

BIBLIOTHECA
EPHEMERIDUM THEOLOGICARUM LOVANIENSIVM

EDITED BY THE BOARD OF
EPHEMERIDES THEOLOGICAE LOVANIENSES

J.-M. Auwers, E. Brito, L. De Fleurquin, J. Famerée, É. Gaziaux, J. Haers,
L. Kenis, M. Lamberigts, G. Van Belle, J. Verheyden

EXECUTIVE EDITORS

J.-M. Auwers, E. Brito, J. Famerée, L. Kenis,
G. Van Belle, J. Verheyden

EDITORIAL STAFF

R. Corstjens – P. Van Overbeke



UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN
LOUVAIN-LA-NEUVE

KATHOLIEKE UNIVERSITEIT LEUVEN
LEUVEN

BIBLIOTHECA EPHEMERIDUM THEOLOGICARUM LOVANIENSIVM

CXCV

THE SEPTUAGINT AND MESSIANISM

EDITED BY

MICHAEL A. KNIBB



LEUVEN
UNIVERSITY PRESS

UITGEVERIJ PEETERS
LEUVEN – PARIS – DUDLEY, MA

2006

ISBN 10 905867 5491 (Leuven University Press)
ISBN 13 978 905867 5491
D/2006/1869/33

ISBN-10 90-429-1733-4 (Pecters Leuven)
ISBN-13 9789042917330
D/2006/0602/26

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Journées bibliques de Louvain (53rd : 2004)

The Septuagint and messianism / edited by M.A. Knibb

p. cm. -- (Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium ; 195)

Includes bibliographical references and indexes.

ISBN 90-429-1733-4 (alk. paper)

1. Bible. O.T. Greek--Versions--Septuagint--Congresses. 2.

Messiah--Judaism--Congresses. 3. Messiah--Biblical teaching--Congresses. I. Knibb, Michael A. (Michael Anthony), 1938- II. Title. III. Series.

BS744.J68 2006

296.336--dc22

2006040816

*All rights reserved. Except in those cases expressly determined by law,
no part of this publication may be multiplied, saved in an automated data file
or made public in any way whatsoever
without the express prior written consent of the publishers.*

Leuven University Press / Presses Universitaires de Louvain
Universitaire Pers Leuven
Blijde-Inkomststraat 5, B-3000 Leuven (Belgium)

© 2006 – Pecters, Bondgenotenlaan 153, B-3000 Leuven (Belgium)

PREFACE

The question of whether the Septuagint reflects an evolution in messianic belief beyond what is present in the Massoretic Text has come into prominence in recent years and has elicited answers that vary considerably from one another. The view that the Septuagint does reflect such an evolution is not new, but it is not difficult to see why it should have attracted renewed attention. On the one hand there has been an ever-increasing interest in all aspects of the study of the Septuagint, including study of the translation process, and this has inevitably raised the question of the extent to which the text is to be approached primarily as a translation, to be interpreted in terms of the methods of translation used by the translator, and of the extent to which it is to be approached as a document in its own right that reflects, consciously or otherwise, the views of the translator. On the other hand it has become a commonplace that interpretation of Scripture is a crucial factor in much of the literature of the Second Temple period, and there has in consequence been a tendency to approach the Septuagint from this perspective. In addition, the publication of all the Dead Sea Scrolls in reliable editions has meant that scholars have had available first-hand evidence of Jewish messianic beliefs from the pre-Christian period that can be compared with views present in the Septuagint. In any event, in the light of the current debate about the question of the evolution of messianic belief within the Septuagint, it seemed entirely appropriate that this subject should be chosen as the theme of the fifty-third Colloquium Biblicum Lovaniense, which was held in 2004. The very positive response that I received as President from all those who participated in the Seminar only served to confirm the correctness of this view.

The present volume contains all the papers that were given at the Colloquium. They are very far from all reflecting the same approach, and in fact it has frequently happened that the same texts have been treated by different contributors from very different viewpoints. But the fact such different viewpoints are expressed in the papers is a proper reflection of the complexity of the issues involved in the question of the extent of messianic belief in the Septuagint, and of the fact that the question requires a nuanced answer. It is in any case hoped that the varied approaches reflected in the papers will serve to make clear the underlying reasons for the differences between those who take a “minimalist”

and those who take a “maximalist” view on the subject of the Septuagint and Messianism.

I would like to take this opportunity to express my thanks to the members of the Scientific Committee responsible for the *Colloquia Biblica Lovaniensia* for the honour they did me in inviting me to serve as the President of the fifty-third Colloquium. I would also like to record here my thanks to all those who gave a paper or led one of the seminars at the Colloquium; to those who chaired the four sections of short papers (Antoon Schoors, Gilbert Van Belle, Martin Karrer, and Helmut Engel); to those who chaired the seminars (Gilbert Van Belle, Karen Jobes, Jacques Trublet, and Heinz-Josef Fabry); to those who provided the seminar reports (Jan van der Watt, Karen Jobes, Eberhard Bons, and Martin Karrer); and to Peeters for the care they have taken over the production of this volume. Above all I would like to record here my thanks to colleagues and friends in Leuven, particularly Johan Lust and Joseph Verheyden (who in addition to his other responsibilities provided help with the editing of this volume), for much advice and support.

Michael A. KNIBB

TABLE OF CONTENTS

PREFACE	VII
INTRODUCTION	XIII

I. Methodological Issues

Michael A. KNIBB (King's College London)	
The Septuagint and Messianism: Problems and Issues	3
Anneli AEJMELAEUS (Göttingen/Helsinki)	
Von Sprache zur Theologie: Methodologische Überlegungen zur Theologie der Septuaginta	21
Albert PIETERSMA (Toronto)	
Messianism and the Greek Psalter: In Search of the Messiah	49

II. Pentateuch and Historical Books

William HORBURY (Cambridge)	
Monarchy and Messianism in the Greek Pentateuch	79
John J. COLLINS (Yale)	
Messianism and Exegetical Tradition: The Evidence of the LXX Pentateuch	129
Martin RÖSEL (Rostock)	
Jakob, Bileam und der Messias: Messianische Erwartungen in Gen 49 und Num 22–24	151
Adrian SCHENKER (Fribourg)	
Die Verheissung Natans in 2 Sam 7 in der Septuaginta: Wie erklären sich die Differenzen zwischen Massoretischem Text und LXX, und was bedeuten sie für die messianische Würde des davidischen Hauses in der LXX?	177

III. Psalms

Jean-Marie AUWERS (Louvain-la-Neuve)	
Une tente dans ou pour le soleil? Ps 18(19),5 dans la LXX et le TM	195

Michaela BAUKS (Koblenz)	
'Auf die Hörner der Einhörner hin...': Hinweise auf eine messianische Relecture des Ps 21 (LXX)?	203
Eberhard BONS (Strasbourg)	
Le Psautier de la Septante est-il influencé par des idées eschatologiques et messianiques? Le cas des Psaumes 22LXX et 71LXX	217
Hans AUSLOOS (Leuven)	
Psalm 45, Messianism and the Septuagint	239
Ariane CORDES (Münster)	
Spricht Ps 109 LXX von einem Messias oder nicht?	253

IV. Wisdom Literature

Heinz-Josef FABRY (Bonn)	
Die Messianologie der Weisheitsliteratur in der Septuaginta	263
Johannes SCHNOCKS (Bonn)	
The Hope for Resurrection in the Book of Job	291
Jeremy CORLEY (Durham)	
Seeds of Messianism in Hebrew Ben Sira and Greek Sirach	301
Benjamin G. WRIGHT III (Bethlehem, PA)	
Eschatology without a Messiah in the Wisdom of Ben Sira	313

V. The Prophets

Olivier MUNNICH (Paris)	
Le messianisme à la lumière des livres prophétiques de la Bible grecque	327
Raija SOLLAMO (Helsinki)	
Messianism and the 'Branch of David': Isaiah 11,1-5 and Genesis 49,8-12	357
Joachim SCHAPER (Aberdeen)	
Messianism in the Septuagint of Isaiah and Messianic Intertextuality in the Greek Bible	371
Pierre-Maurice BOGAERT (Louvain-la-Neuve)	
Qui exerce la royauté dans le livre de Jérémie (et Baruch 1-5)? Du trône de David au trône de Dieu dans sa Ville	381

Johan LUST (Leuven)	
Messianism in LXX-Ezekiel: Towards a Synthesis	417
Izak J. J. SPANGENBERG (Pretoria)	
The Septuagint Translation of Daniel 9: Does It Reflect a Messianic Interpretation?	431
Evangelia G. DAFNI (Frankfurt/M)	
Παντοκράτωρ in Septuaginta-Amos 4,13: Zur Theologie der Sprache der Septuaginta	443

VI. The Septuagint in Christian Tradition

Maarten J.J. MENKEN (Utrecht)	
Messianic Interpretation of Greek Old Testament Passages in Matthew's Fulfilment Quotations	457
Stephan WITETSCHKE (München)	
Der Lieblingspsalm des Sehers: Die Verwendung von Ps 2 in der Johannesapokalypse	487
Katrin HAUSPIE (Leuven)	
Theodoret and Messianic Verses in the Septuagint Version of Ezekiel	503

INDEXES

ABBREVIATIONS	515
INDEX OF AUTHORS	517
INDEX OF REFERENCES	527

THE SEPTUAGINT AND MESSIANISM

INTRODUCTION

The Septuagint and Messianism formed the theme of the fifty-third Colloquium Biblicum Lovaniense which was held in the Paus Adriaan VI-college from Tuesday 27th to Thursday 29th July 2004. Ten main papers and twelve short papers were given, four seminars were held, and there was a lively discussion between the main speakers at the 'Carrefour' on the evening of 28th July. A very enjoyable banquet brought the proceedings to a conclusion at lunchtime on 29th July. The present volume contains revised versions of the papers that were given.

Part I brings together my Presidential Address and two papers in which the emphasis is primarily on methodological issues, although it should be made clear that in practice virtually all the participants discussed questions of methodology to a greater or lesser extent. In my own paper, entitled *The Septuagint and Messianism: Problems and Issues*, I note that concern with the subject of messianism goes back to the very beginnings of the Colloquia Biblica Lovaniensia, and that messianism formed the theme of both the fourth colloquium (1952)¹ and the thirteenth (1961)². Professor Joseph Coppens, one of the founders of the Colloquia and for many years Professor of Old Testament in Leuven, devoted a good deal of his scholarly career to the study of messianism and published numerous studies on all aspects of the subject. In *Le messianisme royal* (1968)³ he argued that the Septuagint translation of such passages as Isa 7,14; 9,2-6(1-5) and Ps 109(110),3 provided evidence of a re-reading of the Hebrew text in a messianic sense. He was also of the view that by the time of Christ messianic belief was widespread amongst Jews in both Palestine and the diaspora.

No Colloquium has been concerned with the Septuagint as such, but papers on Septuagintal topics formed an important part of the Colloquia

1. B. RIGAUX (ed.), *L'attente du Messie* (Recherches Bibliques, 1), Brugge, Desclée de Brouwer, 1954, ²1958.

2. É. MASSAUX (ed.), *La venue du Messie: Messianisme et eschatologie* (Recherches Bibliques, 6), Brugge, Desclée de Brouwer, 1962.

3. J. COPPENS, *Le messianisme royal: Ses origines, son développement, son accomplissement* (LD, 54), Paris, Les Éditions du Cerf, 1968.

on Ezekiel (1985)⁴ and Daniel (1991)⁵, and Johan Lust, recently retired as Professor of Old Testament at Leuven, has over the past thirty years published a steady stream of articles on texts in the Septuagint for which a messianic interpretation has been claimed. The tradition of concern in Leuven with messianism and with the Septuagint forms a fitting background for the subject of the papers contained in this volume, the question of whether an evolution in messianic belief is to be discerned in the Septuagint. It is an appropriate time to address this question because the Dead Sea Scrolls, which have now all been published, provide first-hand evidence of Jewish messianic belief in the pre-Christian period.

In further discussion of the background to the Colloquium I observe that over the last half century many scholars have argued that the gradual emergence of messianic belief can be detected in the Septuagint, and that in recent years such views have been represented particularly in the writings of Joachim Schaper and William Horbury. At the same time Johan Lust has consistently argued for a more nuanced exegesis of those passages in the Septuagint for which a messianic interpretation has been claimed, and his caution has been shared by other Septuagint scholars. I note that it certainly cannot be excluded that there are some messianic interpretations in the Septuagint, whether deliberately introduced or not, and that the examples mentioned by Coppens (Isa 7,14; 9,2-6[1-5] and Ps 109[110],3) are very probably to be regarded as such. But my concern is not to discuss the plausibility or otherwise of the messianic interpretation offered for particular passages, but rather to discuss some general issues that seem to me important in the debate.

Firstly, I argue that there needs to be clarity over the question of the definition of messianism. I suggest that part of the confusion in the present debate is caused by the fact that what is more appropriately described as kingship ideology tends at times to be taken as messianism. I argue that the emphasis, in the definition provided by Johan Lust, on the future coming of a saviour figure in the eschatological era is important, and that it is not helpful to use the term "messianic" with reference to figures of the past such as Judas Maccabaeus.

Secondly, I argue that messianic belief was much less prevalent amongst Jews in the pre-Christian period than is often assumed. There is certainly strong evidence, from the Apocrypha and Pseudepigrapha and the Scrolls, for messianic belief from the first century BCE onwards, but

4. J. LUST (ed.), *Ezekiel and His Book: Textual and Literary Criticism and Their Interrelation* (BETL, 74), Leuven, University Press – Peeters, 1986, pp. 7-119.

