

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in *Vetus Testamentum* 67 (2017). It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Ziegert, Carsten

Kultur und Identität. Wörtliches Übersetzen in der Septuaginta
in: *Vetus Testamentum* 67 (2017), pp. 648-665

Leiden: Brill 2017

<https://doi.org/10.1163/15685330-12341293>

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of of Brill: <https://brill.com/page/selfarchiving/sharing-your-work-selfarchiving>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in *Vetus Testamentum* 67 (2017) erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Ziegert, Carsten

Kultur und Identität. Wörtliches Übersetzen in der Septuaginta
in: *Vetus Testamentum* 67 (2017), S. 648-665

Leiden: Brill 2017

<https://doi.org/10.1163/15685330-12341293>

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Brill publiziert:

<https://brill.com/page/selfarchiving/sharing-your-work-selfarchiving>

Ihr IxTheo-Team

Title:

Kultur und Identität. Wörtliches Übersetzen in der Septuaginta

Abstract:

This article seeks to evaluate why the translators of the Septuagint often preferred literal to free renderings. After some general remarks on levels of literalness the author evaluates possible explanations for the literal renderings in the Septuagint. An alternative interpretation draws on the theories of the translation theorists Schleiermacher (1813) and Venuti (1995). It explains literalism as being rooted in the desire for conservation of the Jewish identity within the context of Hellenistic culture with the hebraicizing style serving as a means of resistance to Hellenism.

Keywords:

Septuagint; literalism; Hellenism; translation theory; foreignizing translation; Jewish identity

1 Einführung: Wörtliches und freies Übersetzen

Die aus dem Hebräischen bzw. Aramäischen übersetzten Bücher der als „Septuaginta“ bezeichneten Schriftensammlung weisen sowohl Merkmale einer „wörtlichen“ (oder formal-äquivalenten) als auch einer „freien“ (oder dynamisch-äquivalenten) Übersetzungstechnik auf.¹ In dem Spektrum, dessen Extreme mit „sehr

1 Die grundlegende Unterscheidung zwischen „formal-äquivalenter“ und „dynamisch-äquivalenter“ Übersetzung wurde eingeführt von E.A. Nida, *Toward a Science of Translating with Special Reference to Principles and Procedures Involved in Bible Translating* (Leiden/Boston, 1964), 159-160. Die beiden unscharfen Bezeichnungen „wörtlich“ und „frei“ werden im Sinne eben dieser Begriffe verwendet

wörtlich“ und „sehr frei“ bezeichnet werden können, sind einige wenige Bücher der Septuaginta – Hiob, Proverbien, Jesaja, Chronika (Paraleipomenon), 1 Esdras und Daniel (LXX-Fassung)² – eindeutig dem letztgenannten Bereich zuzuordnen. Die meisten anderen dagegen werden gewöhnlich als eher wörtlich charakterisiert, können aber ebenfalls freie Wiedergaben aufweisen.³

In den letzten Jahrzehnten wurde in der Forschung intensiv die Frage behandelt, mit welcher Intention die Übersetzer freie Wiedergaben verwendeten. Dabei stellte sich heraus, dass die Übersetzer stellenweise derart frei vorgehen, dass zur Charakterisierung ihrer Arbeitsweise an den entsprechenden Textstellen die Begriffe der Interpretation, Aktualisierung und Harmonisierung angemessen erscheinen.⁴ Man kann davon ausgehen, dass die Übersetzer mit solchen freien Wiedergaben einen bestimmten Zweck verfolgten: Der heilige Text sollte für eine neue Leserschaft aktualisiert oder mit anderen Schriftstellen, zu denen ein Widerspruch empfunden wurde, in Einklang gebracht werden. Inzwischen geht man in vielen Fällen sogar

und daher im Folgenden in der Regel ohne Anführungszeichen verwendet.

- 2 Das griechische Danielbuch ist in zwei sehr verschiedenen Fassungen überliefert, einer recht freien Übersetzung, die mit dem Siglum „LXX“ (oder o') bezeichnet wird, und einer wörtlichen, die früher auf Theodotion zurückgeführt wurde und daher das Siglum „Th“ (oder θ') erhalten hat. Vgl. zur Thematik N. Fernández Marcos, *The Septuagint in Context: Introduction to the Greek Version of the Bible* (Leiden/Boston, 2000), 88-92; A. Schmitt, „Die griechischen Danieltexte (»θ'« und o') und das Theodotionproblem“, *BZ* 36 (1992), 1-29, hier 1-6.
- 3 J. Dines, *The Septuagint* (London, 2004), 120-121; als Beispiel für die Integration dynamisch-äquivalenter Elemente in eine ansonsten formal-äquivalente Übersetzung sei das Buch Ruth genannt; siehe dazu C. Ziegert, „Das Buch Ruth in der Septuaginta als Modell für eine integrative Übersetzungstechnik“, *Bib* 89 (2008), 221-251.
- 4 Vgl. beispielhaft M. Rösel, *Übersetzung als Vollendung der Auslegung: Studien zur Genesis-Septuaginta* (BZAW 223; Berlin/New York, 1994), 228-260.

von einem theologisch motivierten Gestaltungswillen der Übersetzer aus.⁵ Damit stellt sich die komplementäre Frage, ob auch die wörtlichen Wiedergaben einen speziellen kommunikativen Zweck verfolgten. Im Verlauf dieses Artikels wird die These aufgestellt, dass dies tatsächlich der Fall ist.

In der aktuellen Septuagintaforschung zeigt sich, dass die Dichotomie zwischen „wörtlichem“ und „freiem“ Übersetzen langsam, aber sicher durchbrochen wird. Bereits vor gut 35 Jahren hatte James Barr in einem einflussreichen Aufsatz dafür plädiert, den Begriff der „Wörtlichkeit“ („literalness“) weiter zu fassen als bis dahin üblich.⁶ Eine Übersetzung lässt sich nach Barr nicht statisch an einem bestimmten Punkt in einem Kontinuum zwischen den Extremen „wörtlich“ und „frei“ ansiedeln. Vielmehr werde die Eigenschaft „wörtlich“ in verschiedenen „Dimensionen“ realisiert. Eine dieser Dimensionen lässt sich durch den Begriff „Konkordanzprinzip“ beschreiben, also durch die Frage, ob jedes Vorkommen eines Wortes im Ausgangstext mit demselben Wort der Zielsprache wiedergegeben wurde. Eine völlig andere Dimension von Wörtlichkeit ist dagegen die Frage, wie stark etymologische Informationen bei der Übersetzung berücksichtigt wurden.⁷ Insgesamt nennt Barr sechs Dimensionen, in denen unabhängig voneinander die Eigenschaft „literalness“ eines Textsegments realisiert werde.⁸ Eine Übersetzung könne bezüglich einer oder mehrerer dieser

5 Einen knappen Überblick über angewandte Techniken der Wiedergabe bietet M. Rösel, „Die *graphie* gewinnt Kontur. Die Stellung der Septuaginta in der Theologiegeschichte des Alten Testaments“, *ThLZ* 135(2010), 639-652, hier 645-651.

