

Rainer Kessler

## Wüstenzeit und Sternenkult. Eine Übersetzungstheoretische Studie zu Amos 5,25–27 im masoretischen Text, in der Damaskus- schrift, der Septuaginta und Apg 7,42f.

### 1. Amos 5,21–27

Am 5,21–23 enthält eine scharfe Kritik an den kultischen Festen Israels mitsamt ihren Opfern und der gottesdienstlichen Musik, der als positive Forderung gegenüber gestellt wird, dass Recht und Gerechtigkeit strömen mögen (V. 24). Daran schließt in V. 25 eine rhetorische, also mit Nein zu beantwortende Frage an: »Habt ihr mir Schlachtopfer und Gabe dargebracht in der Wüste vierzig Jahre lang, Haus Israel?« Ihr zufolge gab es also in der vierzigjährigen Wüstenzeit entweder *gar keinen* Opferkult,<sup>1</sup> oder aber diese Zeit wird als eine Zeit der Gottnähe erinnert, die *nicht primär* durch Opfer bestimmt war<sup>2</sup>.

Der nächste Vers wird in der Exegese sehr unterschiedlich gedeutet. Er ist es, um den es in dieser Studie vor allem gehen soll<sup>3</sup>. Nach meiner Auffassung setzt dieser Vers die rhetorische Frage von V. 25 fort. Er lautet dann in deutscher Übersetzung: »Habt ihr getragen Sikkut, euren König, und Kijjun, eure Bilder, eure Sterngötter, die ihr euch gemacht habt?« Wir haben in V. 25–26 also eine rhetorische Doppelfrage vor uns, die in V. 25 mit *he interrogativum* eingeleitet wird und deren zweites Glied in V. 26 mit *waw copulativum* angeschlossen ist.

1 So K. Marti 1904, 196; H. W. Wolff <sup>3</sup>1985, 309; Sh. M. Paul 1991, 193f.

2 So W. Rudolph 1971, 212f.; J. Jeremias 1995, 80f.

3 Die Studie ist einem Forscher und Kollegen gewidmet, der sich besonders in der Arbeit an den Kirchentagsübersetzungen und an der Bibel in gerechter Sprache praktisch mit Übersetzungsaufgaben – bemerkenswerterweise beider Testamente – befasst und dies auch theoretisch reflektiert hat; ich verweise hier nur auf K. Wengst 2005. In der Grundhaltung, Ambivalenzen auszuhalten und beim Übersetzen keine falschen Eindeutigkeiten vortäuschen zu wollen, weiß ich mich ihm tief verbunden.

Solche Doppelfragen sind im Hebräischen möglich<sup>4</sup> und belegt (Hi 13,7; 15,7f.; 38,16f. u.ö.). In unserem Fall stehen die Verben in beiden Fragehälften im Perfekt: »Habt ihr ... dargebracht ...? Habt ihr getragen ...?« Auch dieser zweite Teil der Doppelfrage ist zu verneinen. So wenig die Israelitinnen und Israeliten in der Wüste Jhwh Opfer dargebracht haben, so wenig haben sie die genannten fremden Gottheiten in Gestalt ihrer Bilder in Prozessionen umhergetragen<sup>5</sup>.

Allerdings ist diese Auffassung der Verse nicht unumstritten. Dass V. 25 eine rhetorische Frage ist, steht dabei nicht zur Diskussion, wohl aber der zweite Teil. Denn V. 26 fängt mit *waw* und einem Verb im Perfekt an. Das ermöglicht ein Verständnis des Verses als *perfectum consecutivum*, das bekanntlich futurische Bedeutung hat. In diesem Fall muss V. 26 völlig anders übersetzt werden: »Tragen werdet ihr Sikkut, euren König, und Kijjun, eure Bilder, eure Sterngötter, die ihr euch gemacht habt.« In diesem Fall liegt also keine (negierte) Aussage über die Vergangenheit vor, sondern die Ankündigung eines zukünftigen Geschehens. Dieses kann entweder darin bestehen, dass die Angeredeten bei ihrer bevorstehenden Exilierung (siehe V. 27) diese Götterbilder mit ins Exil tragen müssen,<sup>6</sup> oder darin, dass sie im Exil Prozessionen mit diesen Götterbildern halten werden<sup>7</sup>.

Beide bisherigen Deutungen, die als rhetorische Frage und die als Zukunftsankündigung, richten sich gegen den gegenwärtigen Sternenkult<sup>8</sup>. Im Fall der rhetorischen Frage wäre die Logik, dass es den gegenwärtigen Fremdkult damals noch nicht gab, im Fall der Zukunftsankündigung würde gesagt, dass die gegenwärtige Verehrung im Exil ihr Ende oder ihre Fortsetzung findet. Beide Deutungen würden ausdrücklich nicht von einem Sternenkult in der Wüstenzeit sprechen. Dies aber ist die Auffassung der Septuaginta.

Am 5,26 eröffnet in der Tat noch eine dritte Lesemöglichkeit. Der Vers beginnt wie gesagt mit *waw* und einem Verb im Perfekt. Für einen Leser oder eine Übersetzerin, die des Aramäischen mächtig sind, kann ein solches Perfekt mit *waw* »als *tempus historicum* zur Darstellung von Handlungen oder Zuständen, die in der Vergangenheit ... stattfanden«, dienen<sup>9</sup>. Denn »[d]as Aramäische besitzt keine

4 Ges-K § 150 h (S. 497f.): »Das zweite Glied kann ... durch bloßes ַ ... angereicht werden.«

5 Zu diesem Verständnis von Am 5,25f. vgl. K. Marti 1904, 197; H. W. Wolff <sup>3</sup>1985, 303; J. Jeremias 1995, 74.

6 W. Nowack <sup>3</sup>1922, 147f.; Sh.M. Paul 1991, 194.

7 W. Rudolph 1971, 206–208; I. Willi-Plein 1971, 39.

8 Gegen Sh.M. Paul 1991, 194–198; W. Rudolph 1971, 208 (mit Ausnahme von V. 26b) handelt es sich bei der Gegenwart von V. 26 wohl nicht um die Zeit des Amos. Der Vers legt eher Amos eine antisamaritanische Polemik (vgl. 2 Kön 17,29–33) in den Mund. Demnach hätten schon die Bewohner des Nordreichs als Vorläufer der Samaritaner zur Zeit des Amos das getrieben, was man ihren Nachfahren unterstellt. Vgl. in diesem Sinn W. H. Schmidt 1965, 188–191; J. Jeremias 1995, 81. Für unsere übersetzungstheoretischen Überlegungen ist diese Frage allerdings ohne Belang.

