

Die Ziegenleber und der Antialkoholiker. Was heutige Bibelübersetzer durch die Septuaginta lernen können

1. Zur Einführung

Die Wogen um die „Volxbibel“ und die „Bibel in gerechter Sprache“ haben sich geglättet. Doch das Bedürfnis nach neuen deutschen Bibelübersetzungen scheint noch nicht befriedigt zu sein. Außer durch die gelegentlich veröffentlichten Revisionen bestehender Übersetzungen wird dies durch das Projekt „Offene Bibel“ deutlich, das beim Deutschen Evangelischen Kirchentag 2009 ins Leben gerufen wurde und das eine copyright-freie Neuübersetzung zum Ziel hat.¹ Wie die theologische und kirchliche Öffentlichkeit auf die „Offene Bibel“ reagieren wird, bleibt abzuwarten. Nur wenige Monate vor dem Beginn dieses Projekts ist nach zehn Jahren Arbeit die *Septuaginta Deutsch* zum Abschluss gekommen,² die auch denjenigen eine Beschäftigung mit dem griechischen Alten Testament ermöglichen will, die der biblischen Sprachen nicht (mehr) mächtig sind.

Die Septuaginta ist die älteste Bibelübersetzung überhaupt. Schon im dritten Jahrhundert vor Christus haben jüdische Theologen angefangen, die heiligen Schriften in die Sprache ihrer aktuellen Kultur zu übersetzen. Dass die Kenntnis dieser Übersetzungen nicht nur im Rahmen der Textkritik des Alten Testaments angewandt werden sollte, sondern auch, da es sich um die Bibel der ersten Christen handelt, bei der Exegese des Neuen Testaments, wurde unlängst angemahnt.³ Doch obwohl die Septuaginta zurzeit intensiv erforscht wird, ist meines Wissens noch nicht die Frage gestellt worden, was wir durch diese Sammlung von Übersetzungen für unsere heutige Bibelübersetzungspraxis lernen können.

1 Siehe <http://www.offene-bibel.de> (zur Entstehung des Projekts siehe: <http://www.erf.de/index.php?node=3178-542-3039&fpc=680>). Während es bei der „Volxbibel“ grundsätzlich für jeden möglich ist, an der Übersetzung mitzuarbeiten (<http://wiki.volxbibel.com/index.php/Hauptseite>), gibt es bei der „Offenen Bibel“ eine Version von Theologiestudenten und Theologen sowie eine „lesefreundliche Übersetzung“, an der man sich auch ohne entsprechende Sprachkenntnisse beteiligen kann (Internet-Seiten Stand: 23.01.2010).

2 *Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung*, hg. von W. Kraus, M. Karrer, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2009.

3 K. H. Jobes: When God Spoke Greek: The Place of the Greek Bible in Evangelical Scholarship, in: BBR 16, 2007, 222. 235.

Die folgenden Ausführungen wollen keine Bewertung neuer oder schon länger bestehender Übersetzungen bieten. Stattdessen beschreibt der Hauptteil des Artikels in fünf Thesen, was vor mehr als 2000 Jahren bei der Bibelübersetzung möglich und auch üblich war. Ob aus diesen Thesen tatsächlich Kriterien für unsere heutige Übersetzungspraxis abgeleitet werden sollten, muss anhand hermeneutischer und dogmatischer Kriterien geprüft werden. Das kann an dieser Stelle nicht geleistet werden. Doch können die hier präsentierten Einblicke in die damalige Praxis dazu anregen, unsere eigene Übersetzungsmethodik und auch unsere Bewertung mancher Bibelübersetzung kritisch zu hinterfragen.

2. Fünf Thesen zur Übersetzung der Septuaginta

2.1 Die Übersetzung der Septuaginta wurde als vorläufig angesehen

Die Septuaginta gibt es genau genommen nicht. Es handelt sich vielmehr um von verschiedenen Gelehrten erstellte griechische Übersetzungen der einzelnen Bücher des Alten Testaments, die verschiedene übersetzungstechnische Eigenheiten aufweisen. Diese Übersetzungen liegen, ähnlich wie die Schriften des Neuen Testaments, in einer Vielzahl von Textzeugen vor.⁴ Komplizierter wird dieser Tatbestand dadurch, dass Schriften der Septuaginta einige Jahrhunderte nach ihrer erstmaligen Übersetzung revidiert wurden. Konsequenterweise unterscheidet man zwischen der „alten griechischen Übersetzung“ („Old Greek“) und den späteren Revisionen (auch „Rezensionen“ genannt). Letztere lassen sich wie folgt charakterisieren:⁵

- Die Revision des Proselyten Aquila (α') entstand um 125 n. Chr.; sie ist als wortgetreu (formerhaltend) einzustufen. Ein besonderes Kennzeichen ist die konsequente Wiedergabe von \aleph durch $\sigma\upsilon\nu$, und zwar auch dann, wenn im hebräischen Text nicht die Präposition „mit“ gemeint ist, sondern der Akkusativmarker.

4 Die 1935 veröffentlichte kritische Edition von A. Rahlfs (*Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, edidit A. Rahlfs*, Stuttgart, 1935) wertet zur Erstellung eines eklektischen Textes lediglich die Codices Alexandrinus, Sinaiticus und Vaticanus aus. Die *Editio altera* von R. Hanhart (Stuttgart 2006) bietet zusätzlich die Lesarten dreier weiterer Unzialen sowie der lukianischen Rezension und der des Origenes. Eine noch umfangreichere Ausgabe ist die seit 1936 in Teilbänden erscheinende so genannte „Göttinger Septuaginta“ (*Septuaginta Vetus Testamentum Graecum auctoritate Academiae Scientiarum Göttingensis editum*, Göttingen, 1936 ff.). Aus der relativen Unüberschaubarkeit der Textzeugen folgt, dass die LXX nicht ohne weiteres zum Zweck der Textkritik des AT benutzt werden kann (wie das im Apparat der BHS oft geschieht), sondern dass zuvor eine gründliche textkritische Auswertung der griechischen Textzeugen erfolgen muss, vgl. dazu Jobs 2007, 226.

5 Folgende knappe Übersicht nach E. Tov: *Der Text der Hebräischen Bibel. Handbuch der Textkritik*, Stuttgart: Kohlhammer, 1997, 119–124.

