieser Übersetzungen im hellenistischen Diasporajudentum von Alexandria zu verorten ist.<sup>1</sup> Dabei markiert die Übersetzung des Pentateuch im 3. Jh. v. Chr. den Startpunkt. Der griechische Pentateuch diente später vermutlich als Modell für die Übersetzung anderer Bücher.<sup>2</sup>

Die Herausforderungen, die in der Aufgabe des Übersetzens lagen, können nicht überschätzt werden. Denn die Übersetzer mussten ihren Ausgangstext, der in einer semitischen Sprache abgefasst war, in einer indogermanischen Sprache mit völlig anderen strukturellen Merkmalen wiedergeben. Hinzu kommt eine Schwierigkeit, die sich jedem Übersetzer stellt, nämlich dass sich für die einzelnen Lexeme des Ausgangstextes nicht immer passende Lexeme in der Zielsprache mit einer völlig exakten Bedeutungsentsprechung finden lassen. Diese wortsemantische Verschiedenheit von Ausgangs- und Zielsprache ist bei theologischen Kernlexemen besonders problematisch. Zu den Problemen auf der Ebene der Syntax und der Lexikographie kommt der kulturelle Aspekt hinzu. Durch die Übersetzungen sollte der Pentateuch Rezipienten in einer hellenistischen Kultur zugänglich gemacht werden, deren Lebensumstände sich gegenüber denen der ursprünglichen Rezipienten maßgeblich ver-

---

<sup>1</sup> Zum eingeschränkten, aber nicht völlig zu vernachlässigenden Quellenwert des Aristeasbriefs vgl. TILLY, *Septuaginta*, 29f.45–48; FERNÁNDEZ MARCOS, *Septuaginta*, 39f.

<sup>2</sup> Vgl. TOV, *Source*.

ändert hatten. Dieser Tatsache haben die Übersetzer in vielerlei Hinsicht Rechnung getragen.

Dass schriftgelehrte Auslegung in der Septuaginta eine prominente Rolle spielt, wurde in der jüngeren Forschung zum Teil vehemeht bestritten. Ausgehend von den zahlreichen wörtlichen Wiedergaben in den Septuagintaschriften und der damit verbundenen „Dimension der Unverständlichkeit“ postulierte Albert Pietersma das sogenannte „Interlinearitäts-Paradigma“, das fordert, die Septuaginta-Übersetzungen grundsätzlich durch den Begriff der Interlinearität zu beschreiben. Pietersma vermutete, dass in jüdischen Schulen der Diaspora der hebräische Bibeltext mit Hilfe der griechischen Übersetzungen studiert wurde. Die Septuagintaschriften seien von ihrem jeweiligen hebräischen Prätext sprachlich abhängig und ohne diesen oft nicht verständlich gewesen.<sup>3</sup> Für die Vermutung, dass im jüdisch-hellenistischen Bildungswesen der griechische Text zum Verständnis des hebräischen Prätextes verwendet wurde, gibt es jedoch keine externe Evidenz, und auch der Hinweis auf lateinisch-griechische Interlineartexte reicht nicht aus, um diese These plausibel zu machen.<sup>4</sup> Vielmehr ist davon auszugehen, dass die Übersetzungen als eigenständige Werke intendiert waren, die ihren jeweiligen Prätext in der Rezeption ersetzen sollten.

In der aktuellen Forschung wird inzwischen kaum noch bestritten, dass die Septuaginta-Übersetzungen auslegende Elemente enthalten und somit – zumindest teilweise – eine eigene Aussageabsicht verfolgen. Dabei kann die Intention des griechischen Textes durchaus über die Aussageabsicht seiner hebräisch-aramäischen Vorlage hinausgehen. Es ist demnach angemessen, die Schriften der Septuaginta als eigenständige Werke wertzuschätzen, die eigene theologische Akzente setzen und somit die Grundlage für eine mögliche „Theologie der Septuaginta“ bilden.<sup>5</sup>

Untersucht man die Übersetzungen der einzelnen Septuagintaschriften unter diesem Aspekt, so stößt man u.a. auf die Phänomene der Aktualisierung und der Harmonisierung:

Bei der Aktualisierung besteht das Anliegen darin, den Text an die Lebenssituation der neuen Rezipienten anzupassen, so dass er von diesen als relevant wahrgenommen wird und in konkreten Lebensvollzügen angewandt werden kann. So wird im Königsgesetz (Dtn 17,14f.) das Lexem  $\eta\lambda\eta$  mit  $\alpha\rho\chi\omega\nu$  wiedergegeben, da die Juden in der Diasporasituation keinen eigenen König hatten. Ein interessantes Beispiel bietet die je nach Textgattung differenzierende Wiedergabe von  $\eta\eta\aleph$  im Numeribuch: In einem Narrativtext

<sup>3</sup> Vgl. PIETERSMA, *Paradigm*, 350f.359.

<sup>4</sup> Zur Kritik vgl. auch JOOSTEN, *Reflections*. Für eine alternative Erklärung der häufigen wörtlichen Wiedergaben vgl. ZIEGERT, *Kultur*.

<sup>5</sup> Vgl. dazu grundlegend RÖSEL, *Theo-Logie*; JOOSTEN, *Théologie*; DAFNI, *Theologie*; RÖSEL, *Theology*; AEJMELAEUS, *Sprache*.

(Num 16,26.27) wird das Lexem wörtlich mit σκηνή übersetzt, da die Menschen der Wüstengeneration tatsächlich in Zelten wohnten. In einem legislativen Text dagegen (Num 19,14.18) wird לָחָל aktualisierend mit οἶκος wiedergegeben, da die Rezipienten, die den Text anwenden sollen, nicht mehr in Zelten, sondern in Häusern leben. In einem poetischen Text schließlich (Num 24,5) kann לָחָל ebenfalls mit οἶκος übersetzt werden. Das Anliegen des Übersetzers ist an dieser Stelle jedoch nicht die Aktualisierung, sondern die poetische Gestaltung des Textes. In der zweiten Zeile des Parallelismus wird nämlich לָחָל mit σκηνή übersetzt, so dass zwei verschiedene hebräische Lexeme des Wortfelds „Wohnraum“ verschiedene griechische Entsprechungen desselben Wortfelds haben.<sup>6</sup> Aktualisierung ist, wie das Beispiel der Wiedergabe von לָחָל mit οἶκος in Num 19,14.18 zeigt, ein Phänomen, das eher durch die Rezipienten und ihren soziokulturellen Kontext bedingt ist als durch den Ausgangstext an sich.

Bei der Harmonisierung verhält es sich anders. Dieses Phänomen ist eher vom Ausgangstext an sich verursacht und weniger in der spezifischen Lebenssituation der Rezipienten. Eine harmonisierende Übersetzungstendenz versucht, potenzielle Widersprüche innerhalb des Textes – auch über einen größeren Kontext hinaus und sogar buchübergreifend – zu vermeiden. Natürlich geht es auch hier wie schon bei der Aktualisierung um die Rezeption des übersetzten Textes, das Anliegen ist also nicht unabhängig von den Rezipienten. Der Anlass für harmonisierende Wiedergaben ist jedoch im Ausgangstext selbst zu suchen. Ein klassisches Beispiel für eine Harmonisierung bietet Gen 2,2a. Während der masoretische Text hier aussagt, dass Gott sein Werk am siebten Tag (בְּיוֹם שִׁבְעִיתוֹ) vollendete, handelt es sich in der Septuagintafassung um den sechsten Tag (ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἕκτῃ). Offensichtlich stand für den Übersetzer das „Vollenden am siebten Tag“ im Widerspruch zu der Aussage, dass Gott an ebendiesem Tag ruhte (Gen 2,2b–3).<sup>7</sup> Eine Harmonisierung mit dem weiteren Kontext liegt in Num 33,36 vor. Das Verzeichnis der Lagerstationen wird im griechischen Text folgendermaßen ergänzt: καὶ ἀπῆραν ἐκ τῆς ἐρήμου Σιν καὶ παρενέβαλον εἰς τὴν ἔρημον Φαράν. Der Übersetzer hat die Lagerstation in der Wüste Pharan eingefügt, um einen potenziellen Widerspruch zu Num 13,26 zu vermeiden, wo diese Station vorausgesetzt wird.<sup>8</sup> Solche relativ großformatigen Fortschreibungen sind allerdings im Pentateuch und in den meisten anderen übersetzten Schriften des hebräischen Kanons selten, da die Bindung an den Ausgangstext offenbar eine inhaltliche Ergänzung nur bedingt zuließ.

<sup>6</sup> Vgl. ZIEGERT, Diaspora, 55.

<sup>7</sup> Nach TOV, Use, 88, ist durchaus denkbar, dass die Septuaginta und der samaritanische Pentateuch, der die Lesart וַיִּשְׁכַּח bietet, auf parallelen Auslegungstraditionen basieren.

<sup>8</sup> Vgl. ZIEGERT, Diaspora, 275f.

Das oft beschriebene Phänomen der Harmonisierung zeigt, dass textgeleitete Auslegungsprozesse in der Septuaginta eine wichtige Rolle spielen. Es soll im Folgenden nur um solche Veränderungen des Wortlauts gehen, die nicht vorrangig durch die Rezipienten in ihrem soziokulturellen Umfeld bedingt und verursacht sind, sondern bereits durch den Ausgangstext an sich. Zu erwarten ist, dass solche Auslegungsprozesse auch bei der Übersetzung theologischer Kernlexeme zu finden sind, wobei diese Prozesse nicht auf Harmonisierung allein beschränkt sein müssen. Denn schon die Auswahl eines passenden Lexems der Zielsprache zur Wiedergabe eines theologisch bedeutsamen Lexems der Ausgangssprache kann eine Auslegung des Ausgangstextes beinhalten.

### 1.2. Das Phänomen der Standardäquivalente

Ein Blick in die Septuaginta-Konkordanz von Hatch und Redpath<sup>9</sup> bzw. in die aktualisierte Fassung von Muraoka<sup>10</sup> zeigt, dass bestimmte hebräische Wörter in der Mehrzahl ihrer Vorkommen jeweils mit demselben griechischen Wort wiedergegeben wurden. Beispiele sind die Wiedergaben von הוֹרָה mit νόμος, von כְּרִיתִי mit διαθήκη, von שָׁנָה mit ψυχή, von שְׁלוֹמִי mit εἰρήνη sowie von אֱלֹהֵי־יְהוָה mit θεός und von יְהוָה mit κύριος.<sup>11</sup> Manche dieser hebräisch-griechischen Wortentsprechungen sind derart auffällig, dass man sie als Standardäquivalente (englisch und französisch: „calques“) bezeichnet. Solche griechischen Standardäquivalente konnten in manchen Fällen als Chiffren für das jeweils vorausgesetzte hebräische Lexem verwendet werden, wie das Beispiel 2Sam 11,7 (2Kgmt 11,7) zeigt: David erkundigt sich bei Uria nach dem Wohlergehen Joabs und der Soldaten sowie nach dem Stand des Krieges. Während in idiomatischem Hebräisch in allen drei Fällen das Substantiv שְׁלוֹמִי verwendet werden kann, bildet die Übersetzung ἐπηρώτησεν ... εἰς εἰρήνην τοῦ πολέμου ein unfreiwilliges Oxymoron.<sup>12</sup>

Wenn für ein hebräisches Lexem ein griechisches Standardäquivalent bereits etabliert ist, dann sind Abweichungen von dieser Standardwiedergabe bedeutsam. In einem solchen Fall ist zu erwarten, dass die alternativ verwendete griechische Wiedergabe auf einer bestimmten Auslegung des hebräischen Textes durch den Übersetzer beruht. Doch das ist noch nicht alles. Auch die Prägung eines Standardäquivalents, also die ersten Verwendungen eines griechischen Lexems zur Wiedergabe eines bestimmten hebräischen Lexems, beruhen darauf, dass der Übersetzer seinen Vorlagetext ausgelegt hat. Bevor ein griechisches Lexem zum Standardäquivalent wurde, war seine

<sup>9</sup> HATCH/REDPATH, Concordance.

