



# ÜBERSETZUNG UND DEUTUNG

Studien zu dem Alten Testament und seiner Umwelt  
ALEXANDER REINHARD HULST  
*gewidmet von Freunden und Kollegen*

UITGEVERIJ G. F. CALLENBACH B.V. - NIJKERK  
1977

© 1977 by Uitgeverij G. F. Callenbach b.v., Nijkerk, Holland.

ISBN 90 266 0789 x

UITGEVERIJ G. F. CALLENBACH B.V. - NIJKERK

1977

# INHALT

VORWORT	7
NOTES CRITIQUES SUR QUELQUES POINTS D'HISTOIRE DU TEXTE D. Barthélemy, Fribourg, Suisse	9
SPINNE ODER EIDECHSE. Luthers Übersetzung von Spr. 30:28 M. A. Beek, Amsterdam	24
MISCELLANEA EXEGETICA H. A. Brongers, Leusden	30
THE FLIGHT OF RABBAN YOHANAN BEN ZAKKAI FROM JERUSALEM. Why and when J. W. Doeve, Utrecht	50
EINIGE GEDANKEN ZUR ÜBERSETZUNG DER HEBRÄISCHEN BIBEL R. Frankena, Bilthoven†	66
MOEILIKHEDEN BIJ DE VERTALING VAN GENESIS 12 W. H. Gispen, Amstelveen	76
EINIGES ZUR UGARITISCHEN SCHRIFT J. H. Hospers, Groningen	85
DIE SEPTUAGINTA JESAJAS ALS DOKUMENT JÜDISCHER EXEGESE. Einige Notizen zu LXX – Jes. 7 A. van der Kooy, Bilthoven	91
QUELQUES PROBLÈMES DE TRADUCTION DANS LES VISIONS D'AMOS, CHAPITRE 7 C. van Leeuwen, Ermelo	103
DAS VERBUM <i>nāham</i> , <i>ni</i> B. Maarsingh, Amersfoort	113

THE BIBLE TRANSLATOR'S MOST DIFFICULT EXEGETICAL TASK	126
E. A. Nida, New York	
ZUR DEUTUNG ZWEIER BRIEFE AUS UGARIT IN ALPHABETISCHER KEILSCHRIFT	135
W. H. Ph. Römer, Ten Post (Gr.)	
Āmôn – PFLEGEKIND. Zur Auslegungsgeschichte von Prv. 8 : 30a	154
H. P. Rüger, Tübingen	
SÜNDE IM ALTEN TESTAMENT. Die Wiedergabe einiger hebräischer Ausdrücke für 'Sünde' in fünf gangbaren west-europäischen Bibelübersetzungen	164
G. te Stroete, Leersum	
WORDT DE BIJBEL ALS BOEK OVERBODIG?	177
W. C. van Unnik, Bilthoven	
OPMERKINGEN OVER GEBRUIK EN BETEKENIS VAN DE NEGATIE 'ajin - 'en	187
Th. C. Vriezen, den Dolder	
GIBT ES EINE THEOLOGIE DES JAHWE-NAMENS IN DEUTERONOMIUM?	204
A. S. van der Woude, Groningen	
BIBLIOGRAPHIE A. R. HULST	211
ABKÜRZUNGEN	213

## VORWORT

Sehr verehrter Lehrmeister und Freund,

Am 1. Dezember 1972 war es 25 Jahre her, dass Sie Ihr Amt als ordentlicher Professor in der Fakultät der Philologie an der Utrechter Universität antraten. Mit Freude and Dankbarkeit haben wir im Januar 1973 das Jubiläum im neuen Universitätsgebäude, wo die theologische Fakultät ihr Unterkommen hat, gefeiert. Das geschah nach Ihrem Wunsche in bescheidener Weise im kleinen Kreis der vertrauten persönlichen Verwandten und der Mitarbeiter und Studenten der Utrechter Fakultät, wobei im übrigen nur Universitätsbehörde, 'Oudtestamentisch Werkgezelschap in Nederland' und 'Nederlandsch Bijbelgenootschap' vertreten waren. In diesen Kreisen sind Sie während längerer Zeit aktiv tätig gewesen, an der Universität sogar während zwei Jahren in den höchsten Regionen: 1965-'66 als Sekretär des akademischen Senats und 1966-'67 als Rector magnificus.

Mit dem Einsatz Ihrer ganzen Person und mit grosser Begeisterung haben Sie sich Ihren umfangreichen Aufgaben gewidmet. Zahlreich sind die Studenten, die Sie in den ersten 18 Jahren Ihrer Arbeit an der Universität dadurch zu Dank verpflichtet haben, dass sie bei Ihnen Hebräisch lernen durften, sodass sie nachher das Alte Testament von der Grundsprache her besser zu verstehen imstande waren. Weniger gross, aber immerhin nicht zu vernachlässigen, ist die Zahl derer, die Sie einführten in die ersten Geheimnisse der schweren akkadischen Sprache. Diejenigen unter ihnen, die das Alte Testament als Gegenstand ihrer wissenschaftlichen Arbeit gewählt haben, dürfen mit Dankbarkeit auch auf das Lernen dieser Sprache als Hilfsmittel für ein besseres Verständnis des Alten Testaments zurückschauen.

Als Prof. Th. C. Vriezen 1965 nach Libanon ging, haben Sie den Wunsch geäussert von der philologischen in die theologische Fakultät überzutreten um mit den Studenten namentlich die Exegese des Alten Testaments pflegen zu können, und Ihre Energie völlig der Frage zu widmen, wie wir als Christen des 20. Jahrhunderts das alte Buch auszulegen und zu verstehen haben. Wie sehr diese Frage Ihnen am Herzen liegt, zeigten Sie schon als Sie 1941 Ihr Buch schrieben: 'Hoe moeten wij het Oude Testament uitleggen?'. Darum konnten Sie es in der Exegese nicht mit einer bloss philologischen Erklärung bewenden lassen, sondern versuchten Sie immer wieder vorzustossen bis zu den tiefsten theologischen Fragen. Es ist daher fast selbstverständlich, dass die Nederlandse Her-