5. A.S. VAN DER WOUDE (ed.), *The Book of Daniel in the Light of New Findings* (BETL, 106), Leuven, University Press – Peeters, 1993, pp. 3-53.

much less substantial evidence for such belief in the preceding period. This raises the question whether in the Septuagint, most of which was apparently completed by the end of the second century BCE, we should expect to find widespread expression of messianic belief.

Thirdly, I draw attention, as others have done, to the particular problem posed by the fact that there is very little evidence for messianic belief amongst the Jewish community in Alexandria where, it is widely accepted, the greater part of the Greek translation of the Hebrew Bible was made.

In a brief final section I argue that the real difficulty is to determine, not whether messianic references have been introduced into the Septuagint where they did not exist in the Hebrew, but how far this is the case. I suggest that two specific questions are fundamental: what are the criteria that need to be met for determining in a particular case whether the Septuagint has, or has not, introduced a messianic reference; and how are we to assess the implications of such references as do exist. I attempt to provide brief answers to these questions, but my purpose is more to raise the problems as issues that need to be addressed.

In a paper entitled *Von Sprache zur Theologie: Methodologische Überlegungen zur Theologie der Septuaginta*, Anneli Aejmelaeus tackles head on the question of the extent to which the Septuagint may be taken as a document with a distinctive theology of its own rather than primarily as a translation. She notes that this question can only be tackled through a close analysis of the language of the Septuagint in comparison with the Hebrew, and that anything that is distinctive about the theology of the Septuagint can only be found in the differences from the Hebrew. She argues, however, that we should not attribute to the translators differences that are either the result of the use of a different *Vorlage* or are the outcome of a new interpretation of the Greek wording. The latter point, the fact that the wording of the translation was sometimes interpreted in a quite different way during the course of its reception history from that intended by the translator, was made by a number of the speakers at the Colloquium – and is undoubtedly true. But Anneli Aejmelaeus also notes that the fact that the translators sometimes followed a *Vorlage* different from the Massoretic text cannot be doubted, as is shown by the existence amongst the Scrolls of manuscripts of the Hebrew text of Jeremiah in two different forms, one corresponding to the Massoretic text, the other a shorter text corresponding to that which lies behind the Septuagint.

Anneli Aejmelaeus stresses the need to reconstruct as accurately as possible the path followed by the translator from the *Vorlage* to the

translation, to consider all possible explanations for differences between the Greek and the Hebrew, and to compare the translation equivalents used with all other occurrences of the same equivalent in the particular book and in the Septuagint as a whole. Frequently translations that at first sight appear to have theological significance are not unusual in a wider context. Only after completing all these steps is it possible to consider the possibility that changes from the Hebrew might have been theologically motivated – but even then it is essential to keep in mind that other factors might have been at work, as for example the avoidance in the translation of the Psalms of the “rock”-metaphor to refer to God, not because it was thought theologically inappropriate, but because it had become a dead metaphor. It is important to keep in mind also the role of the community in shaping the translation equivalents that were used; the translators were guided much more by existing translation conventions and translation equivalents than is often thought.

Cases in which there is evidence that a translator has exercised a choice between different translation alternatives are of particular interest and may reveal something of the intention of the translator, but even here care is needed in the interpretation of the evidence. For example, the translation of the Hebrew “Judah is my sceptre” as “Judas is my king” (Ps 59[60],9) is appropriate, and the difference is to be explained in terms of language; suggestions that a particular historical individual was in mind are pure speculation. To take another example, the differences between the Hebrew and the Greek of Isa 9,5 indicate that the translator did not understand the passage, and in such a case it is questionable whether one can speak of a theological intention on the part of the translator. In Ps 47(48),15 the difference between the Hebrew “unto death” and the Greek “for evermore” reflect only different interpretations of the consonantal Hebrew text and cannot be taken as evidence of the particular views of the translator concerning eternal life.

Albert Pietersma (*Messianism and the Greek Psalter: In Search of the Messiah*) discusses the interpretation of Ps 28(29), the Septuagint version of which has been interpreted by some scholars in a messianic sense, as the basis of his discussion of methodological issues. His starting point is what he perceives as the need for a theory of translation. He argues that a basic distinction needs to be made between the Septuagint as produced and the Septuagint as received, and that from the point of view of the question whether the translators have introduced messianic ideas into the Septuagint, it is only the former that is of concern. He undergirds the distinction between production and reception by referring to the views of Gideon Toury who, in *Descriptive Translation Studies*,

has noted that all translations are produced to meet a specific need within their culture and has distinguished between function (the actual use to which a translation may be put), product (the textual-linguistic make-up), and process (the strategies by which a translation is derived from its source text). The question of messianism has to focus on the textual-linguistic make-up of the text. However, during its reception-history, the status of a translation may change, and thus one not originally designed as a literary work with high prestige may be assigned that status, even though the original textual-linguistic make-up of the translation does not change.

Against this background Albert Pietersma examines the interpretations of Ps 28(29) recently offered by five scholars (N.A. Van Uchelen, S. Loewenstamm, A. Schenker, J. Schaper, and H. Gzella) and the translation models on which their interpretations are based. He notes that, explicitly or implicitly, they are nearly all based on the model of the translator as exegete, almost as author. In the light of this he then provides his own detailed examination of the textual-linguistic make-up of the psalm. It is clear that the translation is isomorphic, that is "one in which every morpheme of the source text is replaced by a morpheme in the target text". Predictable Greek equivalents are used for the Hebrew lexemes and Hebrew verbal forms almost without exception, and it is apparent, from the awkwardness in context of vv. 6a, 6b, 10a, that the translator was more concerned with coherence at the level of the clause than at the level of the psalm as a whole. Finally, Albert Pietersma discusses the messianic interpretation of the Greek translation of the psalm, particularly of v. 6, given by Schaper and Gzella. He rejects the view that *μονόκερως* ('unicorn') was a messianic term and argues that, whatever might be true of the reception history of the psalm, at the level of production *ὁ ἡγαπημένος* cannot be taken as a reference to the messiah.

The question of messianism in the Greek translation of the Pentateuch and the historical books forms the theme of the papers contained in Part II, which reflect rather different approaches.

In a wide-ranging and closely-argued contribution entitled *Monarchy and Messianism in the Greek Pentateuch* William Horbury develops further an approach to the Greek Pentateuch that he has already presented in his book *Jewish Messianism and the Cult of Christ* (1998) and in some earlier publications. His concern is to discuss the views on messianism reflected in the Greek Pentateuch against the background of an understanding of it as a document of Jewish monarchy and as part of an

ongoing Jewish (and Christian) interpretative tradition. His paper is divided into three parts. In the first he notes the importance attached to non-priestly monarchy in the Hebrew and Greek Pentateuch. Both the Greek Pentateuch and early interpretations of it in Hellenistic-Jewish sources reflect a considerable interest in, and admiration for, monarchy as a political constitution, but their concern with the significance of monarchy reflects a variety of interpretations of it, including monarchy understood as monotheism, the rule of one God, monarchy understood as the rule of an earthly figure, a king or high priest (or the two together, as in the case of Eleazar and Joshua), monarchy understood as the rule of a prophet, and the monarchy of Israel over the nations. But William Horbury argues that despite the importance attached to priestly rule in the Greek Pentateuch, the translation also reflects an affirmation and development of non-priestly traditions of rule, which are present in the Hebrew Pentateuch. Against this background, he discusses under the heading of 'monarchy' the Greek translation of Exod 19,6; 23,12 ('a kingdom, a priesthood' or 'a royal priesthood'), of Deut 17,14-20 (particularly the significance of the use of ἄρχων (cf. Gen 49,10) rather than βασιλεύς for Hebrew מלך), and of a group of passages concerned with the rule of Israel over the nations.

In the second part of his paper he argues briefly for the view that the Greek Pentateuch reflects Jewish interpretative tradition, that it constitutes exegesis as well as translation. In the final part he discusses the different attitudes that have been taken to the Greek Pentateuch in modern scholarly treatments of the history of messianism before examining a further series of texts, this time from the viewpoint of 'messianism'. These texts include Gen 49,8-12, which reflects Judahite and implicitly Davidic associations; Deut 18,15-22, which in Jewish sources was interpreted both of the expectation of a succession of prophets and of a single prophet, and in connection with which Horbury discusses the profile of Moses and Joshua in the Greek Pentateuch; Num 24,7.17, where Horbury suggests that the Greek version points 'to a man from Israel, probably from the tribe of Judah, who will come at the last to overthrow Gog and establish an empire'; and Deut 33,4-5, where Horbury argues that the expected ruler is a figure like Moses. He argues that the messianic hope reflected in the Septuagint can be roughly placed after Chronicles and before the Qumran texts.

A rather different approach to the Greek Pentateuch is offered by John Collins in his paper *Messianism and Exegetical Tradition: The Evidence of the LXX Pentateuch*. He notes that the issues of messianism in the Septuagint involved the interaction between two debates, that concerning

the nature of the Greek translation and the relative weight to be given to translation technique as opposed to theological considerations in its interpretation, and that concerning the currency of messianic belief in Second Temple Judaism. His own interest lies primarily in the latter area, and in the first part of his paper he surveys the evidence provided by the Hebrew Bible for the existence of messianic belief in the Persian and Hellenistic periods. He argues that while there is sporadic evidence for messianism in the Persian period, in the early Hellenistic period, before the Dead Sea Scrolls, i.e. before the latter part of the second century BCE, evidence for messianic belief is lacking.

Against this background John Collins examines the claim made by William Horbury (in his book *Jewish Messianism and the Cult of Christ* and elsewhere) that the judgement that a “messianological vacuum” could be identified between the early fifth and the late second century ignored the evidence of the Greek Pentateuch. In particular John Collins examines the messianic interpretation of the Septuagint version of Gen 49,10, Num 24,7.17, and Deut 33,5 which has been given by Horbury in line with his view that the Pentateuch was understood as “a document of Jewish monarchy” in the Greek period (see above). John Collins discusses the Hebrew and Greek versions of these passages in detail and notes the messianic interpretations of the Genesis and Numbers passages present in some of the Scrolls, and in the Targums and the Talmud. But so far as the Greek Pentateuch is concerned, he concludes that while Gen 49,10 affirms a glorious future for Judah, it fails to associate that future with an individual ruler, and that Deut 33,5 does not speak unambiguously about a human ruler at all. Only the Greek version of Balaam’s oracle (Num 24,7.17) enhances the role of an eschatological man. This man has a kingdom and might be understood as a messiah, but significantly even this figure is not referred to as a king. These findings are in his view consistent with what is known about Second Temple Judaism in general, namely that while messianic belief existed, it played only a marginal role in the life of the Jewish community before the time of the Scrolls.

The German-speaking seminar was also concerned with the theme of messianism in the Greek Pentateuch, and Part II includes a revised version of the paper given by the leader of the seminar, Martin Rösel. The paper, entitled *Jakob, Bileam und der Messias: Messianische Erwartungen in Gen 49 und Num 22–24*, includes in its present form a critique of the interlinear model proposed by Al Pietersma. I am grateful to Professor Martin Karrer for kindly providing the following report of the discussion in the seminar:

Martin Rösel started the discussion by making a number of points concerning the interpretation of Gen 49 and Num 23–24, two texts that are crucial in the LXX Pentateuch. For Gen 49 he suggested a messianic interpretation that envisaged a ruler from Judah, but for Num 24 he defended, in view of the context in the Balaam narrative, an interpretation that envisaged a ruler-figure whom he distinguished from a Davidic messiah from Judah. A messianic interpretation of passages in the Pentateuch thus permitted a variety of approaches on the part of the translators.

Both passages were also discussed in main papers, but in addition to the points made there, Rösel introduced two new considerations. He made intertextual connections with Dan 7, a text which had not been considered elsewhere in any of the main papers, but was of major importance for the theme of the Colloquium; and he referred to the change in the depiction of Balaam in Jewish tradition, which is reflected in the LXX as compared with the MT: Balaam in the Greek is presented in a critical way as an adherent of foreign gods. The translators of the LXX allowed their own views and the views of their own time to slip in, perhaps in part as a result of the difficult imagery and language of the poetic text.

The discussion focused on methodological problems and examined the messianic interpretation of the passages from the point of view of their content. Two problems were discussed that were basic in the entire Colloquium:

1a. When did the translators begin to interpret and to develop their own theology? Or, to pose the opposite question, how far did they seek to preserve in new formulations the content of the Hebrew so that we should attribute the peculiarities of the LXX to translation technique rather than to the deliberate introduction of the theological beliefs of the translators? On this question the Seminar was as little able to reach a decision as had been the participants in the “Carrefour”. But on the basis of the Balaam narrative, it was accepted that even when the translators did seek to preserve the content of the Hebrew text, they did so on the basis of the way in which *they* in *their* time and *their* hermeneutical situation understood the content. To this extent the perspective of the text was changed.

b. The question of how “messianism” and “messianic” were to be defined was constantly in the background of the discussion, but on this the Seminar, like the Colloquium as a whole, was unable to arrive at a conclusion.

2.a. Gen 49. Apart from the messianic interpretation, there was a large group in the Seminar that did not find in the text the expectation of a messiah, but rather that of a succession of rulers within history. Neither group could produce a decisive argument for their interpretation, which was no doubt a result of the variety of images that are used and, in part, of the lack of clarity in the linguistic connections within the text. (Who is the *autos* in the text?) But on both interpretations the contrast with Hellenistic ruler-ideology was to be emphasized: significantly Judah, the lion growing up from a plant (βλαστός), washed his robe in the blood of grapes, not of men.

b. Num 23–24. The Seminar discussed whether the critical features in the depiction of Balaam in the LXX had affected the interpretation of the Balaam oracle, but without reaching a conclusion. In the light of a discus-

sion of the individual features of the text, a large majority of the participants were of the view that an inner-historical eschatology was expressed in the LXX, but distinguished this from the hope for an individual messiah. A decisive factor in this was the interpretation of ἄνθρωπος within the oracle. A majority decided – but by no means without challenge – that ἄνθρωπος was to be understood in the sense of “someone” rather than as a messianic title. On the other hand it was possible according to some to speak almost of a collective messianic interpretation (cf. 4Q246) because the Septuagint of Numbers strengthened the picture of a glorious future for Israel with almost paradisaical features.