9 H.-D. Neef <sup>2</sup>2009, 141.

לְקַטֵּל-Erzählform (Narrativ). Für vergangene Sachverhalte wird an sich das Perfekt (mit oder ohne *Waw copulativum*) eingesetzt.«<sup>10</sup> Bekanntlich ist diese »aram[äische] Redeweise«<sup>11</sup> gelegentlich auch ins biblische Hebräisch eingedrungen (1 Kön 12,32b; 2 Kön 14,14a; Ez 37,2 u.ö.). Besonders interessant ist, dass sich dieser aramaisierende Gebrauch von *waw* mit Perfekt gehäuft in 2 Kön 23,4–20 findet, dem Bericht über die Kultreform Joschijas, der sich wie Am 5,26 mit Fremdkulten und insbesondere auch dem Astralkult (2 Kön 23,5.11) befasst<sup>12</sup>. Versteht man den Beginn von Am 5,26 so, dann hat der Vers präteritalen Sinn: »Und ihr trugt Sikkut, euren König, und Kijjun, eure Bilder, eure Sterngötter, die ihr euch gemacht habt.«<sup>13</sup> Demnach hätte der gegenwärtige Gestirnskult schon in der Wüstenzeit seinen Anfang genommen.

Nach dem Aufweis der drei Verstehensmöglichkeiten des Verbs von Am 5,26 sei noch kurz auf die Liste der Götter eingegangen. An erster Stelle stehen die Konsonanten סכּוּת (*skwt*), vokalisiert nach dem Schimpfwort *šiqqûš* = Scheusal.<sup>14</sup> Ursprünglich gemeint ist wohl die babylonische Gottheit Sakkud (oder Sakkut), wonach *sakkût* zu lesen wäre.<sup>15</sup> Bei defektiver Schreibung bleiben nur die Konsonanten סכּת (*skt*), die genauso aussehen wie der *status constructus* von סכה (*skh*) = Hütte (so Am 9,11). Bei סכּוּת (*skwt*) steht als Apposition »euer König«. »König« hat die Konsonanten מלך (*mlk*), die an anderen Stellen auch als »Moloch« gelesen werden.

Als zweites wird eine Gottheit כִּיּוֹן (*kjwn*) genannt. Im masoretischen Text ist sie wieder als »Scheusal« punktiert, *kijjûn*. Ursprünglich war wohl *kaiwân* zu lesen, der (babylonische) Name des Planeten Saturn<sup>16</sup>. Auch dieser Gott hat eine Apposition, allerdings auffälligerweise im Plural: »eure Bilder«. Es ist gut möglich, dass sich die Apposition also auf beide zuvor genannten Gottheiten, Sakkut und Kaiwan, bezieht. Dies gilt dann sicher für die nächste Apposition, »eure Sterngötter, die ihr euch gemacht habt«.

Der die Einheit abschließende V. 27 enthält keinerlei sprachliche Probleme. Er kündigt die zukünftige Exilierung der Angeredeten an und markiert das Vorangehende als Gottesrede: »Ich schicke euch in die Verbannung über Damaskus hinaus, spricht Jhwh – Gott der Heere ist sein Name.«

<sup>10</sup> D. Nicolae/J. Tropper, 2010, 29 (im Original steht irrtümlich »oder oder« statt »oder ohne«)

<sup>11</sup> Ges-K § 112 pp (S. 352).

<sup>12</sup> Dass in 2 Kön 23,10 »Moloch« erwähnt wird, ist im Blick auf die Septuaginta-Übersetzung von Am 5,26 von besonderem Interesse.

<sup>13</sup> Vgl. den umfangreichen Exkurs: Der Gebrauch des Perfectum copulativum im biblischen Hebräisch in H. Spieckermann 1982, 120–130. Auf S. 124 führt Spieckermann Am 5,26 zwar unter koordinierendem *Waw* auf, hält aber auch kopulative Bedeutung (mit präteritalem Sinn) für möglich: »Am 5,26 (koordiniert mit 5,25; in 5,26 aber auch Pf. cop. nicht auszuschließen)«.

<sup>14</sup> H. W. Wolff <sup>3</sup>1985, 304.

<sup>15</sup> M. Stol 1999b.

<sup>16</sup> M. Stol 1999a.

Insgesamt lässt sich festhalten, dass die Einheit vor allem in Am 5,26 eine Reihe von Uneindeutigkeiten enthält. Bei der Kommentierung können diese benannt und alternative Lesarten offen gelegt werden. Anders bei der Übersetzung. Gelegentlich kann diese zwar eine Mehrdeutigkeit in der Ausgangssprache, wenn es die Zielsprache erlaubt, wiedergeben. In der Regel aber muss sie sich aufgrund der Gesetzmäßigkeiten der Zielsprache auf *eine* mögliche Lesart festlegen. Als erste übersetzungstheoretische Schlussfolgerung ist festzuhalten: *Wenn der Übersetzungstext vom Ausgangstext abweicht, ist als erstes zu prüfen, ob er damit nicht eine mögliche Mehrdeutigkeit des Ausgangstextes vereindeutigt.*

Auf diesem Hintergrund sollen nun drei Aufnahmen von Am 5,25–27 – eine kommentierende Zitierung (in der Damaskusschrift) und eine Übersetzung in zwei Kontexten (nämlich der Septuaginta und Apg 7) in den Blick genommen werden. Sie führen zu weiteren übersetzungstheoretischen Folgerungen.