- 7 R. R. Stieglitz, The Ugaritic Cuneiform and Canaanite Linear Alphabets, *JNES* 30, 1971, 135-139.
- 8 K. R. Veenhof, Het Ugaritische Spijkerschrift Alphabet, M. Heerma van Voss en anderen, *Van Beitel tot Penseel*, Leiden, 1973, 32-38.
- 9 Vergl. jetzt auch: W. Helck, Zur Herkunft der sog. 'Phönizischen' Schrift, *UF* 4, 1972, 41-45, der die phöniz. Schrift aus der hieratischen Gruppenschrift abzuleiten versuchte. Auch seine Beispiele überzeugen nicht, da er für seine Vergleichung nicht die früheren Zeichen der phöniz. Schrift gewählt hat.
- 10 G. L. Windfuhr, op. cit., S. 50.
- 11 G. R. Driver, *Semitic Writing. From Pictograph to Alphabet*, London, 1948, S. 149.
- 12 O. Eissfeldt, Ein Beleg für die Buchstabenfolge unseres Alphabets aus dem 14. Jahrhundert v. Chr., *FF* 26, 1950, 217-220.
- 13 So z.B.: K. H. Bernhardt, op. cit., S. 332.
- 14 G. R. Driver, op. cit., S. 151.
- 15 So auch C. H. Gordon, *Ugaritic Textbook. Grammar*, Roma, 1965, S. 12.
- 16 Vergl. z.B.: A. Baksted, *Jyske runestene*, København, 1968; K. Düwel, *Runenkunde*, Stuttgart, 1968 und vor allem S. Bergsveinsson, Die Reduktion des nordischen Runenalphabets in sprachhistorischer Sicht, *FL* 5, 1971, 388-393.
- 17 R. Meyer, *Hebräische Grammatik I. Einleitung. Schrift- und Lautlehre*, Berlin, 1966, S. 38.

## DIE SEPTUAGINTA JESAJAS ALS DOKUMENT JÜDISCHER EXEGESE. - EINIGE NOTIZEN ZU LXX-JES. 7.

Die Septuaginta ist ein wichtiges vorchristliches Zeugnis für eine jüdische Erklärung der Bücher des Alten Testaments<sup>1</sup>. Dies gilt auch, und wohl ganz besonders, für die Septuaginta Jesajas (LXX-Jes.)<sup>2</sup>. Obwohl R. R. Ottley allerlei Unterschiede zwischen MT-Jes. und LXX-Jes. auf eine schlecht lesbare Vorlage und auf die mangelhafte Kenntnis des Hebräischen durch den Übersetzer zurückführte<sup>3</sup>, zeigten J. Ziegler<sup>4</sup> und vor allem I. L. Seeligmann<sup>5</sup>, dass man – auch – mit Exegese von seiten des Übersetzers rechnen muss<sup>6</sup>. Es gibt freie Übersetzungen, die im Licht von anderen Texten innerhalb oder auch ausserhalb von Jesaja durchsichtig werden. Andererseits gibt es auch freie Übersetzungen, die eine aktualisierende Tendenz zeigen. Seeligmann, der die Übersetzung ungefähr um 140 v. Chr. datiert, sagt u. a. 'This translation, in fact, is almost the only one among the various parts of the Septuagint which repeatedly reflects contemporaneous history. . . . 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 fulfillment 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>7</sup>

Eine Erfüllungs-Interpretation<sup>8</sup> von einiger Bedeutung bietet LXX-Jes. 14, wo der König von Babel eine verhüllte Andeutung ist für Antiochus IV Epiphanes. Das zeigt sich in Vers 19f.: *su de rhifesei en tois oresin hōs nekros ebdelugmenos . . . hon tropōn himation en himaiti pefurmenon ouk estai katharon, houtōs oude su esēi katharos, dioti ten gēn mou apōlesas kai ton laon mou apekteinas . . .*

Die kursiven Worte sind in diesem Zusammenhang die wichtigsten Abweichungen von MT und 1 QIs<sup>a</sup>. Auf Grund der Parallele in 2 Makk. 9:28, wo über den Tod von Antiochus IV geschrieben wird: *ho men oun androfonos kai blasfēmos ta cheirista pathōn, hōs heterous diethēken, epi xenēs en tois oresin oiktistōi morōi katestrepsen ton bion*, kommt Seeligmann zur Schlussfolgerung, dass der Übersetzer von LXX-Jes.

14:19 an Antiochus IV denkt<sup>9</sup>. Von hieraus ist die freie Übersetzung in 14:20 (*mein* Land und *mein* Volk, MT und 1 QIs<sup>a</sup> ·ršk und ·mk) gut zu verstehen. Eine wichtige Analogie, die diese Auslegung verständlich macht, ist der Hochmut des Königs von Babel in Jes. 14 und der Hochmut von Antiochus IV. 2 Makk. 9:10 lautet: *kai ton mikrōi proteron tōn ouraniōn astrōn haptesthai dokounta* . . .

Das lässt an Jes. 14:13 denken, wo im Septuagintatext steht: *eis ton ouranon anabēsomai, epanō tōn astrōn tou theou thēso ton thronon mou*.

In diesem Zusammenhang gehören auch Dan. 7:8; 8:25; 11:36. Antiochus IV wird als derjenige beschrieben, der gegen den höchsten Gott unerhörte Worte sprechen wird. Vgl. auch: der König von Assyrien in Jes. 10:7 ff und Kapitel 36f. Diese Erfüllungs-Interpretation in LXX-Jes. setzt voraus, dass die Prophetien verhüllte Anspielungen auf die eigene Zeit enthalten. Das ist auch aus den *p<sup>s</sup>arim* von Qumran bekannt. In 1 QpHab 2,11f. werden die Chaldäer gedeutet als die Kittier (Römer, vgl. Dan. 11:30 und LXX-Dan(°): Rhōmaioi). Dieselbe Aktualisierung findet man in 1 QM 11,11f., wo erklärt wird, dass Assur aus Jes. 31:8 die Kittier sind. Die Prophetien enthalten folglich verhüllte Anspielungen auf die eigene Zeit; damit ist jedoch noch nicht alles gesagt. Tatsächlich betrachtet man die Prophetien als verhüllte Anspielungen auf *die letzten Tage*.

Für Ben Sirach ist Jesaja ganz besonders der Prophet, der die letzten Dinge (*·harit*; *ta eschata*) schaute durch einen kräftigen Geist (*brwh gbwrh*; *pneumati megalōi*), und der ankündigte, was geschehen sollte und was verborgen war (*nstrwt*; *ta apokrufa*) bevor es kam (48:24f.). Diese Charakterisierung stützt sich hauptsächlich auf Texte wie 41:21–29; 43:9; 44:7; 45:11; 46:10; 48:3–5, wo der Gott Israels der einzige Gott unter den Göttern zu sein scheint, der die Ereignisse ankündigen (vorhersagen) kann, selbstverständlich mittels des Propheten. Während der anonyme Prophet im 6.Jhd. mit einem Begriff als *·aharit* die nahe Zukunft andeutete und nicht die Ereignisse der Endzeit<sup>10</sup>, hat *·aharī* im 2. Jhd. v.Chr. wohl die Bedeutung: 'das Ende'; *·hrjt* in Sir. 48:24 wird von seinem Enkel mit *ta eschata* übersetzt. Dasselbe geschieht in LXX.Jes. 46:10 (*ta eschata* für *·hrjt*; vgl. auch 41:22). Für den Übersetzer sind die kommenden Dinge (*ta eperchomena*, 41:4,23; 44:7) die letzten Dinge (*ta eschata*, *ta eperchomena ep' eschatou*)<sup>11</sup>. Gott hat diese angekündigt (*anaggellein*; vgl. *prolekein* in 41:26!). Auch in Daniel hat *·hrjt* die Bedeutung 'Ende', vgl. 8:19,23; 12:8. Das heisst, dass die prophetischen Texte für diejenigen, die sie auch als autoritativ betrachten, 'eschatologische' Prophetien enthalten. Wenn man meinte, dass das Heute als