Adrian Schenker (*Die Verheissung Natans in 2 Sam 7 in der Septuaginta*) takes as the subject of his paper one of the foundational texts of messianism in the Hebrew Bible and considers whether the Greek version of 2 Samuel 7 can be regarded as a messianic text. He subjects the LXX and the MT forms of 2 Sam 7 and 1 Chron 17 to detailed literary and textual analysis and examines in particular the differences between the Greek and the Hebrew versions of 2 Sam 7,11.16 and 1 Chron 17,10. He argues that it is extremely unlikely that the LXX version of 2 Sam 7, according to which David is instructed to build the temple (v. 11) and Solomon, not David, is the recipient of a “messianic” promise for his house (v. 16), could have been secondarily derived from the MT form of this passage in which David is assured of the survival of his house and throne for ever (vv. 11.16) and Solomon is the one who is to build the temple (v. 13). Similarly it is extremely unlikely that the Old Greek text of 1 Chron 17, according to which David receives only the assurance that the Lord will build him up (v. 11b, where the word “house” is not present) and Solomon is to build the temple (v. 12), could have been secondarily derived from the MT form of this passage in which David receives a messianic promise and Solomon is the temple-builder.

Schenker notes that the differences between the MT and LXX forms of 2 Sam 7 and 1 Chron 17 are of a literary kind and represent the outcome of editorial activity; they are not textual changes introduced by copyists. The Septuagintal form of both 2 Sam 7 and 1 Chron 17 was dependent on a Hebrew *Vorlage*, and the editorial activity reflected in the MT form of these texts belonged in the period from the third to the first century BCE. At the time of the translation of the books of Samuel into Greek, probably in the second century, there were still Hebrew manuscripts in existence with a text like that which underlies the Greek. A similar chronology is to be assumed for the Greek translation of Chronicles.

Schenker concludes that of the four versions of the oracle of Nathan it is the Hebrew *Vorlage* of the Septuagint of 2 Sam 7 that represents the most original, and that neither the Septuagint version of 2 Sam 7 nor the

Septuagint version of 1 Chron 17 provided the basis for the development of messianic belief.

The four short papers brought together in Part III are all concerned with the interpretation of passages in the Greek Psalter, particularly the question whether the translation has been influenced by messianism.

Jean-Marie Auwers (*Une tente dans ou pour le soleil? Ps 18(19),5 dans la LXX et le MT*) considers whether the LXX translation of Ps 18(19),5c ("in the sun he [God] has placed his tent") is the result of an inadvertent error, reflecting the influence of the Alexandrian cultural environment, or is the result of the use of a Hebrew *Vorlage* different from that of the MT, but finds neither explanation completely satisfactory. Michaela Bauks ("*Auf die Hörner der Einhörner hin ...*": *Hinweise auf eine messianische Relecture des Ps 21 (LXX)?*) discusses the differences between the Greek and the Hebrew texts of Ps 21(22) and argues that the choice of tenses and the form-critical and semantic decisions reflected in the Greek version point to an eschatological hope that is directed towards the individual, and that no messianic significance attaches to 'the horns of the unicorns' (v. 22). Hans Ausloos (*Psalm 45, Messianism and the Septuagint*) analyses the Hebrew and Greek forms of Ps 44(45) and argues that Ps 45 (MT) should be viewed as a royal psalm, and that Ps 44 (LXX), which for the most part follows the MT closely, is not a messianic translation, but one on which messianic interpretations have come to be based. Ariane Cordes (*Spricht Ps 109 LXX von einem Messias oder nicht?*) argues that the differences between the Greek and Hebrew versions of Ps 109(110),3 for the most part reflect different vocalisations of the same consonantal text, and that the Greek translator rendered the text as literally as possible. She maintains that while it is possible that the translator regarded the one begotten by Yahweh as a messianic figure, a thoroughgoing messianic exegesis of the Hebrew *Vorlage* cannot be read off from Ps 109 LXX.

This question of messianic influence in the Greek translation of the Psalter was also discussed in the French-speaking seminar, which was led by Eberhard Bons, and a revised version of the paper that he presented in the seminar (*Le Psautier de la Septante est-il influencé par des idées eschatologiques et messianiques? Le cas des Psaumes 22LXX et 71LXX*) is also included in Part IV. I am grateful to him for kindly providing the following report:

Eberhard Bons argued that in considering the question raised by the title of the seminar it was necessary to take into account that, on the one hand, the translation of the Psalter was very close to the consonantal text of the MT,

and that, on the other, the translation was characterized by a number of passages which seemed not to be translated “literally”.

The seminar dealt first with Psalm 22(23). One of the most interesting variants of the Greek text was to be found in verse 4a, which Brenton translated as follows: “Yes, even if I should walk in the midst of the shadow of death, I will not be afraid of evils”. From a philological point of view, this translation was due to a kind of confusion in which the word צלמות “darkness” was understood as a word composed of two elements: צל and מות “shadow of death”. But whether it was a confusion or not, did the Greek text mean that the Psalmist did not fear death any more? The Psalm could be explained in that way, but it was possible to see here another example of the “classical” idea of death: every day death is present in the life of man, and God is only able to preserve from a premature death. The evidence was inconclusive, although it was necessary to keep in mind that in the Greek text, the Psalmist says: “Thou *hast* prepared a table before me”. Did that mean that the Psalmist already enjoyed staying in the presence of God?

The second text was Psalm 71(72). Neither the MT of this Psalm nor the LXX employed a messianic vocabulary: the king was not called “anointed”, nor did the idea of anointing appear anywhere in the text. Nevertheless, the following questions merited the attention of Septuagint scholars. Did the translator reinforce the messianic allusions in this Psalm? How did he characterize the future king? Did the text reflect contemporary messianic expectations? As with the interpretation of Ps 22, it was necessary to give a differentiated answer. It was clear that in the Greek the king of Ps 71 is a protagonist of justice, δικαιοσύνη, more than in the Hebrew. It also seemed that the Greek text was much more explicit in mentioning social injustice than the Hebrew, and this raised the question whether the Greek reflected the social condition of the Palestinian peasant population in the last two centuries BCE. It could not be excluded that expectations of social welfare were reflected in this Psalm, and that these expectations were associated with a messianic figure. But again, it had to be acknowledged that the text, in spite of its “free” renderings, refrained from calling the king χριστός.

In Part IV, Heinz-Josef Fabry (*Die Messianologie der Weisheitsliteratur in der Septuaginta*) takes up the question of whether messianism is present in the Greek version of the wisdom books. He notes that it is commonly assumed that there is no messianic expectation in wisdom, and that the characteristic emphases of wisdom – particularly the positive evaluation of the present world-order; the insistence on the responsibility of the individual for their own destiny in line with the belief that there is a causal connection between deed and consequence; and the view that the acquisition of wisdom is dependent on the effort of the individual (and not on a revelation received by an apocalyptic seer) – were not conducive to the development of messianism. He also notes that messianic terminology is almost entirely absent from the wisdom

literature, and that when such terminology (e.g. “son of man”) is used, it is not used in a messianic sense. However, in view of the period in which the wisdom literature was produced, namely at a time when messianic belief was developing, it would be remarkable if there were no evidence of such belief, but if any traces of such belief are to be found, it is necessary to examine the wisdom books afresh to see whether any messianic motifs of any kind are present. Accordingly in the main part of his paper Fabry surveys in turn Proverbs, Qohelet, Job, Wisdom and Sirach from this viewpoint.

The outcome of this survey is that while there are traces of messianic belief in the wisdom books, the expectation of a Davidic messiah remains at most only implicit. In Proverbs, the only point of note is that the Greek translation of 8,22 (“before eternity he established me in the beginning”) made belief in the pre-existence of wisdom more precise and thus facilitated a messianic application. In Qohelet, “the first epilogist”, who was responsible for 1,1-2; 12,8-11, identified the words of the son of David (1,1) as the words of “the one shepherd” (12,11; cf. Ezek 34,23; 37,24) through the device of *inclusio* and thus implicitly presented the Preacher as a messianic figure. The introduction of this “messianic inclusion” by the epilogist offered a way out from the pessimism of the author. In Job, the Septuagint introduced the idea of resurrection (19,25; 42,17), which belongs in the context of messianism, and in its reception history 19,25 was interpreted in a messianic sense. In Wisdom, the figure of the righteous man (cf. chapter 3) is similar in many respects to the messiah. Finally in Sirach, to which Fabry devotes most attention, the figure of wisdom (chapter 24) reveals some striking features that are characteristic of late Old Testament messianology, and several figures in the Praise of the Fathers are presented almost in messianic terms.

In a brief concluding section Fabry discusses the relationship between the messiah and wisdom and notes the way in which in the wisdom literature the figure of personified wisdom has in some respects functioned as a substitute for the figure of the messiah, and that in turn the close association of wisdom and the messiah led to the messiah acquiring characteristics (e.g. pre-existence) associated with wisdom.

Three of the short papers were also concerned with topics in the wisdom books. Johannes Schnocks (*The Hope for Resurrection in the Book of Job*) argues that Job 14,13-17 LXX and 19,25-27 LXX envisage the possibility of resurrection from the dead, and that the addition in 42,17a LXX allows more explicitly for such a reading of these passages. Jeremy Corley (*Seeds of Messianism in Hebrew Ben Sira and Greek Sirach*) and

Ben Wright (*Eschatology without a Messiah in the Wisdom of Ben Sira*) both examine the question of messianism in the Hebrew and Greek texts of Sirach. Corley draws attention to a number of passages that echo Old Testament texts later understood as messianic and argues that there are several indicators that prevent us totally excluding some messianic expectation in the book, but admits that no clear picture emerges of an individual Davidic messiah in either the Greek or Hebrew version. Wright argues that Ben Sira was more interested in eschatology than is often assumed, but apparently saw no need for the involvement of any messianic figure, and that his grandson, while sensitive to the eschatology already present in his *Vorlage*, did not include a messiah in his eschatological scenario.

The papers in Part V are all concerned with the question of messianic influence in the Greek translation of the prophetic books.

The main thesis of the paper by Olivier Munnich (*Le messianisme à la lumière des livres prophétiques de la Bible grecque*) is summed up by him in the following statement:

Doit-on en conclure que la Bible grecque ne présente rien d'original quant à la représentation que les traducteurs avaient du messie? Il n'en est rien, et l'on doit mettre en perspective la Bible grecque avec les exégèses très élaborées du targum et du midrash, pour repérer les signes, ténus mais réels, qui la caractérisent (p. 340).

In support of his argument, Munnich discusses the differences between the Hebrew and the Greek version of twelve prophetic passages, largely drawn from the book of Isaiah, and for many of them he also compares the interpretation offered by the Targum and in the rabbinic literature.

In greater detail, Munnich argues that in some passages, for example Isa 4,2; 10,27; Dan 9,24-26, the messianic motif has been removed by the translators, and that even the translation of passages that in the rabbinic literature provided the springboard for messianic interpretations, for example Isa 52,13; 61,10; 14,29, remained non-messianic. The last of these passages is of particular interest because it illustrates the fact that terminology important in the Targum for messianic interpretation (in this case שָׂרָשׁ) did not automatically trigger a messianic interpretation in the Septuagint.

In other passages, however, messianic ideas are present in the Septuagint translation, but it is important to pay close attention to the nuances of the Greek text. Thus, for example, in Ezek 34,23-25 the Greek evokes not only a new shepherd but also a new David and makes more obvious

ideas that are implicit in the Hebrew. In Isa 45,1 and in Isa 9,5-6 messianic ideas are present in the Greek translation, but in comparison with the Hebrew there is a significant difference of perspective in the former passage, and in the latter the role of God is emphasised and the role of the son to be born is reduced. The translation of נצר in Isa 11,1-2 by ἄνθος, the same word used for צִיץ in Num 17,23, suggests that a comparison with the staff of Aaron is intended and points to the combination of the expectation of a royal and a priestly messiah.

In a final section Munnich discusses the nature of the Septuagint as a translation and the bearing this had on the question of the presence within it of messianic expectation. The translators kept to the literal sense of the text and did not produce a targumising translation. In rare cases where the Hebrew text offered the opportunity, such as Amos 4,13, the Septuagint does give a messianic interpretation. But Ezek 17,22-23, where the translator seemed more disposed to interpretation, has been interpreted to refer, not to an individual messiah, as in the Targum, but to the salvation of a people consisting of “the chosen”.

The English-speaking seminar, which was led by Raija Sollamo, was primarily concerned with the interpretation of Isa 11,1-5, and a revised version of the paper given by Raija Sollamo, entitled *Messianism and the 'Branch of David': Isaiah 11,1-5 and Genesis 49,8-12*, is also included in Part V. I am grateful to Professor Karen Jobes for kindly providing the following report of the discussion in the seminar:

At the first session the seminar focused on the Isaiah passage in comparison with the relevant Qumran texts and with PssSol 17 and 18, which show traces of the influence of Isa 11. In her paper to the seminar Raija Sollamo concluded that the Psalms of Solomon “bear witness to a living messianic hope at the end of the first century BCE in Jerusalem and Israel. By contrast, Isa 11,1-5, translated in the second century BCE in Egypt, does not display any significant deviations from the ‘Messianism’ represent in the Masoretic text”.