## 2. Am 5,25–27 in der Damaskusschrift

In der Damaskusschrift, die der Gemeinschaft von Qumran zuzuordnen ist, wird unsere Amos-Stelle nicht übersetzt, sondern kommentiert. Insofern berührt dieser Text unsere übersetzungstheoretischen Überlegungen nur indirekt, dies aber durchaus belangvoll. Als einziger antiker Text realisiert er die mögliche futurische Lesart von Am 5,26. Allerdings geschieht dies nicht, indem das mehrdeutige Verb **וְנִשְׂאתֶם** (*wnš<sup>2</sup>tm*) (»habt ihr getragen?«/»ihr werdet tragen«/»ihr trugt«) festgelegt würde. Dieses wird vielmehr überhaupt nicht aufgenommen, sondern durch das eindeutig futurische Verb von V. 27 ersetzt. So heißt der Schriftbeweis (»wie er gesagt hat«) aus Am 5,26f. in CD VII,14–16: »Ich will verbannen [aus Am 5,27] SKWT, euren König, und KJWN, euer Bild [aus V. 26], weg von meinem Zelt nach Damaskus [aus V. 27].«<sup>17</sup> Die weitere Auslegung des Zitats zeigt, dass die Verfasser der Damaskusschrift bei ihrer Aufnahme der Amosstelle diese nicht als künftige Strafankündigung, sondern als »Heilsexil« verstehen<sup>18</sup>. Man kann die Art der Zitierung sowie deren Kommentierung nur verstehen, wenn man den theologischen Hintergrund kennt, auf dem sie stehen.

Für die Damaskusschrift ist die Priesterschaft des Jerusalemer Tempels verworfen. Ihr Ziel ist es, die Loslösung von Jerusalem und die Bildung der Gemeinschaft derer, die »in den neuen Bund im Land Damaskus eingetreten sind« (CD VI,19; VIII,21), zu rechtfertigen. Wahrscheinlich versteht sie schon die Kultkritik von Am 5,21–23 »als Gerichtswort über die Jerusalemer Priesterschaft«<sup>19</sup>. In Am 5,27 liest sie statt »über Damaskus hinaus« – die hebräische Buchstaben-

<sup>17</sup> Für den hebräischen Text stütze ich mich auf García Martínez I, 560.

<sup>18</sup> P. von der Osten-Sacken 1979, 424.

<sup>19</sup> H. W. Wolff <sup>3</sup>1985, 312.

folge מְהִלָּה (*mhl'ḥ*) – durch leichte Umstellung »weg von meinem Zelt nach Damaskus« – מֵאֵהֶלִי (*m'hlj*). »Mein Zelt«, also der Tempel in Jerusalem, ist verworfen, »Damaskus« ist das Land des Exils, ob als Chiffre oder wörtlich zu verstehen, kann offen bleiben. Ist aber »Damaskus« Ort des Heilsexils, können die Dinge, die dorthin mitgenommen werden, keine heidnischen Gottheiten sein. Die Auslegung des Zitats aus Am 5,26 in CD VII,15–17 deutet entsprechend SKWT, gelesen als SWKT – dazu gleich mehr – als die Bücher der Tora und KJWN als die Bücher der Propheten. Auch der »Stern«, der im Zitat von Am 5,26 ausgelassen wurde, wird gleichwohl ausgelegt; er sei der »Erforscher der Tora«<sup>20</sup>. Es gehört zu den Raffinessen antiker Interpretationskunst, wie diese Deutung durch weitere Bibelzitate aus Am 9,11 und Num 24,17 gestützt wird.<sup>21</sup> Dem kann hier nicht weiter nachgegangen werden.

Auch wenn es sich in CD VII nicht um eine Übersetzung, sondern ein Zitat und dessen Kommentierung handelt, lässt sich doch eine Vermutung äußern, die auch für Übersetzungen Bestand haben dürfte: *Der gedankliche Bezugsrahmen des aufnehmenden Textes ist mitbestimmend für das Verständnis des aufgenommenen Textes. Dies legt sich besonders dann nahe, wenn der aufgenommene Text selbst Mehrdeutigkeiten enthält, die in der Aufnahme eindeutig gemacht werden.*

Daneben weist das Amoszitat in CD VII und seine Kommentierung noch eine andere Eigenheit auf, die sich nicht aus einer Mehrdeutigkeit des aufgenommenen Textes ergibt. Im Gegenteil! Im Amoszitat gibt CD VII,14 den Text so wieder, wie ihn auch die Masoreten überliefern, und liest die Buchstabenfolge סכּוּת (*SKWT*). Wir wissen nicht, wie die Verfasser der Damaskusschrift diese Worte gelesen haben, als *sakkût*, entsprechend dem Namen der babylonischen Gottheit, oder als *sikkût*, wie die Masoreten punktieren, oder wie auch immer. In der Auslegung wird daraus סוּכָה (*SWKT*), der *status constructus* von סוּכָה (*sûkah*) »Hütte«. Er ist als *sûkkat* zu lesen. Allerdings ist die Plene-Schreibung des *waw* ganz ungewöhnlich – auch in der zur Erklärung herbeigezogenen Stelle Am 9,11 wird in M defektiv geschrieben – und lässt sich nur dadurch erklären, dass die Verfasser der Damaskusschrift im Zitat wie in M סכּוּת (*SKWT*) und eben nicht סוּכָה (*SWKT*) gelesen haben, was sie aber in der Auslegung kommentarlos voraussetzen. Sie lesen stillschweigend den Text anders, als sie ihn – in diesem Fall nachweislich – vorfinden. Ich verallgemeinere: *Wenn der aufnehmende Text vom aufgenommenen Text abweicht, muss er nicht etwas Anderes gelesen haben, sondern kann auch nur denselben Text anders lesen.*

20 Zum Verständnis von SKWT und KJWN in CD VII und zur Auslassung des »Sterns« im Amoszitat vgl. P. von der Osten-Sacken 1979, 424–432.