- Die Revision des Symmachus (σ') wurde um 300 n. Chr. verfasst und ist eher sinnerhaltend als formerhaltend.
- Die dem Theodotion (Ende 2. Jh. n. Chr.) zugeschriebene Revision (θ') existierte teilweise wahrscheinlich schon in einer sehr frühen Textform aus der Mitte des 1. Jh. n. Chr. („Proto-Theodotion“). Wegen der konsequenten Wiedergabe von םל (bzw. םל) mit καίτε spricht man bei diesem Texttyp auch von *kaige*-Theodotion.
- Die fünfte Kolumne der Hexapla des Origenes (um 250 n. Chr.) markiert in der ursprünglichen Septuaginta solche griechische Wortfolgen, deren Äquivalent im hebräischen Text fehlt. Außerdem wurde die Übersetzung von hebräischen Wortfolgen eingefügt, die in der Septuaginta fehlen, und zwar meist aus der Textform *kaige*-Theodotion.⁶
- Die dem Lukian (gest. 312) zugeschriebene Rezension (der sogenannte antiochenische Text) wurde im 19. Jh. in Minuskel-Handschriften wiederentdeckt und bietet einige Übereinstimmungen mit hebräischen Texten aus Qumran.
- Weitere weniger gut bezeugte Rezensionen wurden im 20. Jh. entdeckt, unter anderem in den griechischen Qumran-Schriften (z.B. 4QLXXNum).

Die große Anzahl der Revisionen zeigt, dass die ursprüngliche Septuaginta nicht für Jahrhunderte konserviert wurde, auch wenn die Entstehungslegende im Aristeasbrief (§310-311) von der immerwährenden Unveränderbarkeit der Übersetzung ausgeht und deshalb einen Fluch über diejenigen erwähnt, die den Text in irgendeiner Form verändern würden.⁷ Von den Verfassern der Revisionen dagegen wurde die Septuaginta keineswegs als sakrosankt angesehen, sondern vielmehr als ungeeignet für die eigenen Bedürfnisse und die ihrer Zielgruppe. Es entstanden jüdische Bewegungen, die zurück zum hebräischen Text wollten (α', θ'), *ad fontes* sozusagen, und das bedeutete für sie, sich enger an den Wortlaut und die grammatischen Strukturen des hebräischen Originals anzulehnen als die Übersetzer der „Old Greek“ das ihrerzeit getan hatten. Hinzu kommt, dass die alte Septuaginta schon bei der Abfassung der neutestamentlichen Schriften von den Christen fleißig benutzt wurde, unter anderem um zu zeigen, dass Jesus von Nazareth der Messias ist. Diese Vereinnahmung der griechischen heiligen Schriften durch die Christen war ein zusätzlicher Grund für die rege Rezensionstätigkeit innerhalb des Judentums.

6 Die übrigen Kolumnen enthielten 1. den hebräischen unvokalisiertem Text, 2. eine Umschrift in griechischer Schrift, 3. α', 4. σ' sowie 6. eine Textform, die im Allgemeinen θ' entspricht.

7 Zum Aristeasbrief (Übersetzung und Kommentar) vgl. N. Meisner, Aristeasbrief, in: JSHRZ II/1, Gütersloh: Gütersloher, 1973, 35–87 sowie neuerdings die zweisprachige Ausgabe K. Brodersen (Hg.): *Aristeas. Der König und die Bibel*, Stuttgart: Reclam, 2008.

Neue gesellschaftliche Lebenssituationen führten zu neuen Bedürfnissen und Ansprüchen des hellenistischen Judentums an eine Bibelübersetzung. Die alte Septuagintafassung wurde demnach nicht als ein Werk für die Ewigkeit verstanden (auch wenn der Aristeebrief etwas anderes suggeriert), sondern als eine Übersetzung, die in der Vergangenheit ihre Berechtigung hatte, in der gegenwärtigen Situation jedoch anderen Konzepten (wie bei Aquila und Theodotion dem der *hebraica veritas*) weichen musste. Dass eine heutige Bibelübersetzung nach einigen Jahrzehnten revidiert werden kann, weil sich Sprache und Kultur der Rezipienten verändert haben, hat demnach ein Vorbild in der Geschichte. Und auch der Erarbeitung neuer Übersetzungen für bestimmte Zielgruppen ist grundsätzlich zuzustimmen, wenn bestehende Übersetzungen den kommunikativen Gegebenheiten in diesen Gruppen nicht gerecht werden.

2.2 Die Septuaginta als Übersetzung ist nur so gut wie ihre Textgrundlage

In 1 Sam 19 wird beschrieben, wie Davids Frau Michal ihm zur Flucht vor König Saul verhilft. Sie verwirrt die Häscher des Königs, indem sie auf Davids Bett eine Art Puppe drapiert, die den kranken David darstellen soll. Zur Herstellung benutzt sie neben einem Hausgötzen („Teraphim“) und einem Stück Stoff im griechischen Text eine Ziegenleber (ἥπαρ τῶν αἰγῶν in 19,13.16), während es sich im hebräischen Text um ein „Geflecht von Ziegen[haaren]“ (כְּבִיר הָעֵזִים) handelt.⁸ Was macht in der Septuaginta die Prinzessin mit der Ziegenleber? Laut Josephus dient die noch zuckende Leber dazu, die Schergen davon zu überzeugen, dass der Kranke schwer atmet.⁹ Dass diese kuriose Interpretation nicht wirklich überzeugt, liegt auf der Hand. Wie der Übersetzer auf die ungewöhnliche Wiedergabe gekommen ist, lässt sich leicht rekonstruieren: Er hatte einen unvokalisierten hebräischen Text vor sich, bei dem wahrscheinlich auch keine *matres lectionis* benutzt wurden.¹⁰ Das seltene Wort כְּבִיר „Geflecht“, das im AT nur hier vorkommt, konnte demnach leicht als כֶּבֶד „Leber“ gelesen werden. Dass ד und ר tatsächlich verwechselt wurden, lässt sich durch andere Texte belegen.¹¹ Ob diese Verwechslung dem Übersetzer anzulasten ist oder dem Produzenten seiner hebräischen Vorlage, lässt sich nicht entscheiden und ist ohne Belang. Es ist auch durchaus möglich, dass schlicht und einfach die Vergänglichkeit des Schreibmaterials die Verwechslung von ד und ר provoziert hat. Festzuhalten bleibt, dass die Erwähnung einer Ziegenleber in diesem Kontext für den Übersetzer nicht im Bereich des Unmöglichen lag. Denn in Hes 21,26 wird ausdrücklich die im Altertum übliche Leberschau als Orakelpraxis genannt, und zwar zusammen mit dem

8 Ob das Ziegenhaargeflecht ursprünglich als Decke, als Kissen oder als Moskitonetz diente, ist umstritten, vgl. R. W. Klein, *1 Samuel*, WBC 10, Dallas: Word, 1983, 197.