However, the context for Isa 11 that is defined by chapter 10 is significantly different in the Hebrew and the Greek. In the Hebrew of chapter 10, the context is provided for understanding the imagery of the “stump of Jesse” (Isa 11,1), which pictures a tree-stump left after the axe has been used. In the Hebrew, the enemies who have felled the house of David are themselves to be felled like trees in a forest by God himself. This imagery of tree-felling is almost completely lacking in the LXX of Isa 10 with the effect that the Greek of Isa 11 is more isolated in context and perhaps distanced temporally from the felling of David’s house.

This observation led to a spirited discussion of whether the tree-felling imagery of chapter 10 was already lacking in the Hebrew *Vorlage*. Sollamo tentatively concluded that it was, but some in the seminar thought that such a recontextualization of the Greek chapter 11 would be apt for the historical moment in which the translation was made.

The question of whether Isaiah 11 should be called “messianic” led to a discussion of what textual criteria should count for detecting messianic ideas. The suggestion was made that different criteria corresponding to a different messianic concept might be needed for discussing Greek texts. It was noted more than once that more precise dating of both the Hebrew and the Greek texts was needed to sort out properly the criteria for detecting messianism.

At the second session Sollamo continued her paper by focusing on Gen 49,8-12. She argued that the Greek translator had opened the metaphors implied by “sceptre” and “star” by representing them in Greek with “ruler” and “leader” respectively. The question was raised whether the Greek translation, with its several other differences from the Hebrew, could be understood to have the same sense as the Hebrew. For instance, did the Greek translator render the Hebrew phrase “the ruler’s staff between his feet” as “a prince from his loins” because the translator understood the Hebrew רגל euphemistically? And if so, did that represent the thought of the Hebrew? The consensus among those who spoke was that LXX Gen 49,8-12 did not develop a messianic concept beyond that of the Hebrew. Sollamo concluded that while the LXX expressed the expectation of a coming ruler, the steps toward a messianic interpretation were very small, and that the differences in the Greek were already found in the Hebrew *Vorlage*.

It was suggested that the obscurity of the LXX of Gen 49,8-12 should probably be attributed to the translator working at the level of individual clauses rather than larger semantic units.

The very detailed exegetical study by Pierre-Maurice Bogaert (*Qui exerce la royauté dans le livre de Jérémie [et Baruch 1–5]? Du trône de David au trône de Dieu dans sa Ville*) is directed towards the interpretation of a number of passages in Jeremiah that are crucial for the understanding of the messianic expectations of the book in its Greek and Hebrew forms. He notes that the examination of these texts can only be undertaken on the basis of an assessment of the history of the book and, in a preliminary section, argues for the view that the long text, represented by the MT, is based on a text very similar to the Hebrew *Vorlage* of the short text represented by the LXX. The latter is to be dated in the Persian period, the former in the third or second century BCE. Bogaert notes also that Baruch 1–5 was for some time transmitted in close association with the book of Jeremiah and argues that originally it was deliberately associated with the book and could be called “Deutero-Jeremiah”; in any case it provides a very early witness to the reception of Jeremiah. In a further preliminary section Bogaert examines the way in which terminology that is important in the context of dynastic ideology – מלך, משל, the throne – was used in Jeremiah; it was from the dynastic ideal that messianism developed.

So far as the key texts are concerned, Bogaert argues that 23,5-6 might well have been in origin a dynastic oracle concerning a king of Judah, most probably Zedekiah, but that at an early stage, perhaps at the beginning of the Persian period, it was reoriented towards the priestly figure of Josadak (cf. e.g. 1 Chron 5,40-41; Hag 1,1) and that this stage is represented in the LXX. A further reinterpretation is reflected in the MT, which prepared the way for the addition of 33,14-26, and where the name in 23,6 is now oriented towards the name of Jerusalem in 33,16.

In regard to 37,7-9 (30,7-9), Bogaert notes that the restoration of the Davidic dynasty is envisaged in both the short (37,7-9LXX) and the long form (30,7-9MT) of the text. But he argues that whereas in the former this is presented as something concrete and possible, in the latter it has a universal, a messianic character.

The addition of 33,14-26MT to the long text oriented the promises made to David and his descendants towards the Levites and priests and raises the question of whether what is envisaged is joint rule or the replacement of royal rule by priestly rule. The variants attested by the versions, particularly the *kaige*-Theodotonic recension, provide important evidence for a more original form of the long text than that represented by the MT. In 33,26 the evidence of *kaige*-Theodotion indicates that the promise of the survival of the ruling dynasty was directed towards the Davidic family and points to the view that the passage reflects joint royal and priestly rule.

Baruch 1-5, like the long text, represents an independent re-reading of the short text. Jerusalem is the royal throne of God (5,6), and messianic expectations are hardly apparent.

In *Messianism in LXX-Ezekiel. Towards a Synthesis*, Johan Lust develops views concerning Ezekiel that he has presented in earlier publications on the theme of the Septuagint and messianism. (The Colloquium happily coincided with the publication of a collected edition of the papers on this subject that he has published over the last few decades⁶.) His paper, which is directed towards the question whether the Septuagint of Ezekiel enhances the messianic hope developed in the MT, falls into three parts.

In the first part he summarizes some of the results of his earlier studies concerning Ezekiel. He notes that in 17,22-23 the Old Greek ("... their hearts I will nip off, and I myself will plant [them] upon a mountain high and hanging, on a lofty mountain, Israel. I will plant

6. J. LUST, *Messianism and the Septuagint: Collected Essays*, edited by K. HAUSPIE (BETL, 178), Leuven, University Press – Peeters, 2004.

[them] and they shall bring forth blossom...”) does not enhance the messianic characteristics of the passage, but has a collective entity in mind. In 21,26-27(31-32) the Old Greek appears to apply the passage to a priestly ruler (cf. v. 31 “you took off the turban and put on the crown”), probably the Maccabean ruler Jonathan, not a royal messiah. He also outlines the messianic expectation that is present in the MT and LXX of 34,23-24 and 37,21-25.

In the second part Lust notes that in the MT, both the terms מלך (37,22.24) and נשיא (34,24; 37,25) are used as the title of the expected saviour-leader, apparently indifferently, but that in the LXX the term ἄρχων, the standard translation for נשיא, is used in all four cases. He argues that the LXX was based on a Hebrew *Vorlage* that did not correspond exactly to the MT. The preference for the use of the term נשיא/ἄρχων in this text served to downplay the role of the expected saviour on the basis that the Lord was the only king of Israel. The use of מלך in the MT of 37,22.24 enhanced the royal messianic character of the expectation.

In the final part Lust discusses the difference in the order of chapters 34–39 between the Old Greek and the MT and the implications of the difference for the understanding of the messianic oracles in 34,23-24 and 37,21-25. In the Old Greek the sequence is 34, 35–36 (oracles against Edom), 38–39 (oracles against Gog), 37, 40–48, in the MT 34, 35–36 (oracles against Edom), 37, 38–39 (oracles against Gog), 40–48. The order of the Old Greek represents the original according to which the messianic promise of 37,21-25 and the promise of peace (v. 26) lead naturally into the description of the eschatological temple in chapters 40–48. In the MT the messianic promises surround the passage on Edom (chapters 35–36), which describes the tensions between Israel and Edom. The restructuring led to a more pronounced historical setting, after the fall of Jerusalem, for the messianic promises.

Three of the short papers were also devoted to prophetic texts. Evangelia Dafni (*παντοκράτωρ in Septuaginta-Amos 4,13: Zur Theologie der Sprache der Septuaginta*) discusses in detail the use of Pantokrator in the Septuagint of Amos 4,13 as background to the representation of the Lord as Pantokrator in Christian iconography. Izak Spangenberg (*The Septuagint Translation of Daniel 9: Does It Reflect a Messianic Interpretation?*) compares the differences between the Hebrew and the Greek texts of Dan 9,24-27 and argues that the Greek does not reflect a messianic interpretation, but rather a perspective on recent events. Joachim Schaper (*Messianism in the Septuagint of Isaiah and Messianic Intertextuality in the Greek Bible*) discusses a number of passages in the

Greek Isaiah in support of the thesis “that there is a coherent concept of messianic thought permeating the whole of the Septuagint of Isaiah and that this concept was in turn influenced by earlier Septuagint texts”.

Christian reception of the messianic passages in the Septuagint forms the theme of the two short papers included in Part VI, the final part of this volume (see p. XXXI). The Dutch-speaking seminar, entitled *Matteüs' messiaanse interpretatie van in het Grieks vertaalde oudtestamentische passages*, was led by Maarten Menken, and an English version of the paper he gave is also included here. I am grateful to Professor Jan van der Watt for kindly providing the following report:

The seminar focused on the ten fulfilment citations in Matthew, which are all introduced with a standardized formula, “This was to fulfil what was spoken by the prophet”. In these citations Matthew gives messianic interpretations of a number of Old Testament passages. Irrespective of what they might have meant in their original contexts, Matthew understands them as referring to an individual who will act in the end time on behalf of God and identifies this messiah with a historical person, namely Jesus of Nazareth.

The following issues were discussed during the seminar:

Firstly, the strange nature of the relationship of the citations to the problem of a possible testimony-collection was examined. During the seminar it became clear that it was not very likely that Matthew made use of such a collection. His own contribution to the form of the citations was too significant, and the introductory formula was typical of the language of Matthew.

Secondly, the plausibility of Matthew’s messianic interpretations of the Old Testament passages was discussed with the use of an internal and an external criterion. The internal criterion was whether the Old Testament text allowed a messianic interpretation of the passage, the external criterion whether there was evidence that Jewish or Christian sources preceding Matthew revealed any messianic overtones in their presentation of the passage. It was found that 50% of the citations were plausible (i.e. the Old Testament text itself allowed a messianic interpretation), 20% were perhaps plausible, and 30% not plausible at all. Interestingly, the 50% plausible citations were also citations that were used by other Jewish or Christian sources and were, so to speak, available to Matthew. The other 50% were most probably new interpretations by Matthew himself.

Thirdly, the distribution of the citations within the Gospel was examined. 40% of the citations occurred in Matt 1–2, another 40% in Matt 3,1–16,12, and the remaining 20% in the rest of the book (Matt 16,13–28,20). The uneven distribution reflected the editorial intentions of the author. In the birth narrative (chapters 1–2) Matthew presented every smaller unit in the larger narrative as part of the fulfilment of the Old Testament, and that was why there was a higher frequency of citations in these chapters. The four citations in Matt 3,1–16,12 were placed at strategic points in the Gospel and in each case formed part of a summation of infor-

mation. The other two citations in a similar way were placed at the end of strong narrative lines that ran through the Gospel and thus fulfilled a significant contextual role in ending these narrative lines.

Stephan Witetschek (*Der Lieblingspsalm des Sehers: Die Verwendung von Ps 2 in der Johannesapokalypse*) argues that the allusions to Ps 2 in the Apocalypse were not all understood in a messianic sense, but that their interpretation was governed by the context in which they were used. Katrin Hauspie (*Theodoret and Messianic Verses in the Septuagint Version of Ezekiel*) examines Theodoret's interpretation of four of the passages in the Septuagint of Ezekiel that we commonly label as messianic (17,22-24; 21,25-27(30-32); 34,23-24; 37,22-25) and shows that Theodoret also interpreted them in a messianic sense.

It would be difficult to say that any generally agreed conclusions emerged in the course of the Colloquium, but nonetheless the Colloquium did have a very positive outcome. At the most basic level, during the course of the Colloquium virtually all the passages in the Septuagint for which a messianic interpretation has been claimed were subjected to detailed scrutiny, whether in a paper or in one of the seminars, and some passages were discussed more than once and interpreted in different ways by different speakers. This critical survey seems to me in itself of considerable value. Of even greater value, however, was the fact that during the course of the Colloquium the reasons for the differences between those who take a "minimalist" and those who take a "maximalist" view were brought into the open. These are to be seen, above all, in the contrasting approaches of those who focus on the Septuagint as a translation, to be interpreted in terms of the methods of translation used by the translator, and those who focus of the text as a document in its own right, to be interpreted as such in the light of an ongoing exegetical tradition.

Michael A. KNIBB

I

Methodological Issues

THE SEPTUAGINT AND MESSIANISM

PROBLEMS AND ISSUES

I

Concern with the subject of messianism goes back to the very beginnings of the Colloquia Biblica Lovaniensia. Already in 1952, on the occasion of the fourth colloquium, the subject chosen was *L'attente du Messie*¹ and apart from an introduction to the study of messianism and a discussion of recent research by B. Rigaux, the President of the Colloquium², and apart from a number of papers on New Testament topics, there were several papers on messianism in the Old Testament and in Judaism, including two of the three that Professor J. Coppens contributed. The first of these was a discussion, from a somewhat critical viewpoint, of the then recently published work by Sigmund Mowinckel, *Han som kommer* (ET, *He That Cometh*)³, the second a defence – in response to an article by J.J. Stamm – of the traditional messianic interpretation of the Immanuel prophecy⁴. The volume was very much a product of the age in which it appeared, but some of the issues discussed, not least the question of the continuity of messianic belief between the Old and the New Testament, are still being debated, albeit in very different circumstances.

Less than ten years later, for the thirteenth colloquium, held in 1961 under the Presidency of É. Massaux, the subject of messianism was again chosen. This time the specific topic was *La venue du Messie. Messianisme et Eschatologie*⁵, and although the Colloquium was primarily concerned with the New Testament, there was a paper by P. Grelot on the question of messianism in the Apocrypha of the Old Testament⁶. Grelot treated the

1. B. RIGAUX (ed.), *L'attente du Messie* (Recherches Bibliques, 1), Brugge, Desclée de Brouwer, 1954, ²1958.

2. B. RIGAUX, *L'étude du messianisme. Problèmes et méthodes*, in *L'attente du Messie* (n. 1), pp. 15-30.

3. J. COPPENS, *Les origines du messianisme. La synthèse historique de M. Sigmund Mowinckel*, in *L'attente du Messie* (n. 1), pp. 31-38.