6 J. Barr, *The Typology of Literalism in Ancient Biblical Translations* (MSU 15; Göttingen, 1979).

7 Auf dieser Ebene ist beispielsweise in Gen 1,1 die Wiedergabe ἐν κεφαλαίῳ (Aquila) für *br šyt* wörtlicher als ἐν ἀρχῇ (LXX).

8 Barr, *Typology*, 20, nennt: „1. The division into elements or segments [...]. 2. The quantitative addition or subtraction of elements. 3. Consistency or nonconsistency in the rendering [...]. 4. Accuracy and level of semantic information [...]. 5. Coded »etymological« indication of formal/semantic relationships [...]. 6.

Dimensionen wörtlich sein, bezüglich anderer solcher Ebenen dagegen frei.⁹

Diese schon klassische Analyse Barrs wird in neuerer Zeit durch die Beobachtung bestätigt, dass Übersetzer ihre Vorlage bezüglich der Wortreihenfolge und der Repräsentation einzelner Morpheme zwar sehr wörtlich wiedergeben konnten, gleichzeitig aber kreativ bei der Wiedergabe von Ätiologien, Fachvokabular und Hapaxlegomena waren. Es zeigt sich, dass solche „content-related criteria“ zur Beschreibung der Septuaginta-Übersetzungen geeigneter sind als die herkömmliche Charakterisierung einer Übersetzung als „eher wörtlich“ oder als „eher frei“.¹⁰ Zu bedenken ist auch, dass in der modernen Übersetzungswissenschaft die besagte Dichotomie zwischen „wörtlichem“ und „freiem“ Übersetzen durch differenzierte Ansätze verdrängt wurde. So werden etwa in der „Skopostheorie“¹¹ vier Äquivalenzebenen

Level of text and level of analysis.“ Eine vergleichbare Einteilung, die allerdings nur fünf-dimensional ist, nennt E. Tov, *The Text-Critical Use of the Septuagint in Biblical Research* (1. Aufl. 1981; Jerusalem, 1997), 20-24: „1. Internal consistency. 2. The representation of the constituents of Hebrew words by individual Greek equivalents. 3. Word order. 4. Quantitative representation. 5. Linguistic adequacy of lexical choices.“ Als Beispiele für die Anwendung von Barrs und Tavs Prinzipien durch eine isolierte Untersuchung einiger dieser Phänomene siehe etwa B.G. Wright, „The Quantitative Representation of Elements: Evaluating »Literalism« in the LXX“, in: C.E. Cox (ed.), *VI Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Jerusalem 1986* (SBL.SCSS; Atlanta, 1987), 311-335; G. Marquis, „Consistency of Lexical Equivalents as a Criterion for the Evaluation of Translation Technique as Exemplified in the LXX of Ezekiel“, in: C.E. Cox (ed.), *op. cit.*, 405-424.

9 Barr, *Typology*, 49.

10 Siehe H. Ausloos/B. Lemmelijn, „Content-Related Criteria in Characterising the LXX Translation Technique“, in: W. Kraus/M. Karrer (eds.), *Die Septuaginta – Texte, Theologien, Einflüsse* (WUNT 252; Tübingen, 2010), 357-376; vgl. H. Ausloos/B. Lemmelijn, „Faithful Creativity Torn Between Freedom and Literalness in the Septuagint’s Translations“, *JNSL* 40 (2014), 53-69.

11 Siehe grundlegend K. Reiß/H.J. Vermeer, *Grundlegung einer allgemeinen Translationstheorie* (*Linguistische Arbeiten* 147; Tübingen, 1984).

eingeführt, die eine mögliche Gleichartigkeit von Ausgangs- und Zieltext auf der Ebene der Einzelwörter, der grammatischen Strukturen, des Stils und der Textpragmatik beschreiben.¹² Es zeigt sich, dass die Skopostheorie ein angemessenes Werkzeug zur Untersuchung von Septuagintatexten darstellt.¹³

Wenn im Folgenden nach Ursachen für wörtliches Übersetzen im Rahmen der Septuagintaschriften gefragt wird, dann ist zu bedenken, dass es nicht darum gehen kann, „wörtliche“ von „freien“ Übersetzungen abzugrenzen. Wörtliche und freie Wiedergaben stehen immer nebeneinander, selbst in den „frei“ übersetzten Büchern. Es geht in diesem Artikel auch nicht um eine neue Definition des Etiketts „wörtlich“. Vielmehr soll gefragt werden, was die Übersetzer veranlasst hat, neben freien Wiedergaben auch wörtliche Wiedergaben zu verwenden – und zwar mit den Grundannahmen, dass erstens weder das eine noch das andere durchgängig und konsequent geschah, und dass zweitens „wörtlich“ und „frei“ nur unpräzise Begriffe darstellen, die der komplexen Realität keinesfalls gerecht werden.

Der folgende Abschnitt (2) gibt zunächst einen Überblick darüber, wie sich wörtliche Wiedergaben in der Septuaginta möglicherweise erklären lassen. Die vorgestellten Ansätze werden anhand von Beispielen aus dem wenig beachteten griechischen Numeribuch¹⁴ auf ihre Tragfähigkeit geprüft. Anschließend (Abschnitt 3) wird ein alternatives Erklärungsmodell

12 K. Reiß, „Adequacy and Equivalence in Translation“, *TPBT* 34 (1983), 301-308.

13 C. Ziegert, *Diaspora als Wüstenzeit. Übersetzungswissenschaftliche und theologische Aspekte des griechischen Numeribuches* (BZAW 480; Berlin/Boston, 2015), 297-302.

14 Es gibt nur wenige ausführliche Arbeiten: G. Dorival, *Les Nombres* (BdA 4; Paris, 1994); J.W. Wevers, *Notes on the Greek Text of Numbers* (SCSS 46; Atlanta, 1998); M. Rösel/C. Schlund, „Arithmoi. Numeri / Das vierte Buch Mose“, in: M. Karrer/W. Kraus (eds.), *Septuaginta Deutsch – Erläuterungen und Kommentare*, Bd. 1 (Stuttgart, 2011), 431-522; Ziegert, *Diaspora*.

vorgeschlagen. Der letzte Abschnitt (4) fasst die Ergebnisse zusammen und bietet einen Ausblick.