9 *Flav. Jos. Ant.* VI,11,4.

10 Tov 1997, 181–183.

11 Siehe Tov 1997, 212–213.

Befragen der Teraphim. Die Logik des Übersetzers ist nachvollziehbar: Wer einen Teraphim im Haus hat, offensichtlich für fragwürdige mantische Praktiken, der hat auch eine Leber schnell zur Hand.

Ein weitaus weniger spektakuläres Beispiel liefert Jon 2,3b:

מבתן שאול שָׁנַעְתִּי שְׁמַעַת קוֹלִי

Aus dem Bauch der Totenwelt schrie ich, du hörtest meine Stimme.

Aus dem Bauch der Totenwelt hast du mein Geschrei erhört, meine Stimme.

ἐκ κοιλίας ἄδου **κραυγῆς μου** ἤκουσας φωνῆς μου.

Hier wirkt die griechische Übersetzung, die „meine Stimme“ als Apposition voraussetzt, etwas unnatürlich. Ursache für diese Wiedergabe ist die Interpretation der Konsonantenfolge שְׁנַעַתִּי als Substantiv שָׁנַעַת „Geschrei“ mit Pronominalsuffix, also שְׁנַעַתִּי, während die masoretische Vokalisierung eine *qatal*-Form des Verbs שָׁנַעַת (*pi.*) voraussetzt. Hier bewirkt allein schon die Tatsache, dass es sich bei der Vorlage um einen unvokalisiertem Text handelt, eine Mehrdeutigkeit, die der Übersetzer auflösen musste.¹²

Auch wenn man ein positives Bild von den Übersetzern der Septuaginta hat, wird man zugeben müssen, dass Fehler existieren. Oft haben die Übersetzer im Rahmen ihrer Möglichkeiten aus einer schwierigen Vorlage das Beste gemacht. Dass ihre Wiedergabe den Sinn des Originals manchmal nicht ganz getroffen hat, ist ihnen nicht als Nachlässigkeit anzulasten, denn damit würde man die Schwierigkeiten ignorieren, mit denen Schreiber und Übersetzer in der Antike zu kämpfen hatten. Heutige Bibelübersetzer haben es vergleichsweise leicht, da ihnen eine Fülle von philologischen, exegetischen und textkritischen Ressourcen zur Verfügung steht, die es ausgiebig zu nutzen gilt.

2.3 Die Übersetzung der Septuaginta stellt mancherorts nur einen Versuch dar

In 1 Sam 13,3(4) erschlägt Jonathan den Statthalter der Philister (אֶת נָצִיב (פלשתים). Im Septuagintatext wird daraus „Nasib, der Andersstämmige“ (τὸν Νασιβ τὸν ἀλλόφυλον; ähnlich, doch mit zusätzlichen Phänomenen auch in 1 Sam 10,5). Die Bezeichnung der Philister als „Andersstämmige“ ist in der Septuaginta üblich. Doch das hebräische Wort נָצִיב wurde vom Übersetzer offensichtlich nicht verstanden, als Eigennamen aufgefasst und transkribiert. Dass er das Wort nicht kannte, ist nicht verwunderlich, denn es ist recht selten und in seiner Bedeutung nicht unumstritten.¹³

12 Ob man in solchen Fällen gegebenenfalls die Interpretation der Übersetzer derjenigen der späteren Masoreten vorziehen sollte, kann hier nicht thematisiert werden.

13 Klein 1983, 91.

Ein weiteres Beispiel: In Ru 4,1 redet Boas den potenziellen Löser Ruths mit פלני אלמני („so-und-so / N. N.“) an. Die Etymologie mittels der Wurzeln פלה „absondern“ und אלם „stumm sein“ ist zwar unsicher,¹⁴ spielt jedoch in der frühjüdischen Auslegungstradition eine Rolle.¹⁵ Dass der wirkliche Name des Löserers durch diese ungewöhnliche Anrede ersetzt wird, ist ein bewusst eingesetztes Stilmittel des Autors. Ausgedrückt wird damit entweder eine negative Bewertung des Mannes, der nicht bereit ist, den Namen des Verstorbenen zu erhalten, oder aber der Anklang des Geheimnisvollen.¹⁶ Der Übersetzer des Ruthbuchs ins Griechische entschied sich für die Wiedergabe κρύφτε „Verborgener“. Das erscheint auf den ersten Blick ungenau, lässt sich jedoch möglicherweise ebenfalls auf פלה zurückführen, da die Verben „absondern“ und „verbergen“ ähnlich konnotiert sind. Offensichtlich handelt es sich bei dieser Übersetzung um einen Versuch, den man mit der Bezeichnung „etymological guessing“ charakterisieren könnte.¹⁷ Später wurde die ungewöhnliche Wiedergabe mit κρύφτε in einigen Minuskelhandschriften durch ὁ δεινός ersetzt, was der ursprünglichen Bedeutung „so-und-so“ genauer entspricht,¹⁸ die negative oder geheimnisvolle Konnotation allerdings verliert.

Es gibt weitere versuchsweise Übersetzungen von פלני אלמני in der Septuaginta: In Dan 8,13 bezeichnet der zu פלמוני kontrahierte Ausdruck einen „Anderen“, was im griechischen Text schlicht als φελμουσι transkribiert wird. Im Gegensatz zum Original impliziert diese Wiedergabe eine konkrete Person. In 2 Kön 6,8 macht der aramäische König „einen gewissen Ort“ zum Lager seines Heeres. Die Septuaginta gibt פלני אלמני hier mit εἰς τὸν τόπον τόνδε τινὰ ἐλμῶνι wieder. Dabei ist der Übersetzer wahrscheinlich von der Etymologie פלה „absondern“ ausgegangen und hat die dadurch implizierte Unbekanntheit des Ortes durch das Indefinitpronomen τινά ausgedrückt. Der Rest des fraglichen Ausdrucks wurde transkribiert, so dass dem Leser ein „gewisser Ort namens Elmoni“ kommuniziert wird, dessen Lokalisation der Übersetzer offensichtlich nicht einzuordnen wusste. In 1 Sam 21,3 schließlich erzählt David dem Priester Ahimelech, er habe seine Leute „an einen bestimmten Ort“ (אל־מקום פלני אלמוני) geschickt. Die Septuaginta übersetzt hier mit ἐν τῷ τόπῳ τῷ

14 W. Gesenius, R. Meyer, H. Donner, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, 18. Aufl., Berlin u. a.: Springer, 1987 ff., 67. 1057 versieht die Angabe einer möglichen Wurzel bzw. Ableitung mit einem Fragezeichen.