Erfüllung dieser Prophetien betrachtet werden musste, ist es verständlich, dass man folgerte, dass das Heute den letzten Tagen angehörte. Es ist meines Erachtens bedeutungsvoll in diesem Zusammenhang zu sehen, dass vor allem in Dan. 11,21ff. hinsichtlich Antiochus IV Motive und Themen aus alten Prophetien, hauptsächlich von Jesaja, verwendet werden<sup>12</sup>. Dass dies hauptsächlich Zitate, Motive und Themen aus Jesaja betrifft, kann grösstenteils mit der Analogie zwischen dem Auftreten des assyrischen Königs gegen Jerusalem und dem Gott des dortigen Tempels und dem Auftreten von Antiochus IV. erklärt werden.

Die Frage, die hinsichtlich LXX-Jes. gestellt werden muss, ist die folgende: Ist dieser Text als ganzer, in den Grundlinien, als eine eschatologische Aktualisierung gemeint, oder nur in unzusammenhängenden Teilen? Es ist die Frage nach der thematischen Einheit von LXX-Jes. Seeligmann rechnet mit einer atomisierenden Weise der Textauslegung in LXX-Jes. zur Erklärung des verschiedentlichen Übersetzens dessen, was in der vermutlichen hebräischen Vorlage gleichlautend war. Darum meint er, dass man nicht versuchen muss 'to discover logical connexions in any chapter or part of a chapter in our Septuagint-text'<sup>13</sup>; es bietet uns jedoch die Möglichkeit 'to discover, in isolated, free renderings, certain historical allusions or expressions of the translator's own views and ideas.'<sup>14</sup> Freie Übersetzungen sind die Einfallstore, um zu ermitteln, welche Auffassungen der Übersetzer hatte und welche Aktualisierung er anbringt. Gleichzeitig isoliert Seeligmann die freien Übersetzungen vom direkten Zusammenhang. Meines Erachtens ist es fraglich, ob das richtig ist. Wenn z.B. freie Übersetzungen durchsichtig gemacht werden können im Licht wörtlich übersetzter Teile anderswo in der Buchrolle Jesaja, kann man nicht auf der Meinung bestehen, dass da, wo der Übersetzer wörtlich übersetzt, er nur übersetzt um zu übersetzen. Es ist darum wahrscheinlich mehr Einheit in thematischer Hinsicht als Seeligmann annimmt. Es ist wahr, dass der Übersetzer dasselbe hebräische Wort nicht immer mit ein- und demselben griechischen Wort wiedergibt; auch hier kann man nachgehen, ob nicht kontextuelle Gründe eine Rolle spielen neben der Tatsache, dass hebräische genauso wenig wie griechische Worte an eine spezifische Bedeutung gebunden sind. Andererseits hat der Übersetzer seine bevorzugten Worte und Motive: *apohnai, boulè, apo mikrou heòs megalou, paradidonai, parakalein, planan* etc.<sup>15</sup> Ottley, Ziegler und Seeligmann meinen, dass der Übersetzer diese Worte verwendet, sobald ihm der hebräische Text zu schwierig wird. Demgegenüber hat J. W. Wevers mit Recht bemerkt, dass der Übersetzer sie auch dann verwendet, wenn der hebräische Text nicht zu schwierig gewesen sein kann.<sup>16</sup> Man muss

dann auch an dominierende Gedanken in LXX-Jes. denken, wie J. M. Coste in Bezug auf LXX-Jes. 25: 1-5 sehen lässt<sup>17</sup>. Neben einem Vergleich mit MT und 1 QIs<sup>a</sup> muss man LXX-Jes. auch in sich untersuchen um nachzugehen, inwieweit eine thematische Einheit vorhanden ist. Gegen diesen Hintergrund wollen wir nun einige Bemerkungen machen zu Kapitel 7.

#### LXX-Jes. 7

Unter König Achaz wird Jerusalem angefallen von Aram und Israel; sie können jedoch die Stadt nicht belagern (*poliorkēsai*; MT und 1 QIs<sup>a</sup> *lhlhm*; ebenso in 37:9b; kämpfen gegen eine Stadt bedeutet: sie belagern). Das Haus Davids, der Palast, bekommt zu hören, dass Aram mit Ephraim ein Abkommen getroffen hat. Der König und das Volk sind entsetzt. Der Übersetzer gibt *nḥh* (Mt und 1 QIs<sup>a</sup>) in V 2 wieder mit *sunefonēsen*. Seeligmann vermutet, dass der Übersetzer hier an einen Stamm *·ḥh Nif'al* dachte mit der Bedeutung 'sich verbrüdern'<sup>18</sup>. Dass der 'Alef in *nḥh* nicht geschrieben ist, braucht für den Übersetzer im 2. Jhd. kein Problem gewesen zu sein angesichts der Tatsache, dass der 'Alef in jener Zeit öfter nicht geschrieben wurde. Die Anregung von Seeligmann gewinnt an Wahrscheinlichkeit, wenn man feststellt, dass ein solches Verbum im Semitischen bestand. Es gibt ein akkadisches Verb *aḥū* als Denominativ von *aḥu* 'Bruder', mit der Bedeutung 'sich miteinander verbrüdern' (Gt), 'sich verschwören' (Št), 'sich verbrüdern' (N)<sup>19</sup>. Verwandt damit ist meines Erachtens *·ḥj, ·ḥh*: 'to unite'<sup>20</sup>.

In V 3 bekommt Jesaja den Auftrag, zusammen mit seinem übriggebliebenen Sohn Jasub (*ho kataleiftheis Jasoub ho huios sou*) Achaz entgegen zu gehen. Der Name des Sohnes von Jesaja ist hier teilweise übersetzt. Der Name ist jetzt Jasub; vgl. Mart. Jes. 1: 2,6<sup>21</sup>. Auf das mögliche Warum dieser Übersetzung kommen wir später zurück.

Jesaja muss Achaz ermuntern, ruhig zu bleiben und nichts zu fürchten, denn: *hotan . . . orgē tou thumou mou genētai, palin iasomai* (V 4).