2 Mögliche Erklärungsmodelle für wörtliches Übersetzen

2.1 Wörtliches Übersetzen als Standardtechnik

Nach James Barr wurde wörtliches Übersetzen unter anderem durch praktische Gründe veranlasst. Es sei relativ einfach gewesen, den Ausgangstext Wort für Wort zu analysieren und wiederzugeben. Wörtliche Wiedergaben wurden nach Barr nicht aufgrund eines bestimmten Anliegens angewandt. Erst Aquila habe im Rahmen seiner Revision bzw. Neuübersetzung ¹⁵ ein wörtliches Übersetzungsverfahren zielgerichtet und bewusst eingesetzt.¹⁶

Barrs These, dass wörtliches Übersetzen eine „easy technique“ darstelle, erfährt Rückhalt aus der modernen Übersetzungswissenschaft. Nach Theo van der Louw ¹⁷ arbeiten auch professionelle Übersetzer meist wörtlich, da es sich um die einfachste und schnellste Methode handle. Erst wenn ein Übersetzungsproblem auftrete, müssten bestimmte „Transformationen“ auf den Text angewandt werden, damit die Übersetzung nicht fehlerhaft oder missverständlich wird. Bei diesen Transformationen handelt es sich um Ausweichstrategien, mit deren Hilfe Übersetzer von ihrem Standardvorgehen der wörtlichen

15 Vgl. zu der nicht immer einheitlichen terminologischen Differenzierung zwischen „Rezension“, „Revision“ und „Übersetzung“ K.H. Jobes/M. Silva, *Invitation to the Septuagint* (Grand Rapids, 2000), 46-47.

16 Barr, *Typology*, 26, 50.

17 Siehe T.A.W. van der Louw, *Transformations in the Septuagint: Towards an Interaction of Septuagint Studies and Translation Studies* (CBET 47; Leuven/Paris/Dudley, 2007), 57-59.

Wiedergabe abweichen.¹⁸

Damit bietet sich die Vermutung an, dass die Septuaginta-Übersetzer grundsätzlich wörtlich arbeiteten und nur bei potenziellen Übersetzungsproblemen von diesem Vorgehen abwichen. Allerdings lässt sich damit nicht erklären, warum wörtliche und freie Wiedergaben gelegentlich in demselben Kontext vorkommen, ohne dass ein Abweichen von der vermeintlichen Standardtechnik nötig erscheint. Die folgenden Beispiele aus dem Numeribuch verdeutlichen das anhand verschiedener Dimensionen¹⁹ von Wörtlichkeit:

- In Num 11,5 wird *zākarnū`eṭ-haddāgā`ašer-no`kal* mit ἐμνήσθημεν τοὺς ἰχθύας οὓς ἠσθίομεν wiedergegeben. Dabei hat die *qatal*-Form *zākarnū`* eine präsentische Bedeutung und bezeichnet einen Zustand.²⁰ In der Übersetzung erscheint allerdings eine Vergangenheitsform, und zwar der Aorist ἐμνήσθημεν. Diese Art der Wiedergabe (*qatal* als Vergangenheitstempus) lässt sich als Standardtechnik auffassen, bei deren Verwendung der Kontext nicht beachtet wurde.²¹ Auf der anderen Seite wird im direkt folgenden Relativsatz die *yiqtol*-Form *no`kal*, die entsprechend dieser Standardtechnik als Futur übersetzt werden müsste,²² als Imperfekt wiedergegeben. Der Übersetzer hat erkannt, dass die hebräische Verbform eine regelmäßig wiederholte Handlung ausdrückt („wir pflegten zu essen“),²³ und hat im Griechischen den entsprechenden Aspekt gewählt.²⁴ Wenn wörtliches Übersetzen die

18 Vgl. ebd., 57: „Behind each transformation stands a literal rendering that has been rejected.”

19 Vgl. hierzu die Ausführungen in Abschnitt 1.

20 GK §106g; P. Joüon/T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew* (SB 14; Rom, 1991), §112d.

21 A. Voitila, „The Translator of the Greek Numbers“, in: B.A. Taylor (ed.), *IX Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Cambridge 1995* (SCSS 45; Atlanta, 1997), 109-121, 111.

22 Ebd., 115.

23 Vgl. GK §107e.

24 Im Gegensatz dazu wurde in Num 11,14 *lo`-`ukal`ānokī* stereotyp (*yiqtol* wird zu Futur) mit οὐ δυνήσομαι

Standardtechnik des Numeri-Übersetzers war, dann ist nur schwer erklärbar, warum er sie im Hauptsatz gegen den Kontext beibehielt, im Relativsatz aber dem Kontext entsprechend davon abwich.

- In Num 11,6 hat der Übersetzer *w^o‘atta napšenu’ y^abešá* mit *νοῦνι δέ ἡ ψυχὴ ἡμῶν κατάξηρος* wiedergegeben; als Entsprechung für *nepēš* dient also das Standardäquivalent *ψυχή*.²⁵ Problematisch ist diese wörtliche Übersetzung vor allem deshalb, weil im hebräischen Text an das Vertrocknen der „Kehle“ gedacht ist,²⁶ und weil „Kehle“ im Bedeutungsspektrum von *ψυχή* fehlt.²⁷ Mit dieser stereotypen Wiedergabe auf Wortebene kontrastiert eine dezidierte Wortwahl in Num 11,8. Dort wird im Kontext der Beschreibung des Manna *weḥāyā‘ta ‘mó k^ata ‘am l^ošad hašemeḥ* mit *καὶ ἦν ἡ ἡδονὴ αὐτοῦ ὡσεὶ γεῦμα ἐγκρις ἐξ ἐλαίου* wiedergegeben. Der Übersetzer hat das Wort *ta ‘am* („Geschmack“) nicht etwa stereotyp übersetzt, sondern mit zwei verschiedenen griechischen Wörtern, *ἡδονή* und *γεῦμα*. Dabei ist davon auszugehen, dass *ἡδονή* nicht nur als Synonym von *γεῦμα* verwendet wurde, sondern dass vielmehr die Bedeutungskomponente des „Angenehmen“ im Blick war.²⁸ Die Verwendung von *ἡδονή* in diesem Kontext soll wahrscheinlich aussagen, dass das Manna in höchstem Maße wohlschmeckend war, so dass die Israeliten tatsächlich keinen Grund hatten,

ἐγὼ wiedergegeben.

25 Vgl. zu der stereotypen Wiedergabe M. Rösel, „Die Geburt der Seele in der Übersetzung. Von der hebräischen *nāfāš* über die *psyche* der LXX zur deutschen Seele“, in: A. Wagner (ed.), *Anthropologische Aufbrüche. Alttestamentliche und interdisziplinäre Zugänge zur historischen Anthropologie* (FRLANT 232; Göttingen, 2009), 151-170, hier 162; sowie T. Muraoka, *A Greek-Hebrew/Aramaic Two-way Index to the Septuagint* (Leuven/Paris/Walpole, 2010), s.v. *ψυχή*, s.v. *nepēš*.