21 Zur Auslegung von Am 5,26f. mit Hilfe von Am 9,11 vgl. W. Kraus 2010a, 310f.

### 3. Am 5,25–27 in der Septuaginta

Die Septuaginta übersetzt V. 25 wörtlich und realisiert in V. 26 die präteritale Lesart: »(25) Habt ihr mir etwa Gaben und Opfer dargebracht vierzig Jahre lang [in der Wüste], Haus Israel? (26) Und ihr habt das Zelt des Moloch und den Stern eures Gottes Raiphan getragen, ihre Statuen, die ihr euch gemacht habt. (27) Und ich werde euch wegführen über Damaskus hinaus ...«

V. 25 ist als rhetorische Frage mit μή eingeleitet, auf die eine verneinende Antwort erwartet wird<sup>22</sup>. Nach dieser Übersetzung haben die Israeliten in der Wüstenzeit Gott keine »Gaben und Opfer dargebracht«. Zwar dürfte »in der Wüste« nicht zum ursprünglichen Text gehören, aber da der Amos-Übersetzer in 2,10 mit dem masoretischen Text »in der Wüste vierzig Jahre« hat, ist eindeutig, dass auch hier mit den vierzig Jahren die Wüstenzeit gemeint ist<sup>23</sup>. Dass es um die Vergangenheit geht, belegt das Verb des Satzes (προσφέρω – *prosphérō*), das im Aorist steht.

Der Anschluss von V. 26 mit καί (*kaî*) nimmt das *waw* des hebräischen Verbs וַנְשִׂאנוּ (*wns<sup>2</sup>tm*) auf und versteht es, wie das anschließende Verb ἀναλαμβάνω (*analambánō*) im Aorist zeigt, präterital: »und ihr trugt«. Eine Doppelfrage, wie wohl ursprünglich im hebräischen Text gemeint (»Habt ihr ... dargebracht ...? Habt ihr getragen ...?«), kommt nicht in Betracht, denn dabei müsste der zweite Teil der Doppelfrage mit ἢ (*ē*) = »oder« fortgesetzt werden (Jes 29,16 LXX; Röm 9,20f.; 1 Kor 1,13). Auch V. 27 beginnt mit καί (*kaî*), schließt das Verb aber im Futur an. Dies unterstreicht, dass der Septuaginta-Übersetzer in V. 26 hebräisches *waw* mit Perfekt als Präteritum und in V. 27 dieselbe Verbkonstruktion als Futur auffasst. Dass das *perfectum consecutivum* im Hebräischen futurische Bedeutung hat, ist das Übliche. Dass dagegen ein mit *waw* eingeleitetes Perfekt präterital zu verstehen ist, ist im Hebräischen auf den Einfluss des Aramäischen zurückzuführen, wie oben ausgeführt. Dies ist erst in einem späteren Stadium des biblischen Hebräisch vorauszusetzen. Dem Septuaginta-Übersetzer aber dürfte dieses Stadium vertraut sein. Übersetzungstheoretisch lässt sich das dahingehend verallgemeinern: *Der Übersetzer eines Textes kennt in der Regel ein jüngeres Stadium der zu übersetzenden Sprache. Dies kann sich in seiner Übersetzung niederschlagen.*

Allerdings ist damit nur eine Bedingung dafür genannt, warum die Übersetzung der Septuaginta möglich ist. Es muss nun aber auch erklärt werden, inwiefern sie für den Septuaginta-Kontext sinnvoll ist<sup>24</sup>. Die Septuaginta hat in ihrer

<sup>22</sup> Dazu Bl.-D. § 427; Bauer s.v. μή C.

<sup>23</sup> So auch W. E. Glenny 2009, 181 Anm. 132.

<sup>24</sup> In BHQ 83\* urteilt A. Gelston: »The vrss. mistakenly render the verb as a past tense, ... despite the anachronism of the implied Assyrian astrological cult in the wilderness period ...«. Dass die Übersetzung nicht fehlerhaft ist, sondern eine Mehrdeutigkeit eindeutig macht, hoffe ich gezeigt zu haben. Es bleibt gleichwohl die Aufgabe, den inhaltlichen Sinn angesichts des – angeblichen – Anachronismus zu erklären.

Übersetzung von Am 5,25–27 die Vorstellung, dass die Israeliten vierzig Jahre keine Opfer dargebracht, in dieser Zeit aber ihre Sterngötter herumgetragen haben. Damit verlegt sie, anders als der masoretische Text, den Beginn der Gestirnsverehrung in die Wüstenzeit. Ist das ein Anachronismus oder im Rahmen der Septuaginta eine sinnvolle Aussage?

Das Bild der Wüstenzeit im Alten Testament ist vielfältig. Die ausführlichste Darstellung bietet die Großerzählung des Pentateuchs. Sie lässt sich als ambivalent charakterisieren. Einerseits murt Israel immer wieder. Sogar den eben geschlossenen Bund bricht es sofort, indem es sich ein goldenes Kalbsbild macht. Aber Gott führt das Volk auch und vergibt ihm immer wieder. Ps 106 hebt gerade diese Ambivalenz in seinem poetischen Überblick über die Wüstenzeit hervor. Eine rundum positive Sicht der Wüstenzeit findet sich dagegen in Hos 2,16f. und Jer 2,1. Hier ist die Zeit Israels in der Wüste die Zeit des ungebrochenen Gottesverhältnisses, die Zeit der ersten Liebe.

Aber es findet sich auch die negativ akzentuierte Vorstellung, dass Israel schon in Ägypten und durch die gesamte Wüstenzeit hindurch anderen Göttern nachgelaufen ist. Sie wird in Ez 20 breit entfaltet. Auch in der Bildrede über die verdorbenen Schwestern Ohola und Oholiba, die für Samaria und Jerusalem stehen, heißt es, dass sie von Ägypten an »hurten« (Ez 23,3.8.19.21.27), was den Dienst falscher Gottheiten einschließt (V. 7.30.37.39). Schließlich spricht auch Jos 24,14f. davon, dass Israels Vorfahren bereits jenseits des Eufrats und in Ägypten andern Göttern gedient hätten. Da zu unterstellen ist, dass der griechische Übersetzer von Amos nicht nur seine neun Amos-Kapitel, sondern die gesamte hebräische Bibel, zumindest aber »das Gesetz und die Propheten« kennt, ist für ihn die Aussage, Israel habe schon in den vierzig Wüstenjahren verschiedenen fremden Gottheiten gedient, keineswegs anachronistisch. Auch diese Beobachtung lässt sich übersetzungstheoretisch verallgemeinern: *Übersetzer kennen in der Regel nicht nur das eine zu übersetzende Werk, sondern z. B. andere Werke desselben Autors oder – wie im Fall der Bibelübersetzung – andere, wenn nicht alle Schriften der Bibel. Der Übersetzer »weiß mehr« als Autor oder Autorin, was sich auf die Übersetzung auswirken kann. Man könnte auch sagen: Die Übersetzung hat einen weiteren intertextuellen Horizont als der Ausgangstext.*