Seeligmann erklärt diese Übersetzung mit der Bemerkung, dass der Übersetzer einen hebräischen Text vor sich hatte, in dem nicht *ršjn* sondern *ršwn* stand<sup>22</sup>. Ein Text mit *ršwn* ist nicht unmöglich, weil in V. 1 und 8:6 Rhaassōn vorkommt (MT und 1 QIs<sup>a</sup>: *ršjn*). Aber damit ist noch nicht deutlich gemacht, warum *ršwn* mit *palin iasomai* übersetzt ist. *Ršwn* ist in 48:9; 56:7; 58:5; 61:2 mit *dektos* übersetzt, in 60:10 jedoch mit

*eleos*. Dieser letzte Text ist wichtig; er lautet: . . . *dia gar orgèn mou epataxa se kai dia eleon ègapèsa se*.

Nach dem Zorn Gottes kommt dessen Erbarmen. Dieser Gedanke kommt auch vor in 57: 16ff: . . . *oude dia pantos orgisthèsomai humin . . . di' hamartian brachu ti elupèsa auton kai epataxa auton . . . tas hodous autou heoraka kai iasamèn auton kai parekalesa auton . . . kai eipe kurios iasomai autous* (das letzte vgl. mit 6:10). Gottes Zorn und Strafe dauert eine kurze Zeit, danach kommt Er mit seiner 'Genesung' und Trost. Vgl. *iassthai* auch in 6: 10; 19:22 (Genesung für diejenigen, die sich bekehren) und 61:1 (*iasasthai tous suntetrimmenous tèi kardiai*).

Die Schwierigkeit des hebräischen Textes in 4b.5b hat der Übersetzer in V 4b dadurch gelöst, dass er *rywn* nicht als Eigennamen auffasste, sondern durch einen Gedanken nieder zu schreiben, der u.a. in 60:10 und 57:16-18 zum Ausdruck kommt (= MT und 1 QIs<sup>a</sup>).

Gesagt will sein dass Achaz keine Angst zu haben braucht, denn Gottes Zorn, der sich zeigt im Anfall gegen Jerusalem, dauert nicht lange (Vgl. auch 54:7f.) und wird gefolgt durch Erbarmen und 'Genesung'. Dass hier *iassthai* und nicht *eleos* oder *eleen* gewählt wurde, hängt meines Erachtens auch mit der Nähe von 6:10 zusammen.

V.5 lautet: *kai ho huìos tou Aram kai ho huìos tou Rhomeliou, hoti ebouleusanto boulèn poneran peri sou legontes*.

Mit dieser Wiedergabe hat der Übersetzer einen Text, der gut läuft, geboten für: *w·rm wbn rmljhw j·n kj j·s ·lj·k rm r·h ·prjm wbn rmljhw l·m·r* (so MT = 1 QIs<sup>a</sup> ausser einer Plene-Schreibart).

Den Beginn *w·rm wbn rmljhw* hat er in einer Parallele wiedergegeben (*ho huìos tou Aram kai ho huìos tou Rhomeliou*), während er *·rm . . . ·prjm wbn rmljhw* nicht mehr benötigte, weil dies das Subjekt wiederholte<sup>23</sup>. Anstelle von *j·s r·h* steht *ebouleusanto boulèn ponèran*: Das Verbum muss nun im Plural stehen, wegen des mehrfachen Subjekts; obendrein schreibt er hier *boulèn* um die Beziehung zum V 7 deutlich zu machen: . . . *ou mè emmeinèi hè boulè hautè oude estai*. Vgl. mit 32:8: *hoi de eusebeis suneta ebouleusanto, kai hautè hè boulè menei*.

Ein *boulè ponèra* wird von Gott vernichtet werden, aber ein *boulè* der Frommen hält stand, weil sie *suneta* beschliessen (siehe auch 3:9; 32:7).

V 9b lautet: *kai ean mè pisteusète, oude mè sunète*.

Der Text *oude mè sunète* braucht nicht *l· t·bjnw* als Vorlage gehabt haben (Wildberger). Die Wiedergabe hier ist wahrscheinlich eingegeben von Texten wie 6:9: *akoèi akousete kai ou mè sunète*; 6:10: Menschen mit einem verstockten Herzen begreifen nicht, um sich darauf hin zu bekeh-

ren, sodass Gott sie 'genest'. Achaz bekommt zu hören, dass er, wenn er nicht glaubt, es nicht begreifen wird. Vgl. auch 43:10 . . . *hina gnöte kai pisteusète kai sunète hoti ego eimi* (Es gibt nämlich keinen anderen Gott, der rettet, als den Gott Israels.).

Der Inhalt von *sunienai* ist, dass Gottes Zorn kurz dauert und dass er wieder genesen wird dadurch, dass er den schlechten Plan von Aram und Samaria vereitelt. Diese Glaubensweisheit kann Panik und Angst verhindern, meint der Prophet. Es ist die Weisheit der Frommen, die wissen, dass Gottes Zorn zeitlich begrenzt ist und die darum verlangend Ausschau halten nach Gottes Erbarmen und Rettung. Es ist in 52:13 die Weisheit des *pais theou*, der nach der Erniedrigung (*tapeinosis*, 53:8) erhöht und verherrlicht werden soll: *Idou sunèsei ho pais mou kai hupsotthèsetai kai doxasthèsetai sfodra*. *Sunèsei* ist hier Übersetzung von *jskjl* (Mt und 1 QIs<sup>a</sup>). Man fragt sich, inwieweit eine Beziehung besteht zwischen dem Nachdruck auf *sunienai* in 7:9 und 52:13 und dem *mškljlm* in Dan. 11:33,35 und 12:3,10. Dies kann darum gefragt werden, weil es wahrscheinlich ist, dass Dan. 12:3 eine aktualisierende Auslegung ist von Jes. 52:13 und 53:11<sup>24</sup>.

In V 10ff. wird erzählt, dass Achaz ein Zeichen zur Bekräftigung des Gedankens, dass nach Gottes Zorn dessen Genesung erfolgt, weigert. Doch gibt Jesaja ihm ein Zeichen:

*Idou hē parthenos en gastri hexei kai texetai huion,  
kai kaleseis to onoma autou Emmanouël* (V 14).