26 H. Seebass, *Numeri* (BKAT IV/2; Neukirchen, 2003), 28.

27 H.G. Liddell/R. Scott/H.S. Jones, *A Greek-English Lexicon* (9. Aufl.; Oxford, 1951), s.v. *ψυχή*.

28 Ebd., s.v. *ἡδονή*.

sich darüber zu beklagen.²⁹ Der Übersetzer hat also in demselben Kontext zunächst ein Standardäquivalent verwendet und anschließend genau das Gegenteil getan, nämlich ein hebräisches Wort auf zwei verschiedene Arten wiedergegeben.³⁰

- In Num 11,21 dient ἐν οἷς εἶμι ἐν αὐτοῖς als Wiedergabe von ^ašer ’ānokî b^qirbo’. Die pleonastische Verwendung des Personalpronomens αὐτοῖς³¹ stellt einen Hebraismus dar, der in den Septuaginta-Übersetzungen häufig auftritt.³² Geht man von einer wörtlichen Standardtechnik aus, dann liegt Wörtlichkeit insbesondere in der quantitativen Übereinstimmung der Ausgangs- und Zieldextelete vor. Dagegen ist der Übersetzer bei der Wiedergabe von wayyihar ’appo’ in Num 11,1 mit καὶ ἐθυμώθη ὀργῆ von diesem quantitativen Standard abgewichen, indem er auf die Wiedergabe des Pronominalsuffixes der dritten Person, etwa durch αὐτοῦ, verzichtete.³³ Es ist kaum erklärbar, warum der Übersetzer ein pleonastisches Personalpronomen einmal („quantitativ-wörtlich“) verwendete, ein anderes Mal dagegen („quantitativ-frei“)

29 F. Siegert, *Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament. Eine Einführung in die Septuaginta* (MJSSt 9; Münster, 2001), 274, weist darauf hin, dass das Wort ἡδονή aufgrund seiner Konnotation der „Lust“ in der LXX sonst nur mit äußerster Zurückhaltung verwendet wurde.

30 Schon in Num 11,6 hatte der Übersetzer οὐδὲ zur Wiedergabe von w^a’atta’ verwendet, also auf eine stereotype Wiedergabe des adversativen w^a durch καί, die im griechischen Pentateuch vorherrschend ist (A. Aejmelaeus, *Parataxis in the Septuagint. A Study of the Renderings of the Hebrew Coordinate Clauses in the Greek Pentateuch* (AASF B Diss 31; Helsinki, 1982), 14), verzichtet. Die vorgetragene Analyse ist jedoch nicht weniger überzeugend, wenn man Funktionswörter wie Konjunktionen usw. aus der Betrachtung ausschließt, wie das Beispiel aus Num 11,8 zeigt.

31 Der Unterschied im Numerus basiert auf einer Wiedergabe *ad sensum*, der Referent ist hier das Volk Israel.

32 H. St.J. Thackeray, *A Grammar of the Old Testament in Greek According to the Septuagint* (Cambridge, 1909), 46.

33 Interessanterweise wurde diese Abweichung in der hexaplarischen Rezension durch Zufügung von αὐτοῦ „korrigiert“.

vermied.

Die Annahme, dass die Übersetzer eine wörtliche Standardtechnik gehabt hätten, von der sie nur in Problemfällen abwichen, ist also wenig überzeugend. Dementsprechend rechnet Anneli Aejmelaeus damit, dass die Übersetzer in erster Linie nicht die Form, sondern den Inhalt des Originals wiedergeben wollten. Dabei sei man intuitiv und spontan vorgegangen, was stellenweise zu idiomatischen Übersetzungen und zu Variationen bei der Wiedergabe einzelner Lexeme geführt habe.³⁴

2.2 Das Interlinearitäts-Paradigma

Die Annahme, dass wörtliches Übersetzen das Standardvorgehen der Septuaginta-Übersetzer darstelle, wurde von Albert Pietersma zum Paradigma erhoben. Das von ihm entwickelte sogenannte „Paradigma der Interlinearität“ besagt, dass die meisten übersetzten Schriften der Septuaginta eine „Dimension der Unverständlichkeit“ aufweisen und dass es deshalb angemessen sei, diese Übersetzungen durch den Begriff der Interlinearität zu beschreiben.³⁵

Die Charakterisierung der Septuagintaschriften als wörtliche Übersetzung erfährt hier also eine Steigerung.

Ausgehend von der Existenz lateinisch-griechischer Interlineartexte, die in Schulen verwendet wurden, vermutete Pietersma zunächst, dass man in jüdischen Schulen der Diaspora den

34 Siehe A. Aejmelaeus, „Translation Technique and the Intention of the Translator“, in: *On the Trail of the Septuagint Translators: Collected Essays* (CBET 50; Leuven/Paris/Dudley, 2007), 59-70, hier 60-62.

35 A. Pietersma, „A New Paradigm for Addressing Old Questions: The Relevance of the Interlinear Model for the Study of the Septuagint“, in: J. Cook (ed.), *Bible and Computer. The Stellenbosch AIBI-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, hier 350, 359.

hebräischen Bibeltext mit Hilfe der griechischen Fassung studiert habe.³⁶ Unabhängig von der Frage, ob solche hebräisch-griechischen Interlineartexte im jüdisch-hellenistischen Bildungswesen tatsächlich existierten, postulierte er eine sprachliche Abhängigkeit der Septuagintaschriften von ihrem jeweiligen hebräischen Prätext, ohne den die Übersetzungen an vielen Stellen nicht verständlich gewesen seien.³⁷ Für die Vermutung, dass die griechischen Übersetzungen als Hilfsmittel zum Studium des hebräischen Textes angefertigt wurden, gibt es jedoch keinerlei externe Evidenz. Das von Pietersma vorausgesetzte soziale Umfeld passt besser ins 2. nachchristliche als ins 3. vorchristliche Jahrhundert. Denn eine Leserschaft, die den griechischen Text als Hilfsmittel zum Studium des hebräischen Textes verwendet, lässt sich eher mit der Revision durch Aquila in Verbindung bringen als mit den ursprünglichen ab dem 3. vorchristlichen Jahrhundert angefertigten Übersetzungen.³⁸

In späteren Veröffentlichungen hat sich Pietersma von den zuvor geäußerten Vermutungen in Bezug auf den Ursprung der Septuaginta distanziert. Das Interlinearitäts-Paradigma dient jetzt nur noch als „Metapher“ und als „heuristische Arbeitshilfe“,³⁹ und sein Anspruch besteht lediglich darin, das Verhältnis zwischen dem griechischen und dem hebräischen Text zu beschreiben.⁴⁰

Damit bleibt die Frage: Wenn die Septuagintaschriften so übersetzt sind, dass sie

36 Ebd., 359 („with the Septuagint functioning as a crib“).

37 Ebd., 350-351 („relationship of subservience and dependence“).

38 Dines, *Septuagint*, 53. Für weitere kritische Anfragen an das Modell siehe J. Joosten, „Reflections on the »Interlinear Paradigm« in Septuagintal Studies“, in: A. Voitila/J. Jokiranta (eds.), *Scripture in Transition. Essays on Septuagint, Hebrew Bible, and Dead Sea Scrolls in Honour of Raija Sollamo (JSJ.Supp; Leiden/Boston, 2008)*, 163-178.

39 A. Pietersma, „Beyond Literalism: Interlinearity Revisited“, in: R.J.V. Hiebert (ed.), »Translation Is Required.« *The Septuagint in Retrospect and Prospect (SCSS 56; Atlanta, 2010)*, 3-21, hier 5, 18.

40 Ebd., 15, 17.

grundsätzlich die Eigenschaften einer Interlinearübersetzung aufweisen, *warum* wurden sie gerade so und nicht anders übersetzt? Die neuere Version des Interlinearitäts-Paradigmas leistet keinen Beitrag für die hier behandelte Fragestellung.