15 Y. Zakovitch, *Das Buch Ruth. Ein jüdischer Kommentar*, SBS 177, Stuttgart: Kath. Bibelwerk, 1999, 153–154.

16 I. Fischer, *Rut*, HThK, Freiburg u. a.: Herder, 2001, 235; E. F. Campbell, *Ruth. A New Translation with Introduction, Notes, and Commentary*, AB 7, New York: Doubleday, 9. Aufl., 1985, 143.

17 E. Tov, Did the Septuagint Translators Always Understand their Hebrew Text?, in: A. Pietersma, C. Cox (Hg.), *De Septuaginta: Studies in Honour of John William Wevers on his sixty-fifth birthday*, Mississauga: Benben, 1984, 68–69.

18 H. G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendon, 9. Aufl., 1951, 374.

2 Kön 6,8) geschickt. Die Septuaginta übersetzt hier mit ἐν τῷ τόπῳ τῷ λεγομένῳ Θεοῦ πίστις, Φελλανι Αλεμωνι.¹⁹ Zusätzlich zur vollständigen Transkription wurde also die Bezeichnung des Ortes als „Gottes Treue“ eingefügt. Die Quelle dieses Zusatzes muss offen bleiben,²⁰ wichtig ist jedoch, dass sowohl der Zusatz als auch die Transkription eine konkrete Ortsangabe implizieren. Hier wird der Versuchscharakter der Übersetzung besonders spürbar. Einerseits wird der Ort durch die Benennung identifiziert, andererseits wird, offensichtlich weil der Übersetzer unsicher bezüglich seiner Wiedergabe war, die Transkription angeschlossen. Der Septuagintatext liefert hier einen Übersetzungsversuch sowie das „Original“. Wollte der Übersetzer dadurch vielleicht den Lesern seine Unsicherheit mit Hilfe einer Art von „Fußnote“ kommunizieren?²¹

Die genannten Beispiele zeigen, dass die Übersetzer der Septuaginta den hebräischen Text oft nur versuchsweise wiedergeben konnten. Das liegt vor allem daran, dass das Hebräisch des Ausgangstextes zur Zeit der Übersetzer bereits nicht mehr im alltäglichen Leben gesprochen wurde. Die Übersetzungsversuche in den Beispieltextrn bilden ein Spektrum, das von reiner Transkription (1 Sam 13,3; Dan 8,13) bis zu gelungenen und den Sinn des Originals recht gut kommunizierenden „etymological guesses“ (Ru 4,1) reicht. Manchmal muss eine Übersetzung also ein Versuch bleiben. Das gilt auch heute noch, trotz der ausgezeichneten Hilfsmittel, die Bibelübersetzern zur Verfügung stehen. Eine versuchsweise Wiedergabe spricht nicht gegen den Übersetzer oder seine Kompetenz. Doch wird ein mündiger Bibelleser sich über Transparenz mittels Fußnoten oder Anmerkungen freuen, besonders dann, wenn unklare Texte in verschiedenen Übersetzungen verschieden wiedergegeben werden.

2.4 Die Übersetzungen der einzelnen Bücher der Septuaginta dienten verschiedenen Zwecken

In Jon 1,2 wird der Prophet aufgefordert, „gegen Ninive“ zu predigen (וקרא (עליה).²² In der griechischen Übersetzung (καὶ κήρυξεν ἐν αὐτῇ) scheint der Auf-

19 Für die Transkription gibt es an dieser Stelle verschiedene, aber ähnliche Schreibweisen in den Mss.

20 Ein „etymological guess“ des Übersetzers könnte אמוני von אמונה „Treue“ abgeleitet haben und פליני von פלא „wunderbar“, das dann wie evtl. in Jes 9,5 personifiziert verstanden wurde.

21 Denkbar (aber unbeweisbar) ist, dass die Transkription in 1 Sam 21,3 ursprünglich eine Randglosse bildete, die von einem Kopisten in den Haupttext integriert wurde.

22 Dass על hier in der Bedeutung „gegen“ verwendet ist, wird (abgesehen vom Kontext) durch Stellen wie 1 Kön 13,2,4 (der Prophet droht Gericht über den Altar an: ויקרא עליהמזבח) oder Dtn 15,9 (der Arme ruft Jahwe gegen den Ausbeuter an: וקרא עליך אליהוה) deutlich. Allein mit dem Kontext argumentieren H. W. Wolff, *Dodekapropheten 3: Obadja und Jona*, BK XIV/3, Neukirchen: Neukirchener, 3. Aufl., 2004, 77 und C. F. Keil, *Die zwölf Kleinen Propheten*, BC III/4, Leipzig: Dörffling & Franke, 3. Aufl., 1888, 283.

trag Jonas vom Predigen *gegen* Ninive zum Predigen *in* Ninive abgemildert. Direkt im Anschluss ist es auch nicht die Bosheit der Niniviten (רעתם), die zu Gott aufgestiegen ist, sondern die Klage darüber (ἡ κραυγὴ τῆς κακίας αὐτῆς). Durch diese Einfügung klingt die Formulierung aus Gen 18,20–21 an, die das Klagegeschrei über die Bosheit von Sodom und Gomorrha erwähnt.²³ Damit wird einerseits kommuniziert, dass die Bosheit von Ninive mit der von Sodom und Gomorrha vergleichbar ist.²⁴ Andererseits wird durch den intertextuellen Bezug zu Gen 18 beim Leser die Frage ausgelöst, ob die Stadt durch das Wirken Jonas vielleicht verschont wird, weil sich ausreichend viele „Gerechte“ darin finden, die auf Jonas Predigt reagieren. Der griechische Text betont also die aus dem Auftrag Jonas resultierende Hoffnung für die Heiden. Diese Beobachtung wird durch die Übersetzung von Jon 1,6 bestätigt. Die Hoffnung des heidnischen Kapitäns im Sturm („vielleicht gedenkt Gott unser“; אוֹלֵי יַתְעֲשֶׂה אֱלֹהִים לָנוּ) ist im hebräischen Text recht vage, da der Gott Jonas nur einer von vielen möglichen ist.²⁵ Der griechische Text dagegen unterstellt dem Seemann deutlich mehr Hoffnung auf den Gott Jonas („damit Gott uns hindurchrettet“; ὅπως²⁶ διασώσῃ ὁ θεὸς ἡμᾶς).²⁷ Der Zweck der griechischen Übersetzung des Jonabuchs wird somit unter anderem (soweit es sich aus Kapitel 1 erschließen lässt) in folgendem bestanden haben: Es sollte ein Text produziert werden, der im Einklang mit dem Original Jonas Auftrag der Verkündigung des Gottes Israels unterstreicht. Gleichzeitig sollte der Text die Leser zu Bekenntnis und Verkündigung in ihrer hellenistischen Umwelt aufrufen, indem er die Zuwendung Gottes auch zu den Heiden betont.