<sup>10</sup> MURAOKA, Index.

<sup>11</sup> Zu Letzterem vgl. RÖSEL, Adonaj.

<sup>12</sup> Zur Problematik der Standardäquivalente vgl. HARL/DORIVAL/MUNNICH, Septante, 248–253; DORIVAL, Lexicographie, 289f.

Verwendung ja noch nicht selbstverständlich. Ob es in einem bestimmten Kontext tatsächlich verwendet wurde, war von der Auslegung des hebräischen Textes abhängig.

In der Forschung geht man mehrheitlich davon aus, dass die Übersetzung der biblischen Schriften mit dem Pentateuch begann, wobei anzunehmen ist, dass der übersetzte Pentateuch später als Modell für die weiteren Übersetzungen diente.<sup>13</sup> Das bedeutet, dass im Pentateuch selbst noch keine vollständig etablierten Standardäquivalente zu erwarten sind. Vielmehr ist damit zu rechnen, dass die Übersetzer im Pentateuch zwischen verschiedenen griechischen Entsprechungen für ein hebräisches Lexem wechselten. Genau dies geschieht etwa in der Genesis – entgegen dem oben beschriebenen Beispiel aus 2Sam 11,7 – bei der Übersetzung von *שָׁלוֹם*, das mit unterschiedlichen griechischen Lexemen wiedergegeben werden kann.<sup>14</sup> Das bedeutet: Auch die Verwendung griechischer Lexeme, die später als Standardäquivalente etabliert waren, beruht im Pentateuch nicht auf einer mechanischen Ersetzungstechnik, sondern auf einer Auslegung des hebräischen Textes.

### 1.3. Fragestellung und Methodik dieser Untersuchung

Die vorliegende Studie hat das Ziel, die Übersetzung ausgewählter theologischer Kernlexeme in den Narrativtexten des Pentateuch zu untersuchen. Dafür wird das Wortfeld von Gnade, Barmherzigkeit, Güte und Treue verwendet, das durch vier Gotteseipitheta aus Ex 34,6 definiert sein möge: *יהוה יהוה אל רַחוּם וְחַנּוּן אֶרְךָ אַפַּיִם וְרַב־חֶסֶד וְאֱמֻנָה*. Das Wesen Jahwes wird hier (unter anderem) durch die Adjektive *רַחוּם* und *חַנּוּן* sowie die Substantive *חֶסֶד* und *אֱמֻנָה* beschrieben.<sup>15</sup> Im Folgenden wird die Übersetzung folgender Lexeme untersucht:

- 1.) das Adjektiv *רַחוּם*, das Verb *רָחַם* (Piel) und das Substantiv *רַחֲמִים*
- 2.) das Adjektiv *חַנּוּן*, das Verb *חָנַן* (Qal und Hitpael) und das Substantiv *חֶן*
- 3.) das Substantiv *חֶסֶד*
- 4.) die Substantive *אֱמֻנָה* und *אֱמוּנָה* sowie das Verb *אָמַן* (Nifal und Hifil)

Konkret wird zu fragen sein, welche Auslegungsprozesse bei der Übersetzung dieser Lexeme wirksam waren. Dass überhaupt Auslegung stattfand, ergibt sich aus der Tatsache, dass diese Lexeme wahrscheinlich zum ersten Mal ins Griechische übersetzt wurden. Da die meisten dieser Lexeme im Pentateuch mehrfach vorkommen, kann weiter gefragt werden, ob (und falls ja, wie) durch die Übersetzung der einzelnen Instanzen Standardäquivalente entstanden. Dabei sei eine relative Chronologie der Pentateuch-Übersetzungen ge-

<sup>13</sup> Vgl. TOV, Source, 316f.

<sup>14</sup> Vgl. RÖSEL, Übersetzung, 235f.

<sup>15</sup> SPIECKERMANN, Barmherzig, 3.18, hat die von ihm so genannte „Gnadenformel“ als Zentrum einer Theologie des Alten Testaments vorgeschlagen.

mäß ihrer kanonischen Abfolge vorausgesetzt.<sup>16</sup> Falls sich bestimmte griechische Entsprechungen eines hebräischen Lexems in dem vorgegebenen Textkorpus häufen, dann verdienen natürlich auch Abweichungen von diesen Lexementsprechungen Aufmerksamkeit, da hierdurch wiederum Auslegungsprozesse sichtbar werden.

Da in Übersetzungen legislativer Texte vor allem aktualisierende Tendenzen zu erwarten sind, die den Text an den soziokulturellen Kontext der Rezipienten anpassen, beschränkt sich diese Untersuchung auf die narrativen Texte des Pentateuch. Ein gelegentlicher Seitenblick auf Pentateuchtexte anderer Gattung möge jedoch erlaubt sein, sofern er die Möglichkeit eines Erkenntnisgewinns nahelegt.

Grundsätzlich ist bei Untersuchungen von Septuaginta-Übersetzungen immer die Frage nach der Textgrundlage zu stellen. Es muss jeweils gefragt werden, ob Abweichungen des griechischen Textes vom Wortlaut des hebräischen *Textus receptus*, für den ich hier den masoretischen Text der BHQ bzw. BHS wähle, auf der Tätigkeit des Übersetzers beruht oder auf einer hebräischen Vorlage, die nicht dem *Textus receptus* entspricht. Diese Forderung setzt jedoch bereits voraus, dass Standardäquivalente existieren; zumindest hat der Forscher eine Vorstellung davon, wie ein bestimmtes hebräisches Lexem übersetzt werden sollte. Ich vertrete hier die methodisch begründbare Auffassung, dass Abweichungen vom hebräischen Text vermutlich auf einer entsprechenden Vorlage basieren, falls diese in weiteren *hebräischen* Textzeugen nachweisbar ist. Andernfalls gehe ich davon aus, dass die Ursache in der Übersetzung zu suchen ist.<sup>17</sup> Weiter ist auf die Möglichkeit hinzuweisen, dass Abweichungen auch durch eine andere Lesung des protomasoretischen Konsonantengerüsts entstehen können.<sup>18</sup>

Ich beschreibe im Folgenden kurz das Bedeutungsspektrum der genannten Kernlexeme und ihrer mutmaßlichen griechischen Entsprechungen (s.u. 2.), anschließend untersuche ich die Vorkommen in dem genannten Textkorpus (s.u. 3.), bevor Folgerungen aus den Ergebnissen gezogen werden (s.u. 4.).

## 2. Die Grundbedeutungen der hebräischen Lexeme und ihrer griechischen Entsprechungen

Die in 1.3. genannten hebräischen Lexeme, deren jeweilige Übersetzung untersucht werden soll, werden in den folgenden Abschnitten mit Hilfe ihrer

---

<sup>16</sup> Vgl. RÖSEL, Übersetzung, 257; eine Gegenthese bietet DEN HERTOOG, Erwägungen.

<sup>17</sup> Vgl. ausführlich ZIEGERT, Diaspora, 45–53.

<sup>18</sup> Vgl. SCHORCH, Vocalization.

Wurzel zusammengefasst.<sup>19</sup> Die knappen Anmerkungen zur Grundbedeutung dieser Lexeme und ihrer Standardäquivalente haben nicht den Anspruch, das Bedeutungsspektrum umfassend zu beschreiben, denn dafür wären ausführliche Wortstudien nötig. Vielmehr vermitteln die folgenden Ausführungen eine grundsätzliche Idee des jeweiligen semantischen Gehalts in Anlehnung an die Literatur.

### 2.1. חח

Die mit der Wurzel חח verbundenen Lexeme haben die Grundbedeutung des Mitleids und Erbarmens, wobei nicht nur eine Haltung, sondern vor allem die daraus resultierenden Taten gemeint sind.<sup>20</sup> Vorausgesetzt ist dabei eine Situation von Leid, Not, Schuld, Gefahr oder Schwäche seitens des Empfängers.<sup>21</sup>

In der Septuaginta haben sich als Standardäquivalente vor allem das Verb οικτίρω (bzw. οικτείρω) und das Adjektiv οικτίρμων entwickelt. Zusätzlich werden auch ἐλεέω und ἔλεος verwendet, die jedoch in erster Linie zur Wiedergabe von חח und חן dienen (s.u. 2.2.).<sup>22</sup>

### 2.2. חן

Das Substantiv חן und die wurzelverwandten Lexeme lassen sich in ihrer Bedeutung wie folgt charakterisieren: Die Grundbedeutung von חן ist „Anmut“ als inhärente Eigenschaft sowie „Gunst, Wohlwollen“ als bewertende Haltung von außen. Bei Letzterem handelt es sich um die persönliche Berücksichtigung eines Einzelnen durch einen Höhergestellten. Handelt es sich bei diesem um Gott, kann auch die Wiedergabe mit „Gnade“ angemessen sein. Entsprechend drückt das Verb im Qal das Erweisen von Gunst oder Gnade aus, im Hitpael die Bitte darum.<sup>23</sup>

In der Septuaginta wird das Substantiv חן meistens mit χάρις wiedergegeben, das Verb חן dagegen mit ἐλεέω, während das Substantiv ἔλεος als Standardäquivalent für חן dient (s.u. 2.3.).<sup>24</sup> Die Wiedergabe mit χάρις bietet eine passende Entsprechung, da das Lexem im klassischen Griechisch meistens die Bedeutung „Gunst“ hat.<sup>25</sup> Es stellt sich allerdings die Frage, warum

<sup>19</sup> Die Wurzel ist in der Semitistik eine theoretische Abstraktion, die keinerlei Information über die Ableitung eines Lexems aus einem anderen Lexem liefert; vgl. VAN DER MERWE/NAUDÉ/KROETZE, *Grammar*, 542.

<sup>20</sup> Vgl. JEPSEN, *Gnade*, 261–263; zur Etymologie des Intensivplurals חחמיים aus חחך vgl. SCHROER/STAUBLI, *Körpersymbolik*, 79–86.

<sup>21</sup> Vgl. KRONHOLM, חח *rhm*, 474f.

<sup>22</sup> Vgl. STOEBE, חח *rhm*, 768; BULTMANN, οικτίρω, 161f.; für genauere Statistiken vgl. KRONHOLM, חח *rhm*, 462.

<sup>23</sup> Vgl. STOEBE, חן *hnn*, 588–594; FREEDMAN/LUNDBOM/FABRY, חן *hānan*, 23–26.

<sup>24</sup> Vgl. STOEBE, חן *hnn*, 597; ZIMMERLI, χάρις, 371f.; BULTMANN, ἔλεος, 475.