4. J. COPPENS, *La prophétie d'Emmanuel (Is., vii, 14-16)*, in *L'attente du Messie* (n. 1), pp. 39-50.

5. É. MASSAUX (ed.), *La venue du Messie. Messianisme et Eschatologie* (Recherches Bibliques, 6), Brugge, Desclée de Brouwer, 1962.

6. P. GRELOT, *Le Messie dans les Apocryphes de l'Ancien Testament. État de la question*, in *La venue du Messie* (n. 5), pp. 19-50.

subject under the three heads: the royal messiah, the priestly messiah, and the transcendent messiah, and much of the discussion of the latter two topics was taken up with the evaluation of the evidence of the Testaments of the Twelve Patriarchs and of 1 Enoch. The issues raised by Grelot in his judicious discussion, particularly in relation to the Testaments, are still being argued over.

Professor Coppens, who was one of the founders of the *Colloquia Biblica Lovaniensia*, devoted a good deal of his scholarly life to the subject of messianism. He published numerous articles on all aspects of the subject as well as two works of synthesis. In the former, entitled *Le messianisme royal*, he was primarily concerned to trace the emergence of messianic belief in the Old Testament period. He argued that there was a decline in belief in a royal messiah in the post-exilic period and then a resurgence of this belief to the extent that by the time of Christ it had imposed itself anew on large sections of the Jewish population in both Palestine and the diaspora⁷. He discussed a number of passages in the Hebrew Bible in which he found evidence of this resurgence, such as Jer 33,17-26, and suggested that this resurgence is also reflected in the Septuagint:

In any case such a re-reading was achieved at the time of the translation of the scriptures into Greek. It is sufficient to compare the Hebrew text and the Greek text of Isa 7,14; 9,2-6(1-5), and of Ps 109(110),3 to recognize the evolution that was achieved in the sense of a messianism that was more personal, more supernatural, and more transcendent⁸.

In the second work of synthesis, entitled *Le messianisme et sa relève prophétique*, Professor Coppens was primarily concerned on the one hand to trace the influence of the Servant Songs on royal messianism, on the other to trace the fulfilment of Old Testament anticipations in Jesus Christ. He noted that the evolution of Israel's religious belief did not stop with the redaction of the last Old Testament book and added: The analysis of the Greek version of the Septuagint shows numerous traces of a continuous development⁹. Similar claims concerning the Septuagint have been made

7. J. COPPENS, *Le messianisme royal: Ses origines, son développement, son accomplissement* (LD, 54), Paris, Les Éditions du Cerf, 1968, p. 100: "Tout porte à croire qu'à l'époque du Christ il (sc. le messianisme royal) s'était de nouveau imposé à de larges couches de la population juive aussi bien en Palestine que dans le Diaspora".

8. COPPENS, *Le messianisme royal*, p. 117: "En tout cas une telle lecture s'est accomplie lors de la traduction des Écritures en langue grecque. Il suffit de comparer les textes hébreux et grecs d'Is 7,14; 9,1-5; du Ps 110, 3 pour se rendre compte de l'évolution accomplie dans le sens d'un messianisme plus personnel, plus surnaturel, plus transcendant".

9. J. COPPENS, *Le messianisme et sa relève prophétique. Les anticipations vétéro-testamentaires. Leur accomplissement en Jésus* (BETL, 38), Leuven, University Press – Peeters, 1974, ²1989, p. 149.

by many scholars, but also treated with caution by some others, and the question remains where a proper balance should be struck.

No colloquium in this series has been directly concerned with the Septuagint as such, but – as might be expected in such a distinguished centre of Septuagint studies – papers on Septuagintal topics have formed an important part of several colloquia, including the ones on Ezekiel (1985)¹⁰ and Daniel (1991)¹¹; and in a paper given in 1996, in the Colloquium on *The Scriptures in the Gospels*, Johan Lust addressed the topic *Mic 5,1-3 in Qumran and in the New Testament and Messianism in the Septuagint*¹². This was one of a series of papers on the Septuagint and messianism that he has given over the last twenty-five years, which happily have now been republished as a collection¹³.

The tradition of concern in Leuven with messianism and with the Septuagint forms a fitting background for the subject with which the present Colloquium is concerned, the question of whether an evolution in messianic beliefs is to be discerned in the Septuagint. At the same time the fact that the Dead Sea Scrolls in their entirety are now available in reliable editions makes it an appropriate moment to take up this question in that the Scrolls do provide us with some first-hand evidence of Jewish messianic belief in the pre-Christian period.

II

Implicit in the quotation from the book by Professor Coppens given above¹⁴ is a view that is fairly widespread, namely that, in comparison with the Hebrew Bible, the Septuagint provides evidence of the gradual emergence of messianism and prepared the way for the messianic interpretation of the Old Testament in the New. That the Old Testament was to be understood as foretelling the coming of Christ was, of course, the common assumption of the New Testament writers, who had no hesitation in interpreting numerous texts from the Greek Old Testament as prophecies

10. J. LUST (ed.), *Ezekiel and His Book: Textual and Literary Criticism and their Interrelation* (BETL, 74), Leuven, University Press – Peeters, 1986, pp. 5-119.

11. A.S. VAN DER WOUDE (ed.), *The Book of Daniel in the Light of New Findings* (BETL, 106), Leuven, University Press – Peeters, 1993, pp. 1-53.

12. J. LUST, *Mic 5,1-3 in Qumran and in the New Testament and Messianism in the Septuagint*, in C.M. TUCKETT (ed.), *The Scriptures in the Gospels* (BETL, 131), Leuven, University Press – Peeters, 1997, pp. 65-88.

13. J. LUST, *Messianism and the Septuagint. Collected Essays*, edited by K. HAUSPIE (BETL, 178), Leuven, University Press – Peeters, 2004.

14. See note 8.

of Christ. It was likewise the view of the Fathers. Justin, for example, argued in the *Dialogue with Trypho* that the Scriptures belonged not to the Jews, but the Christians – they are “not yours, but ours”. The Jews wrongly interpreted texts that refer to Christ as referring to figures from their own history such as Hezekiah or Solomon (e.g. 31.4; 43.8; 82.8), and in a well-known passage Justin states that the Jews have deleted from their biblical texts “entire passages in which it is clearly indicated that the crucified one was foretold as God and man” (71.2)¹⁵.

It has also been the view of many scholars that the gradual emergence of messianic belief can be detected in the Septuagint, although few have treated the issue in any detail¹⁶. Seeligmann, for example, in a discussion of the Septuagint translation of Isaiah as a document of Jewish-Alexandrian theology, suggested that the messianic references in the translation of Isa 9,6-7(5-6); 11,4; 7,14 represented a more impressive testimony than any other to the transposition of the content of the text into the Hellenistic sphere of thought¹⁷. Mowinckel, whose book, *He That Cometh*, has already been mentioned, finds evidence of messianic ideas in the way in which the Septuagint rendered certain passages, even passages where the original text had a quite different meaning¹⁸. Van der Woude, to take another example, states in the course of the extended article on $\chi\rho\iota\omega$, $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$, and related words in the *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*: “In definite deviations from the Hebrew original the LXX proclaims the messianic hope in Hellenistic Judaism”. He also states that the Septuagint of Num 24,7.17 “plainly has in view an eschatological king”¹⁹. But we shall need to return to these passages. And Bertram, in an article significantly entitled *Praeparatio Evangelica in der Septuaginta*, went so far as to argue, in a discussion of the development of Judaism in the post-exilic

15. For the text, see M. MARCOVICI, *Justini Martyris. Dialogus cum Tryphone* (Patristische Texte und Studien, 43), Berlin – New York, de Gruyter, 1997; for a translation, see T.B. FALLS, *St. Justin Martyr, Dialogue with Trypho*, Revised and with a New Introduction by T.P. HALTON (Selections from the Fathers of the Church, 3), Washington, DC, Catholic University of America Press, 2003.

16. A helpful bibliography of works by scholars who since the Second World War had expressed such a view was given by Johan Lust in an article published in 1985: *Messianism and Septuagint*, in J.A. EMERTON (ed.), *Congress Volume Salamanca 1983* (SupplVT, 36), Leiden, Brill, 1985, pp. 174-191, esp. 174; reprinted in *Collected Essays* (n. 13), pp. 9-26, esp. 9.

17. I.L. SEELIGMANN, *The Septuagint Version of Isaiah. A Discussion of its Problems*, Leiden, Brill, 1948, pp. 118-120; reprinted in R. HANHART – H. SPIECKERMANN (eds.), *The Septuagint Version of Isaiah and Cognate Studies* (FAT, 40), Tübingen, Mohr Siebeck, 2004, pp. 119-294, esp. 291-293.

18. S. MOWINCKEL, *He That Cometh*, trans. G.W. Anderson, Oxford, Basil Blackwell, 1959, pp. 282-284.

19. A. VAN DER WOUDE, in *TWNT* 9 (1973) 501-502; = *TDNT* 9 (1974) 510.

period, that the historical significance of the Septuagint lay in the fact that it created the conditions for the spread of the message of the New Testament in the Greek-speaking world. He believed that it was particularly where the text was directly or indirectly concerned with the messiah that the Septuagint could be seen as a preparation of the Gospel, and stated “on the soil of the Greek Old Testament a messianic conceptual framework could develop as the precursor of New Testament and Early Christian Christology”²⁰. Bertram’s discussion is based on numerous lexical comparisons in cases where there are significant differences between the Hebrew and the Greek; but his article serves primarily only to demonstrate that Septuagint terminology could be, and was, used by New Testament and Early Christian writers to express their messianic and Christological beliefs.

In recent years the question of the Septuagint and messianism has again come to the fore. On the one hand William Horbury has in a number of studies argued for the presence of messianic interpretation in several books of the Septuagint. In a valuable study published in 1998 entitled *Messianism in the Old Testament Apocrypha and Pseudepigrapha* he contrasts the relatively non-messianic Apocrypha with other more strongly messianic texts in the Septuagint and in the Pseudepigrapha from the same period. His list of such messianic texts includes: “the LXX Pentateuch in the third century, the Testaments of the Twelve Patriarchs and the LXX Isaiah, Jeremiah, Ezekiel, Twelve Prophets and Psalms in the second, and the Messianic Apocalypse (4Q521), the Psalms of Solomon and relevant parts of the Third Sibylline book in the first century BCE”²¹. Earlier, Joachim Schaper, in his monograph *Eschatology in the Greek Psalter*, argued that scholars had paid insufficient attention to “theological exegesis” in the Greek Psalms, to the ways in which it reflected the religious beliefs of the Jewish world in which it was produced. He discussed the interpretation of eighteen passages in the LXX Psalter in which he argued that, in comparison with the Hebrew, the expression of eschatological or messianic beliefs could be discerned, and in the light of this stated:

The material considered helps us to understand elements of the history of Jewish messianism and eschatology which have hitherto been overlooked

20. G. BERTRAM, *Praeparatio Evangelica in der Septuaginta*, in *VT* 7 (1957) 225-249, pp. 231-232, 249; p. 232: “So konnte sich auf dem Boden des griechischen Alten Testaments eine messianische Begriffsbildung als Vorläuferin der neutestamentlichen und urchristlichen Christologie entfalten”.

21. W. HORBURY, *Messianism in the Old Testament Apocrypha and Pseudepigrapha*, in J. DAY (ed.), *King and Messiah in Israel and the Ancient Near East* (JSOT SS, 279), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1998, pp. 402-433, esp. 408; reprinted in *Messianism among Jews and Christians*, London – New York, T & T Clark (Continuum), 2003, pp. 35-64, esp. 40.

because of the unfortunate preoccupation of so many scholars with only the Apocrypha, Pseudepigrapha and, consequently, the development of apocalyptic thought and literature. It is therefore one of the present study's objectives to help to shift the attention given to this train of thought to the original document that preserves so much of the most ancient messianic and eschatological material: the Septuagint²².

Some support for the kind of view put forward by Schaper has been given by Natalio Fernández Marcos who has suggested that the study of books of the Septuagint as religious documents, and as the "source of historical and religious information for the exegesis and development of Jewish thought in the first three centuries before Christ" has proved fruitful²³.

On the other hand, Schaper's exegesis of the passages in the Greek Psalter on which he bases his conclusions has been subjected to strong criticism by Al Pietersma on methodological grounds²⁴. And Johan Lust, in articles concerned with many of the passages in the Septuagint for which a messianic interpretation has been maintained, has consistently argued for a more cautious and nuanced view²⁵. Furthermore, he has emphasised that the Septuagint is not a unity and does not reflect a consistent viewpoint across all the books of which it consists, and he has drawn attention to instances where the Septuagint has weakened or removed a potential messianic interpretation (e.g. Isa 42,1; cf. Mt 3,17; 17,5) or has significantly changed the emphasis of the passage (e.g. Isa 9,6-7(5-6))²⁶. He has also drawn attention, as did Al Pietersma, to the fact that in many cases we have to do with translations that, although not messianic in themselves, "facilitate[d] a messianic reading, especially for Christians" and has suggested that "in these cases it may be advisable to use the label 'christological applications' rather than messianic readings"²⁷. His note of caution has

22. J. SCHAPER, *Eschatology in the Greek Psalter* (WUNT, 2/76), Tübingen, Mohr, 1995, p. 138; cf. Id., *Der Septuagint-Psalter als Dokument jüdischer Eschatologie*, in M. HENGEL – A.M. SCHWEMER (eds.), *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum* (WUNT, 72), Tübingen, Mohr, 1994, pp. 38-61.

23. N. FERNÁNDEZ MARCOS, *The Septuagint in Context. Introduction to the Greek Version of the Bible*, trans. W.G.E. Watson, Leiden – Boston, Brill, 2001, p. 313.