Die Frage nach dem Zweck einer Übersetzung ist besonders vor dem Hintergrund der modernen Übersetzungswissenschaft interessant. Die in den achtziger Jahren von Reiß und Vermeer entwickelte *Skopostheorie* nimmt den Übersetzungsprozess als zweckgerichtete Handlung in den Blick.²⁸ Den Kernbegriff des Skopos definieren die Autoren mit Hilfe der Handlungstheorie. Dort gilt, dass der Handlungsskopos der Handlungsart übergeordnet ist und sie demnach bestimmt. Auf eine Übersetzung übertragen bedeutet dies: Es ist wichtiger, dass ein be-

23 W. Rudolph, *Joel, Amos, Obadja, Jona*, KAT XII.2, Gütersloh: Gütersloher, 1971, 334.

24 Das wird gestützt durch die Beobachtung, dass schon im hebräischen Text in Jonas Bußruf in 3,4 das Verb הפך benutzt wird, das auch die völlige Zerstörung der Städte in Gen 19,21.25.29 beschreibt, vgl. Rudolph 1971, 357.

25 Vgl. Wolff 2004, 90.

26 Statt ὅπως lesen einige Mss der Alexandrinischen und der Catenen-Gruppe sowie die Origenes-Rezension und einige Mss der Lukianischen Rezension εἰ πως. Die Ursprünglichkeit von ὅπως wird jedoch überzeugend durch den äußeren und inneren Befund nahegelegt.

27 Die den hebräischen Text konkretisierende Verwendung von διασώζω könnte auch durch Unsicherheiten bei der Interpretation des Hapaxlegomenons עָשָׂה hitp. („gedenken“) begründet sein; es bleibt jedoch der final-konsekutive Anschluss des Nebensatzes mit ὅπως.

28 Zur kompletten Darstellung der Theorie siehe K. Reiß und H. J. Vermeer, *Grundlegung einer allgemeinen Translationstheorie*, Tübingen: Niemeyer, 1984.

stimmter Zweck erreicht wird, als dass die Übersetzung in einer bestimmten als „richtig“ vorausgesetzten Art und Weise durchgeführt wird.²⁹ Der Skopos ist vom Rezipienten abhängig, kann folglich nur durch eine Einschätzung der Zielempfänger und ihrer Kultur definiert werden. Es existiert im Rahmen dieser Theorie keine Regel, dass die kommunikative Funktion des Originals erhalten bleiben muss. Denn eine Übersetzung kann durchaus anderen Zwecken dienen als der Ausgangstext.³⁰

Für verschiedene Übersetzungstypen werden bezüglich der *Äquivalenz* von Ausgangs- und Zieltext unterschiedliche Forderungen gestellt: Wortäquivalenz für eine Interlinearübersetzung, Wort- und Strukturäquivalenz für eine wortgetreue Übersetzung, Wort-, Struktur- und Stiläquivalenz für eine philologische Übersetzung. Bei einer kommunikativen Übersetzung schließlich sollte in erster Linie Textäquivalenz erreicht werden.³¹ Im Rahmen der Skopostheorie ist nun wesentlich, dass weder Text- noch irgendeine andere Art von Äquivalenz grundsätzlich gefordert wird.³² Stattdessen wird *Adäquatheit* gefordert, also Angemessenheit des Übersetzungszwecks. Eine Übersetzung wird als *adäquat* bezeichnet, wenn die verschiedenen Arten von Äquivalenz konsequent vom Skopos abhängig gemacht werden.³³

Wendet man die Skopostheorie auf die Septuagintaforschung an, so ist zu beachten, dass uns der Skopos eines jeden Buches der Septuaginta zunächst unbekannt ist. Diese Unwissenheit ist darin begründet, dass uns keine Quellen über den Zweck der einzelnen Übersetzungen vorliegen. Der Skopos kann jedoch retrospektiv erschlossen werden, wenn man davon ausgeht, dass Adäquatheit vorliegt, dass also der Übersetzer eine konkrete Vorstellung von dem Zweck seiner Arbeit hatte und diese erfolgreich umsetzen konnte. Mit Hilfe von Beobachtungen am übersetzten Text kann zunächst festgestellt werden, auf welchen Ebenen Äquivalenz vorliegt; anschließend lässt sich daraus dann der Skopos ermitteln.

Bei Anwendung der Skopostheorie auf die griechische Übersetzung des Buches Ruth lässt sich folgendes zu den verschiedenen Äquivalenzebenen festhalten:³⁴ Eine weitestgehend stereotype Übersetzung und die Verwendung von lexikalischen Hebraismen³⁵ implizieren *Wortäquivalenz*. *Strukturäquivalenz* ist eben-

29 Reiß und Vermeer 1984, 96,100–101.

30 Reiß und Vermeer 1984, 101–103. Als Beispiel kann die folgende Überlegung dienen: Man kann einen Werbesprospekt einer ausländischen Firma zum Zweck der Werbung im eigenen Land übersetzen, aber auch (mit anderem Resultat) zur eigenen Information über das Angebot der Firma (ebd., 218).

31 K. Reiß, Adequacy and Equivalence in Translation, in: BT 34, 1983, 301–302.

32 Reiß und Vermeer 1984, 133.

33 Reiß und Vermeer 1984, 139.

34 Für eine genaue Analyse siehe C. Ziegert, Das Buch Ruth in der Septuaginta als Modell für eine integrative Übersetzungstechnik, in: Bib 89, 2008, 221–251.