2.3 Theologie des Wortes

Jan Joosten sieht in den wörtlichen Wiedergaben einiger Teile der Septuaginta wie etwa des Zwölfprophetenbuches ein theologisches Anliegen. Die zu übersetzenden Bücher seien von den Übersetzern als heilige und göttlich inspirierte Schriften betrachtet worden, und dieser Inspirationsgedanke habe sich auf jedes einzelne Wort der hebräischen Schriften erstreckt. Aus diesem Grund sei es nötig gewesen, die Texte so wörtlich wie nur irgend möglich ins Griechische zu übersetzen, auch und gerade dann, wenn der hebräische Text schwer verständlich war.⁴¹ Dass dieser Standpunkt in der Antike tatsächlich vertreten wurde, zeigt sich etwa bei Philon von Alexandrien, der in *Vit. Mos.* II,37-39 eine exakte Entsprechung zwischen den griechischen Worten der Pentateuchübersetzung und den hebräischen Worten des inspirierten Urtextes als Kennzeichen einer inspirierten Übersetzung postuliert.⁴²

Mit dieser Annahme ist die grundsätzliche Frage verbunden, ob den Übersetzern der Septuaginta ein theologisch motivierter Gestaltungswille zugestanden werden kann, ob es also grundsätzlich möglich ist, eine „Theologie der Septuaginta“ zu erarbeiten.⁴³ Denn selbst wenn

41 J. Joosten, „Une théologie de la Septante? Réflexions méthodologiques sur la version grecque“, *RThPh* 132 (2000), 31-46, hier 43-44.

42 Vgl. A. Kamesar, „Biblical Interpretation in Philo“, in: A. Kamesar (ed.), *The Cambridge Companion to Philo* (Cambridge, 2009), 65-91, hier 68.

43 Siehe dazu grundlegend neben Joosten, „Théologie“: M. Rösel, „Theo-Logie der griechischen Bibel. Zur Wiedergabe der Gottesaussagen im LXX-Pentateuch“, *VT* 48 (1998), 49-62; E.G. Dafni, „Theologie der Sprache der Septuaginta“, *ThZ* 58 (2002), 315-328; M. Rösel, „Towards a »Theology of the Septuagint«“, in:

man dies verneint, wenn man also davon ausgeht, dass die Übersetzer bei ihrer Arbeit keine theologische Intention hatten, sondern lediglich den hebräischen Text wörtlich abbilden wollten,⁴⁴ so beinhaltet doch das Anliegen einer formal-äquivalenten Übersetzung eine implizite theologische Aussage, nämlich die, dass der heilige Text in seinem Wortlaut bewahrt werden müsse. Man kann diesen mutmaßlichen Anlass für wörtliches Übersetzen als eine „Theologie des Wortes“ bezeichnen⁴⁵ oder auch als eine „Theologie der Textbewahrung“.

Wenn man nun annimmt, dass die wörtliche Vorgehensweise eines Übersetzers auf solch einer Einstellung dem heiligen Text gegenüber basiert, dann muss gegebenenfalls nach dem Verhältnis der wörtlichen zu den nicht-wörtlichen Wiedergaben desselben Übersetzers gefragt werden. Hier sind insbesondere solche Wiedergaben zu nennen, die den aktuellen Text mit anderen biblischen Stellen harmonisieren sollten, um potenzielle Widersprüche und Mehrdeutigkeiten zu vermeiden.⁴⁶ Harmonisierende Tendenzen sind deshalb interessant, weil sie auf derselben Denkvoraussetzung beruhen wie die eben genannte „Theologie der Textbewahrung“, und zwar auf der vorausgesetzten Heiligkeit des zu übersetzenden Textes,

W. Kraus and R.G. Wooden (eds.), *Septuagint Research. Issues and Challenges in the Study of the Greek Jewish Scriptures* (SCSS 53; Atlanta, 2006), 239-252; A. Aejmelaeus, „Von Sprache zur Theologie. Methodologische Überlegungen zur Theologie der Septuaginta“, in: *On the Trail of the Septuagint Translators: Collected Essays* (CBET 50; Leuven/Paris/Dudley, 2007), 265-293.

44 Dies ist eine Schlussfolgerung aus dem „Interlinearitäts-Paradigma“; vgl. A. Pietersma, „LXX and DTS: A New Archimedean Point for Septuagint Studies?“, *BIOSCS* 39 (2006), 1-11, hier 2-6.

45 So Joosten, „Théologie“, 44.

46 Vgl. grundlegend E. Tov, „The Nature and Background of Harmonizations in Biblical Manuscripts“, *JSOT* 31 (1985), 3-29. Klassisches Beispiel für Harmonisierungen in der Septuaginta ist Gen 2,2. Hier bietet LXX gegen MT die Lesart καὶ συνετέλεσεν ὁ θεὸς ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἕκτῃ τὰ ἔργα αὐτοῦ. Diese wird auch vom Samaritanischen Pentateuch bezeugt, kann also auch auf einer entsprechenden hebräischen Vorlage beruhen. Vgl. dazu Tov, *Text-Critical Use*, 79.

verbunden mit der Einheit der heiligen Schrift als Ganzes.⁴⁷ Betrachten wir zunächst einige Beispiele:⁴⁸

- In Num 11,26 wird *w^alo' yaš^a'u' hā'oh^elā'* mit καὶ οὐκ ἦλθον πρὸς τὴν σκηνὴν übersetzt. Die generalisierende Wiedergabe des Verbs *ys'* mit ἔρχομαι (also „gehen“ statt „hinausgehen“) ist als harmonisierend zu charakterisieren. Denn während der hebräische Text wohl ein Zelt außerhalb des Lagers voraussetzt, zu dem man „hinausgehen“ muss (vgl. Ex 33,7), lässt die Übersetzung die Frage nach der Örtlichkeit offen.⁴⁹ Dadurch wurde der Text mit Num 2,2 harmonisiert, wo das „Zelt des Zeugnisses“ in der Mitte des Lagers lokalisiert wird. Ansonsten liegt eine wörtliche Übersetzung vor, auch das adversative *w^a*⁵⁰ wird nicht etwa mit δέ, sondern mit καί wiedergegeben.
- In Num 15,11 hat der Übersetzer *kakā' ye 'ašē' laššō' hā'ehād* mit οὕτως ποιήσεις τῷ μόσχῳ τῷ ἐνί wiedergegeben. Auffällig ist die Wiedergabe von *šō'* mit μόσχος. Da bereits in V.9 ausdrücklich vom Opfer eines Jungtiers gesprochen wird (beṅ-habbāqār bzw. μόσχος), wollte der Übersetzer den potenziell widersprüchlichen Wechsel von der Nennung eines Jungtiers zur allgemeinen Bezeichnung „Rind“ vermeiden.⁵¹

47 Vgl. Joosten, „Théologie“, 46.

48 Am Rande sei darauf hingewiesen, dass die vier Beispiele die Gattungen Narrativtext, legislativer Text, Lied und Itinerar abdecken.