<sup>25</sup> Vgl. SPICQ, *Notes*, 961f.

die Übersetzer nicht *χαρίζω* zur Wiedergabe des hebräischen Verbs verwendet haben.<sup>26</sup>

### 2.3. *טוּן*

Die Grundbedeutung des Substantivs *טוּן* wird gewöhnlich mit „Güte“ angegeben, wobei es sich sowohl um eine innere Haltung als auch um deren Auswirkungen handeln kann. In letzterem Fall können Bedeutungsüberschneidungen mit *חַסְדִּים* vorliegen.<sup>27</sup>

In der Septuaginta dient vor allem *ἔλεος* (sowie *ἐλεημοσύνη*) zur Wiedergabe von *טוּן*, gelegentlich wird auch *δικαιοσύνη* verwendet.<sup>28</sup> Hier scheint ein auffälliger Bedeutungsunterschied zwischen *טוּן* („Güte“) einerseits und *ἔλεος* („Mitleid, Barmherzigkeit“) bzw. *δικαιοσύνη* („Gerechtigkeit“) andererseits vorzuliegen. Zu erwarten wäre eher eine Wiedergabe von *טוּן* mit *χρηστότης* oder *ἀγαθωσύνη*; diese Lexeme werden tatsächlich verwendet, allerdings um Derivate von *טוּן* zu übersetzen.<sup>29</sup> Noch passender erscheint vielleicht *εὐνοία*,<sup>30</sup> das zwar im Korpus der Septuaginta vorkommt, nicht jedoch als direkte Entsprechung eines hebräischen Lexems (z.B. Est 2,23; 6,4).

Angesichts des Bedeutungsunterschieds zwischen *טוּן* und *ἔλεος* vermutet Jan Joosten, dass das Lexem *טוּן* im späten biblischen und im rabbinischen Hebräisch eine Bedeutungsverschiebung in Richtung auf „Barmherzigkeit, Mildtätigkeit“ erfahren habe und dass bei den Septuaginta-Übersetzern diese neuere Bedeutung von *טוּן* vorauszusetzen sei.<sup>31</sup> Diese Deutung verliert jedoch dadurch an Überzeugungskraft, dass die ursprüngliche Bedeutung des Lexems auch im nachbiblischen Hebräisch durchaus noch präsent war.<sup>32</sup> Mindestens ebenso plausibel erscheint die Vermutung, dass diejenigen Wiedergaben von *טוּן* mit *ἔλεος* im Pentateuch, die auffällig oder im Licht des Kontexts zunächst unangemessen wirken,<sup>33</sup> auf einer besonderen Auslegung durch die Übersetzer beruhen.

<sup>26</sup> Lediglich das Medium dieses Verbs erscheint in der Septuaginta gelegentlich, allerdings als Wiedergabe von *תָּן*; vgl. MURAOKA, Index, 127.

<sup>27</sup> Vgl. ZOBEL, *טוּן hæsæd*, 52–56; STOEBE, *טוּן hæsæd*, 601–606, 610f. Wie schwer der semantische Gehalt dieses Lexems zu fassen ist, zeigen die dort zu findenden Ausführungen zur Forschungslage.

<sup>28</sup> Vgl. ZOBEL, *טוּן hæsæd*, 49; BULTMANN, *ἔλεος*, 475f.

<sup>29</sup> Vgl. MURAOKA, Index, 3, 128.

<sup>30</sup> Vgl. JOOSTEN, Benevolence, 99.

<sup>31</sup> Vgl. JOOSTEN, Benevolence, 107–110.

<sup>32</sup> Vgl. JASTROW, Dictionary, 486: „grace, kindness, love, charity“; DALMAN, Handwörterbuch, 154: „Gnade, Gunst“ (sowie „Gnade, Huld“ für das aramäische *נְטוּן*).

<sup>33</sup> Vgl. JOOSTEN, Benevolence, 101.

## 2.4. מן

Die mit der Wurzel מן verbundenen Lexeme haben als Grundbedeutung „fest, sicher, zuverlässig sein“. Insbesondere lassen sich die Substantive מן and מן with „Festigkeit, Zuverlässigkeit, Treue, Redlichkeit“ wiedergeben. Das Verb מן im Nifal hat die Bedeutung „Dauer, Bestand haben; treu, zuverlässig sein“, im Hifil lässt es sich mit „vertrauen, glauben“ wiedergeben.<sup>34</sup>

In der Septuaginta werden die beiden Substantive vorrangig mit ἀλήθεια oder πίστις übersetzt, hinzu kommt gelegentlich δικαιοσύνη. Das Verb im Hifil wird in der Regel mit πιστεύω wiedergegeben, das Verb im Nifal meist mit Hilfe des Adjektivs πιστός.<sup>35</sup>

## 2.5. Zusammenfassung

Die folgende Tabelle fasst die in der Literatur genannten Standardäquivalente der hebräischen Lexemgruppen zusammen, wobei Angaben in Klammern geringere Vorkommen der jeweiligen Übersetzungsentsprechung kennzeichnen:

מן		οἰκτιρ- (ἐλε-)
מן	verbal	ἐλε-
	nominal	χαρι-
מן		ἔλεος (δικαιοσύνη)
מן	verbal	πιστ-
	nominal	ἀλήθεια, πιστ- (δικαιοσύνη)

Hier fällt zunächst auf, dass vor allem die Lexeme mit der Wurzel מן, aber auch die mit מן jeweils verschiedene Standardäquivalente aufweisen, und zwar abhängig davon, ob es sich um ein verbales oder ein nominales hebräisches Lexem handelt. Grundsätzlich entsprechen die Übersetzungsäquivalente von מן und מן dem, was man aufgrund der jeweiligen hebräischen und griechischen Bedeutungen intuitiv erwarten würde. Bei den Wurzeln מן und מן sind die auf dem Stamm ἐλε- basierenden Lexeme auffällig, da die griechische Grundbedeutung mit der hebräischen nicht völlig übereinstimmt.

Die in Klammern angegebenen Übersetzungsentsprechungen kommen weniger häufig vor, sind aber immer noch ausreichend prominent, um in der Literatur aufgeführt zu werden. Da sowohl δικαιοσύνη als auch Lexeme des Stamms ἐλε- als Entsprechungen hebräischer Lexeme mit verschiedener Wurzel verwendet werden, ist zu vermuten, dass Bedeutungsähnlichkeiten zwischen diesen hebräischen Lexemen vorliegen. Diese Bedeutungsähnlichkeiten

<sup>34</sup> Vgl. WILDBERGER, מן 'mn, 177f.182f.187f.196.201f.

<sup>35</sup> Vgl. WILDBERGER, מן 'mn, 201; BULTMANN, ἀλήθεια, 239; WEISER, πιστεύω, 183–186.

sowie die bedeutungsunterscheidenden Merkmale der hebräischen Lexeme können an dieser Stelle allerdings nicht genauer untersucht werden.

### 3. Untersuchung des Wortfelds

Unter der in 1.3. notierten Voraussetzung, dass die griechischen Pentateuchübersetzungen in der kanonischen Reihenfolge entstanden, sind jetzt zwei Dinge zu untersuchen:

- 1.) Lässt sich die erstmalige Verwendung späterer Standardäquivalente im Pentateuch durch textgeleitete Auslegungsprozesse der Übersetzer erklären?
- 2.) Lassen sich Abweichungen von etablierten oder sich etablierenden Standardäquivalenten durch textgeleitete Auslegungsprozesse erklären?

#### 3.1. עָרַם

Lexeme dieser Wurzel kommen in unserem Korpus nur dreimal vor. Das erste Vorkommen findet sich in Gen 43,14. Vor der zweiten Reise der Jakobsöhne nach Ägypten äußert ihr Vater den Wunsch: וְאֶל שְׂדֵי יִתְּן לָכֶם רַחֲמִים לִפְנֵי שִׂמְעוֹן. Mit dem „Erbarmen“ wird aufgrund des folgenden Satzes (V.14b) die Freilassung Simeons gemeint sein.<sup>36</sup> In der Übersetzung wird dieser Wunsch mit ὁ δὲ θεός μου δῶν ὑμῖν χάρις ἐναντίον τοῦ ἀνθρώπου wiedergegeben. Da es sich hier um das erste Vorkommen des Lexems handelt, ist noch kein Standardäquivalent etabliert. Auch im griechischen Text wird sich der Wunsch auf die Freilassung Simeons beziehen,<sup>37</sup> doch wird hier χάρις („Gunst“) verwendet. Da Jakobs Söhne hier die potenziellen Empfänger von רַחֲמִים sind, empfand der Übersetzer möglicherweise eine Wiedergabe mit οἰκτιρμός oder mit ἔλεος als zu stark, da es ja um die Freilassung einer anderen Person geht. Der Übersetzer der Genesis hat bei dem einzigen Vorkommen von רַחֲמִים sorgfältig und dem Kontext entsprechend übersetzt, um keine unnötigen Missverständnisse zu provozieren. Dafür hat er eine Formulierung gewählt, die sonst der Kollokation וְעָרַם יְיָ entspricht (z.B. Gen 6,8; s.u. 3.2.).

In Ex 33,19 (zweimal) und Ex 34,6 wird Gottes Erbarmen mit dem Verb עָרַם (Piel) und dem Adjektiv עָרַם beschrieben. Die griechischen Wiedergaben mit οἰκτίρω bzw. οἰκτερέω und οἰκτίρων sind unauffällig. Hier wird sich ein Standardäquivalent etablieren, das der hebräischen Wortbedeutung gut entspricht.

<sup>36</sup> Vgl. WESTERMANN, Genesis 37–50, 132; EBACH, Genesis, 329.

<sup>37</sup> Vgl. WEVERS, Genesis, 729.

## 3.2. נָחַ

Das erste Vorkommen des Substantivs נָחַ findet sich in Gen 6,8 in der Formulierung הַנְּחָה יְהוָה בְּעֵינָי וְנָחַ אֶת הַיָּם וְהַבְּרִיָּה. Der Übersetzer hat נָחַ mit dem späteren Standardäquivalent χάρις wiedergegeben: Νῶε δὲ εὗρεν χάριν ἐναντίον κυρίου τοῦ θεοῦ. Diese Wiedergabe gibt die Bedeutung „Gunst“ mit Bezug auf die Ver-schonung vor dem kommenden Gericht passend wieder. Ganz ähnliche Formulierungen finden sich mit identischer Bedeutung des Substantivs (teilweise mit anderen Verben) auch in Gen 39,4.21; Ex 3,21; 11,3; 12,36; 33,12.13.16.17; sie werden ebenfalls mit χάρις und einem entsprechenden griechischen Verb übersetzt.

Die Kollokation des hebräischen Substantivs mit dem Verb נָחַ sowie mit עָנָה bildet eine idiomatische Verbindung, die als Einleitung zu persönlichen Bitten verwendet wird.<sup>38</sup> In der Septuaginta wird sie meist mit εὐρίσκω χάριν ἐναντίον wiedergegeben; dies ist in unserem Korpus in Gen 18,3; 30,27; 32,6; 33,8.10.15; 34,11; 47,25.<sup>39</sup>29; 50,4; Ex 33,13; 34,9; Num 11,11; 32,5<sup>40</sup> der Fall.