35 Z.B. ἐγένετο für יהי in 1,1; καὶ ἔσται für יהיה in 3,3; ἰδοὺ für הנה in 1,15; ἐπισκέπτομαι für פקד in 1,6; der kausative Gebrauch von ἐπιστρέφω für שׁוּב hif. in 4,15; ἐχθές καὶ τρίτης

falls vorhanden, da auch die Syntax größtenteils vom hebräischen Original geprägt ist.³⁶ *Stiläquivalenz* ist durch die meist parataktische Verbindung der Sätze³⁷ sowie die schon genannten Hebraismen gegeben. Dieser archaisierende Stil der Übersetzung drückt Nähe zum Original sowie Identifikation mit dem ursprünglichen Autor und mit der Kultur der Protagonisten aus. Das aus griechischer Sicht niedrige Stilniveau erfüllt demnach einen rhetorischen Zweck,³⁸ durch den der Leser in die Zeit von Ruth und Noomi zurückversetzt wird. Durchbrochen wird dieser besondere Stil nur dann, wenn die Verständlichkeit in Gefahr ist. Dann werden schon einmal Stilfiguren aufgelöst³⁹, Strukturmarker werden verwendet,⁴⁰ Ambiguität wird vermieden,⁴¹ Implizites wird explizit gemacht.⁴² Trotz dieser kommunikativen Elemente wird *Textäquivalenz* nicht erreicht, denn die archaisierenden Eigenschaften rufen auf pragmatischer Ebene einen anderen Effekt hervor als das Original. Das Griechisch der Übersetzung ist nicht so flüssig wie das Hebräisch des Originals. Der besondere Stil zwingt zum stärkeren Nachdenken. Es handelt sich demnach um eine philologische Übersetzung, bei der der Leser zum Original hingeführt wird.⁴³

Der *Skopos* der Übersetzung des Ruthbuches ins Griechische war mit hoher Wahrscheinlichkeit eine Wiedergabe des Textes, die ausdrücklich hebräisches Lokalkolorit enthalten sollte. Eine Kontextualisierung des Textes in die hellenistische Kultur wie bei den oben genannten Beispielen aus dem Jonabuch war ausdrücklich nicht erwünscht. Es sollte vielmehr deutlich werden, dass es sich ursprünglich um einen hebräischen Text handelte, dessen Protagonisten nicht in der hellenistischen, sondern in der israelitischen Kultur verwurzelt waren. Gleichzei-

für תמול שלשום in 2,11 sowie die wörtliche Wiedergabe idiomatischer Wendungen wie ἔλεος ποιεῖν μετὰ τινος für עם חסד פשע in 1,8 und ἐπαίρειν τὴν φρονίην für קר נבז in 1,9.

36 Als Beispiel möge die häufige Voranstellung des Verbs dienen wie in 1,3: καὶ ἀπέθανεν Ἀβιμέλεχ ... καὶ κατελείφθη αὐτή.

37 Die hebräische Parataxe wird sogar bei Objektsätzen beibehalten wie in 1,9: δόνη κύριος ὕμιν καὶ εἴροτε ἀνάπαυσιν für יתן יהוה לכם מנוחה ומצאן מנוחה.

38 K. Usener, Die Septuaginta im Horizont des Hellenismus. Ihre Entwicklung, ihr Charakter und ihre sprachlich-kulturelle Position, in: *Im Brennpunkt. Die Septuaginta; Studien zur Entstehung und Bedeutung der Griechischen Bibel* 2, hg. von S. Kreuzer und J. P. Lesch, BWANT 161, Stuttgart: Kohlhammer, 2004, 87–88 spricht von der „Verweigerung der stilistischen Feile als verdecktes Mittel der Rhetorik“.

39 So wird die Metonymie עמי ערש in 3,11 zu φυλὴ λαοῦ μου aufgelöst, während ערש im konkreten Sinne des Stadtores in 4,1.11 mit πύλη wiedergegeben wird. Dass es sich in 3,11 nicht um einen Schreibfehler handelt, bemerkt auch W. Rudolph, *Das Buch Ruth. Das Hohelied. Die Klagelieder*, KAT XVII.1–3, 1962, 55.

40 C. Ziegert, δέ statt καί als textpragmatisch motivierte Wiedergabe des Waw consecutivum und copulativum in der Septuagintafassung des Buches Ruth, in: BZ 53, 2009, 263–273.

41 In 1,15 wird die Pluralform אלהים als Plural übersetzt, da es sich auf den moabitischen Götterpantheon bezieht, in 1,16 dagegen als Singular, da hier der Gott Israels gemeint ist.

42 Beispielsweise in Dialogen durch Einfügung des aktuellen Sprechers wie bei καὶ εἶπεν Βόος für ויאמר in 3,10.

43 Vgl. Reiß 1983, 302.

tig sollte eine Übersetzung produziert werden, die verstanden wurde. Bei der Zielgruppe wird es sich demnach um Juden handeln, die keine umfangreichen Kenntnisse des Hebräischen mehr hatten, denen der Stil der hebräischen Sprache jedoch nicht ganz unbekannt war, so dass sie die in der Übersetzung imitierten Eigenschaften des Hebräischen erkennen und wertschätzen konnten.

Die verschiedenen Übersetzer der Septuaginta verfolgten also mit ihrer Arbeit verschiedene kommunikative Ziele. Die Empfänger der neu übersetzten heiligen Schriften waren nicht immer dieselben, sie lebten in unterschiedlichen soziokulturellen Kontexten und hatten verschiedene Bedürfnisse. Daher ist auch der „Sitz im Leben“ der verschiedenen Septuagintaschriften unterschiedlich. All diese Übersetzungen erfuhren eine weite geographische Verbreitung und konnten friedlich miteinander koexistieren. Leider liegen uns keine Quellenzeugnisse über den jeweiligen Skopos dieser Übersetzungen vor. Wie der Skopos jeweils aussah, lässt sich mit Hilfe der modernen Übersetzungswissenschaft erschließen.⁴⁴ Die in regelmäßigen Abständen im deutschsprachigen Raum zu beobachtenden Diskussionen zum Thema „Bibelübersetzung“ würden an Qualität gewinnen, wenn Übersetzer ihren „Skopos“ transparent machen und wenn (manche) Übersetzungskritiker nicht nur dogmatische, sondern auch übersetzungswissenschaftliche Argumente ins Feld führen würden. Und wenn man wie im Fall der Septuagintaschriften ein breites Spektrum an verschiedenen Übersetzungstechniken als Bereicherung akzeptieren würde.

2.5 Die Übersetzer der Septuaginta hielten die Unterscheidung zwischen form- und sinnerhaltender Übersetzung nicht für angemessen

Bleiben wir noch ein wenig beim griechischen Ruthbuch. Im letzten Abschnitt wurde bereits erwähnt, dass sich die Übersetzung durch eine äußerst genaue Nachahmung der Form des hebräischen Textes auszeichnet. Man wird sie demnach als eine „formgetreue“ oder „formerhaltende“ Übersetzung bezeichnen können.⁴⁵

Auf der anderen Seite finden wir aber zahlreiche Elemente einer kommunikativen oder „sinnerhaltenden“ Übersetzung, in denen die starke Formorientierung aufgegeben wird. Hier ist zunächst die euphemistische Sprache der Übersetzung zu nennen. Diese zeigt sich vor allem in der Auslassung von Wendungen mit sexueller Konnotation. So wird in der Rede Noomis in 1,12, wo die hypothetische Möglichkeit angesprochen wird, weitere Söhne zu gebären, auf die Wiedergabe

⁴⁴ Für die meisten Bücher der Septuaginta ist das bisher noch nicht geschehen.