49 Vgl. Wevers, *Notes*, 176.

50 Der Gegensatz besteht zwischen der Tatsache, dass Eldad und Medad „unter den Aufgeschriebenen“ waren und trotzdem nicht zum Zelt gingen.

51 Die Differenz zwischen *y'sh* (3. Person Singular Qal oder – so die Vokalisierung von MT – Nifal) und ποιήσεις (2. Person Singular) ist wohl nicht auf eine „freie“ Übersetzung, sondern eher auf eine entsprechende hebräische Vorlage des Übersetzers zurückzuführen; siehe Ziegert, *Diaspora*, 180.

- In Num 21,18 wird *kārūhā nʿdībē hāʿām* mit ἐξελatóμησαν αὐτὸ βασιλεῖς ἔθνω̄ν wiedergegeben. Im hebräischen Text ist der Referent von *hāʿām* nicht eindeutig. Bei dem Volk, das den Brunnen gegraben hat, könnte es sich um Israel oder um die nördlich des Arnon beheimateten Amoräer (V.13) handeln. Die generell in der Septuaginta übliche Wiedergabe von *ʿam* mit λαός⁵² hätte die Leser dazu verleiten können, den Brunnenbau den Israeliten zuzuschreiben, die bereits in V.16 mit ὁ λαός bezeichnet wurden. Die Wortwahl ἔθνος erschwert diese Interpretation, der Plural macht sie vollends unmöglich. Im Kontext der Erzählung halten sich die Israeliten im Gebiet fremder Völker auf. Dass der Brunnen ein Werk dieser Völker war, hat der Übersetzer explizit gemacht. Diesem Zweck dient auch die Wiedergabe von *nādīb* mit βασιλεύς. Da die Israeliten zur Zeit der Wüstenwanderung noch keinen König hatten, können sie auch nicht den Brunnen gegraben haben.⁵³ Anstatt einer wörtlichen Wiedergabe hat der Übersetzer harmonisierend in den Text eingegriffen, um die Integrität der heiligen Schriften zu bewahren.
- In Num 33,36 bieten alle hebräischen Textzeugen *wayyah^anu^h b^amidbar-sin*, direkt gefolgt von *hī^o qādeš*. Die griechische Übersetzung erweitert den Text um den Satz καὶ ἀπῆραν ἐκ τῆς ἐρήμου Σιν καὶ παρενέβαλον εἰς τὴν ἔρημον Φαράν.⁵⁴ Der Septuagintatext bietet also eine zusätzliche Lagerstation, und zwar die Wüste Pharan. Dies entspricht dem Inhalt von Num 13,27,⁵⁵ wo ebenfalls die Wüste Pharan mit Kadesch gleichgesetzt wird. Der Übersetzer hat also den Text mit der in Num 13,27

52 Vgl. Muraoka, *Index*, s.v. λαός, s.v. *ʿam*.

53 Wevers, *Notes*, 349; Ziegert, *Diaspora*, 227.

54 Dass das Fehlen entsprechender hebräischer Textzeugen an dieser Stelle auf eine Ergänzung durch den Übersetzer schließen lässt, begründet methodisch Ziegert, *Diaspora*, 45-53.

55 In der BHS und in der LXX-Ausgabe von Rahlfs ist dies Num 13,26.

vorausgesetzten Geographie harmonisiert, indem er eine zusätzliche Lagerstation eingeführt hat.⁵⁶

Harmonisierende Wiedergaben erscheinen in diesen Texten direkt neben wörtlichen Wiedergaben. Ist es denkbar, dass ein Übersetzer aus dem theologischen Anliegen der „Textbewahrung“ heraus streng wörtlich übersetzte, gleichzeitig aber, wenn die inhaltliche Widerspruchsfreiheit der heiligen Schriften auf dem Spiel stand, massiv in den Wortlaut eingriff, um die Texte miteinander zu harmonisieren? Während sich das Phänomen der Harmonisierung sicher auf die theologische Einstellung der Übersetzer zurückführen lässt, bietet es sich für die wörtlichen Wiedergaben an, eine alternative Erklärung zu suchen.

3 Ein alternatives Erklärungsmodell

Ein erster Ansatzpunkt findet sich in einer bekannten Formulierung, mit der Sebastian Brock den Unterschied zwischen „freiem“ und „wörtlichem“ Übersetzen, insbesondere in der Septuaginta, beschrieben hat. In der Fassung von 1972 lautet diese Formulierung wie folgt:

„[T]he free translation aims at bringing the original to the reader, while the literal one the reader to the original.“⁵⁷

In einer späteren Fassung von 1979 schrieb Brock etwas ausführlicher:

56 Rösel/Schlund, „Arithmoi“, 515; Ziegert, *Diaspora*, 275-276.

57 S.P. Brock, „The Phenomenon of the Septuagint“, in: A.S. van der Woude (ed.), *The Witness of Tradition. Papers Read at the Joint British-Dutch Old Testament Conference Held at Woudschoten, 1970* (OTS 17; Leiden, 1972), 11-36, 17. Eine ähnliche Formulierung findet sich bereits bei S.P. Brock, „The Phenomenon of Biblical Translation in Antiquity“, *Alta: The University of Birmingham Review* 2 (1969), 96-102; Nachdruck in S. Jellicoe (ed.), *Studies in the Septuagint: Origins, Recensions, and Interpretations* (LBS; New York, 1974), 541-571, hier 555.

„In very general terms the *sensus de sensu* approach can be seen as bringing the original to the reader, whereas in the *verbum e verbo* translation [...] the psychological effect is to bring the reader to the original.“⁵⁸

Die Septuaginta-Übersetzungen beruhen nach Brock größtenteils auf dem zuletzt genannten Prinzip („literal“ bzw. „*verbum e verbo*“).⁵⁹

Diese beiden Formulierungen sind ausgiebig zitiert worden, wenn es darum ging, den sprachlichen Charakter der Septuaginta oder anderer antiker Übersetzungen zu beschreiben. Meines Wissens weisen weder Brock noch diejenigen, die sein Diktum verwenden, darauf hin, dass die beliebte Formulierung in einer ganz ähnlichen Form bereits von Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834) verwendet wurde.⁶⁰ Erstaunlich ist dies, weil Schleiermachers Übersetzungstheorie – zumindest ansatzweise – in der Septuagintaforschung

58 S.P. Brock, „Aspects of Translation Technique in Antiquity“, *GBRS* 20 (1979), 69-87, 73. Die Formulierungen *sensus de sensu* und *verbum e verbo* sind übernommen von Hieronymus, *Brief an Pammachius* (*Epist.* 57, 5).