Die gute und sinnentsprechende erstmalige Wiedergabe des Substantivs נָחַ mit χάρις in Gen 6,8 wird sich zum Standardäquivalent entwickeln. Bereits im Pentateuch gibt es nur zwei Abweichungen von diesem Muster. Hier ist zunächst Gen 19,19 zu nennen. Nach seiner Rettung aus Sodom wendet sich Lot mit den Worten הֲנִי עֹנֶה לְפָנֶיךָ אֶתְּנֶנְךָ וְהַיָּם וְהַבְּרִיָּה an die Gottesboten. Im griechischen Text heißt es: ἐπειδὴ εὗρεν ὁ παῖς σου ἔλεος ἐναντίον σου. Als Wiedergabe von נָחַ erscheint hier also nicht χάρις, sondern ἔλεος. In der Retrospektive erscheint diese Übersetzung als eine Abweichung von der Standardwiedergabe,<sup>41</sup> und sicher ist dies der Grund, warum einige Minuskelhandschriften, besonders die aus der b-Gruppe, stattdessen χάρις bieten. Allerdings handelt es sich hier erst um das dritte Vorkommen von נָחַ im Pentateuch, ein Standardäquivalent, von dem abgewichen werden könnte, ist folglich noch nicht etabliert. Dennoch lässt sich festhalten, dass der Übersetzer eine dezidierte Wortwahl getroffen und damit seinen Ausgangstext ausgelegt hat. Lot blickt an dieser Stelle auf die Bewahrung vor dem Gericht zurück,<sup>42</sup> und dass Jahwe Lot aus der dem Untergang geweihten Stadt herausführt, wird vom Übersetzer als „Barmherzigkeit“ (ἔλεος) empfunden. Hier ist inhaltlich nicht so sehr die besondere Gunst, sondern vor allem die Hilfe im Blick, die

<sup>38</sup> Vgl. WENHAM, Genesis, 46. Zu Kollokationen und idiomatischen Wendungen vgl. BUSSMANN (Hg.), Lexikon, s.v. Kollokation.

<sup>39</sup> Das hebräische Imperfekt wurde hier als Indikativ Aorist wiedergegeben; der Übersetzer hat den Satz demnach nicht als Bitte, sondern als Erklärung des vorangehenden הֲנִי עֹנֶה verstanden; vgl. WEVERS, Genesis, 802.

<sup>40</sup> Hier mit ἐνώπιον statt ἐναντίον.

<sup>41</sup> Vgl. WEVERS, Genesis, 277: „unusual rendering“.

<sup>42</sup> Vgl. WESTERMANN, Genesis 12–36, 371.

einem existenziell benachteiligten und vom Tode bedrohten Menschen zuteil wird.

Ganz ähnlich sieht es in Num 11,15 aus: Mose leidet unter der Last, die murrenden Israeliten durch die Wüste führen zu müssen. Daher bittet er Jahwe, ihn zu töten, wobei er diese Bitte mit der Formel  $\text{יְהוָה בְּרַחֲמָיו}$  bekräftigt. Der griechische Text bietet hier:  $\epsilon\iota\ \epsilon\upsilon\eta\rho\iota\kappa\alpha\ \epsilon\lambda\epsilon\omicron\varsigma\ \pi\alpha\rho\acute{\alpha}\ \sigma\omicron\iota$ , was von der hexaplarischen Rezension zu  $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$  korrigiert wurde. Doch in der ursprünglichen Septuaginta bittet Mose nicht um „Gunst“; vielmehr lastet die Führung des Volkes derart schwer auf ihm, dass er sich den Tod wünscht und diese Lösung als „Barmherzigkeit“ empfindet.<sup>43</sup> Möglicherweise hat der Übersetzer auch einen potenziellen Widerspruch zu V.11 wahrgenommen. Dort klagt Mose, dass er keine Gunst ( $\text{יְהוָה}$  bzw.  $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$ ) bei Jahwe hat. Hätte der Übersetzer das Lexem in V.15 ebenfalls mit  $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$  übersetzt, dann stünde dort die Aussage  $\epsilon\iota\ \epsilon\upsilon\eta\rho\iota\kappa\alpha\ \chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma\ \pi\alpha\rho\acute{\alpha}\ \sigma\omicron\iota$  im Widerspruch zu der Negation  $\delta\iota\acute{\alpha}\ \tau\iota\ \omicron\upsilon\lambda\ \epsilon\upsilon\eta\rho\iota\kappa\alpha\ \chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma\ \epsilon\upsilon\alpha\nu\tau\iota\omicron\nu\ \sigma\omicron\upsilon$  (V.11).<sup>44</sup> Festzuhalten bleibt auch hier, dass der Übersetzer seinen Text sorgfältig ausgelegt und seine Wortwahl an dieser Auslegung ausgerichtet hat.

Im Folgenden sind weitere auf der Wurzel  $\text{יָחַן}$  beruhende Lexeme zu untersuchen. Zunächst ist das Verb  $\text{יָחַן}$  im Qal zu nennen, das in der Septuaginta in der Regel mit  $\epsilon\lambda\epsilon\acute{\epsilon}\omega$  wiedergegeben wird (s.o. 2.2.). Das ist zum ersten Mal in Gen 33,5 der Fall. Beim Zusammentreffen von Jakob mit Esau fragt dieser, wer die Frauen und Kinder in Jakobs Gefolge seien. Jakobs Antwort  $\text{יְהוָה אֱלֹהֵי יַעֲקֹב אֶת־בְּרָכָה}$  wird übersetzt mit:  $\tau\acute{\alpha}\ \pi\alpha\iota\delta\acute{\iota}\alpha\ \omicron\iota\varsigma\ \eta\lambda\acute{\epsilon}\theta\eta\sigma\epsilon\nu\ \acute{\omicron}\ \theta\epsilon\omicron\delta\ \tau\omicron\nu\ \pi\alpha\iota\delta\acute{\alpha}\ \sigma\omicron\upsilon$ . Der Übersetzer war an dieser Stelle noch völlig frei in der Wortwahl, denn das Standardäquivalent war ja noch nicht etabliert. Er hat sich für das Verb  $\epsilon\lambda\epsilon\acute{\epsilon}\omega$  entschieden, denn offensichtlich sah er in dem, was Gott Jakob geschenkt hat, eine barmherzige Tat. Diese Interpretation wird vom näheren und weiteren Kontext gestützt, denn dort wird beschrieben, wie Jakob fliehen muss, von seinem Schwiegervater ausgenutzt wird und sich schließlich – und erstaunlicherweise – als reicher Mann auf dem Heimweg befindet. Dass die Wortbedeutung von  $\epsilon\lambda\epsilon\acute{\epsilon}\omega$  sich nicht völlig mit der von  $\text{יָחַן}$  deckt, wird durch die Neuübersetzungen des 1.Jh. n.Chr. bestätigt. So verwenden Aquila und Symmachus hier das Verb  $\chi\alpha\rho\acute{\iota}\zeta\omicron\mu\alpha\iota$  bzw.  $\delta\omega\rho\acute{\epsilon}\omicron\mu\alpha\iota$ , um  $\text{יָחַן}$  wiederzugeben. Die Wiedergabe von  $\text{יָחַן}$  (Qal) mit  $\epsilon\lambda\epsilon\acute{\epsilon}\omega$  ist aufgrund einer Textauslegung durch den ersten Genesis-Übersetzer entstanden, sie begegnet gleich noch einmal in demselben Kontext (Gen 33,11). Außerdem findet sie in Gen 43,29 Verwendung, wo Joseph seinem Bruder Benjamin mit den Worten  $\text{יְהוָה אֱלֹהֵי יַעֲקֹב בְּנֵי יְהוָה}$  Gottes Gunst wünscht. Da  $\epsilon\lambda\epsilon\acute{\epsilon}\omega$  bereits zweimal zur Wiedergabe von  $\text{יָחַן}$  verwendet wurde, ist es möglich, dass die Überset-

<sup>43</sup> Vgl. ZIEGERT, *Diaspora*, 150f.

<sup>44</sup> Vielleicht ist das auch der Grund dafür, dass in V.15 als Präposition nicht wie in V.11  $\epsilon\upsilon\alpha\nu\tau\iota\omicron\nu$ , sondern  $\pi\alpha\rho\acute{\alpha}$  gewählt wurde.

zung ὁ θεὸς ἐλεῆσαι σε, τέκνον jetzt ein sich langsam etablierendes Standardäquivalent aufnimmt; das gleiche gilt für die Wiedergaben in Ex 33,19 und Num 6,25.<sup>45</sup>

Das Verb  $\eta\eta$  im Hitpael kommt in unserem Korpus nur einmal vor. In Gen 42,21 wird es verwendet, um Josephs Flehen vor seinen Brüdern zu beschreiben. Es wird inhaltlich passend mit  $\kappa\alpha\tau\alpha\delta\acute{\epsilon}\omicron\mu\alpha\iota$  wiedergegeben.

Das Adjektiv  $\eta\eta\eta$  schließlich, dessen Bedeutung gewöhnlich als „gnädig“ angegeben wird, kommt in unserem Korpus nur in Ex 34,6 vor.<sup>46</sup> Die griechische Übersetzung ἐλεήμων basiert vermutlich auf der mehrmaligen und alternativen Wiedergabe des Verbs  $\eta\eta$  (Qal) mit ἐλεέω in Gen 33,5.11; 43,29; Ex 33,19.

Die folgende Statistik fasst die Wiedergaben für Lexeme der Wurzel  $\eta\eta$  zusammen:

	Summe	ἔλεος / ἐλεέω	χάρις
$\eta\eta$	25	2 (8%)	23 (92%)
$\eta\eta$ qal	5	5 (100%)	

### 3.3. $\tau\omicron\eta$

Das Substantiv  $\tau\omicron\eta$  wird zum ersten Mal in Gen 19,19 verwendet. Nachdem Lot aus Sodom herausgeführt wurde, charakterisiert er Gott gegenüber seine Rettung mit den Worten  $\text{אֲנִי יְהוָה לְהַצִּילְךָ}$ , was in der Übersetzung mit  $\kappa\alpha\iota \epsilon\mu\epsilon\gamma\acute{\alpha}\lambda\upsilon\nu\alpha\varsigma \tau\eta\nu \delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta\nu \sigma\omicron\upsilon$  wiedergegeben wird. In demselben Vers hatte der Übersetzer kurz zuvor  $\eta\eta$  mit ἔλεος übersetzt (s.o. 3.2.), dieses kommt also zur Wiedergabe von  $\tau\omicron\eta$  nicht mehr in Frage. Erst später wird sich ἔλεος als Standardäquivalent von  $\tau\omicron\eta$  entwickeln. Jetzt ist der Übersetzer völlig frei, eine passende Entsprechung für das hebräische Wort zu finden. Dabei hilft ihm eine inhaltlich motivierte Auslegung seiner hebräischen Vorlage. Im Kontext (18,23–33) fragt Abraham Jahwe mehrmals, ob er den Gerechten ( $\text{רַיָּאָה} / \delta\acute{\iota}\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma$ ) mit dem Frevler zusammen vernichten wolle. Darin, dass er es nicht getan, sondern Lot gerettet hat, zeigt sich für den Übersetzer Gottes  $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta$ . Diese Auslegung ist im Kontext des hellenistischen Judentums nachvollziehbar. Denn dort galt die  $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta$  als eine Tugend, die besonders Gott zugeschrieben wurde, wobei auch die Kollokation von ἔλεος und  $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta$  Verwendung fand.<sup>47</sup>

Eine ähnliche Auslegung begegnet in Gen 20,13. Im Kontext der „zweiten Gefährdung Sarahs“ bittet Abraham seine Frau darum, sich als seine Schwes-

<sup>45</sup> Num 6,25 ist nicht Teil des hier betrachteten Korpus.

<sup>46</sup> Hinzu kommt Ex 22,26 als Teil eines legislativen Textes.