Während der jüdische Übersetzer im 2. Jhd. v. Chr. *h·lmh* mit *hē parthenos* wiedergibt, übersetzen es ein paar Jahrhunderte später Theodotion, Aquila und Symmachus mit *hē neanis*. Inzwischen wendet der Evangelist Matthäus diesen Text via die Erfüllung-Interpretation auf Jesus an (1. Jhd. n. Chr.): Mt. 1:23. Wegen theologischer Gründe weist Irenäus die Übersetzung *hē neanis* ab: 'Gott ist also Mensch geworden, und der Herr selbst hat uns erlöst, indem er uns das Zeichen der Jungfrau gegeben hat, aber nicht, wie einige von denen sagen, die das Schriftwort jetzt also zu übersetzen wagen: "Siehe, das junge Weib wird empfangen und einen Sohn gebären!" So haben nämlich Theodotion aus Ephesus und Aquila aus Pontus, beide jüdische Proselyten, übersetzt, und ihnen folgten die Ebionäer, soferne sie behaupteten, er sei von Joseph gezeugt worden.<sup>25</sup> Dennoch ist es fraglich, ob Theodotion, Aquila und Symmachus *h·lmh* mit *hē neanis* aus anti-christlichen Motiven übersetzten. *·almā* kommt im AT nicht oft vor: in Ex. 2:8; Ps. 68:26; Ct. 1:3 und 6:8 übersetzte es die LXX mit *neanis*; in Ps. 46:1: *huper ton krufion* für *·l·lmwt* (*·lm:*

‘verbergen’); in 1 Chron. 15:20: *epi alaimoth*; in Prov.30:19: *en neotēti* (vgl. *·lmjm*=Jugend); und in Gen. 24:43 ist *parthenos* keine Übersetzung von *h·lmh*, weil LXX Gen. 24:43 eine Harmonisierung ist mit V 13f.<sup>26f</sup> Die Schlussfolgerung muss lauten, dass für verschiedene Übersetzer der LXX die Übersetzung *neanis* für *·almā* die gebräuchliche war und dass in diesem Licht die Übersetzung von Theodotion, Aquila und Symmachus völlig begrifflich ist. Die Übersetzung *parthenos* ist einmalig und es entsteht die Vermutung, dass es eine freie Übersetzung mit einem speziellen Zweck ist.

H. Wildberger meint in den Fussstapfen von O. Procksch, dass die Übersetzung *parthenos* sachlich richtig ist<sup>27</sup>, aber im Licht des oben Erwähnten scheint es dennoch eine ungebräuchliche Übersetzung zu sein. Und *parthenos* in LXX ist immer die Übersetzung von *bētūlā,na·arā,na·ar* und *bētūlm*, sodass man auch von dieser Gegebenheit aus folgern muss, dass die Übersetzung *parthenos* für *·almā* in Jes. 7:14 auffallend bleibt.

Zur Erklärung dieser auffälligen Übersetzung kann man an eine übernatürliche Geburt des Messias denken<sup>29</sup>, aber es ist unwahrscheinlich, dass diese tatsächlich neutestamentische Thematik beim jüdischen Übersetzer im 2. Jhd. v.Chr. lebte<sup>30</sup>. Seeligmann erwähnt die Auffassung von R. Kittel, der den Text mit Hilfe von Texten der hellenistischen Mysterienreligion erklären will. Dieses Textmaterial ist jedoch späteren Datums. Seeligmann selbst stellt die Frage, ob der Erzähler ‘merely conceived the Hebrew word – erroneously, of course – to mean “young virgin” = *parthenos*’.<sup>31</sup> Einen anderen religionsgeschichtlichen Hintergrund nimmt Delling in Erwägung im Anschluss an Bemerkungen von Plutarchus über Ägypten, aber er bevorzugt diese Erklärung nicht. Über die *parthenos* in Jes. 7:14 kann man seines Erachtens nicht mehr sagen als ‘von einem Manne bis zur Empfängnis (des Immanuel) unberührt.’<sup>32</sup>

Beim suchen einer Erklärung für die auffallende Übersetzung von *parthenos* in Jes. 7:14 muss man meines Erachtens mehr LXX-Jes. als ganzes berücksichtigen. Es ist auch hier, ebenso wie bei bereits erwähnten auffallenden Übersetzungen in Kapitel 7, wichtig nachzugehen, ob man via anderen Texten in LXX-Jes. herausfinden kann, was der Übersetzer mit seiner Übersetzung in 7:14 beabsichtigt. Oder wie Ziegler es formulierte: ‘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.’<sup>33</sup>

In LXX-Jes. ist *parthenos* immer Übersetzung von *btwlh*, ausser in 7:14; 23:4 *parthenous* neben *neaniskous* (*blwryjm*); 37:22 *parthenos thugatēr*

*Sion*; 47: 1 *parthenos thugatèr Babulōnos*; 62: 5 *kai hōs sunoikōn neaniskos parthenoi, houtōs katoikēsousin hoi huioi sou meta sou* (*sou* = Jerusalem-Sion).

Weil die Situation in Kapitel 7 und 36f. analog ist (Jerusalem wird bedroht von Feinden, Angst in der Stadt) scheint mir 37:22 für 7:14 von Bedeutung zu sein. D.h. *parthenos* ist *Sion-Jerusalem* (vgl. auch 62:5)<sup>34</sup>.

Die analoge Situation in Kapitel 36f. zeigt sich u.a. in der Beifügung *orgē* in 37:3, vgl. 7:4). In beiden Situationen richtet sich Gottes Zorn gegen sein eigenes Volk, gegen Jerusalem. Der Text von 37:3 typiert das Heute der Belagerung Jerusalems durch Assyrien als: *hēmera thlipseos kai oneidismou kai elegmou kai orgēs . . . , hoti hēkei hē odin tēi tiktousēi, ischun de ouk echei tou tekein*. Diese letzten Worte (von *hoti an*) sind eine freie Übersetzung für: *kj b-w bnjm ·d msbr wkh* (1QIs<sup>a</sup>: *kwh*) ·jn *lldh* (MT=1 QIs<sup>a</sup>).

Den Sinn dieser freien Übersetzung kann man bekommen mittels eines Textes wie 66:8b: *hoti odine kai eteke Sion ta paidia autēs*.

Es handelt sich um eine Bildsprache: Sion leidet Geburtsschmerzen, d.h. verkehrt in Angst und Not wegen des Feindes Assyrien in 37:3<sup>35</sup>. Die Kinder, die geboren werden, sind ein Bild für die neue Zukunft Jerusalems. Sion, die Mutter, ist in Gefahr, von Assyrien vernichtet zu werden, aber Gott verspricht ihr eine neue Zukunft. Es ist eigentlich derselbe Gedanke, wie die Vorstellung vom Rest: vgl. 37:32: *hoti ex Ierusalēm esontai hoi kataleimmenoi kai hoi soizomenoi ex orous Sion*. Der Rest ist die neue Zukunft des Gottesvolkes. Vgl. in diesem Zusammenhang auch 66:7: . . . *exefuge kai eteken arsen* (MT: *whmljth zkr*=1 QIs<sup>a</sup>); 1:9 (Sion ist in die Enge getrieben durch Feinde): *kai ei mē ktūrios sabaoth egkatelipen hēmin sperma* (MT und 1 QIs<sup>a</sup>: *srja*). Der Rest, die Kinder Sions, bilden das neue Volk Gottes (vgl. auch 45:10f; 49:20f; 54:1ff).