59 Ebd.

60 Siehe z.B. B. Lemmelijn, „Two Methodological Trails in Recent Studies on the Translation Technique of the Septuagint“, in: R. Sollamo/S. Sipilä (eds.), *Helsinki Perspectives on the Translation Technique of the Septuagint. Proceedings of the IOSCS Congress in Helsinki 1999* (Göttingen, 2001), 43-63, hier 45; A. Pietersma/B.G. Wright (eds.), *A New English Translation of the Septuagint and the Other Greek Translations Traditionally Included Under that Title* (Oxford/New York, 2007), xiv; R.L. Troxel, *LXX-Isaiah as Translation and Interpretation: The Strategies of the Translator of the Septuagint of Isaiah* (*JSJ.Supp* 124; Leiden/Boston, 2008), 64; B.G. Wright, *Praise Israel for Wisdom and Instruction. Essays on Ben Sira and Wisdom, the Letter of Aristeas and the Septuagint* (*JSJ.Supp* 131; Leiden/Boston, 2008), 291; D.R. Schwartz, *2 Maccabees* (*CEJL*; Berlin, 2008), VII; E. Tully, *The Translation and Translator of the Peshitta of Hosea* (*MPI* 21; Leiden, 2015), 328.

durchaus rezipiert wurde.⁶¹

In seiner 1813 in der Königlichen Akademie der Wissenschaften vorgetragenen Abhandlung „Ueber die verschiedenen Arten des Uebersetzens“⁶² definiert Schleiermacher zwei gegensätzliche Strategien für die Übersetzung literarischer Texte:

„Entweder der Uebersetzer läßt den Schriftsteller möglichst in Ruhe, und bewegt den Leser ihm entgegen; oder er läßt den Leser möglichst in Ruhe und bewegt den Schriftsteller ihm entgegen.“⁶³

Nicht erst Brock hat metaphorisch von der Bewegung des Lesers („go“, „bring“) zum Ausgangstext bzw. umgekehrt gesprochen, sondern bereits Schleiermacher hat diese Metapher geprägt,⁶⁴ wobei er statt vom Ausgangstext („original“ bei Brock) metonymisch vom Schriftsteller, also dem Verfasser des Ausgangstextes, spricht.

Beim „freien“ Übersetzen – in Schleiermachers Bild: bei der „Bewegung“ des Schriftstellers zum Leser – geht es darum, so zu übersetzen, als hätte der Autor direkt in der Zielsprache geschrieben. Dabei müsse alles, was auf den Leser fremd wirken könnte, vermieden werden.

61 Z.B. van der Louw, *Transformations*, 10; T. Rajak, *Translation and Survival. The Greek Bible of the Ancient Jewish Diaspora* (Oxford, 2009), 153-154.

62 F. Schleiermacher, „Ueber die verschiedenen Arten des Uebersetzens“, in: *Friedrich Schleiermacher's sämtliche Werke. Dritte Abtheilung: Zur Philosophie*, Bd. 2 (Berlin, 1838), 207-245. Bei den folgenden Zitaten folgt die Orthographie dem Original.

63 Ebd., 218.

64 Wenige Monate vor Schleiermachers Rede hatte Goethe eine Trauerrede für den Übersetzer Christoph Martin Wieland gehalten und dabei eine ähnliche Formulierung verwendet; siehe J.W. von Goethe, „Zu brüderlichem Andenken Wielands“, in: *Goethes Werke, herausgegeben im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen*, Bd. 36 (Weimar, 1893), 311-346, hier 329-330. Eine Abhängigkeit Schleiermachers von Goethe konnte bisher nicht überzeugend nachgewiesen werden; vgl. J. Albrecht, *Literarische Übersetzung. Geschichte, Theorie, kulturelle Wirkung* (Darmstadt, 1998), 73-75.

Dieses Ziel hält Schleiermacher für unerreichbar, da sich die Gedanken des Autors am besten in dessen Muttersprache ausdrücken lassen und somit bei der Übersetzung etwas verloren gehe.⁶⁵ Der Übersetzer müsse vielmehr „den Leser zum Autor bewegen“, also „wörtlich“ übersetzen. Anzustreben sei, dass der Leser „neben dem Geist der [Ausgangs-] Sprache auch den eigenthümlichen Geist des Verfassers“ wahrnehme.⁶⁶ Dies könne allerdings nur geschehen, wenn die Übersetzung eines Werks aus einer fremden Sprache keine Ausnahmeerscheinung bleibe:

„Daher erfordert diese Art zu übersezen durchaus ein Verfahren im großen, ein Verpflanzen ganzer Litteraturen in eine Sprache, und hat also auch nur Sinn und Werth unter einem Volk welches entschiedene Neigung hat sich das fremde anzueignen.“⁶⁷

Schleiermachers Programm kann die Grundlage für ein alternatives Erklärungsmodell bilden, mit dem sich die wörtlichen Wiedergaben der Septuaginta deuten lassen: Diese Art der Übersetzung kann ein Versuch sein, den Lesern den „Geist der Sprache“, nämlich der hebräischen Sprache, nahe zu bringen. Durch die Nähe der Übersetzung zum Wortlaut des Originals konnte der übersetzte griechische Text als ein ursprünglich hebräischer Text sprachlich markiert werden. Den jüdisch-hellenistischen Lesern sollte dadurch vermittelt werden, dass die Wurzeln des Textes – wie auch ihre eigenen – nicht im Hellenismus lagen, sondern in der altisraelitischen Kultur. Die Verwendung wörtlicher Wiedergaben basiert also vermutlich auf einer Mentalität, die man mit „back to the roots“ beschreiben könnte.

Diese These wird durch unsere Kenntnis der jüdischen Diaspora in Alexandria gestützt. Auch wenn sich die Juden in die hellenistische Kultur integrierten, so gaben sie doch ihre eigene

65 Ebd., 232-233.

66 Ebd., 229.

67 Ebd., 229-230.

Kultur nicht auf, im Gegenteil, sie betonten ihre Herkunft und ihr Anderssein.⁶⁸ Das zeigt sich in der auf Griechisch abgefassten jüdischen Literatur dieser Epoche. Dort haben kulturelle Merkmale, die die eigene fremde Identität betonen, einen hohen Stellenwert. Neben dem Monotheismus sind hier vor allem die mosaischen Speisegebote, die Beschneidung und die Betonung der Endogamie zu nennen.⁶⁹ Ein weiteres prominentes Thema in der jüdisch-hellenistischen Literatur ist die Exodustradition, die bei Autoren wie Artapanus (Eus., *Praep. Ev.* IX, 27), Demetrius (Eus., *Praep. Ev.* IX, 29) und Ezechiel dem Tragiker (Eus., *Praep. Ev.* IX, 28-29) sowie in der Weisheit Salomos (11,2-19,22), bei Philon von Alexandria (*Vit. Mos.* I, 1-219) und Josephus (*Ant.* II, 201-349) verarbeitet wird.⁷⁰ Der Exodus bildet eine „Erinnerungsfigur“, bei der Ägypten den größten denkbaren Gegensatz zu Israel repräsentiert; somit begründet die Herausführung aus diesem Land des Gegensatzes die Identität Israels.⁷¹

Gehen wir noch einen Schritt weiter: Im Kontext heutiger Übersetzungstheorie hat Lawrence Venuti die Unterscheidung zwischen „domesticating practice“ und „foreignizing practice“ eingeführt. Erstere orientiert sich an der Zielsprache und „domestiziert“ daher gleichsam die Übersetzung; letztere dagegen orientiert sich an der Ausgangssprache und

68 E.S. Gruen, *Diaspora. Jews amidst Greeks and Romans* (Cambridge/London, 2002), 68, 227.

69 K. Berthelot, „Early Jewish Literature Written in Greek“, in: J.J. Collins/D.C. Harlow (eds.), *Early Judaism. A Comprehensive Overview* (Grand Rapids, 2012), 228-252, hier 242-245.