24. A. PIETERSMA, review in *Bibliotheca Orientalis* 54 (1997) 185-190.

25. See above, n. 13.

26. Cf. e.g. LUST, *Messianism and Septuagint* (n. 16), pp. 175-177 (*Collected Essays* [n. 13], pp. 10-12); Id., *Septuagint and Messianism with a Special Emphasis on the Pentateuch*, in H.G. REVENTLOW (ed.), *Theologische Probleme der Septuaginta und der hellenistischen Hermeneutik* (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, 11), Gütersloh, Chr. Kaiser – Gütersloher Verlagshaus, 1997, pp. 26-45, esp. 31; reprinted in *Collected Essays* (n. 13), pp. 129-151, esp. 135.

27. J. LUST, *Messianism and the Greek Version of Jeremiah*, in C.E. Cox (ed.), *VII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Leuven, 1989* (SBL SCS, 31), Atlanta, GA, Scholars Press, 1991, pp. 87-122, esp. 87; reprinted in *Collected Essays* (n. 13), pp. 41-67, esp. 41.

been repeated by M. Harl in *La Bible grecque des Septante*²⁸, and by Karen Jobes and Moisés Silva in *Invitation to the Septuagint*²⁹.

The cliché “all translation involves interpretation” is no less true for being a cliché, as anyone who has ever attempted to translate an ancient or a modern text can testify. The unintentional as well as the deliberate changes introduced by a translator, often simply to clarify obscurities in the original, inevitably betray something of the historical and social circumstances, and the intellectual and religious milieu in which the translation was made. It certainly cannot be excluded that some of the differences between the Septuagint and the Hebrew text were deliberately introduced for theological reasons or reflect exegetical tradition, and Prijs discussed numerous examples where he believed this to be the case³⁰. However, Emmanuel Tov has stated that although such changes can be found in all the books of the Septuagint, they occur particularly frequently in books whose translation is “free” in character³¹, and he would appear to be correct in this. Equally it cannot be excluded that there are some messianic interpretations in the Septuagint, whether deliberately introduced or not, and *prima facie* the three passages mentioned by Coppens (Isa 7,14; 9,2-6(1-5); Ps 109[110],3) should be regarded as such. However, my purpose in what follows is not to discuss the correctness or otherwise of messianic interpretations proposed for specific passages, or in respect of specific books of the Old Testament, but rather to discuss some general issues that seem to me important in this whole debate.

III

It is helpful to begin with the question of definition because the term “messianic” is not always used in the same way in discussions about

28. M. HARL, *Les divergences entre la Septante et le texte massorétique*, in G. DORIVAL – M. HARL – O. MUNNICH, *La Bible grecque des Septante* (Initiations au christianisme ancien), Paris, Éditions du Cerf, 1988, ²1994, pp. 201-222, esp. 219-222.

29. K.H. JOBES – M. SILVA, *Invitation to the Septuagint*, Grand Rapids, MI, Baker Academic; Carlisle, Paternoster, 2002, pp. 96-97, 297-300.

30. L. PRIJS, *Jüdische Tradition in der Septuaginta*, Leiden, Brill, 1948; reprinted, together with *Die grammatikalische Terminologie des Abraham ibn Esra*, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1987; cf. his statement on p. xvi: “So darf die LXX in ihrer Beziehung zum hebräischen Text oft nur von innen her aus ihrem eigenen Geist heraus, nicht durch mechanische, rein äusserliche Vergleichung mit dem hebräischen Text verstanden werden”. – See, however, the comments of G.R. DRIVER, in *Book List of the Society for Old Testament Study*, 1949, pp. 19-20; H.S. GEHMAN, in *Journal of the American Oriental Society* 70 (1950) 304-307.

31. E. Tov, *Die griechische Bibelübersetzungen*, in ANRW II.20.1 (1987) 121-189, p. 147.

messianism in the Septuagint. As is well known, the word “messiah” (משיח) is used in the Hebrew Bible to refer to the Davidic king or, in post-exilic texts, to the high priest, as an anointed figure; χριστός is almost invariably the translation equivalent³². However, for the later period, in both Jewish and Christian tradition, the term is used in a more restricted sense to refer to a saviour figure whose coming is expected in the future. For messianism, Lust has suggested the following definition:

Messianism can tentatively be defined as 1. the expectation of a future human and yet transcendent messiah or saviour, 2. who will establish God’s kingdom on earth, 3 in an eschatological era. In its narrower sense, the expected saviour is a descendant of David³³.

The focus on the future, the eschatological era, seems to me important because it seems to me important to distinguish clearly between kingship ideology and messianism³⁴. The term “messianic” is sometimes used more loosely to refer to historical figures, and it is not clear that this is helpful. Schaper, for example, states with reference to 1 En 90,9 (“And I looked until horns came up on those lambs, but the ravens cast their horns down; and I looked until a big horn grew on one of those sheep, and their eyes were opened”), “this is clearly a messianic vision of Judas Maccabaeus”³⁵. Schaper makes this comment as part of a larger argument concerning what he sees as the messianic connotations in the Septuagint of the word μονόκερως (“unicorn”, the stereotypical rendering of ראם), and of bull/unicorn imagery generally, which is not our concern here³⁶. Rather it is to note that the suggestion that in the context of the Vision of the Animals (1 En 85–90) Judas Maccabaeus is presented as a messianic figure seems misleading. On the one hand the horn imagery is not in itself an indication of messianic status. The horn is, of course, a traditional symbol of strength in the Hebrew Bible, and the word is sometimes used with reference to beliefs associated with the Davidic king (e.g. 1 Sam 2,10; Pss 88[89],25;

32. For statistical information and information about the meaning and usage of משיח and χριστός, see the articles in *TWAT* 5 (1986) cols. 46-59; = *TDOT* 9 (1998) 43-54; *TWNT* 9 (1973) 482-495, 500-502; = *TDNT* 9 (1974) 493-505, 509-510. For recent studies of the theme of messianism, see e.g. J.J. COLLINS, *The Scepter and the Star: The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature* (The Anchor Bible Reference Library), New York, Doubleday, 1995; H.-J. FABRY – K. SCHOLTISSEK, *Der Messias: Perspektiven des Alten und Neuen Testaments* (Die Neue Echter Bibel. Themen, 5), Würzburg, Echter Verlag, 2002.

33. *Septuagint and Messianism* (n. 26), p. 37; = *Collected Essays* (n. 13), p. 142.

34. Contrast W. HORNBURY, *Jewish Messianism and the Cult of Christ*, London, SCM Press, 1998, pp. 6-7.

35. *Eschatology in the Greek Psalter* (n. 22), p. 125.

36. *Ibid.*, pp 107-126; see on this PIETERSMA, in *Bibliotheca Orientalis* 54 (1997) col. 189.

131[132],17), but it is also used more generally (e.g. 1 Sam 2,1; Ps 111[112],9; Job 16,15), of the nation Israel (Lam 2,3), and of Israel's enemies (Lam 2,17). In the light of the use of the horn imagery in 1 En 90,9a to refer to other Jewish opponents of the Seleucid forces (perhaps the Hasidim), the use of the same imagery to refer to Judas in 90,9b is entirely natural and is hardly suggestive of messianic status. On the other hand a messianic figure is mentioned in the Vision of the Animals, but at a much later stage, namely the white bull (90,37-38), of whom all the nations are afraid.

Equally it would appear that the term "messianic" is being used somewhat loosely when Bertram suggests that from the Persian period onwards messianic expectation was repeatedly directed towards specific historical figures and states, for example, that the reign of the Maccabean leader Simon "is depicted with messianic colours" in 1 Macc 14,4ff.³⁷ Admittedly his reign is presented in 14,8-15 as the fulfilment of Old Testament prophetic texts concerning the new age (cf. e.g. Zech 3,10; 8,4.12; Mic 4,4); but the text goes on to state that the authority given to Simon by the Jews was to last "until a trustworthy prophet should arise" (14,41). However, we shall need to return at a later stage to the question of whether there is at least an implicit messianism in 1 Maccabees.

It is commonly assumed that by the time of Christ messianic belief was widespread in both Palestine and the diaspora, and Coppens, as we have seen, was one of those who have made this suggestion³⁸, but it may be asked how far this is actually true. If we leave on one side for the time being possible evidence from the Septuagint, we have two main sources of evidence: the Apocrypha and Pseudepigrapha, and the Scrolls. So far as the former are concerned, messianic beliefs are clearly expressed in 2 Esdras 3-14, in 2 Baruch, and in the Parables of Enoch (1 En 37-71). But 2 Esdras 3-14 and 2 Baruch date from towards the end of the first century CE, and the Parables from either the late first century BCE or, as I have argued, from towards the end of the first century CE, from more or less the same time as 2 Esdras 3-14³⁹. For the period before the Common Era, Psalms of Solomon 17 and 18, from the middle of the first century, provide the main evidence in the Pseudepigrapha for the belief in a Davidic messiah. Ps Sol 17, in particular, draws on a complex of passages from the Old Testament

37. BERTRAM, *Praeparatio Evangelica* (n. 20), p. 233.

38. See n. 7.

39. Cf. G.W.E. NICKELSBURG, *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah*, Second Edition, Minneapolis, MN, Fortress Press, 2005, pp. 254-256; ID., *1 Enoch 1: A Commentary on the Book of Enoch, Chapters 1-36; 81-108*, Minneapolis, MN, Fortress Press, 2001, p. 7; M.A. KNIBB, *The Date of the Parables of Enoch: A Critical Review*, in *NTS* 25 (1979) 345-359.

relating to the Davidic king, including 2 Sam 7,12–16; Isa 11,1-5; Pss 2, 17(18), 71(72), 88(89), 100(101), and it interprets these to refer to the “king, the son of David” whom the Lord is implored to raise up (v 21)⁴⁰. Beyond this, appeal has been made particularly to Sirach and 1 Maccabees and to the Testaments of the Twelve Patriarchs for evidence of messianic belief in the period before the Common Era. However, there are serious problems concerning the relevance of the Testaments for the pre-Christian period, while the strength of the evidence in Sirach and 1 Maccabees is debatable.

The Greek Testaments of the Twelve Patriarchs have been brought into the debate about messianism in the second century BCE notwithstanding the fact that the collection of twelve testaments in Greek is a Christian text for which a strong case has been made that it belongs in the second century CE⁴¹. The messianic passages in the Testaments clearly allude to Christ, and the Greek text can only be used as evidence for the second century BCE by assuming a process of Christian interpolation into an original Jewish text. But, as has been repeatedly said, it is not at all clear that after the obviously Christian passages have been removed from the Greek Testaments, what remains is necessarily Jewish; and it is even less clear that what is left can then be taken as firm evidence of Jewish belief in the second century BCE and used as such for comparative purposes. It is of course true that the Christian Testaments of the Twelve Patriarchs draw extensively on Jewish traditions, knowledge of which has been increased by the discovery of the Scrolls. Of these older traditions, the most important are the work now known as the Aramaic Levi Document⁴² and the Aramaic text tentatively identified as an Apocryphon of Levi (4Q541, 540)⁴³. There is a definite literary relationship between the Aramaic Levi

40. Cf. M.A. KNIBB, *Messianism in the Pseudepigrapha in the Light of the Scrolls*, in *Dead Sea Discoveries* 2 (1995) 165-184, pp. 166-170.

41. Cf. M. DE JONGE, *The Pre-Mosaic Servants of God in the Testaments of the Twelve Patriarchs and in the Writings of Justin and Irenaeus*, in ID., *Jewish Eschatology, Early Christianity and the Testaments of the Twelve Patriarchs. Collected Essays*, Leiden, Brill, 1991, pp. 263-276; *The Testaments of the Twelve Patriarchs as a Document Transmitted by Christians*, in ID., *Pseudepigrapha of the Old Testament as Part of Christian Literature* (Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha, 18), Leiden-Boston, Brill, 2003, pp. 84-106, esp. 97-106.

42. For the Cave 4 fragments of the Aramaic Levi Document, see M.E. STONE – J.C. GREENFIELD, in G. BROOKE, et al., *Qumran Cave 4.XVII. Parabiblical Texts, Part 3* (DJD, 22), Oxford, Clarendon Press, 1996, pp. 1-72 + pls. I-IV; and for references to all the other textual evidence for this document (in Aramaic, Greek, and Syriac), see KNIBB, *Perspectives on the Apocrypha and Pseudepigrapha: The Levi Traditions*, in F. GARCÍA MARTÍNEZ – E. NOORT, *Perspectives in the Study of the Old Testament & Early Judaism. A Symposium in Honour of Adam S. van der Woude on the Occasion of His 70th Birthday*, Leiden, Brill, 1998, pp. 197-213, esp. 203.

43. For 4Q541 and 540, see É. PUECH, in ID., *Qumrân Grotte 4.XXII. Textes araméens*,

Document and the Greek Testaments, but there is nothing in the Aramaic Levi Document that can be regarded as messianic. On the other hand, some of the fragments of 4Q541 and 540, which are difficult to translate and hard to interpret, do refer to a messianic high priest who is said to make atonement “for all the children of his generation”. There are similarities between some of the statements made about the high priest in 4Q541 9 i and the things that are said about the Levitical priest in T Lev 18, but it is clear that the material in T Lev 18 has been thoroughly reworked by the Christian author of the Testament of Levi for his own purposes⁴⁴, and the Greek Testament cannot be taken as providing evidence of Jewish belief in the second century BCE. 4Q541 and 540 can be dated on palaeographical grounds to about 100 BCE, but the text itself is probably older. This writing, unlike the Greek Testaments, can be taken as evidence of messianic belief in the pre-Christian period, but its evidence is limited.