<sup>47</sup> Vgl. FIEDLER,  $\Delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta$ , 121.127.138–141; PRESTEL/SCHORCH, Genesis, 190.

ter auszugeben, was mit den Worten  $\text{הַיְדָרְסָהּ הַיְשִׁיעַ עִמָּי}$  eingeleitet wird. Die Übersetzung dazu lautet:  $\text{ταύτην τὴν δικαιοσύνην ποιήσεις ἐπ' ἐμέ}$ . Es ist gut möglich, dass der Übersetzer mit der Wortwahl  $\text{δικαιοσύνη}$  betonen wollte, dass das von Sarah erwartete Verhalten moralisch korrekt war.<sup>48</sup>

Ganz entsprechend ist der Übersetzer bei der Wiedergabe von Gen 21,23 vorgegangen. Beim Brunnenstreit verlangt Abimelech von Abraham den folgenden Schwur:  $\text{כִּדְרֹסָהּ הַיְשִׁיעַ עִמָּי}$ . Die Übersetzung dieser Passage lautet:  $\text{κατὰ τὴν δικαιοσύνην ἣν ἐποίησα μετὰ σοῦ ποιήσεις μετ' ἐμοῦ}$ . Auch hier ist es plausibel, dass der Übersetzer den im Text angesprochenen Aspekt der Reziprozität und die damit verbundene moralische Korrektheit betonen wollte. Dies bot sich vielleicht auch deshalb an, weil in demselben Vers bereits das seltene Verb  $\text{קָרַשׁ}$  („täuschen“) verallgemeinernd mit  $\text{ἀδικέω}$  wiedergegeben wurde.

Eine andere Auslegung des Lexems  $\text{דָּרַס}$  begegnet in Gen 24,12.14. Im Kontext der Brautsuche für Isaak betet Abrahams Knecht um Gelingen für seine Mission. Zunächst wird die Aufforderung  $\text{עֲשֵׂה-דָרֹסָהּ עִמָּי דְּרֹסָהּ עִמָּי}$  mit  $\text{καὶ ποιήσον ἔλεος μετὰ τοῦ κυρίου μου Ἀβραάμ}$  wiedergegeben. Wenn das Mädchen am Brunnen die Kamele des Knechts trinkt, dann weiß er, dass Gott Abraham  $\text{דָּרַס}$  erwiesen hat. Der Nebensatz  $\text{כִּי-עֲשֵׂה-דָרֹסָהּ עִמָּי דְּרֹסָהּ עִמָּי}$  wird als  $\text{ὅτι ἐποίησας ἔλεος τῷ κυρίῳ μου Ἀβραάμ}$  wiedergegeben.<sup>49</sup> Eine Anlehnung an die vorherigen Wiedergaben von  $\text{דָּרַס}$  mit  $\text{δικαιοσύνη}$  erschien dem Übersetzer sicher als unpassend, da es hier um eine von Gott erbetene Handlung geht, während in Gen 19,19 Gott seine  $\text{δικαιοσύνη}$  „groß gemacht hat“, ohne dass sie zuvor erbeten wurde. Die Wortwahl  $\text{ἔλεος}$  dagegen betont die Tatsache, dass der Knecht eine demütige Bitte äußert.<sup>50</sup>

In Gen 24,27 greift der Übersetzer wieder auf seine erste Option der Übersetzung von  $\text{דָּרַס}$  zurück, nämlich  $\text{δικαιοσύνη}$ . Abrahams Knecht lobt Jahwe und begründet das mit den Worten:  $\text{לֹא-עָנַב דְּרֹסָהּ עִמָּי דְּרֹסָהּ עִמָּי}$ . In der Übersetzung heißt es:  $\text{ὅς οὐκ ἐγκατέλιπεν τὴν δικαιοσύνην καὶ τὴν ἀλήθειαν ἀπὸ τοῦ κυρίου μου}$ . Dass der Knecht Gottes Hilfe erfahren hat, wird als „Gerechtigkeit“ bezeichnet. Es erscheint plausibel, dass der Übersetzer hier auf den Bund Gottes mit Abraham anspielen will. Implizit wird damit ausgedrückt, dass Gott diesen Bund, der eine große Nachkommenschaft beinhaltet (Gen 12,2; 15,5), halten wird. Als Wiedergabe von  $\text{תָּאָחַז}$ , das hier erstmalig auftritt, dient  $\text{ἀλήθεια}$  (siehe dazu 3.4.).

Bei der Übersetzung von Gen 24,49 wird dagegen wieder  $\text{ἔλεος}$  zur Wiedergabe von  $\text{דָּרַס}$  verwendet. Abrahams Knecht fordert Rebekkas Familie auf,

<sup>48</sup> Vgl. PRESTEL/SCHORCH, Genesis, 192.

<sup>49</sup> Der Eigenname ist ein Plus der LXX, sicher ein harmonisierender Zusatz aus V.12; vgl. PRESTEL/SCHORCH, Genesis, 198.

<sup>50</sup> Vgl. PRESTEL/SCHORCH, Genesis, 198. Vgl. auch den Zusatz  $\text{καὶ ἐν τούτῳ γνώσομαι ὅτι πεποίηκας ἔλεος τῷ κυρίῳ μου Ἀβραάμ}$  in V.44.

ihm ihre Tochter als Braut für Isaak anzuvertrauen. Er leitet diese Aufforderung mit den folgenden Worten ein: *יְדַבֵּר-תָּא תְּמַלֵּךְ דָּבָר אִשְׁׁוּׁ עֲזָרְתִּי הַחַיִּי*. In der Übersetzung wird dies mit *εἰ οὖν ποιεῖτε ὑμεῖς ἔλεος καὶ δικαιοσύνην πρὸς τὸν κύριόν μου* wiedergegeben. Nachdem der Übersetzer bereits zweimal *תְּמַלֵּךְ* mit *ἀλήθεια* wiedergegeben hat, um das Verhalten Gottes zu charakterisieren (Gen 24,27.48; s.u. 3.4.), scheint ihm dieses Lexem nicht passend, um das von Rebekkas Familie erwartete Verhalten zu beschreiben. Er wählt stattdessen *δικαιοσύνη* und drückt damit aus, dass er die Verheiratung Rebekkas als Verpflichtung gegenüber Abraham sieht. Zur Wiedergabe von *דָּבָר*, das in der Genesis bereits dreimal mit *δικαιοσύνη* wiedergegeben wurde (20,13; 21,23; 24,27), muss jetzt ein anderes Äquivalent gefunden werden, und hier bietet sich das schon zweimal verwendete *ἔλεος* (24,12.14) an. Auch wenn „Barmherzigkeit“ über die Wortbedeutung „Güte“ im Ausgangstext hinausgeht, lässt das Lexem dennoch eine kohärente Interpretation des griechischen Textes zu: Abrahams Knecht mildert durch die Verwendung dieses Wortes den durch *δικαιοσύνη* ausgedrückten Anspruch an Rebekkas Familie diplomatisch ab.

In Gen 32,10 (MT: 32,11) bekennt Jakob in einem Gebet: *מִי־דָבָרְךָ מִלִּבִּי תִּבְטַח דָּבָרְךָ-אֶת־תְּשׁוּבָתִי רַחֵם תְּמַלֵּךְ-לִבִּי*. Die Übersetzung *ικανοῦται μοι ἀπὸ πάσης δικαιοσύνης καὶ ἀπὸ πάσης ἀληθείας ἧς ἐποίησας τῷ παιδί σου* entspricht bezüglich der untersuchten Lexeme der von Gen 24,27, weist aber im Detail einige Eigenheiten auf.<sup>51</sup> Als Entsprechungen für *דָּבָר* und *תְּמַלֵּךְ* dienen wieder *δικαιοσύνη* und *ἀλήθεια*, beides bezieht sich auf den unerwarteten Wohlstand Jakobs. Eine Wiedergabe in Anlehnung an Gen 24,27 bietet sich an, da hier wie dort – und anders als in Gen 24,49 – Gott der Agens ist, der Jakob gegenüber seinem Schwiegervater Laban Recht verschafft hat. Aquila hat nicht *δικαιοσύνη*, sondern *ἔλεος*, das spätere Standardäquivalent von *דָּבָר*, verwendet.

In Gen 39,21 wird beschrieben, dass Gott Joseph *דָּבָר* erweist.<sup>52</sup> Die Formulierung *דָּבָר יִלְוֶיךָ וְיִשְׁׁוּׁ* wird hier mit *κατέχευεν αὐτοῦ ἔλεος* übersetzt. Der Übersetzer hat inzwischen zwei Entsprechungen für das hebräische Lexem zur Auswahl, die Entscheidung für *ἔλεος* ist dem Inhalt angemessen. Die Alternative *δικαιοσύνη* wäre möglich gewesen, wenn das Lexem sich auf die Befreiung aus dem Gefängnis bezöge, was in diesem Kontext jedoch nicht der Fall ist. Hier besteht Gottes *דָּבָר* bzw. *ἔλεος* gerade darin, dass Joseph das Wohlwollen des Gefängnisaufsehers findet. Daher ist *ἔλεος* hier eine bessere

<sup>51</sup> Das Verb *יִשְׁׁוּׁ* mit *יָ* hat hier die übertragene Bedeutung „unwürdig sein“, was mit *ικανοῦται μοι* („es ist genug für mich“) umschrieben wird. Ob diese freie Wiedergabe auf Schwierigkeiten des Übersetzers zurückgeht (so WEVERS, Genesis, 533), lässt sich schwer entscheiden. Eine weitere Auffälligkeit liegt in der Wiedergabe des Plurals *מִי־דָבָרְךָ* als Singular.

<sup>52</sup> Außerdem lässt er ihn *יָ* / *χάρης* bei dem Gefängnisaufseher finden; s.o. 3.2.