Zum weiteren intertextuellen Horizont der Übersetzung kommt in unserem Fall das Phänomen hinzu, dass zwei verschiedene hebräische Wörter immer wieder mit einer einzigen griechischen Vokabel wiedergegeben werden müssen – bekanntlich ein allgemeines Problem jeder Übersetzungstätigkeit, da die Wörter zweier Sprachen in ihrer semantischen Breite nie völlig zur Deckung kommen. In unserem konkreten Fall geht es um den Namen der in der Wüste verehrten Gottheit סכּוּת (SKWT). Aus ihr wird in der Übersetzung »das Zelt«. Diese Variation kennen wir bereits aus der Damaskusschrift, und auch bei der griechischen Übersetzung müssen wir nicht unterstellen, der Übersetzer oder die Übersetzerin hätten einen anderen Text gelesen. Es genügt die Annahme, er oder sie habe denselben Text anders gelesen. Da auch in der Übersetzung von Am 9,11 die

σκηνή (*skēnē*) (»Zelt, Hütte«) auftaucht, mag der Septuaginta-Übersetzer wie der Verfasser der Damaskusschrift einen Zusammenhang mit der »Hütte Davids« von 9,11 sehen. Im Übrigen wird das hebräische סכה (*skh*) »Hütte« in der Septuaginta immer mit σκηνή (*skēnē*) (2 Sam 22,11 = 2 Kgt 22,11 = Ps 18,12 = Ψ 17,12; 1 Kön 20,12 = 3 Kgt 21,12; Jes 1,8 u.ö.) oder mit der Ableitung σκηνοπεγία (*skēnopegía*) (beim Laubhüttenfest, Dtn 16,16; 31,10; Sach 14,16 u.ö.) wiedergegeben.

Zugleich ist σκηνή (*skēnē*) aber auch die häufigste Übersetzung für das hebräische תהא (*ʿhl*) »Zelt« (Gen 4,20; 12,8; 13,3 u.ö.), für das daneben Ableitungen des Stammes oik- (*oik-*) (»Haus«) stehen können (Gen 9,21.27; 24,67 u.ö.). Insbesondere heißt das Wüstenheiligtum der Israelitinnen und Israeliten, das in Exodus bis Deuteronomium unzählige Male erwähnt wird (Ex 27,21; 28,43; 29,4 u.ö.), im Hebräischen zwar »Zelt« (תהא) (*ʿhl*) und nicht »Hütte« (סכה) (*skh*). In der Septuaginta aber steht dafür σκηνή (*skēnē*) (»Zelt des Zeugnisses«) (so Ex 27,21; 28,43; 29,4 u.ö.). Wenn die Septuaginta nun in Am 5,26 sagt, die Israeliten hätten »das Zelt des Moloch« getragen – »a portable sanctuary of a foreign deity«<sup>25</sup> –, entsteht ein scharfer Kontrast zwischen dem »Zelt des Zeugnisses« als dem legitimen Heiligtum des Herrn und dem »Zelt des Moloch« als dem verwerflichen Kultort<sup>26</sup>. Möglich wird dies dadurch, dass zwei verschiedene hebräische Wörter im Griechischen mit ein und derselben Vokabel wiedergegeben werden können oder müssen, was zu der Verallgemeinerung führt: *Die Tatsache, dass gelegentlich verschiedene Wörter der Ausgangssprache mit einem einzigen Wort der Zielsprache wiedergegeben werden können oder müssen, eröffnet in der Zielsprache Assoziationsmöglichkeiten, die sich in der Ausgangssprache gar nicht nahe legen.*

Im griechischen Text von Am 5,26 folgen weitere Abweichungen gegenüber dem überlieferten hebräischen Text. Aus der Apposition zu Sikkut, »euer Gott« (מלכמ – *mlkkm*), nimmt die Septuaginta die Wurzel מלך (*malak*, »Gott«) und liest sie als Μολοχ (*Moloch*). Damit sind wir bei dem auch in der Hebräischen Bibel immer wieder erwähnten Gott »Moloch«. Dessen religionsgeschichtliche Identität ist hier ohne Interesse<sup>27</sup>. Wichtig ist, dass auch die Septuaginta ihn als eine der von Israel verehrten heidnischen Gottheiten kennt (4 Kgt 23,10; Jer 39,35). Dass die Übersetzung aus »euer Gott« einen Eigennamen macht, ist insofern konsequent, als sie nach der Umwandlung des Eigennamens »Sikkut« in »das Zelt« nun ja einen Gottesnamen braucht<sup>28</sup>.

Wie der masoretische Text hat auch der griechische einen zweiten Götternamen. Dass er statt »Kijjun« »Raiphan« heißt, mag auf eine Verschreibung in der hebräischen Vorlage der Septuaginta<sup>29</sup> oder auf eine innergriechische Verschreibung zurückgehen. Die Appositionen »Stern« und »Statuen« übernimmt die Sep-

25 W. Kraus 2010b, 178.

26 W. E. Glenny 2009, 89.130.

27 Vgl. dazu G. C. Heider 1985; ders. 1999.

28 Vgl. W. E. Glenny 2009, 136.

29 So M. Stol 1999a.

tuaginta aus dem hebräischen Text, ordnet sie aber anders zu. Der Sinn verändert sich dadurch nicht. Die wichtigste Abweichung der Septuaginta vom masoretischen Text ist nicht die Benennung der Gottheiten und die Anordnung ihrer Attribute, sondern der Aorist<sup>30</sup>. Durch ihn wird der Vorwurf des Gestirnskultes aus der Gegenwart – wie beim Verfasser von Am 5,25–27 – in die Wüstenzeit Israels zurückverlagert.