A carefully argued case for the presence of messianic views in Sirach and 1 Maccabees has been presented by William Horbury. For Sirach, he discusses the references to David in 45,25; 47,11.22⁴⁵. The first of these occurs at the end of the passage on Moses, Aaron, and Phinehas (44,23b–45,25) and contrasts the covenant made with Phinehas with that made with David, but appears to suggest that the covenant made with David is inferior – as the translation of Di Lella indicates:

For even his covenant with David,
the son of Jesse of the tribe of Judah,
was an individual heritage through one son alone,
but the heritage of Aaron is for all his descendants⁴⁶.

The parallelism that is drawn here between the covenant with David and that with Phinehas is no doubt based on the parallelism that is drawn between the covenant with David and that with the Levites in Jer 33,19–22, but the reference to David in Sir 45,25 merely serves to heighten the importance of the covenant with the descendants of Aaron.

The second reference (47,11) occurs at the end of the passage that is concerned with David (47,1–11), and the statement that God “exalted his horn forever” draws on imagery used of the Davidic king in passages like 1 Sam 2,10 (see above, pp. 10–11). Similarly the promise that God would

Première partie: 4Q529–549 (DJD, 31), Oxford, Clarendon Press, 2001, pp. 213–256 + pls. XII–XIV.

44. Cf. KNIBB, *Perspectives on the Apocrypha and Pseudepigrapha: The Levi Traditions* (n. 42), pp. 207–209.

45. HORBURY, *Messianism in the Old Testament Apocrypha and Pseudepigrapha* (n. 21), pp. 414–417 (*Messianism among Jews and Christians*, pp. 46–48).

46. P.W. SKEHAN – A.A. DI LELLA, *The Wisdom of Ben Sira* (AB, 39), New York, Doubleday, 1987, p. 508, cf. pp. 510, 514.

ensure the survival of the Davidic dynasty, which concludes with the words “So he gave to Jacob a remnant, to David a root from his own family” (47,22, the conclusion of the passage on Solomon (47,12-22)), draws on the promise of the restoration of the Davidic king in Isa 11,1 and 10. Di Lella speaks of both passages as the expression of messianic hope⁴⁷, but it must be doubted whether this is the case. There is only one passage in Sirach which is eschatological in character, namely 36,1-22, often thought to be secondary, and this does not mention a messianic figure. The overwhelming emphasis in Sirach on the High Priest as the guarantor of the life of the nation, on the temple and the cult, on wisdom, and on the law as the expression of wisdom, points in the opposite direction. William Horbury concludes his discussion of the Davidic material with the comment “Ben Sira’s threefold use of this material within a Levitical atmosphere, which might have been expected to muffle Davidic allusion, has a sufficiently strong and consistent emphasis on succession and hope to merit the adjective ‘messianic’”⁴⁸. But if so, it is a very muted, not to say conventional, messianism.

Similar considerations would seem to me to apply also in the case of 1 Maccabees, concerning which William Horbury mentions in particular the references to Judas in 2,57; 3,3-9; 9,21⁴⁹. In relation to the first of these (“David, by his mercies inherited the throne of the kingdom forever”) he draws attention to the echoes of the promises concerning the survival of the Davidic house in 2 Sam 7,13.16; 1 Chron 17,12.14; Isa 9,7(6); but it should be observed that the allusion to David occurs in a list of Israel’s heroes from Abraham to Daniel who had shown faith and courage (2,51-60) and is not particularly prominent. The second and third references are described by William Horbury as aretalogical poems that honour Judas as a veritable lion of Judah, “saving Israel”, but neither is particularly evocative of Davidic tradition and the third draws in part on the lament for Saul (2 Sam 1,19). It is thus not clear that these references, any more than those in Sirach, really provide “an impressive testimony to the strength of messianism as part of the biblical tradition”.

In contrast to the above, the Scrolls do provide clear evidence of messianic belief, which, on the evidence of the earliest clearly datable texts that we have – the Rule and the Damascus Document – goes back at least to the period about 100 BCE, but probably to before this. It is incidentally of interest that that these early references in the Scrolls – 1QS IX,11 “until the

47. *The Wisdom of Ben Sira* (n. 46), pp. 526, 528.

48. *Messianism in the Old Testament Apocrypha and Pseudepigrapha* (n. 21), pp. 416-417 (*Messianism among Jews and Christians*, p. 48).

49. *Ibid.*, pp. 417-418 (pp. 48-50).

coming of the prophet and the messiahs of Aaron and Israel"; CD XX.1 (and similarly in other passages) "until the appearance of the messiah from Aaron and (the one) from Israel" – are as allusive as the references to the expectation of a prophet in the more or less contemporary 1 Maccabees (see 4,46; 14,41). The non-biblical Scrolls may of course be of considerable relevance where they draw on texts, for example Num 24,7.17, for which the Septuagint appears to provide a messianic interpretation.

In summary, the Apocrypha and Pseudepigrapha and the Scrolls provide strong evidence for messianic belief in the first century before the Common Era, but much less substantial evidence for such belief in the preceding period. It is of particular significance that such "mainstream" books as Sirach and 1 Maccabees contain no explicit expectation of the coming of a figure in the future. All this does then raise the question whether in the Septuagint, the bulk of which was apparently completed by the end of the second century we should expect to find widespread expression of messianic belief.

There is a related problem in that it is commonly accepted that the majority of the books of the Septuagint were translated into Greek in Alexandria. In his discussion of this question in *La Bible grecque des Septante*, Dorival lists the translation of a number of texts as being of uncertain origin, but only the translations of Ruth, Esther, Qohelet, Song of Songs, and Lamentations as being certainly of Palestinian origin⁵⁰. In the present context it is of course significant that the Psalms are one of the books concerning which he expresses hesitation as to the location of its translation, and some scholars, for example van der Kooij, who built on an earlier study by H.J. Venetz, and, more recently, Schaper, have argued in favour of a Palestinian origin for the translation of this book⁵¹. However, the evidence has not appeared very substantial⁵², and there needs to be a very clear case, before the Septuagint Psalms can be taken as having a Palestinian origin and reflecting a Palestinian viewpoint.

The relevance of this issue is that there is no evidence that messianism flourished in Alexandria. There is no messianic expectation in the fragments of the Hellenistic-Jewish authors or in Wisdom. Sibylline Oracles 3,652-653, which probably dates from some time in the second century BCE, does refer to God sending "a king from the sun", that is, as Collins

50. G. DORIVAL, *La géographie de la Septante (Prophètes et autres livres)*, in *La Bible grecque des Septante* (n. 28), pp. 101-107.

51. A. VAN DER KOOIJ, *On the Place of Origin of the Old Greek Psalms*, in *VT* 33 (1983) 67-74; SCHAPER, *Eschatology in the Greek Psalter* (n. 22), pp. 34-45.

52. See the comments of O. MUNNICH, *La Septante des Psaumes et le groupe KAIGE*, in *VT* 33 (1983) 75-89; A. PIETERSMA, *Septuagint Research: A Plea for a Return to Basic Issues*, in *VT* 35 (1985) 296-311, esp. 307-311; ID., in *Bibliotheca Orientalis* 54 (1997), 186.

notes, an Egyptian king, “who will stop the entire earth from evil war”⁵³; but this is hardly the expression of Jewish messianism. Philo is cautious about any expression of messianic belief. He does quote from the Septuagint of Num 24,7 twice (Mos. i.290; Praem. 95), but hardly gives the passage a messianic emphasis. The former passage gives the verse in full, but in a somewhat free form, the latter only an abbreviated quotation:

LXX ἐξελεύσεται ἄνθρωπος ἐκ τοῦ σπέρματος αὐτοῦ
καὶ κυριεύσει ἐθνῶν πολλῶν,
καὶ ὑψωθήσεται ἡ Γωγ βασιλεία αὐτοῦ,
καὶ αὐξηθήσεται ἡ βασιλεία αὐτοῦ.

Mos. i.290 ἐξελεύσεται ποτε ἄνθρωπος ἐξ ὑμῶν
καὶ ἐπικρατήσῃ πολλῶν ἐθνῶν,
καὶ ἐπιβαίνουσα ἡ τοῦδε βασιλεία
καθ’ ἐκάστην ἡμέραν πρὸς ὕψος ἀρθήσεται.

Praem. 95 ἐξελεύσεται γὰρ ἄνθρωπος
καὶ στραταρχῶν καὶ πολεμῶν
ἔθνη μεγάλα καὶ πολυάνθρωπα χειρώσεται.

Borgen stresses the eschatological emphasis of both passages and describes the “man” of the quotation in Mos. i.290 as an “eschatological emperor” who “carries the features of the Messiah”⁵⁴; but since the mention of the eschatological enemy “Gog” is omitted from the quotation, it may be wondered how far this is so. In the quotation in Praem. 95, the context, as Lust has argued, suggests that the reference is to mankind “seen as opposed to the wild animals and brutes”⁵⁵. Be that as it may, there are no other messianic references in Philo, and on the evidence of these two passages, messianism can hardly be said to play a major role in his thought.

On the above evidence messianic expectation cannot be said to have flourished in Alexandria, and it has to be regarded as a Palestinian rather than an Alexandrian phenomenon⁵⁶; inasmuch as such an expectation did exist, it appears on the evidence of Philo to have been geared specifically to the Hellenistic environment in which the Jewish community lived in the

53. Cf. J.J. COLLINS, *Sibylline Oracles*, in *The Old Testament Pseudepigrapha* 1 (1983) 317-472, pp. 355, 376.

54. P. BORGES, *Philo of Alexandria, An Exegete for His Time* (SupplNT, 86), Leiden, Brill, 1997, 269-275.

55. J. LUST, *The Greek Version of Balaam’s Third and Fourth Oracles: The ἄνθρωπος in Num 24:7. 17. Messianism and Lexicography*, in L. GREENSPOON – O. MUNNICH (eds.), *VIII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Paris 1992* (SBL SCS, 41), Atlanta, GA, Scholars Press, 1995, pp. 233-257, esp. 246; reprinted in *Collected Essays* (n. 13), pp. 69-86, esp. 81.

56. Cf. M. HARL, in *La Bible grecque des Septante* (n. 28), p. 220; JOBES – SILVA, *Invitation to the Septuagint* (n. 29), p. 297.

diaspora. Seeligmann's observations on the transposition "into the Hellenistic sphere of thought" of the messianic expectations in the Septuagint Isaiah⁵⁷ fit into this context. But all this again raises the question of whether we should expect to find widespread expectation of messianic belief in the Septuagint. Alternatively, if there is substantial evidence in the Septuagint of messianic belief, it needs to be asked why such belief is not more clearly present in writings like Wisdom or the works of Philo.

IV

The fact remains, however, that the Septuagint has introduced messianic references in places where such do not exist in the Massoretic Text and even if messianic expectation was less pervasive at the turn of the era than is often assumed, Greek-speaking Christians found it natural to apply numerous passages in the Septuagint to their interpretation of the significance of the life and death of Jesus. The real difficulty is to assess properly, without being unduly influenced by later Christian or Jewish interpretation, the extent to which the translators have introduced messianic references into the Greek translation. Two specific questions, it seems to me, need to be addressed: firstly, what are the criteria that need to be met for determining whether the Septuagint has, or has not, introduced a messianic reference? Secondly, how are we to assess the implications – whether for an individual book or for the Septuagint as a whole – of such references as do exist? In the time that remains to me, I would like to comment briefly on both these issues, but more by way of raising the problems than of providing answers.

It is perhaps helpful at this point to take as an example the well-known passages in Numbers 24.

Num 24,7

יזל-מים מדליו	ἐξελεύσεται ἄνθρωπος ἐκ τοῦ σπέρματος αὐτοῦ
וחרעו במים רבים	καὶ κυριεύσει ἐθνῶν πολλῶν,
וירם מאג מלכו	καὶ ὑψωθήσεται ἡ Γωγ βασιλεία αὐτοῦ,
ותנשא מלכתו	καὶ ἀξήθησεται ἡ βασιλεία αὐτοῦ.

Num 24,17

דרך כוכב מיעקב	ἀνατελεῖ ἄστρον ἐξ Ἰακωβ,
וקם שבט מישראל	καὶ ἀναστήσεται ἄνθρωπος ἐξ Ἰσραηλ
ומחץ פאתי מואב	καὶ θραύσει τοὺς ἀρχηγούς Μωαβ
וקרקר כל-בני-תש	καὶ προνομεύσει πάντας υἱοὺς Σηθ.

57. SEELIGMANN, *The Septuagint Version of Isaiah* (n. 17), p. 119 (*The Septuagint Version of Isaiah and Cognate Studies*, p. 291).

There are very obviously significant differences between the Hebrew and the Greek versions of both these passages⁵⁸, but two things above all stand out: the introduction of ἄνθρωπος into v. 7 and the rendering of שבט ('sceptre') by ἄνθρωπος in v. 17; and the substitution in the Greek of v. 7 of the name of the eschatological enemy Gog (cf. Ezek 38–39) for the name Agag of the Hebrew (in 1 Sam 15,8–33 Agag is the king of the Amalekites). The second point seems clearly to give at least Num 24,7 an eschatological thrust, but beyond this many have argued that the "man" in both verses is to be understood as a messianic figure. On the other hand Lust has subjected the Hebrew and the Greek versions of these passages to a detailed critical assessment and has concluded: "There is hardly any reason to state that the LXX version of Num 24,17 is more messianic than the MT. The term ἄνθρωπος does not have direct messianic connotations. The only feature in the Greek version of Num 24,7 which may have directly promoted a messianic interpretation is the replacement of king Agag by the eschatological symbol of perversion, Gog"⁵⁹. Lust has shed a good deal of light on the textual differences between the Hebrew and the Greek, and his detailed arguments deserve very serious consideration. Here, however, it is possible to do no more than state that on balance there would appear to be reasonable grounds for arguing that the Greek of these two verses has a more pronounced messianic view than the Hebrew. There are significant differences between the Greek and the Hebrew; these cannot be entirely explained in textual terms or in terms of the methods of translation followed by the translator; the introduction of the name "Gog" already gives v. 7 an eschatological thrust; the "man" has a kingdom (v. 7) and acts as a military leader (v. 17) and thus is presented as a messianic ruler⁶⁰; and there is clear evidence in the Scrolls of a *more or a less contemporary* messianic interpretation of v. 17. Thus Num 24,17 is interpreted in a messianic way in CD VII.18-21 and in 4QTestimonia, although it should be noted that in IQM XI.6-7, part of a reworked quotation of Num 24,17-19, the passage is interpreted with reference to the people of Israel. Not all the criteria that apply in the case of Num 24,7 and 17 would work in other cases; but there does in my view need in every case to be a rigorous set of criteria that are met if we are to talk of a messianic interpreta-

58. See on these passages, G. DORIVAL, *Les Nombres* (La Bible d'Alexandrie, 4), Paris, Les Éditions du Cerf, 1994, pp. 139-140, 446, 451-453.