Gegen den Hintergrund dieses Themas kann man *huion* in 7:14 als Kollektivum für die Kinder von (Mutter) Sion deuten.<sup>36</sup> Der Name dieses Sohnes lautet *Emmanouēl*. In 8:8,10 ist *·mnw-l* übersetzt mit: *meth' hēmon* (*kurios*) *ho theos*. Der Übersetzer kannte die Bedeutung, aber übersetzte doch das Hebräische in 7:14 nicht, weil es sich hier um einen Namen handelt. Auch dieser Name 'mit *uns* ist Gott' passt gut zu einem Kollektiv-Begriff 'Sohn' (vgl. das kollektive *pais* in Jes. 40ff).

In V 15 findet der Text Fortsetzung: *bouturon kai meli fagetai*; in V 22 lesen wir: . . . *bouturon kai meli fagetai pas ho kataleiftheis epi tēs gēs*. Das Subjekt in V 15 ist der Sohn, in V 22 'jeder, der im Land übrig geblieben ist.' Die Schlussfolgerung, die auf der Hand liegt, lautet: Der 'Sohn' ist der 'Rest'<sup>37</sup>. Diese Folgerung wird unterstützt durch den Zu-

sammenhang (v 15ff). Der Prophet sagt das Kommen des Königs von Assyrien voraus (V 17; vgl. V 18 und 20 und 8:6f.) Im Kontext dieser Ankündigung, wobei Assyrien das Land verwüsten wird (V 16), ist vielleicht auch das Futurum von V 14 beabsichtigt (*hexei kai texetai*). Wenn dies richtig ist, ist der Spruch in V 14 eine Voraussage des Propheten, womit er sagen will, dass Sion in der Zukunft leiden, aber nicht untergehen wird: Sion wird einen 'Sohn' gebären, es wird ein Rest übrigbleiben und dieser Rest wird das künftige Volk Gottes sein. Die Kapitel 36 und 37 illustrieren das. Die V 15 und 16a beschreiben den 'Sohn' als jemanden, der immer das Gute wählen wird (MT ist anders). Der Rest ist das fromme Volk Gottes.

Es ist möglich, dass auf Grund dieser Auslegung von 7:14 die Übersetzung von V 3 (*su kai ho kataleiftheis lasoub ho huiois sou*) durchsichtiger wird. Jesaja nimmt seinen Sohn, den übriggebliebenen Jasoub mit, (vielleicht) als Zeichen (vgl. 8:18).

Durch die dargebotene Auslegung zeigt sich, dass V 14, was die Absicht betrifft, übereinstimmt mit dem, was in V 6b steht. Man kann weiter noch die Frage stellen, durch wen die *parthenos* schwanger werden wird. Die Antwort muss lauten: Sion wird durch ihren Mann, Gott, Kinder empfangen. (Vgl. 49:20–22)

Zusammenfassend kann man feststellen, dass gewisse freie Übersetzungen mittels anderer Texte in LXX-Jes. verständlicher werden. In diesen Übersetzungen lässt der Übersetzer jeweils sehen, welche Motive und Themen für ihn wichtig sind. Obendrein zeigt sich, dass LXX-Jes. 7 selbst eine ziemlich grosse Konsistenz besitzt. Neben einem Vergleich mit MT-Jes und IQIs<sup>a</sup> (und 1 QIs<sup>b</sup>) wird auch und noch mehr Aufmerksamkeit an LXX-Jes. als Text im ganzen gegeben werden müssen.

Es gibt noch die Frage der Aktualisierung: Inwieweit ist diese vorhanden in Kapitel 7? Dafür ist eine breitere Studie von LXX-Jes. nötig, die diesen Rahmen übersteigt. Wir können wahrscheinlich nur das folgende sagen: Wenn neben Babel auch Assyrien eine verhüllte Andeutung ist für die seleukidische Macht, vor allem in der Person von Antiochus IV, kann man 7:17 deuten als Vorhersage der schwierigen Zeit unter Antiochus IV. In diesem Kader bekommt u.a. V 14 die Bedeutung, dass Sion einer bedrückenden Zeit entgegengieht, aber doch nicht untergehen wird: Ein Rest, das fromme Volk Gottes, wird übrigbleiben; und nach Seeligmann muss man beim Rest in LXX-Jes. vor allem denken an die Verbannten in Ägypten (und Mesopotamien), die darauf hoffen, zurückzukehren.<sup>38</sup> Bei einer solchen Aktualisierung von V 14b ff. erhebt sich die Frage,

wie man die Beziehung zu Kapitel 36f. einschätzen muss. Es zeigte sich, dass eine Beziehung zwischen Kapitel 7 und Kapitel 36f. gelegt werden kann. Das Verhältnis einer Aktualisierung von 7: 14ff. und der Beziehung zwischen 7: 14ff und Kapitel 36f. kann nur durch eine Beschreibung der Stellung von Kapitel 36f. in LXX-Jes. und durch das Studium der Übersetzung in Kapitel 36f. näher bestimmt werden.

Die Bemerkungen, die über LXX-Jes. gemacht wurden, mögen deutlich gemacht haben, dass sich die Mühe lohnt, LXX-Jes. als Dokument einer jüdischen Exegese zu untersuchen, wie bereits vor allem Seeligmann sehen liess. Man wird dabei auch näher beachten müssen, inwieweit die Exegese des Übersetzers in Ägypten gemeinsame Züge zeigt mit der aktualisierenden Exegese von Elementen aus Jesaja in Daniel<sup>39</sup> und in QumranMss. Auf diese Weise kann man einem wichtigen Stück der ältesten Exegese-geschichte des Buches Jes. auf die Spur kommen, dies ist nicht nur von grossem Interesse für die Beziehung zwischen AT und NT, sondern auch für textkritische Probleme. Es ist auch vor allem im Hinblick auf diese textkritischen Probleme, dass ich diesen Artikel in einer Festschrift für Prof. Dr. A. R. Hulst vorlege.