Will man die Septuaginta-Übersetzung als ganze bewerten, kommt man mit der Kategorie des Fehlerhaften nicht aus<sup>31</sup>. Die Septuaginta übersetzt den Text sinnvoll. »Finding Meaning in the Text«, wie der Titel von Edward Glennys Studie zur Amos-Septuaginta heißt, ist tatsächlich ihr Bestreben. Dazu werden in unserem Fall mehrdeutige Tempora eindeutig gemacht, Kenntnisse über die Frühgeschichte Israels aus anderen biblischen Schriften eingebracht und die semantisch nötige Wiedergabe verschiedener hebräischer Wurzeln mit ein und demselben griechischen Stamm zu neuen intertextuellen Assoziationen genutzt.

#### 4. Am 5,25–27 in Apg 7,42f.

Das 7. Kapitel der Apostelgeschichte des Lukas erzählt vom Martyrium des Stephanus. Den Hauptteil des Kapitels nimmt die umfangreiche Rede des Märtyrers ein (V. 2–53). In der neutestamentlichen Wissenschaft ist umstritten, ob hier eine Eigenkomposition des Lukas zu finden ist<sup>32</sup> oder die Übernahme aus einer anderen Quelle vorliegt<sup>33</sup>. Diese Frage kann und muss hier nicht entschieden werden.

In seiner Rede rekapituliert Stephanus die (Heils-)Geschichte von Abraham an (V. 2). Ab V. 20 wendet er sich Mose zu. Dessen 120jähriges Leben (Dtn 34,7) wird in drei 40er-Epochen gegliedert: Mit 40 erfolgt die Hinwendung zu den israelitischen Geschwistern (Apg 7,23), mit 80 die Erscheinung eines Engels im Dornbusch (V. 30). Mit der Herausführung aus Ägypten beginnt die Zeit »in der Wüste 40 Jahre lang« (V. 36). Ab V. 45 ist von der Landnahme unter Josua und dem Bau des Tempels durch Salomo die Rede. Ziel der Rede ist der Nachweis, dass »der Höchste« nicht in Wohnungen wohnt, die von Menschen gemacht sind, d.h. dass der Jerusalemer Tempel nicht heilsnotwendig ist (V. 48–50).

Im Kontext der Argumentation gegen den Tempel wird nun auch Am 5,25–27 zitiert. Bevor wir uns dem Wortlaut des Zitats zuwenden, müssen wir die Struktur der Argumentation betrachten. Die Stephanusrede geht eindeutig davon aus,

30 W. E. Glenny 2009, 181, Anm. 132.

31 Vgl. oben, Anm. 24, das Zitat von Anthony Gelston in BHQ 83\*: »The vrss. *mistakenly* render the verb as a past tense ...« (Hervorhebung R.K.).

32 So R. I. Pervo 2009, 175.

33 So J. Roloff 1988, 117.

dass bereits in der Wüstenzeit Fremdgötterkult getrieben wurde. Wie die Pentateucherzählung spricht sie von der Errichtung des Kalbes (V. 39–41). Auf diesen Abfall zum Fremdgötterkult folgt eine Strafe, die den Taten entspricht<sup>34</sup>: Die Anbetung des Stierkalbs wird damit bestraft, dass das Volk dem Gestirnskult hingegeben wird (V. 42). Dass solcher Kult schon in der Wüste denkbar war, kann der Verfasser von Apg 7 der Rede Moses am Horeb nach Dtn 4 entnehmen, wo dieser ausdrücklich vor der Verehrung der Gestirne warnt (V. 19)<sup>35</sup>. Durch die Formulierung, dass Gott sie »dem Heer des Himmels dienen« ließ, wird wörtlich die Rede vom »Heer des Himmels« in der Septuaginta von Jer 7,18 (der masoretische Text hat hier die »Himmelskönigin«), 8,2 und 19,13 (beide gleich M) aufgegriffen. Im Schriftbeweis allerdings (»wie geschrieben steht im Buch der Propheten«, Apg 7,42) wird nicht Jeremia, sondern unsere Amos-Stelle zitiert. Da sie aus der Septuaginta übernommen ist, lässt sich mit ihr in der Tat der Gedanke belegen, dass der Sternenkult bereits in die Wüstenzeit zurückreicht<sup>36</sup>.

Der Kontext, in den in der Stephanus-Rede das Amos-Zitat gestellt wird, bestätigt, was schon anhand der Septuaginta-Übersetzung zu verallgemeinern war: *Übersetzerin oder Übersetzer »wissen mehr« als der Autor, sie haben einen weiteren intertextuellen Horizont als der Ausgangstext.* Im Fall von Apg 7, wo die Übersetzung nur zitiert und in einen neuen Kontext eingebettet wird, kann dieser weitere Horizont durch den Verweis auf die Episode vom goldenen Kalb und das wörtliche Einspielen von Jer 7,18; 8,2; 9,13 sogar explizit benannt werden.

Obwohl in Apg 7,42f. die Septuaginta von Am 5,25–27 fast wörtlich zitiert wird, wird die Tendenz der Septuaginta, den Gestirnskult in die Wüstenzeit zu verlegen, durch die Art der Zitierung noch unterstrichen und verschärft. Hierzu gehört noch nicht die Klarstellung, dass es sich bei den »vierzig Jahren« um die Zeit »in der Wüste« handelt, die Apg 7,42b über Am 5,25 LXX hinaus ausdrücklich nennt, denn gemeint ist das in der Septuaginta auch. Zwei Dinge aber sind hervorzuheben. In Am 5,26 LXX heißt es von den fremden Gottheiten und ihren Statuen nur: »die ihr euch gemacht habt«. Das Zitat in Apg 7,43 fügt hinzu: »die ihr euch gemacht habt, sie anzubeten«. Mit der Verwendung des Verbs προσκυνέω (*proskynēō*) kann sich der Verfasser der Stephanus-Rede auf Dtn 4,19 beziehen, wo Mose am Horeb die Anbetung der Gestirne untersagt. »Indem Apg 7,43a als Intention für die Anfertigung der Sternenschilder deren Verehrung nennt ..., werden in Apg 7,43a die Verbotsübertretung und damit der Ungehorsam des »Hauses Israel« gegenüber Gott unterstrichen.«<sup>37</sup>

Die zweite Aufnahme und Verschärfung einer schon in der Amos-Septuaginta aufscheinenden Tendenz wird durch den auf das Zitat folgenden Kontext be-

34 J. Roloff 1988, 123; H. Braun 2010, 315.

35 H. Braun 2010, 315f.

36 Wie man angesichts dieses Textes urteilen kann: »Gewiß ist damit nicht gemeint, daß Israel bereits in der Wüstenzeit Astraldienst getrieben hätte« (J. Roloff 1988, 123), vermag ich nicht nachzuvollziehen.