Lösung als δικαιοσύνη. Eine entsprechende Übersetzung finden wir in Gen 40,14, wo die Bitte Josephs an den Mundschenk beschrieben wird, sich beim Pharao für ihn einzusetzen. In der Formulierung  $\text{רָחַם יְהוָה אֶת־רַעְיָאִי}$ , die mit  $\text{καὶ ποιήσεις ἐν ἑμοὶ ἔλεος}$  übersetzt wird, ist ein griechisches Lexem mit der Grundbedeutung „Erbarmen“ durchaus angemessen. Dasselbe gilt für die Bitte Jakobs an Joseph, ihn nicht in Ägypten zu begraben (Gen 47,29), wo allerdings nicht  $\text{ἔλεος}$ , sondern das dazu (partiell) synonyme<sup>53</sup>  $\text{ἐλεημοσύνη}$  verwendet wird.<sup>54</sup> Dieses enthält etwas stärker noch als  $\text{ἔλεος}$  die Bedeutungskomponente der helfenden Tat, was allerdings grundsätzlich dadurch abgeschwächt wird, dass  $\text{ἔλεος}$  mit dem Verb  $\text{ποιέω}$  verwendet werden kann.<sup>55</sup>

Die Stellen im Exodus- und im Numeribuch liefern keine neuen Erkenntnisse, sie zeigen vielmehr, dass sowohl  $\text{ἔλεος}$  als auch  $\text{δικαιοσύνη}$  durch ihre Verwendung in der griechischen Genesis als mögliche Entsprechungen von  $\text{רָחַם}$  akzeptiert sind. In Ex 15,13 und 20,6<sup>56</sup> wird  $\text{רָחַם}$  mit  $\text{δικαιοσύνη}$ <sup>57</sup> bzw.  $\text{ἔλεος}$  übersetzt. In Ex 34,6 und der Parallelstelle Num 14,18 wird die Constructus-Verbindung  $\text{רָחַם רַחֲמָיו}$  durch die beiden koordinierten Adjektive  $\text{πολύελεος καὶ ἀληθινός}$  wiedergegeben.<sup>58</sup> Das Lexem  $\text{πολύελεος}$  tritt nur in der Septuaginta auf, es handelt sich wahrscheinlich um einen Neologismus.<sup>59</sup> In Num 14,19 wird im Kontext einer Bitte um Gottes Vergebung  $\text{רָחַם}$  mit  $\text{ἔλεος}$  wiedergegeben. In Ex 34,7 schließlich wurde  $\text{רָחַם רַחֲמָיו}$  erweiternd mit  $\text{καὶ δικαιοσύνην διατηρῶν καὶ ποιῶν ἔλεος}$  übersetzt. Hier wird deutlich, dass nach der Auslegung des Übersetzers sowohl  $\text{δικαιοσύνη}$  als auch  $\text{ἔλεος}$  in diesem Kontext passende Entsprechungen für  $\text{רָחַם}$  darstellen.<sup>60</sup> Die durch die doppelte Wiedergabe von  $\text{רָחַם}$  entstandene Kollokation aus  $\text{ἔλεος}$  und  $\text{δικαιοσύνη}$  wurde im hellenistischen Judentum häufig verwendet.<sup>61</sup>

<sup>53</sup> Totale Synonymie, also Ersetzbarkeit eines Lexems durch ein anderes in allen Kontexten und ohne Verlust spezieller Konnotationen, ist selten; vgl. BUSSMANN (Hg.), *Lexikon*, s.v. Synonymie.

<sup>54</sup> Im Pentateuch erscheint dieses Lexem sonst nur in Dtn 6,25; 24,13 zur Wiedergabe von  $\text{רָחַם}$ ; vgl. WEVERS, *Genesis*, 805.

<sup>55</sup> Vgl. LIDDELL/SCOTT/JONES, *Lexicon*, s.v.  $\text{ἔλεος}$ .

<sup>56</sup> Aufgrund ihrer Gattungen als poetischer bzw. legislativer Text gehören diese Stellen nicht zu unserem Textkorpus.

<sup>57</sup> Aquila übersetzt mit  $\text{ἔλεος}$ .

<sup>58</sup> Im MT von Num 14,18 fehlt  $\text{רַחֲמָיו}$ . Die Vorlage des Übersetzers entsprach hier wahrscheinlich dem präsamaritanischen Texttyp, der dieses Wort bezeugt; denkbar wäre allerdings auch eine Harmonisierung des Textes mit Ex 34,6 sowohl durch hebräische Textzeugen als auch durch den Übersetzer; vgl. noch WEVERS, *Numbers*, 220.

<sup>59</sup> Vgl. LIDDELL/SCOTT/JONES, *Lexicon*, s.v.  $\text{πολύελεος}$ .

<sup>60</sup> Vgl. WEVERS, *Exodus*, 557. Da  $\text{ἔλεος}$  gelegentlich auch als Wiedergabe für  $\text{רָחַם}$  auftritt (s.o. 3.2.), ist zwar eine Vorlage, die  $\text{רָחַם רַחֲמָיו}$  bietet, denkbar, doch kommt  $\text{רָחַם}$  in der Hebräischen Bibel sonst nie als Objekt von  $\text{רָחַם}$  vor.

<sup>61</sup> S.o. 3.2. sowie FIEDLER, *Δικαιοσύνη*, 138–141.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die Pentateuch-Übersetzer das Lexem  $\tau\upsilon\pi$  je nach Kontext mal mit  $\delta\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta$ , mal mit  $\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\omicron\varsigma$  wiedergegeben haben. Beide griechischen Lexeme konnten sowohl für einen göttlichen als auch für einen menschlichen Agens verwendet werden, wie die folgende Tabelle zeigt:

Agens	$\delta\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta$	$\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\omicron\varsigma$ ( $\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\eta\mu\omicron\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta$ , $\pi\omicron\lambda\upsilon\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\omicron\varsigma$ )
Gott	Gen 19,19; 24,27; 32,11; Ex 34,7	Gen 24,12.14; 39,21; Ex 34,6.7; Num 14,18.19
Mensch	Gen 20,13; 21,23	Gen 24,49; 40,14; 47,29

Die Unterscheidung zwischen göttlichem und menschlichen Agens war also kein Kriterium für die Wahl des passenden Lexems. Stattdessen mussten die Übersetzer ihren Ausgangstext sorgfältig auslegen, um passende Entsprechungen zu finden. Erst bei späteren Übersetzungen hat sich  $\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\omicron\varsigma$  als Standardäquivalent für das schwer zu übersetzende  $\tau\upsilon\pi$  (s.o. 2.3.) durchgesetzt.

Eine statistische Auswertung der Wiedergaben von  $\tau\upsilon\pi$  liefert die folgenden Zahlen:

	Summe	$\delta\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta$	$\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\omicron\varsigma$ / $\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\eta\mu\omicron\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta$
$\tau\upsilon\pi$	15	6 (40%)	9 (60%)

Die verschiedenartige Wiedergabe des hebräischen Lexems zeigt deutlich, dass sich bei der Übersetzung des Pentateuch noch kein Standardäquivalent für  $\tau\upsilon\pi$  herausgebildet hatte. Offensichtlich stellte dieses semantisch schwer fassbare Lexem eine Herausforderung für die Übersetzer dar, die es je nach ihrer schriftgelehrten Auslegung des gerade aktuellen Kontextes mal mit  $\delta\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta$ , mal mit  $\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\omicron\varsigma$  wiedergaben.

### 3.4. $\mu\alpha$

Das Verb  $\mu\alpha$  im Hifil wird im Pentateuch durchgängig mit  $\pi\iota\sigma\tau\acute{\epsilon}\upsilon\omega$  wiedergegeben, was auch außerhalb des Pentateuch das Standardäquivalent ist. Diese Wiedergabe bietet sich an, da beide Lexeme die Bedeutung „glauben, vertrauen“ haben: Jakob glaubt seinen Söhnen (Gen 45,26), Abraham vertraut Gott (Gen 15,6), die Israeliten vertrauen Mose (Ex 4,1.5.8.9.31; 19,9), und die Israeliten bzw. Mose und Aaron vertrauen Gott (Ex 14,31; Num 14,11; 20,12).

Diesem Befund entspricht, dass das Nifal des Verbs, das nur zweimal im Pentateuch verwendet wird, in Gen 42,20 mit einer Passivform von πιστεύω übersetzt werden kann. In Num 12,7 ist für das hebräische Verb in dem Satz אָרַבְתָּ הַיָּמִין בְּיַד הַיְשָׁרִים die Bedeutung „treu, zuverlässig sein“, aber auch „(mit einer Aufgabe) betraut sein“ möglich.<sup>62</sup> Der hebräische Text legt wohl aufgrund der ähnlichen Formulierung in 1Sam 3,20 die zweite Bedeutung nahe,<sup>63</sup> der Übersetzer hat allerdings die andere Möglichkeit vorausgesetzt und das Adjektiv πιστός gewählt.

Das Substantiv נְהִיָּה kommt nur einmal im Pentateuch vor. In Ex 17,12 hat der Übersetzer den Satz וַיִּהְיֶה יָדַי נְהִיָּה nicht wörtlich-stereotyp, sondern sinngemäß mit καὶ ἐγένοντο αἱ χεῖρες Μωσῆ ἐστηριγμέναι wiedergegeben.

Interessanter ist die Übersetzung des Substantivs נְהִיָּה im Genesis- und Exodusbuch. Es wird auf verschiedene Art übersetzt. Das Lexem tritt erstmalig in Gen 24,27 auf, hier sagt Abrahams Knecht über Gott Folgendes: וְשָׂא נְהִיָּה מֵעַם מְעַתָּה וְדַבַּר לֹא-עָוָה. In der Übersetzung heißt es: ὃς οὐκ ἐγκατέλιπεν τὴν δικαιοσύνην καὶ τὴν ἀλήθειαν ἀπὸ τοῦ κυρίου μου. Die Wiedergabe mit ἀλήθεια (hier: „Treue, Zuverlässigkeit“) ist eine passende Übersetzung. Ganz entsprechend hat der Übersetzer das hebräische Lexem in Gen 32,10 (MT: 32,11) wiedergegeben, wo Gottes Zuverlässigkeit gegenüber Jakob beschrieben wird.<sup>64</sup> Auch in Gen 47,29, wo Jakob seinen Sohn Joseph mit den Worten נְהִיָּה דַבַּר עֲמָדִי בְּיָדָי darum bittet, an ihm „Güte und Treue“ zu üben, wird das Substantiv als ἀλήθεια übersetzt.<sup>65</sup> Dass Jahwe Abrahams Knecht „auf rechtem Weg“ geführt hat (נְהִיָּה דְרָבָר), wird ebenfalls mit diesem griechischen Lexem wiedergegeben (ἐν ὁδῷ ἀληθείας). Diesen Wiedergaben entsprechen unter semantischem Blickwinkel die Übersetzungen des Lexems an zwei weiteren Stellen: In Gen 42,16 will Joseph die Worte seiner Brüder prüfen, was er mit den Worten וְיִבְחַן דְּבָרֵינוּ בְּרִבְיָהּ אֲנִי ankündigt. Die idiomatische Übersetzung lautet hier: ἕως τοῦ φανερᾶ γενέσθαι τὰ ῥήματα ὑμῶν, εἰ ἀληθεύετε ἢ οὐ, verwendet also weiterhin den Stamm ἀληθ-, diesmal allerdings als Verb. Ein Adjektiv desselben Stamms wird in Ex 34,6 und der Parallelstelle Num 14,18 verwendet, wo die Constructus-Verbindung נְהִיָּה דַבַּר רַב־פִּלְשֵׁטִים mit πολυέλεος καὶ ἀληθινός wiedergegeben wird (s.o. 3.3.).

Entgegen dieser sich etablierenden Standardwiedergabe von נְהִיָּה mit ἀλήθεια oder stammverwandten Lexemen anderer Wortart finden wir im Pentateuch zwei Übersetzungen von נְהִיָּה, die auf eine Auslegung durch den jeweiligen Übersetzer schließen lassen. Da ist zunächst Ex 18,21 zu nennen, wo die von Mose einzusetzenden Rechtspfleger als נְהִיָּה שְׂפִיָּה bezeichnet werden, was mit ἄνδρας δικαίους übersetzt wird. Da diese Personen Vorteilsnahme

<sup>62</sup> Vgl. GESENIUS, Handwörterbuch, s.v. נְהִיָּה.

<sup>63</sup> Zur Diskussion vgl. SEEBASS, Numeri, 60.

<sup>64</sup> An beiden Stellen wird außerdem דַּבַּר mit δικαιοσύνη wiedergegeben (s.o. 3.3.).

<sup>65</sup> Die griechische Entsprechung für דַּבַּר ist hier ἐλεημοσύνη (s.o. 3.3.).

(עצֹר יִצְיָו) bzw. Stolz (μισοῦντας ὑπερηφανίαν)<sup>66</sup> ablehnen sollen, ist die erwartete Charaktereigenschaft nicht so sehr „Treue“ oder „Zuverlässigkeit“, sondern vielmehr „Gerechtigkeit“, woraus sich die Wiedergabe durch das Adjektiv δίκαιος erklären lässt.