Bilthoven

A. VAN DER KOOLJ

- 1 Vgl. u.a. A. Geiger, *Urschrift und Übersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der inneren Entwicklung des Judentums*. 2. Auflage, Frankfurt a. Main 1928; Z. Frankel, *Über den Einfluss der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik*, Leipzig 1851; L. Priejs, *Jüdische Tradition in der Septuaginta*, Leiden 1948; G. Vermes, *Scripture and Tradition in Judaism*, Leiden 1961 (*Studia Post-Biblica IV*); aus Anlass der Studie von Seeligmann (Note 5) machte J. W. Wevers die folgende Bemerkung: 'Es kommt also darauf an, dass man die Bücher der Septuaginta als alte Zeugnisse jüdischer Exegese untersucht und sie als solche auffasst.' (*Theol. Rundschau NF* 22(1954)182).
- 2 Text nach der Ausgabe von J. Ziegler.
- 3 R. R. Ottley, *The Book of Isaiah according to the Septuagint* Vol. I (Introduction and Translation with a parallel Version from the Hebrew), 2. ed., Cambridge 1909, 50f.
- 4 J. Ziegler, *Untersuchungen zur LXX des Buches Isaias*, Münster 1934 (*Alltest. Abhandlungen XII*, 3).
- 5 I. L. Seeligmann, *The Septuagint Version of Isaiah. A discussion of its problems*, Leiden 1948 (*Mededelingen en Verhandelingen n° 9*).
- 6 Auf Grund von Argumenten von J. Fischer (in seinem Buch: *In welcher Schrift lag das Buch Isaias der LXX vor?* *BZAW* 30, 1930, 3-5), von Ziegler (o.c. 45f.) und von Seeligmann (o.c. 39ff) wird von 'dem Übersetzer' gesprochen. Es ist möglich, dass dieser Übersetzer bereits bestehende, teilweise Übersetzungen verwendet hat (Ziegler, o.c. 45; Seeligmann, o.c. 42), aber meines Erachtens können auch andere

Gründe genannt werden, um die Inkonsistenz der Übersetzung hinsichtlich derselben hebräischen Satzwendungen und paralleler Texte zu erklären.

H. M. Orlinsky und M. S. Hurwitz meinen, dass der Übersetzer von Kapitel 36–39 ein anderer ist als der von Kap. 1–35, 40–66. Als Argument wird angeführt, dass in Kap. 36–39 die anthropomorphistischen Stellen anders behandelt werden als im Rest des Buches, n. anti-anthropomorphistisch. H. M. Orlinsky, *The treatment of anthropomorphisms and anthropopathisms in the Septuagint of Isaiah*, *HUCA* 27(1956)193–200; M. S. Hurwitz, *The Septuagint of Isaiah 36–39 in relation to that of 1–35 40–66*, *HUCA* 28(1957)75–83. C. T. Fritsch hat jedoch gezeigt, dass die Anthropomorphismen im *ganzen* Buch einerseits wörtlich und andererseits frei übersetzt sind (siehe C. T. Fritsch, *The Concept of God in the Greek Translation of Isaiah*, in: *Biblical Studies in Memory of H. C. Allen*. New York 1960, 155–169).

Ein anderes Problem, das hier erwähnt werden muss, ist das der 'Vorlage'. Otley, Fischer, Ziegler, Seeligmann u. a. rechnen mit einer hebräischen Vorlage, die ungefähr mit dem masoretischen Text übereinstimmt. Der Fund von 1 QIs<sup>a</sup> als vormasoretischer Zeuge hat diese Stellungnahme nicht unmöglich gemacht, wenn es auch einige kleine Varianten gibt, die in LXX-Jes. und 1 QIs<sup>a</sup> vorkommen im Gegensatz zu MT-Jes., obwohl man bei diesen Fällen berücksichtigen muss dass LXX-Jes. = 1 QIs<sup>a</sup> nicht notwendigerweise bedeutet: LXX-Jes.-Vorlage = 1 QIs<sup>a</sup> (Siehe J. Ziegler, *Die Vorlage der Isaias-LXX* und die erste Isaias-Rolle von Qumran (1 QIs<sup>a</sup>), *JBL* 78(1959)34–59 (= Sylloge, 484–509)). Wir werden immer, wo es nötig ist, LXX-Jes. vergleichen mit MT-Jes. und 1 QIs<sup>a</sup>. Schliesslich: Die Hypothese von L. Delekat, dass die LXX zurückgeht auf eine aramäische Übersetzung eines hebräischen Jesaja-Textes, ist nicht zu beweisen und unwahrscheinlich. Aramäische Elemente in LXX-Jes. kann man genügend erklären durch die Tatsache, dass im 2. Jhd. v. Chr. neben hebräisch auch aramäisch geschrieben und gesprochen wurde, und auch wenn die Kenntnis des Hebräischen bei den Juden in Ägypten praktisch verschwunden gewesen wäre, kann man damit rechnen, dass Juden aus Palästina, die in dieser Zeit nach Ägypten zogen, Hebräisch-Kenntnisse mitbrachten (vgl. Jesus Ben Sirach). (L. Delekat, *Ein Septuagintatargum*, *VT* 8(1958)225–252).

- 7 Seeligmann, o.c., 4. Aktualisierungen in LXX-Jes. siehe S. 88–91.
- 8 Für die Umschreibung siehe G. Vermes, *Bible and Midrash. Early O.T. exegesis*, in: *Cambridge History of the Bible* I, 1970, 225: 'fulfilment-interpretation'.
- 9 Seeligmann, o.c., 84.
- 10 Siehe K. Elliger, *Jesaja II*, Neukirchen 1971 (BK XI,3)184f. Das gilt auch für den Ausdruck *b-hrjt hjmjm*, siehe *KBh<sup>3</sup> s.v.*
- 11 Vgl. auch Jes. 2:2; *b-hrjt hjmjm* (Mt und 1 QIs<sup>a</sup>); in LXX-Jes: *en tais eschatais hëmerais*.
- 12 Vgl. Dan. 11:36 und Jes. 10:23,25 und das Thema der Prahlerie in Jes. (10:5ff.; 14:36f.); Dan. 11:40 und Jes. 8:8; Dan. 9:27 und Jes. 10:23. Seeligmann, o.c., 82. Für andere Beziehungen zwischen Daniel und Jesaja siehe G. W. E. Nickelsburg, Jr., *Resurrection, Immortality and Eternal Life in intertestamental Judaism*, Cambridge 1972, 15ff.
- 13 Seeligmann, o.c., 41; vgl. p. 7.
- 14 *ibidem*.
- 15 Siehe Otley, o.c., 50; Ziegler, o.c., 14; Seeligmann, o.c., 57.
- 16 J. W. Wevers, *Septuaginta-Forschungen*, *Theol. Rundschau NF* 22(1954), 179.
- 17 J. M. Coste, *Le texte grec d'Isaie XXV, 1–5*. *RB* 64(1954)36–66.
- 18 Seeligmann, o.c., 50.
- 19 W. von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch*, s.v.
- 20 M. Jastrow, *Dictionary*, s.v.
- 21 In *Mart. Jes. I:2,6*: Josab, siehe: *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit*, Bd II, Gütersloh 1973, 23f.
- 22 Seeligmann, o.c., 56.
- 23 Der kritische Apparat in *Liber Jesaiae (BHS 7)* zu Jes. 7:5 meint, dass in LXX-Jes.