⁴⁵ Die Alternative „formerhaltend – sinnerhaltend (kommunikativ)“, auch als „formal equivalence – dynamic equivalence“ bzw. als „(zielsprachen-) verfremdend – angleichend“ und früher als „treu – frei“ bezeichnet, wird in der Übersetzungswissenschaft so nicht mehr vertreten, siehe dazu R. Stolze, *Übersetzungstheorien. Eine Einführung*, Tübingen: Narr, 4. Aufl., 2005, 94–95. Ein differenzierteres Spektrum wird bei Reiss 1983, 301–302 beschrieben.

von הלילה verzichtet. Im Original wird betont, dass eine Verbindung von Orpa und Ruth mit Noomis potenziellen Söhnen unmöglich scheint, selbst wenn Noomi „noch diese Nacht einem Mann angehört“. Offensichtlich war diese Anspielung für den Übersetzer und seine Leser unschicklich.⁴⁶

Im dritten Kapitel ist eine Häufung von Wörtern mit sexueller Konnotation zu beobachten (בוא, ידע, שכב, מרגלות, גלה, כנף, כנף). Die Erzählung ist jedoch eindeutig darin, dass Boas und Ruth in der Szene auf der Tenne keinen Geschlechtsverkehr haben.⁴⁷ Bei der Verwendung der genannten Wörter handelt es sich also um eine bewusst eingesetzte literarische Technik, durch die der Erzähler die „knisternde“ Atmosphäre der Szene gestaltet hat.⁴⁸ Diese Atmosphäre wird in der Septuaginta deutlich entschärft, und zwar dadurch, dass in 3,7 ותשכב nicht übersetzt wird (wohl aber die entsprechende Anweisung Noomis an Ruth in 3,4).⁴⁹ Ebenfalls in 3,7 wird וישת בעו ויאכל mit καὶ ἔφαγεν Βόος wiedergegeben. Die Tätigkeit des Trinkens wird also in der Übersetzung unterdrückt. Paränetische Warnungen vor übermäßigem Alkoholgenuss sind in der hellenistischen Literatur häufig und durch den potenziellen Verlust der Selbstbeherrschung auf sexuellem Gebiet motiviert. Man kann also davon ausgehen, dass auch im griechischen Ruthbuch kein schlechtes Licht auf Boas fallen sollte.⁵⁰ Der Übersetzer vermeidet sexuelle Konnotationen und gestaltet die Handlung so eindeutig wie möglich, um bei seinen Lesern keinen Anstoß zu erregen; er berücksichtigt demnach die kulturellen Gegebenheiten der Rezipienten.

Eine weitere Eigenschaft einer kommunikativen Übersetzung besteht in der Verwendung erklärender Zusätze. In 1,14 wird hinter καὶ κατεφίλησεν Ὀρφα τὴν πενθεράν αὐτῆς der Satz καὶ ἐπέστρεψεν εἰς τὸν λαὸν αὐτῆς angefügt, der ohne formale Entsprechung im hebräischen Text ist. Inhaltlich ist dieser Zusatz jedoch ganz im Sinne des Originals. Denn in 1,12–13 fordert Noomi ihre Schwiegertöchter ausdrücklich zur Rückkehr auf und in 1,15 wird ebenfalls erwähnt, dass Orpa zu ihrem Volk zurückgekehrt ist. Was in 1,14 im Original nur

46 E. Bons, Die Septuaginta-Version des Buches Ruth, in: BZ 42, 1998, 213–214. Das Targum weist dieselbe Tendenz auf, denn hier wird als (irreale) Voraussetzung der nochmaligen Mutterschaft eingefügt, dass Noomi eine junge Frau ist und nochmals heiratet. — Eine leicht zugängliche Targum-Ausgabe ist die „Aramaic Bible“, in diesem Fall *The Targum of Ruth. Translated, with Introduction, Apparatus, and Notes*, hg. von D. R. G. Beattie, The Aramaic Bible 19, Edinburgh: Clark, 1994.

47 M. J. Bernstein: Two Multivalent Readings in the Ruth Narrative, in: JSOT 50, 1991, 18.

48 Bernstein 1991, 19–20.

49 Bons 1998, 214–215. Diese Tendenz, das Nichtgeschehen des Sexualakts zu betonen, finden wir auch im Targum, wo mit Hinweis auf biblische Vorbilder gesagt wird, dass Boas seine „Begierde“ zügelte.

50 Bons 1998, 214. Aus derselben Tendenz heraus lässt sich das Vertauschen von Essen und Trinken in 3,3 deuten, durch das die Tätigkeit des Essens in der Übersetzung an die betontere Stelle am Satzende rückt. Das Targum begründet die in 3,7 erwähnte fröhliche Stimmung von Boas nicht durch das Essen und Trinken, sondern durch die Bemerkung, dass Gott seine Gebete erhört und die Hungersnot beendet habe.

implizit gesagt wird und aus dem Kontext erschlossen werden muss, wird in der Übersetzung für die Leser explizit gemacht.

In Ru 4,7 wird die Sitte des Erbfolgerechts erklärt, bei der man seinen Verzicht auf den Erwerb eines Grundbesitzes durch die Übergabe einer Sandale dokumentierte. Während der hebräische Text den Brauch mit den Worten ונתן לרעהו nur knapp beschreibt, spezifiziert die Übersetzung den Empfänger der Sandale als denjenigen, der die Erbfolge tatsächlich antritt: καὶ ἐδίδου τῷ πλησίον αὐτοῦ τῷ ἀγχιστεύοντι τὴν ἀγχιστεῖαν αὐτοῦ. Dadurch werden die Leser in die Lage versetzt, einen alten Brauch aus einer ihnen nicht mehr vollständig bekannten Kultur nachzuvollziehen. Ganz in diesem Sinne wird dann in 4,8 die Aufforderung an Boas zum Erwerb um ein Objekt ergänzt: Aus קנה-הקנה wird κτήσαι σεαυτῷ τὴν ἀγχιστεῖαν μου. Auch die direkt anschließend genannte tatsächliche Handlung der Sandalenübergabe, die im hebräischen Text knapp mit ונעלו נעליך angedeutet wird, erfährt in der Septuaginta durch καὶ ὑπελύσατο τὸ ὑπόδημα αὐτοῦ καὶ ἔδωκεν αὐτῷ eine Konkretisierung. Bei den genannten Ergänzungen handelt es sich keineswegs um „dichterische Freiheit“ des Übersetzers, sondern um eine kommunikative Übersetzungstechnik, bei der implizite Informationen der Vorlage explizit gemacht wurden.