37 H. Braun 2010, 322.

wirkt. Ich hatte oben festgestellt, dass die Übersetzung mit »Zelt des Moloch« indirekt auf einen Kontrast zum »Zelt des Zeugnisses« aus Ex 27,21; 28,43; 29,4 u.ö. hinausläuft. Die Stephanus-Rede macht diesen Zusammenhang explizit. Im Amos-Zitat spricht sie mit der Septuaginta vom »Zelt des Moloch«, nach Abschluss des Zitats fährt sie unmittelbar mit den Worten fort: »Das Zelt des Zeugnisses hatten unsere Vorfahren in der Wüste ...« (Apg 7,44). »Dies würde ... strenggenommen das Nebeneinander von zwei konkurrierenden Zeltheiligtümern in der Wüstenzeit – dem Zelt des Moloch und dem Zelt des Zeugnisses – bedeuten«, wie Jürgen Roloff zu Recht feststellt<sup>38</sup>.

Der Gegensatz von »Zelt des Moloch« und »Zelt des Zeugnisses« wird durch die Einbettung des Zitats in den näheren Kontext in Apg 7 noch unterstrichen. Im Zitat ist die Rede von den »Statuen, die ihr euch gemacht habt (um sie anzubeten)«. Für »Statuen« steht in der Septuaginta und ihrem Zitat in Apg 7,43 τύποι (*týpoi*). Auch dieses Wort wird im Zusammenhang mit der Erwähnung des »Zeltes des Zeugnisses« aufgegriffen. Denn dieses Zelt war nach dem τύπος (*týpos*), dem Modell oder Urbild, gemacht, das Mose gesehen hatte. Zelt steht gegen Zelt, τύπος (*týpos*) steht gegen τύπος (*týpos*). Der in der Septuaginta angelegte Kontrast wird im Zitat in Apg 7 und seiner Einbettung in den Kontext aufgenommen und zugespitzt.

Schließlich weicht das Zitat in Apg 7 in einem Punkt manifest von seiner Vorlage ab. Heißt es in der Septuaginta von Am 5,27 in wörtlicher Übereinstimmung mit dem hebräischen Text: »Und ich werde euch wegführen über Damaskus hinaus«, so ändert Apg 7,43 den Ortsnamen: »... über Babylon hinaus«. Ich sehe in dieser bewussten Abänderung eine doppelte Absicht. Das Folgende zielt, wie erwähnt, auf den Tempel Salomos ab, der zwar im Gegensatz zum Sternenkult in der Wüste nicht illegitim, aber eben doch »mit Händen gemacht« (V. 47) und damit letztlich unangemessen war. Dieser Tempel wurde von den Babyloniern zerstört und die Bevölkerung – so wird jetzt Am 5,25–27 gelesen – »über Babylon hinaus« weggeführt. Mit der Nennung von Babylon wird also »auf den tatsächlichen Gang der Geschichte Israels« angespielt<sup>39</sup>. Schon der Prophet, der den Sternenkult in der Wüste kritisiert, hat das Ende auch des salomonischen Tempels vorhergesagt. Zugleich ist »Babylon« in christlichen Schriften des 1. Jhs. Chiffre für »Rom« (1 Petr 5,13; Offb 14,8; 16,19 u.ö.)<sup>40</sup>. So gelesen hat der Prophet sogar die Zerstörung des herodianischen Tempels durch die Römer im Jahr 70 n. Chr. vorhergesagt.

Mit Letzterem wirkt sich die Aussageabsicht der Stephanus-Rede unmittelbar auf die Art aus, wie sie das Zitat aus Am 5,25–27 wiedergibt. Der Verfasser der Stephanus-Rede parallelisiert die Zerstörung des salomonischen Tempels und das

38 J. Roloff 1988, 124. Ob »diese Konsequenz ... keineswegs im Sinn des Textes« liegt, wie er fortfährt, mag dahin gestellt bleiben.

39 J. Roloff 1988, 124; vgl. H. Braun 2010, 322.

40 R. I. Pervo 2009, 189 Anm. 152.

babylonische Exil des 6. Jhs. v. Chr. und die Tempelzerstörung des Jahres 70 n. Chr., weil für ihn der Tempelkult ohnehin letztlich ohne Belang ist. »The temple is long gone and this is no tragedy, or it belonged to an earlier era. The world is God's temple.«<sup>41</sup> Um diese Aussageabsicht zu unterstreichen, greift er das Septuaginta-Zitat von Am 5,25–27 auf und betont durch kleine Änderungen und die Einbettung in den Kontext dessen Tendenz. Verallgemeinert lässt sich sagen: *Auch die Aussageabsicht beeinflusst die Art, wie ein Text nicht nur zitiert und kommentiert, sondern auch wie er übersetzt wird.*

## 5. Schluss

Mit der Aufnahme von Am 5,25–27 in der Damaskusschrift und in Apg 7 haben wir den Fall vor uns, dass ein Text zitiert und kommentiert wird. Es bedürfte einer eigenen Studie, nach welchen Regeln dies geschieht. In den vorangehenden Überlegungen ging es nur um das Übersetzen. Allerdings fällt von der Art des Zitierens und Kommentierens auch ein deutliches Licht aufs Übersetzen. Denn jede Übersetzung ist zugleich ein Zitat des Ausgangstextes in der Zielsprache und ein Kommentar.