In Gen 24,49 erwartet Abrahams Knecht von Rebekkas Familie, dass sie תְּחַלֵּי רַחֵם an Abraham tun, indem sie Rebekka mit Isaak verheiraten. In der Übersetzung wird diese Kollokation mit ἔλεος και δικαιοσύνην wiedergegeben (s.o. 3.3.). Das von Rebekkas Familie erwartete Verhalten wird hier als rechtliche Verpflichtung Abraham gegenüber gesehen. Interessant ist ein Vergleich mit Gen 24,27. Während dort רַחֵם mit δικαιοσύνη und תְּחַלֵּי mit ἀλήθεια übersetzt wurde, wird hier רַחֵם mit ἔλεος und תְּחַלֵּי mit δικαιοσύνη wiedergegeben. Obwohl es sich um denselben Kontext handelt, hat der Übersetzer jeweils unterschiedliche griechische Entsprechungen für die beiden Kernlexeme רַחֵם und תְּחַלֵּי gewählt. Der Grund dafür wird in einer fein differenzierenden Auslegung des Textes liegen. Dabei wollte der Übersetzer jeweils besondere Aspekte betonen, und zwar einerseits Gottes zuverlässiges Festhalten an seinem Bund mit Abraham (Gen 24,27: δικαιοσύνη und ἀλήθεια), andererseits das Abraham freundlich zugewandte und gleichzeitig angesichts der Bundesverheißung rechtmäßige Verhalten von Rebekkas Familie (Gen 24,49: ἔλεος und δικαιοσύνη).

Die folgende Statistik fasst die Wiedergaben für Lexeme der Wurzel רַחֵם zusammen:

	Summe	ἀλήθεια / ἀληθεύω / ἀληθινός	δικαιοσύνη / δίκαιος	πιστεύω / πιστός
תְּחַלֵּי	8	6 (75%)	2 (25%)	
רַחֵם nif./hif.	13			13 (100%)

### 3.5. Kollokationen

Da die zu untersuchenden hebräischen Lexeme gemeinsam auftreten können, sind auch Kollokationen, also gemeinsame Verwendungen in demselben Kontext, kurz zu betrachten. Die folgende Tabelle fasst die Kollokationen der untersuchten Lexeme im Pentateuch zusammen. Dabei handelt es sich bei den Belegen aus dem Genesisbuch durchgängig um Substantive, während bei den Vorkommen im Exodusbuch auch verbale und adjektivische Lexeme verwendet werden. Um mögliche Regelmäßigkeiten auszuwerten, wird auch der jeweilige Agens, also diejenige Person, der die durch die Lexeme ausgedrückten Handlungen oder Eigenschaften zugesprochen werden, angegeben.

<sup>66</sup> Die Wiedergabe von עצֹר mit ὑπερηφανία ist generalisierend und wurde von den späteren Revisionen zu πλεονεξία geändert; vgl. WEVERS, Exodus, 287.

	םַּהַר	יְנִי	דִּינָה	אֱמֶת	<i>Agens</i>
Gen 19,19		ἔλεος	δικαιοσύνη		Gott
Gen 24,27			δικαιοσύνη	ἀλήθεια	Gott
Gen 24,49			ἔλεος	δικαιοσύνη	Rebkkas Familie
Gen 32,10			δικαιοσύνη	ἀλήθεια	Gott
Gen 39,21		χάρις	ἔλεος		Aufseher (יְנִי), <sup>67</sup> Gott (דִּינָה)
Gen 47,29		χάρις	ἐλεημοσύνη	ἀλήθεια	Joseph
Ex 33,19	οἰκτεῖρω	ἐλεέω			Gott
Ex 34,6	οἰκτίρων	ἐλεήμων	πολύελεος	ἀληθινός	Gott

Die Zusammenstellung macht deutlich, dass auch innerhalb von Kollokationen die jeweils verwendete Übersetzungsentsprechung wechseln kann. Auffällig ist die in der Übersetzung entstandene Kollokation aus δικαιοσύνη und ἀλήθεια, die nur auf Gott bezogen ist (Gen 24,27; 32,10 [MT: 32,11]). Die Kollokation aus ἔλεος und δικαιοσύνη dagegen, die einem hellenistischen Tugendideal entspricht, wird sowohl auf Gott (Gen 19,19) als auch auf Menschen bezogen (Gen 24,49).<sup>68</sup>

### 3.6. Zusammenfassung

Die Zusammenstellung der hebräischen Lexeme und ihrer griechischen Standardäquivalente in Abschnitt 2. hat gezeigt, dass zwischen einigen dieser Lexeme Bedeutungsüberschneidungen vorliegen. Dadurch wurde ihre Übersetzung maßgeblich erschwert. Die Übersetzer mussten in den verschiedenen Kontexten diejenige griechische Entsprechung wählen, die ihnen an der betreffenden Stelle am passendsten erschien. Dabei kristallisierten sich bereits im Pentateuch einzelne griechische Entsprechungen heraus, die zur Wiedergabe der hebräischen Lexeme geeigneter waren als andere.

Fast immer liegt bei der Wiedergabe eines hebräischen Lexems eine gewisse Variationsbreite in der Auswahl der griechischen Entsprechungen vor. Die Übersetzer haben sich nach der ersten Übersetzung eines Lexems nicht einfach an diese Wiedergabe angelehnt, sondern auch bei den folgenden Vorkommen passende Übersetzungsentsprechungen gesucht. Die folgende Tabelle zeigt das Spektrum der im Pentateuch verwendeten griechischen Entsprechungen für die hebräischen Lexeme. Da die Wurzel םַּהַר in unserem Korpus

<sup>67</sup> Das Pronominalsuffix in dem Ausdruck יְנִי דִּינָה wird sich auf Joseph als den Empfänger von יְנִי beziehen; vgl. JOÜON/MURAOKA, Grammar, §129h.

<sup>68</sup> Vgl. FIEDLER, Δικαιοσύνη, 138–141.

nur dreimal vorkommt – und dies in Lexemen dreier Wortklassen –, wird auf eine statistische Auswertung in diesem Fall verzichtet. Ein Verzicht ist ebenfalls sinnvoll für spärlich bezeugte Lexeme anderer Wurzeln wie das Adjektiv רַחֵם, das Verb רָחַם im Hitpael und das Substantiv רַחֲמִים:

	Summe	ἀλήθεια ἀληθεύω ἀληθινός	δικαιοσύνη δίκαιος	ἔλεος ἐλεημοσύνη ἐλεέω	πιστεύω πιστός	χάρις
רַח	25			2 (8%)		23 (92%)
רַח qal	5			5 (100%)		
רַחֵם	15		6 (40%)	9 (60%)		
רַחֲמִים	8	6 (75%)	2 (25%)			
רַחם nif./hif.	13				13 (100%)	

Die Tabelle macht Folgendes deutlich:

- 1.) Bei einigen hebräischen Lexemen zeigt sich eine einheitliche Übersetzung. Die Verben רַח im Qal sowie רַחם im Nifal bzw. Hifil weisen offenbar eine hohe semantische Übereinstimmung mit ihren griechischen Entsprechungen auf. Auslegungsprozesse im Rahmen der Übersetzung sind in eingeschränktem Maß zu erwarten.
- 2.) Die Substantive רַח und רַחֲמִים weisen eine hohe Rate von Wiedergaben durch ihr späteres Standardäquivalent auf (92% bzw. 75%). Hier sind einerseits die jeweils zwei Abweichungen von diesem sich etablierenden Muster bedeutsam, andererseits auch – zumindest teilweise – die mehrheitlichen Wiedergaben, da auch hier die griechische Entsprechung von einer schriftgelehrten Auslegung des Textes abhängt.
- 3.) Besonders interessant ist das Substantiv רַחֵם, für das sich im Pentateuch noch kein Standardäquivalent abzeichnet. Das hier zu beobachtende Phänomen ist konträr zu der einheitlichen Wiedergabe von רַח (qal) und רַחם (nif., hif.). Die Ausführungen in Abschnitt 3.3. haben gezeigt, dass bei nahezu jedem Vorkommen von רַחֵם die griechische Wiedergabe durch sorgfältige Textauslegung, die durchaus eigene Akzente setzen konnte, gewonnen wurde.

Die uneinheitliche Übersetzung von Lexemen wie רַחֲמִים, רַח und vor allem רַחֵם wirft zudem die Frage auf, ob *unsere* Vorstellung über den semantischen Gehalt dieser Lexeme ausreichend ist. Dies ist jedoch eine Frage, die speziellen lexikographischen Studien vorbehalten bleiben muss.

#### 4. Folgerungen

Zusammenfassend lässt sich zunächst festhalten, dass textgeleitete Auslegungsprozesse bei der Übersetzung des Pentateuch nicht nur möglich, sondern auch notwendig waren. Diese fanden nicht nur auf der Ebene des Satzes oder der Perikope statt, sondern durchaus bereits auf Wortebene, und zwar in beständiger Abhängigkeit vom aktuellen Kontext. Die vorliegende Studie bestärkt damit die Plausibilität der vor 20 Jahren von Arie van der Kooij aufgestellten These, dass sich die Tätigkeit der Septuaginta-Übersetzer mit der von „Schriftgelehrten“ vergleichen lasse.<sup>69</sup>

Dieses Ergebnis lässt gleichzeitig das in Abschnitt 1.1. erwähnte „Interlinearitäts-Paradigma“ weniger plausibel erscheinen. Dort betrachtet man die griechischen Übersetzungen lediglich als Hilfsmittel zum Verständnis des jeweiligen hebräischen Prätextes. Die in Abschnitt 3. beschriebenen Auslegungsprozesse machen dagegen deutlich, dass die Pentateuch-Übersetzer einerseits den Text verstehen, andererseits den Rezipienten das Verständnis des Textes ermöglichen wollten. Theologisch bedeutsame Lexeme wie etwa  $\tau\upsilon\theta\eta$  wurden nicht stereotyp übersetzt, speziell bei diesem Lexem ist auch noch keine klare Tendenz zu einem späteren Standardäquivalent deutlich. Die Übersetzung sollte für ihre Rezipienten möglichst verständlich sein und somit den hebräischen Prätext, der von der Mehrzahl der Rezipienten ohnehin nicht verstanden wurde, ersetzen.

Auf der anderen Seite ergibt sich aus den beschriebenen Auslegungsprozessen eine weitere Eigenschaft der Pentateuch-Übersetzungen, die zu dem eben genannten Anliegen komplementär ist. Für schriftgelehrte Rezipienten, die des Hebräischen mächtig waren, enthält der griechische Pentateuch eine implizite Kommentarfunktion. Wer den hebräischen Prätext kannte, wird den Wechsel bei der Wiedergabe bestimmter hebräischer Lexeme zur Kenntnis genommen haben. Für solche Rezipienten erklärt der griechische Text den hebräischen Prätext. Durch die spezielle griechische Wortwahl an einer bestimmten Stelle hat der jeweilige Übersetzer ausgedrückt, wie er gewisse theologische Kernlexeme in diesem Kontext verstand.