In Diskussionen über deutsche Bibelübersetzungen werden oft nur die beiden Extreme „formerhaltend“ und „sinnerhaltend“ gegeneinander ausgespielt. Die Septuaginta zeigt, dass es Mischformen geben kann und darf. Im Fall des Ruthbuches wurden Elemente einer kommunikativen Übersetzung in eine ansonsten philologische Übersetzung integriert, wofür sich die Bezeichnung „integrative Übersetzungstechnik“ anbietet.⁵¹ Um die Technik des griechischen Ruthbuches im deutschsprachigen Kontext nachzuahmen, müsste man eine feierliche, altertümlich-kirchensprachliche und trotzdem gut verständliche Übersetzung produzieren, die bei einer Zielgruppe, die den kirchensprachlichen Soziolekt versteht und wertschätzt, keine Fragen offen lässt. Eine solche Übersetzung wäre ein innovatives Projekt, das allerdings unter wirtschaftlichen Gesichtspunkten wahrscheinlich nur wenig Erfolgsaussichten hätte. Allein die Idee veranschaulicht jedoch ausgezeichnet, wozu manche Übersetzer der Septuaginta fähig waren: Unter Verwendung innovativer Techniken schufen sie kreative Übersetzungen für Leser, die nicht auf Extrempositionen festgelegt waren.

3. Fazit

Auch wenn die Septuaginta hier nicht zum Maßstab für heutige Bibelübersetzungen gemacht werden soll: Aus Michals Ziegenleber, dem Alkoholverzicht des

51 Ziegert 2008, 249. Es handelt sich hier jedoch nicht um einen diplomatischen Mittelweg zwischen den zwei Arten der Übersetzung, denn dafür ist der philologische Anteil zu dominant.

Boas und anderen Beobachtungen lässt sich vieles lernen, was für Bibelübersetzer relevant ist. Daher verdient die Septuaginta weitaus mehr Aufmerksamkeit als ihr in diesem Kontext bisher zuteil wurde.

Kein Übersetzer und kein Leser einer bestimmten Übersetzung sollte „seine“ Übersetzung als absolut ansehen. Neue Bedürfnisse von Lesern erfordern neue Bibelübersetzungen oder auch Revisionen. Aus diesem Grund wurde die ursprüngliche alte griechische Übersetzung im Lauf der Jahrhunderte immer wieder revidiert (These 1).

Übersetzungen können Fehler enthalten, sogar heute noch, und auch dann, wenn die Übersetzer gründlich gearbeitet haben. Das kann an unzulänglichen textkritischen Entscheidungen liegen, aber auch an der Schwierigkeit, Hapaxlegomena oder ungewöhnliche syntaktische Strukturen korrekt zu deuten. Unsere Kenntnisse der heute nicht mehr gesprochenen Grundsprachen sind begrenzt, obwohl inzwischen viele ausgezeichnete Hilfsmittel zur Verfügung stehen (These 2).

Aus diesem Grund darf eine heutige Übersetzung an kritischen Stellen auch einmal ein Versuch sein. Auch die Übersetzer der Septuaginta, die größtenteils ausgezeichnete Arbeit geleistet haben und die der Ausgangssprache zeitlich und kulturell viel näher waren als wir, mussten manchmal „raten“. Heutige Bibelübersetzer brauchen sich ihrer eigenen Unzulänglichkeit nicht zu schämen. Moderne Layoutmöglichkeiten wie Fußnoten erlauben es, versuchsweise Übersetzungen als solche zu markieren, angemessen zu dokumentieren und damit für Leser transparent zu machen. Dadurch verhilft der Übersetzer dem Bibelleser zur Mündigkeit. Dieser kann mit Hilfe einer solchen Anmerkung die benutzte Übersetzung mit anderen Übersetzungen vergleichen oder, sofern ihm die Möglichkeit zur Verfügung steht, auf den Grundtext zurückkommen, um sich eine eigene Meinung zu bilden (These 3).

Die Schriften der Septuaginta waren für verschiedene Zielgruppen in verschiedenen Situationen konzipiert und dienten somit verschiedenen Zwecken. Die einzelnen Bücher konnten trotz ihrer Unterschiedlichkeit friedlich miteinander koexistieren und bildeten ein breites Spektrum an Übersetzungstechniken. Die Skopostheorie der modernen Übersetzungswissenschaft ist ein hilfreiches Werkzeug, um den Zweck einer Übersetzung zu erschließen. Auch heutige Bibelübersetzungen verfolgen einen Zweck, auch wenn dieser oft nicht explizit genannt wird und vielleicht sogar den Übersetzern selbst nicht immer bewusst ist. Eine Übersetzung wird jedoch an Qualität gewinnen, wenn alle Beteiligten (und auch die zukünftigen Kritiker dieser Übersetzung) den „Skopos“ des Übersetzungsprojekts kennen und benennen können (These 4).

Die im Rahmen der Septuaginta verwendeten Übersetzungstypen bewegen sich nicht nur innerhalb der Alternativen „formerhaltend“ und „sinnerhaltend“. Innovative Mischformen waren nicht nur möglich, sondern offensichtlich auch erwünscht. Moderne Bibelübersetzungen sind meist nur einem bestimmten Übersetzungsprinzip verpflichtet. Das gilt auch dann, wenn es sich um eine Zwi-

schenposition zwischen den beiden Extremen „interlinear“ und „kommunikativ“ handelt. Das Beispiel der Septuaginta kann heutigen Übersetzern helfen, im Rahmen des „Skopos“ ihres Projekts offen zu sein für neue und kreative Lösungen (These 5).

Die Septuaginta ist nicht nur eine wichtige Quelle für die Textkritik des Alten Testaments und die Exegese des Neuen Testaments. Jeder, der sich in irgendeiner Form mit dem Thema „Bibelübersetzung“ beschäftigt, wird zweifellos vom Studium der Septuaginta profitieren.

Carsten Ziegert

What contemporary Bible translators can learn from the Septuagint translation

This article advocates a more profound use of the Septuagint in today's practice in Bible translation. Examples are given from different books of the Septuagint in order to prove five statements about the translation practice at that time: 1. The Septuagint was considered a temporary translation. 2. The quality of the translation was restricted by the textual basis of its source. 3. At some verses, the translation is only an educated guess. 4. The translations of the individual books served different purposes. 5. The Septuagint translators did not opt for the modern distinction between formal equivalence and dynamic equivalence. — These statements lead to suggestions for translating the Bible nowadays as well as for evaluating existing translations.