Ausgangspunkt dafür sind mögliche Mehrdeutigkeiten im Ausgangstext, wie sie sich im Fall von Am 5,26 M bei der Bestimmung des Tempus zeigen. Hier muss in der Regel die Übersetzung Eindeutigkeit herstellen. Wovon sich die Übersetzung bei ihrer Art der Herstellung von Eindeutigkeit leiten lässt, hängt wiederum von etlichen anderen Faktoren ab: dem Stand der sprachgeschichtlichen (Weiter-)Entwicklung der Ausgangssprache bis zum Zeitpunkt der Übersetzung, der Kenntnis weiterer Schriften neben der zu übersetzenden seitens des Übersetzers oder der Übersetzerin, den sprachlichen Möglichkeiten oder Begrenzungen der Zielsprache im Unterschied zur Ausgangssprache und schließlich auch dem eigenen theologischen Horizont und der eigenen Aussageabsicht.

Zwar geht es beim Übersetzen auch um richtig und falsch; wer jemals Sprachunterricht erhalten oder erteilt hat, weiß das. Aber erst, wenn die Möglichkeiten von richtig und falsch gegeneinander abgegrenzt und die im Rahmen des Richtigen gegebenen Möglichkeiten eingegrenzt sind, beginnt die eigentliche Arbeit. Dass sie zu vielfältigen Ergebnissen führen kann, sollte diese kleine Studie anhand der Aufnahme von Am 5,25–27 zeigen.

---

<sup>41</sup> A. a. O., 193.

## Literatur

- Bauer = W. Bauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, Berlin/New York <sup>6</sup>1988.
- BHQ = Biblia Hebraica Quinta editione, The Twelve Minor Prophets, prep. by Anthony Gelston, Stuttgart 2010.
- Bl.-D. = F. Blass/A. Debrunner, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, Göttingen <sup>16</sup>1984.
- H. Braun, Geschichte des Gottesvolkes und christliche Identität. Eine kanonisch-intertextuelle Auslegung der Stephanusepisode Apg 6,1–8,3, WUNT 2,279, Tübingen 2010.
- DDD = Dictionary of Deities and Demons in the Bible, hg. v. K. van der Toorn u. a., Leiden u. a. 1999.
- García Martínez I = F. García Martínez/E. J. C. Tigchelaar (Hg.), The Dead Sea Scrolls. Study Edition. Volume one IQ1–4Q273, Leiden u. a. 1997.
- Ges-K = Gesenius-Kautzsch-Bergsträsser, Hebräische Grammatik, Darmstadt 1985.
- W. E. Glenny, Finding Meaning in the Text. Translation Technique and Theology in the Septuagint of Amos (SVT 126), Leiden/Boston 2009.
- G. C. Heider, The Cult of Molek. A Reassessment, JSOT.S 43, Sheffield 1985.
- G. C. Heider, Art. Molech מלך, in: DDD 1999, 581–585.
- J. Jeremias, Der Prophet Amos, ATD 24/2, Göttingen 1995.
- W. Kraus, Die Aufnahme von Am 9,11f. LXX in Apg 15,15f. Ein Beitrag zur Wirkungsgeschichte eines Textes aus hellenistischer Zeit, in: U. Dahmen/J. Schnocks (Hgg.), Juda und Jerusalem in der Seleukidenzeit. Herrschaft – Widerstand – Identität, FS H.-J. Fabry, BBB 159, Göttingen/Bonn 2010, 297–322 (= Kraus 2010a).
- W. Kraus, The Role of the Septuagint in the New Testament: Amos 9:11–12 as a Test Case, in: R. J. V. Hiebert (Hg.), »Translation is Required«. The Septuagint in Retrospect and Prospect, Septuagint and Cognate Studies 56, Atlanta 2010, 171–190 (= Kraus 2010b).
- K. Marti, Das Dodekapropheton (KHK XIII), Tübingen 1904.
- H.-D. Neef, Arbeitsbuch Biblisch-Aramäisch. Materialien, Beispiele und Übungen zum Biblisch-Aramäischen, Tübingen <sup>2</sup>2009.
- D. Nicolae/J. Tropper, Biblisch-Aramäisch kompakt. Lehrbuch mit Übungstexten, Glossar und Paradigmensammlung, HESED 2, Kamen 2010.
- W. Nowack, Die kleinen Propheten, HK III/4, Göttingen <sup>3</sup>1922.
- P. von der Osten-Sacken, Die Bücher der Tora als Hütte der Gemeinde. Amos 5,26f. in der Damaskusschrift, in: ZAW 91 (1979) 423–435.
- Sh. M Paul, Amos. A Commentary on the Book of Amos, Hermeneia, Minneapolis 1991.
- R. I. Pervo, Acts. A Commentary, Hermeneia, Minneapolis 2009.

- J. Roloff, Die Apostelgeschichte, NTD 5, Göttingen 1988.
- W. Rudolph, Joel – Amos – Obadja – Jona, KAT XIII/2, Gütersloh 1971.
- W. H. Schmidt, Die deuteronomistische Redaktion des Amosbuches. Zu den theologischen Unterschieden zwischen dem Prophetenwort und seinem Sammler, in: ZAW 77 (1965) 168–193.
- H. Spieckermann, Juda unter Assur in der Sargonidenzeit, FRLANT 129, Göttingen 1982.
- M. Stol, Art. Kaiwan כַּיָּוָן, in: DDD 1999, 478 (= 1999a).
- M. Stol, Art. Sakkuth סַכּוּת, in: DDD 1999, 722f. (= 1999b).
- K. Wengst, Erwägungen zur Übersetzung von »kyrios« im Neuen Testament, in: H. Kuhlmann (Hg.in), Die Bibel – übersetzt in gerechte Sprache? Grundlagen einer neuen Übersetzung, Gütersloh 2005, 178–183.
- I. Willi-Plein, Vorformen der Schriftexegese innerhalb des Alten Testaments. Untersuchungen zum literarischen Werden der auf Amos, Hosea und Micha zurückgehenden Bücher im hebräischen Zwölfprophetenbuch, BZAW 123, Berlin/New York 1971.
- H. W. Wolff, Dodekapropheten 2. Joel und Amos, BK XIV/2, Neukirchen-Vluyn<sup>3</sup> 1985.