Nach Jan Assmann ist es gerade der „kanonische“ Text, der – über den „heiligen“ Text hinausgehend – weniger eine korrekte Rezitation als vielmehr eine Deutung verlangt.<sup>70</sup> Kommentierung ist ein Kennzeichen kanonischer Texte. Während eine streng interlineare Übersetzung das Anliegen der exakten Rezitation eines heiligen Textes bedient hätte, zeigen die hier dargestellten Auslegungsprozesse, dass die hebräische Tora für ihre Übersetzer kommentierungswürdig war. Zumindest für den Pentateuch lässt sich aufgrund der Eigenschaften der griechischen Übersetzungen für das 3.Jh. v.Chr. ein

<sup>69</sup> Vgl. VAN DER KOOIJ, *Perspectives*; vgl. auch VAN DER KOOIJ, *Exegese*.

<sup>70</sup> Vgl. ASSMANN, *Gedächtnis*, 93–97.

kanonischer Status postulieren, und zwar unabhängig von der Vielfalt der hebräischen Textfassungen und gleichermaßen unabhängig von der Frage nach dem späteren Kanon der hebräischen Bibel und seinen Grenzen.

Gehen wir von der kommentierenden Funktion, die die Übersetzungen für schriftgelehrte Rezipienten hatte, noch einmal zurück zu ihrer Funktion für Rezipienten ohne Hebräischkenntnisse. Das oben genannte Anliegen, den (mehrheitlich nicht verstandenen) hebräischen Text durch den griechischen Text zu ersetzen, hat sich in den nächsten Jahrhunderten verselbständigt. Der sogenannte Aristeasbrief, wohl im späten 2. Jh. v. Chr. entstanden, weist der *Übersetzung* kanonischen Status zu, indem er unter Fluchandrohung verbietet, irgendetwas hinzuzufügen, zu ändern oder wegzunehmen, damit die Übersetzung für immer unverändert bestehen bleibt (§310f.). Und für Philo von Alexandrien (ca. 15 v. Chr. bis 45 n. Chr.) ist die Septuaginta-Übersetzung genauso göttlich inspiriert wie das hebräische Original, was sich für ihn in einer – angeblichen – semantischen Eins-zu-eins-Entsprechung der hebräischen und griechischen Lexeme zeigt (*De Vita Mosis* II 34–39).<sup>71</sup> Wie wir gesehen haben, spricht bereits die komplexe Semantik theologischer Kernlexeme, die sich nicht ohne Mühe auf Griechisch ausdrücken lässt, gegen Philos Annahme. Dass die Pentateuch-Übersetzer nicht so sehr als Propheten wirkten, wie Philo meint, sondern vielmehr als schriftgelehrte Ausleger, hat die vorliegende Studie ebenfalls gezeigt.

## Literaturverzeichnis

- AEJMELAEUS, A., Von Sprache zur Theologie. Methodologische Überlegungen zur Theologie der Septuaginta, in: DIES., On the Trail of the Septuagint Translators: Collected Essays, CBET 50, Leuven/Paris/Dudley 2007, 265–293.
- ASSMANN, J., Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München <sup>6</sup>2007.
- BULTMANN, R. Art. ἀλήθεια κτλ, ThWNT I, 233–251.  
– Art. ἔλεος κτλ, ThWNT II, 474–483.  
– Art. οἰκτίρω κτλ, ThWNT V, 161–163.
- BUSSMANN, H. (Hg.), Lexikon der Sprachwissenschaft, Stuttgart <sup>4</sup>2008.
- DAFNI, E.G., Theologie der Sprache der Septuaginta, ThZ 58 (2002) 315–328.
- DORIVAL, G., La lexicographie de la Septante, in: BONS, E./JOOSTEN, J. (Hg.), Handbuch zur Septuaginta, Band 3: Die Sprache der Septuaginta, Gütersloh 2016, 271–305.
- EBACH, J., Genesis 37–50, HThK.AT, Freiburg/Basel/Wien 2007.
- FERNÁNDEZ MARCOS, N., The Septuagint in Context. Introduction to the Greek Version of the Bible, Leiden 2000.
- FIEDLER, M.J., Δικαιοσύνη in der diaspora-jüdischen und intertestamentarischen Literatur, JSJ 1 (1970) 120–143.
- FREEDMAN, D.N./LUNDBOM, J./FABRY, H.-J., Art. נָחַן *hānan*, ThWAT III, 23–40.

<sup>71</sup> Zu diesen Aussagen im Aristeasbrief und bei Philo vgl. ZIEGERT, Pursuit, 366–374.

- GESENIUS, W., Hebräisches und Aramäisches Wörterbuch über das Alte Testament. Bearbeitet und hg.v. R. Meyer und H. Donner, Berlin/Göttingen/Heidelberg<sup>18</sup>2013.
- HARL, M./DORIVAL, G./MUNNICH, O., La bible grecque des septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien, Paris<sup>2</sup>1994.
- HATCH, E./REDPATH, H.A., A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament (including the Apocryphal Books), Oxford 1897–1906.
- HERTOG, C.G. DEN, Erwägungen zur relativen Chronologie der Bücher Levitikus und Deuteronomium, in: KREUZER, S./LESCH, J.P. (Hg.), Im Brennpunkt: Die Septuaginta, Studien zur Entstehung und Bedeutung der Griechischen Bibel. Band 2, BWANT 161, Stuttgart 2004, 216–228.
- JASTROW, M., A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature, London 1903.
- JEPSEN, A., Gnade und Barmherzigkeit im Alten Testament, KuD 7 (1961) 261–271.
- JOOSTEN, J., דסן „Benevolence“, and ἔλεος „Pity“, in: DERS., Collected Studies on the Septuagint. From Language to Interpretation and Beyond, FAT 83, Tübingen 2012, 97–111.
- Reflections on the „Interlinear Paradigm“ in Septuagintal Studies, in: VOITILA, A./JOKIRANTA, J. (Hg.), Scripture in Transition. Essays on Septuagint, Hebrew Bible, and Dead Sea Scrolls in Honour of R. Sollamo, JSJ.S 126, Leiden/Boston 2008, 163–178.
  - Une théologie de la Septante? Réflexions méthodologiques sur la version grecque, RThPh 132 (2000) 31–46.
- JOÜON, P./MURAOKA, T., A Grammar of Biblical Hebrew, SB 14, Rom 1991.
- KOOIJ, A. VAN DER, Zur Frage der Exegese im LXX-Psalter. Ein Beitrag zur Verhältnisbestimmung zwischen Original und Übersetzung, in: AEJMLAEUS, A./QUAST, U. (Hg.), Der Septuaginta-Psalter und seine Tochterübersetzungen. Symposium in Göttingen 1997, Göttingen 2000, 366–379.
- Perspectives on the Study of the Septuagint: Who are the Translators?, in: GARCÍA MARTINEZ, F./NOORT, E. (Hg.), Perspectives in the Study of the Old Testament and Early Judaism: A Symposium in Honour of A.S. van der Woude on the Occasion of his 70th Birthday, VT.S 8, Leiden/Boston 1998, 214–229.
- KRONHOLM, T., Art. דסן *rh̄m*, ThWAT VII, 460–482.
- LIDDELL, H.G./SCOTT, R./JONES, H.S., A Greek-English Lexicon, Oxford<sup>9</sup>1951.
- MERWE, C.H.J. VAN DER/NAUDÉ, J.A./KROEZE, J.H., A Biblical Hebrew Reference Grammar, London<sup>2</sup>2017.
- MURAOKA, T., A Greek – Hebrew/Aramaic Two-Way Index to the Septuagint, Leuven 2010.
- PIETERSMA, A., A New Paradigm for Addressing Old Questions: The Relevance of the Interlinear Model for the Study of the Septuagint, in: COOK, J. (Hg.), Bible and Computer. The Stellenbosch AIBI-6 Conference. Proceedings of the Association Internationale Bible et Informatique „From Alpha to Byte“. University of Stellenbosch 17–21 July 2000, Leiden/Boston 2002, 337–364.
- PRESTEL, P./SCHORCH, S., Genesis. Das erste Buch Mose, in: KARRER, M./KRAUS, W. (Hg.), Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament, Band 1: Genesis bis Makkabäer, Stuttgart 2011.
- RÖSEL, M., Towards a „Theology of the Septuagint“, in: KRAUS, W./WOODEN, R.G. (Hg.), Septuagint Research. Issues and Challenges in the Study of the Greek Jewish Scriptures, SCSS 53, Atlanta 2006, 239–252.
- Adonaj – Warum Gott „Herr“ genannt wird, FAT 29, Tübingen 2000.

- Theo-Logie der griechischen Bibel. Zur Wiedergabe der Gottesaussagen im LXX-Pentateuch, VT 48 (1998) 49–62.
- Übersetzung als Vollendung der Auslegung: Studien zur Genesis-Septuaginta, BZAW 223, Berlin/New York 1994.
- SCHORCH, S., The Septuagint and the Vocalization of the Hebrew Text of the Torah, in: PETERS, M.K. (Hg.), XII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Leiden 2004, Leiden/Boston 2006, 41–54.
- SCHROER, S./STAUBLI, T., Die Körpersymbolik der Bibel, Darmstadt 1998.
- SEEBASS, H., Numeri 10,11–22,1, BKAT 4/2, Neukirchen-Vluyn 2003.
- SPICQ, C., Notes de lexicographie néo-testamentaire, Band 2, OBO 22/2, Fribourg/Göttingen 1978.
- SPIECKERMANN, H., „Barmherzig und gnädig ist der Herr ...“, ZAW 102 (1990) 1–18.
- STOEBE, H.J., Art. חַנּוּן *hmn*, THAT I, 587–597.
  - Art. חֶסֶד *hæsæd*, THAT I, 600–621.
  - Art. רַחֲמִים *rhm*, THAT II, 761–768.
- TILLY, M., Einführung in die Septuaginta, Darmstadt 2005.
- TOV, E., The Septuagint Translation of the Torah as a Source and Resource for the Post-Pentateuchal Translators, in: BONIS, E./JOOSTEN, J. (Hg.), Handbuch zur Septuaginta, Band 3: Die Sprache der Septuaginta, Gütersloh 2016, 316–328.
  - The Text-Critical Use of the Septuagint in Biblical Research, Winona Lake <sup>3</sup>2015.
- WEISER, A., Art. πιστεύω κτλ. B. Altes Testament, ThWNT VI, 182–197.
- WENHAM, G.J., Genesis 16–50, WBC 2, Waco 1994.
- WESTERMANN, C., Genesis 37–50, BKAT 1/3, Neukirchen-Vluyn 1982.
  - Genesis 12–36, BKAT 1/2, Neukirchen-Vluyn 1981.
- WEVERS, J.W., Notes on the Greek Text of Numbers, SCSS 46, Atlanta 1998.
  - Notes on the Greek Text of Genesis, SCSS 35, Atlanta 1993.
  - Notes on the Greek Text of Exodus, SCSS 30, Atlanta 1990.
- WILDBERGER, H., Art. חַסֵּד *'mn*, THAT I, 177–209.
- ZIEGERT, C., Kultur und Identität. Wörtliches Übersetzen in der Septuaginta, VT 67 (2017) 648–665.
  - In Pursuit of the Perfect Bible: Attitudes to Bible Translation in Hellenistic Judaism, BT 67 (2016) 365–379.
  - Diaspora als Wüstenzeit. Übersetzungswissenschaftliche und theologische Aspekte des griechischen Numeribuches, BZAW 480, Berlin/Boston 2015.
- ZIMMERLI, W., Art. χάρις κτλ. B. Altes Testament, ThWNT IX, 366–377.
- ZOBEL, H.-J., Art. חֶסֶד *hæsæd*, ThWAT III, 48–71.