70 Vgl. ebd., 232-233.

71 J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen* (6. Aufl.; München, 2007), 200-202. Einen Sonderfall bildet der Aristeasbrief, in dem Motive aus dem Exodusbuch verwendet werden, um die in Alexandria übersetzte Tora als gleichwertig mit der am Sinai gegebenen Tora darzustellen; siehe dazu H.M. Orlinsky, „The Septuagint as Holy Writ and the Philosophy of the Translators“, *HUCA* 46 (1975), 89-114; S. Honigman, *The Septuagint and Homeric Scholarship in Alexandria. A Study in the Narrative of the Letter of Aristeas* (London/New York, 2003), 53-59; N. Hacham, „The Letter of Aristeas: A New Exodus Story?“, *JSJ* 36 (2005), 1-20.

„verfremdet“ somit die Übersetzung.⁷² Venuti kritisiert, dass die Praxis der „domesticating translation“, die für ein sofortiges und leichtes Verstehen einer Übersetzung sorgt, den Übersetzer „unsichtbar“ mache.⁷³ Dagegen plädiert er im Anschluss an Schleiermacher für „foreignizing translation“, also für das Bemühen, die Sprache des Zieltextes vor allem von den Normen der Ausgangskultur bestimmen zu lassen.⁷⁴ Interessant ist dabei nun der politische Aspekt. Bei der „foreignizing translation“ werden sprachliche und kulturelle Werte, die in der Zielkultur aufgrund ihrer Andersartigkeit marginalisiert sind, betont. Gleichzeitig werde dadurch gegen die in der Zielkultur dominanten Werte protestiert. Daher kann Venuti „foreignizing translation“ als „dissident cultural practice“ bezeichnen.⁷⁵ Nun ist gut denkbar, dass genau das durch die „wörtlichen“ hebraisierenden Wiedergaben in einigen der Septuaginta-Übersetzungen bezweckt wurde. Zumindest die frühen, in Alexandria abgefassten Übersetzungen drücken durch ihr „foreignizing“ einen (gewaltlosen) Widerstand der Diasporagemeinde gegen eine totale Assimilierung an die hellenistische Leitkultur aus.⁷⁶ Eine Übersetzung, die in ihrem Stil auf das Hebräische rekurrierte und dieses imitierte, konnte bei den Rezipienten identitätsstiftend wirken. Ihre archaisierende Sprache war bei den Benutzern dieser Übersetzung höchstwahrscheinlich positiv konnotiert. Durch den Bruch mit griechischen Stilkonventionen wurden die hebräische Sprache und die jüdische Kultur als positive Werte gegenüber dem allgegenwärtigen Hellenismus herausgestellt. Dieses Anliegen ist als Teilaspekt der innerjüdischen Apologetik aufzufassen, die in der hellenistisch-jüdischen

72 L. Venuti, *The Translator's Invisibility: A History of Translation* (1. Aufl. 1995; London, 2008), 15.

73 Ebd., 273.

74 Ebd., 83-124.

75 Ebd., 125.

76 So auch Rajak, *Translation*, 153-154.

Literatur dieser Zeit deutlich fassbar ist.⁷⁷

Ein Beispiel für diese Denkweise bietet die griechische Fassung des Buches Ben Sira, zusammen mit dem Prolog des Übersetzers. Der Prolog zeigt deutlich, dass der Übersetzer fähig war, gutes literarisches Koine-Griechisch zu schreiben. Die Übersetzung selbst ist dagegen hebraisierend und nach griechischem Stilempfinden unelegant. Aus diesem Grund bittet der Übersetzer seine Leser um Nachsicht (Prol 15-20) und beruft sich auf das Gesetz, die prophetischen Schriften und die „übrigen Bücher“, die in der griechischen Übersetzung ebenfalls eine andere Wirkung auf die Rezipienten haben, als wenn man sie im Original liest (Prol 21-26).⁷⁸ Offensichtlich hat sich der Übersetzer den Stil der zuvor übersetzten Heiligen Schriften zum Vorbild genommen und deshalb auf sprachliche Eleganz bewusst verzichtet.⁷⁹

4 Folgerungen

Die vorrangig wörtliche Art der Übersetzung in der Septuaginta lässt sich auf verschiedene Weise deuten. Das hier vorgestellte alternative Erklärungsmodell baut auf den kulturpolitisch motivierten Übersetzungstheorien Schleiermachers und Venutis auf. Die Diasporasituation in Alexandria, in der die ersten Septuaginta-Übersetzungen entstanden, lässt dieses Modell plausibel erscheinen.

Das gleichzeitige Vorhandensein „freier“ Wiedergaben, die in den Pentateuch-Übersetzungen mal mehr, mal weniger vorkommen, lässt sich ebenfalls durch ein kulturelles Phänomen

77 Vgl. Berthelot, *Literature*, 248.

78 Für diese Deutung gehe ich mit B.G. Wright, „Access to the Source: Cicero, Ben Sira, the Septuagint and their Audiences“, *JSJ* 34 (2003), 1-27 (hier 14-18) davon aus, dass das in Prol 21 verwendete Verb ἰσοδυναμέω nicht eine Gleichheit der Bedeutung, sondern der „rhetorischen Kraft“ ausdrückt.

79 Ebd., 19-20.

erklären. Die Abgrenzung von der hellenistischen Kultur, die nach dem hier vorgestellten Erklärungsmodell in hebraisierenden Wiedergaben Ausdruck fand, war eine Gegenbewegung zu dem starken Trend der Akkulturation.⁸⁰ Die Spannung, in der sich die Diasporagemeinde befand, spiegelt sich in der Sprache der frühen Septuaginta-Übersetzungen wider, in denen überraschenderweise „wörtliche“ neben „freien“ Wiedergaben begegnen. Während erstere den Wunsch nach Abgrenzung bedienten, repräsentierten letztere die gleichzeitig vorhandene Akkulturation an die hellenistische Leitkultur.⁸¹

80 Dass Abgrenzung und Akkulturation nebeneinander vorkommende Anliegen waren, zeigt anhand des Aristeasbriefs R. Feldmeier, „Weise hinter »eisernen Mauern«. Tora und jüdisches Selbstverständnis zwischen Akkulturation und Absonderung im Aristeasbrief“, in: M. Hengel/A.M. Schwemer (eds.), *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum* (WUNT 72; Tübingen, 1994), 20-37.

81 So thesenartig Rajak, *Translation*, 126; vgl. C. Ziegert, „Theologische Wahrnehmung von Fremdheit. Das griechische Numeribuch als Dokument der alexandrinischen Diaspora“, *ZAW* 127 (2015), 244-261.