- nur *-rm* fehlt; das ist nicht richtig.
- 24 Über die Beziehung zwischen Dan. 12:3 und Jes. 52:13 und 53:11 siehe Nickelsburg, *o.c.*, 24–26. Vgl. für die Weisheit M. Hengel, *Judentum und Hellenismus*, 2. Auflage, Tübingen 1973, 329f, 378.
- 25 Eusebius von Caesarea, *Kirchengeschichte*. Herausgeg. und eingel. von H. Kraft, Darmstadt 1967, 251f. (V, 8, 12ff.).
- 26 In der Konkordanz zur LXX von Hatch & Redpath wird *parthenos* in Gen. 24:43 fälschlich als Übersetzung von *-lmh* betrachtet. Diese Unrichtigkeit findet man auch bei Delling *ThWNT* V, 831.
- 27 H. Wildberger, *Jesaja*, Neukirchen 1969, 289 (BK X, 4).
- 28 Siehe Hatch & Redpath, ad *parthenos*.
- 29 W. C. Allen, *Crit. and Exeg. Comm. on the Gospel according to S. Matthew*, 1965, 10 (ICC). Vgl. E. Klostermann, das Matthäusevangelium, *HNT* 4, 4. Auflage, Tübingen 1971, 10: "... die LXX hatte doch schon verstanden "die Jungfrau wird schwanger werden" – wenn damit auch noch kein Wunder gemeint zu sein brauchte."
- 30 In erster Instanz galt für den Übersetzer nicht das a-priori der Geburt eines 'Sohnes Gottes'; obendrein ist die Bedeutung von *parthenos* nicht in erster Linie 'Jungfrau'; *parthenos* meint 'maiden', 'girl', auch 'of unmarried women who are not virgins' (Liddell & Scott, *Greek-English Lexicon*, s.v.).
- 31 Seeligmann, *o.c.*, 120.
- 32 *ThWNT* V, 831; vgl. 828.
- 33 Ziegler, *o.c.*, 135.
- 34 Zu einer mehr oder minder weniger Schlussfolgerung kommt W. H. Brownlee in seinem Buch: *The Meaning of the Qumran Scrolls for the Bible*, New York 1964, 280. Die Übersetzung *parthenos* 'was rather based upon a popular corporate interpretation which identified Immanuel's mother with the nation which through travail would give birth to the ideal king.' Der Begriff *parthenos* wurde seines Erachtens gewählt wegen Wendungen in der LXX wie 'Virgin Zion', 'Virgin Daughter Judah', und 'Virgin Israel'. Er weist auch auf Off. 12 hin. Brownlee behandelt die LXX-Stelle nicht gegen den Hintergrund von LXX-Jes., sondern von I QHod. III, 7ff. Dieser Text ist, was die Motive betrifft, eine gute Parallele dessen, was in LXX-Jes. mit einander in Zusammenhang gebracht wird. In diesem Hymnus werden Elemente verwendet aus Jes. 37:3; 9:5; 66:7. Siehe weiter auch G. Vermes, *Scripture and Tradition*, 56ff; Bertram, *ThWNT* IX, 671f.
- 35 Siehe auch ad *odin, odinein* in *ThWNT* IX, 668ff (Bertram).
- 36 Browlee denkt an den Messias (Note 34) auf Grund von I QHod. III. Meines Erachtens wird in LXX-Jes. 7:14 nicht von einer Messiaserwartung gesprochen.
- 37 Das Motiv des 'Restes' ist wichtig in LXX-Jes., siehe Seeligmann, *o.c.*, 113.115f.
- 38 Seeligmann, *o.c.* 116f.
- 39 Unwillkürlich erhebt sich die Frage, ob eine Beziehung besteht zwischen dem kollektiven *huiois* in LXX-Jes. 7:14 und dem 'Menschensohn' als Kollektivum für die 'Heiligen des Allerhöchsten' in Dan. 7:13.

## QUELQUES PROBLÈMES DE TRADUCTION DANS LES VISIONS D'AMOS CHAPITRE 7

Quelques-uns des problèmes éprouvés par les traducteurs des visions d'Amos sont dûs au fait qu'on ne s'est pas rendu compte du fait qu'il s'agit en Amos 7:1-9; 8:1-3; 9:1-4 d'une description de visions et non pas de choses que le prophète a vécues en réalité. Il y a, sans doute, une manière de voir selon laquelle on considère la description des visions comme rien qu'une forme de style,<sup>1</sup> appliquée par le prophète pour accorder plus d'autorité à son message. Les prophètes ne seraient, d'après cette conception, que les protecteurs des anciennes traditions du droit divin d'Israël dans la situation contemporaine. Leur message ne reposerait pas sur une expérience surnaturelle, il ne serait dû qu'à leur propre conscience.<sup>2</sup> Pourtant, un prophète comme Amos ne se sent pas seulement et pas même en premier lieu comme protecteur d'anciennes traditions. Il sait qu'il a été appelé de Dieu pour prophétiser contre Israël dans la situation concrète de son temps, et qu'il a appris l'appel de Dieu dans une expérience très personnelle et très particulière, de sorte qu'il ne pouvait se soustraire à sa vocation (Am. 3:8; 7:15).<sup>3</sup> D'une telle expérience témoignent aussi les visions d'Amos. Pour la quatrième vision (8:1-3) on saurait encore imaginer que le prophète a vu une corbeille de fruits réelle et qu'il y attribuait lui-même une signification symbolique; pour les autres visions une telle interprétation est impossible. Les descriptions donnent plutôt l'impression qu'il s'agit d'expériences surnaturelles. Les visions ressemblent à des rêves en ce qui concerne les images singulières que le prophète a vues et la suite des événements qui est parfois illogique, mais elles ne doivent pas nécessairement avoir été vécues dans un état de sommeil. Elles évoquent des associations avec des expériences hallucinatoires, mais elles se rapportent tellement à la situation réelle et actuelle qu'elles ne peuvent pas être qualifiées d'hallucinations. Il reste la question de savoir, si ou en quelle mesure les visions ont eu lieu dans l'état exalté d'une extase. Lindblom<sup>4</sup> parle de 'concentration-ecstasy'. D'autres savants ont contesté qu'il soit question d'une extase.<sup>5</sup> Ce qui est le plus important dans les visions, c'est la révélation divine que le prophète reçoit. C'est pourquoi la vision aboutit à l'audition du message de YHWH, aboutissant dans les visions d'Amos au jugement définitif sur Israël. Dans les premières visions (7:1-3,4-6), ce jugement est encore