59. LUST, *The Greek Version of Balaam's Third and Fourth Oracles* (n. 55), pp. 233-257, esp. 251; *Collected Essays* (n. 13), pp. 69-86, esp. 86.

60. This is far, however, from suggesting that ἄνθρωπος in itself has messianic connotations; see LUST, *The Greek Version of Balaam's Third and Fourth Oracles* (n. 55), pp. 249-250 (*Collected Essays* [n. 13], pp. 84-85).

tion, particularly in cases where standard renderings are used in the Greek for the Hebrew vocabulary.

Determining in individual cases whether the Greek has interpreted the Hebrew in a messianic sense is one thing, assessing correctly the implications of such references as a whole is another. In view of the varied nature of the translations of the individual books it seems difficult to make any comments that could apply to the Septuagint as a whole, but even in the case of individual books, it may be wondered how far is it possible from isolated instances of change to develop a coherent view of the intellectual and theological world of the translator such that one can speak of the theology of the translation. At a minimum there needs to be a sufficient number of cases in an individual book where the Greek, for whatever reason, provides evidence of a different interpretation of the text from the Hebrew; the passages need to display a coherent, not a random, pattern of interpretation; and, above all, discussion of such cases needs to be based on sound exegesis and to be rooted in a proper understanding of the methods followed by the individual translator.

6 Shootersway Park
Berkhamsted
Herts. HP4 3NX
England

Michael A. KNIBB

VON SPRACHE ZUR THEOLOGIE

METHODOLOGISCHE ÜBERLEGUNGEN ZUR THEOLOGIE DER SEPTUAGINTA

Theologie wird ohne Zweifel nicht nur durch Sprache zum Ausdruck gebracht, sondern vielfach durch Handlung, durch Taten, die eine Überzeugung in die Praxis umsetzen oder symbolische Bedeutung haben. Wenn es sich aber um Theologie der Septuaginta-Übersetzer handelt, sind ihre sprachlichen Äusserungen alles, was wir haben. Es geschieht ausschliesslich durch die Sprache, durch die Formulierung des griechischen Übersetzungstextes, dass wir überhaupt etwas von den theologischen oder religiösen Überzeugungen der Übersetzer erfahren oder spüren können.

Will jemand einwenden und sagen, dass das ganze Unternehmen des Übersetzens ein Ausdruck für die Theologie der Übersetzer oder ihrer Gemeinschaft – also eine theologische Stellungnahme durch Handlung – war, ist auch diese Einsicht, die ich übrigens gern teile, nur als Ergebnis der sprachlichen Analyse der Übersetzung möglich. Zwischen den verschiedenen, alternativen Erklärungen zur Entstehung der Septuaginta können wir nämlich gar nicht anders entscheiden, als durch eine genaue Analyse der Sprache und zwar in ihrem Verhältnis zum hebräischen Original.

Was von einer Übersetzung erwartet wird, ist nämlich in jedem Fall, dass sie das Original widerspiegelt und seine Aussage reproduziert, egal ob nun die Übersetzung vonseiten staatlicher Oberhoheit angeordnet – sei es aus bibliophilem oder aus administrativem Interesse – oder aber durch die Bedürfnisse der Griechisch sprechenden jüdischen Gemeinde veranlasst war. Solange eine genaue semantische oder auch nur formale Übereinstimmung zwischen der Übersetzung und ihrer Vorlage festgestellt werden kann, ist es unmöglich zu sagen, welche Motivation dahinter steckt. Erst durch das Hinzukommen von interpretativen Elementen, durch Nuancierung oder Verschiebung oder Änderung der einzelnen Aussagen im Vergleich zum Original wird es möglich, dass der Zweck oder der Kontext der Übersetzung verraten wird. Es handelt sich aber dabei um sprachliche Einzelheiten – Spuren und Indizien in sprachlicher Form – und sie müssen erstens entdeckt und zweitens richtig interpretiert werden, bevor Rückschlüsse auf die Motivation oder auf die Theologie, die möglicherweise dahinter steckt, gezogen werden können. Um diese Spuren und Indizien und ihre Interpretation geht es mir in diesem Vortrag.

I. DIE SEPTUAGINTA ALS EIGENSTÄNDIGES THEOLOGISCHES DOKUMENT – IHRE RELIGIONSHISTORISCHE BEDEUTUNG

Es wird oft die Forderung laut, dass die Septuaginta als ein eigenständiges theologisches Dokument und nicht vorrangig als Übersetzung – als etwas an sich Wichtiges und nicht nur als einen Appendix zum hebräischen Alten Testament – zu betrachten sei. Diese Forderung hat eine gewisse Berechtigung dadurch, dass die Septuaginta während ihrer Wirkungsgeschichte immer als eigenständiger Text ohne Bezug zum hebräischen Text gelesen wurde. Wenn man die Bedeutung der Septuaginta aus diesem Blickwinkel betrachtet, kann man festhalten, dass ihr eine ausserordentlich grosse, historische und religionshistorische Bedeutung dadurch zukommt, dass sie die hebräische Bibel für Leser mit einer anderen Sprache und einem anderen Kulturhintergrund zugänglich gemacht hat. Diese Bedeutung kann man gar nicht überschätzen. Auf diese Weise haben die Lehren der alttestamentlichen Religion, u.a. auch die messianisch zu verstehenden Aussagen, eine sehr grosse Verbreitung bekommen, auf jeden Fall im Vergleich zu ihrer Verbreitung auf Hebräisch. Dies war natürlich für das Christentum in der Anfangsphase nicht unwesentlich.

Die grösste Bedeutung sehe ich gerade darin, dass die Septuaginta die Schrift des Alten Testaments im Grossen und Ganzen treu bewahrt und für weitere Kreise sowohl innerhalb wie ausserhalb des Judentums zugänglich gemacht hat, und weniger darin, dass sie eine eigenständige Theologie vertreten hat. Als Teil der christlichen Bibel hat das griechische AT nämlich wesentlich dazu beigetragen, dass sich das Christentum – im Bewusstsein seiner alttestamentlich-jüdischen Wurzeln – zu einer ethischen und lebensnahen Religion entwickeln konnte, die bis zum heutigen Tag ihre Lebensfähigkeit in verschiedenen Umgebungen gezeigt hat. Welche Rolle das AT in der frühen christlichen Kirche gespielt hat und wie es rezipiert wurde, sind natürlich Forschungsthemen, bei denen die Septuaginta weitgehend an sich zur Geltung kommen kann, weil das AT ja in der formativen Phase der Kirche auf Griechisch gelesen wurde.

Zugleich muss aber daran erinnert werden, dass die allererste Exegese der Christus-Bewegung nicht von der Septuaginta abhängig war. Der leidende Gottesknecht in Jes 53 hat ohne Zweifel eine entscheidende Rolle in der theologischen Verarbeitung der Leidensgeschichte Christi gespielt. Nirgendwo im NT werden aber die für die christliche Interpretation förderlichen Züge der Septuaginta-Übersetzung in Jes 53 ange-

wandt¹. Ich meine die Auslegung der Metapher der Krankheit als Sünde²:

Jes 53,4

אכן חלינו הוא נשא ומכאבינו סבלם

οἷτος τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν φέρει καὶ περὶ ἡμῶν ὀδυνᾶται.

Dagegen wird der Vers in Mt 8,17 in wörtlicher Übersetzung im konkreten Sinn zitiert. Andererseits hat die kollektive Septuaginta-Interpretation des ersten Gottesknechtsliedes in Jes 42 nicht verhindern können, dass die Stelle in einer anderen, individuell interpretierenden Übersetzung auf Christus angewandt wurde (Mt 12,18-21).

Im historischen Sinn kann ich also die Betonung der Septuaginta als eigenständiges theologisches Dokument – z.B. als das AT der frühen Kirche – verstehen. Aber sobald die Theologie der Septuaginta zur Sprache kommt, tauchen erhebliche Probleme auf, insbesondere, wenn vorausgesetzt wird, dass diese Theologie aufgrund der Betrachtung der Septuaginta als eines eigenständigen theologischen Dokumentes erarbeitet werden kann und auch soll³.

„Theologie“ verstehe ich in diesem Zusammenhang im weitesten Sinn als einen Sammelbegriff für religiöse oder theologische Überzeugungen. Aber was ist mit einer „Theologie der Septuaginta“ gemeint? Eine Gesamtdarstellung der religiösen und theologischen Inhalte der Septuaginta vielleicht? Eine solche Gesamtdarstellung wäre ja zum größten Teil identisch mit einer Theologie des Alten Testaments. Sinnvollerweise sind es daher vor allem die Differenzen zwischen den theologischen Inhalten der Septuaginta und des hebräischen AT, die in dieser Forschungsrichtung hervorgehoben werden. Die eigenständigen Züge der Theologie der Septuaginta sind eben in den Differenzen zu finden – in den Differenzen, die im Laufe des Übersetzungsprozesses vom Hebräischen zum Griechischen entstanden sind. In diesen Differenzen spiegeln sich möglicherweise theologische Überzeugungen der Übersetzer und ihrer Gemeinschaft wider. Wie eben festgestellt wurde, der Zweck

1. 1 Petr 2,24 spricht zwar vom „Tragen unserer Sünden“, zitiert aber nicht den Wortlaut von Jes 53,4.

2. Vgl. I.L. SEELIGMANN, *The Septuagint Version of Isaiah: A Discussion of Its Problems*, Leiden, Brill, 1948, p. 29; reprinted in R. HANHART – H. SPIECKERMANN (eds.), *The Septuagint Version of Isaiah and Cognate Studies* (FAT, 40), Tübingen, Mohr Siebeck, 2004, pp. 119-294, bes. 165. Seeligmann sieht hier eine für den Übersetzer von Jesaja typische freie Wiedergabe, die durch den Kontext (VV. 5, 11-12) inspiriert ist.

3. S. z. B. H. UTZSCHNEIDER, *Auf Augenhöhe mit dem Text: Überlegungen zum wissenschaftlichen Standort einer Übersetzung der Septuaginta ins Deutsche*, in H.-J. FABRY – U. OFFERHAUS (eds.), *Im Brennpunkt: Die Septuaginta. Studien zur Entstehung und Bedeutung der Griechischen Bibel* (BWANT, 153), Stuttgart–Berlin–Köln, Kohlhammer, 2001, pp. 11-50, bes. 50.

und der Kontext der Übersetzung werden nur durch die interpretativen Elemente verraten, die über das hinausgehen, was von einer normalen, linguistisch orientierten, antiken Übersetzung erwartet werden kann. Dasselbe gilt für die eigenständigen Züge der Theologie der Septuaginta. Sie können methodisch nur im Vergleich zum hebräischen Original und als Ergebnis des Übersetzungsprozesses festgestellt werden.

II. DIE SEPTUAGINTA ALS ÜBERSETZUNGSDOKUMENT – DIE DIACHROME BETRACHTUNGSWEISE

Obwohl die Septuaginta also in ihrer Rezeptionsgeschichte als ein eigenständiges theologisches Dokument fungiert hat, gibt es für die wissenschaftliche Erforschung ihrer Theologie keinen anderen Weg als die Betrachtung des griechischen Textes im Verhältnis zu seiner hebräischen Vorlage. Die diachrone Betrachtungsweise ist vor allem deswegen unabdingbar, weil es nur auf diese Weise möglich sein wird, die verschiedenen Ursachen zu den Unterschieden in der theologischen Aussage auseinander zu halten. Vor allem soll die Septuaginta oder der Übersetzer nicht für das verantwortlich gemacht werden, was einerseits in der hebräischen Vorlage vorgefunden wurde oder andererseits erst nachher durch Neuinterpretation des griechischen Wortlautes zustande kam. Was auf einer anderen Vorlage als dem MT beruht⁴, ist zwar Bestandteil der Septuaginta, aber keine Interpretation des Übersetzers, und daher auch nicht als Beweismaterial für die theologische Motivation des Übersetzers oder für die eigenständigen Züge seiner Theologie zu betrachten. Genauso wenig handelt es sich um Theologie des Übersetzers, wenn eine Stelle später theologisch anders interpretiert wird, als es der Übersetzer im Sinn gehabt hat.

1. *Der Aspekt der Rezeptionsgeschichte*

Um das Gesagte zu erläutern, wähle ich als erstes Beispiel Jes 7,14, eine Stelle, die in den Diskussionen der Apologeten mit den jüdischen Schriftgelehrten zentralen Platz einnimmt⁵:

4. Hier ist nicht entscheidend, ob der Wortlaut der Vorlage oder des MT ursprünglicher ist.

5. Meine Beispiele, von denen mehrere schon in der Literatur behandelt worden sind, konzentrieren sich nicht auf Messianismus, sondern berühren verschiedene theologische Bereiche im Allgemeinen, da es mir um methodologische mehr als inhaltliche Fragen geht.

Jes 7,14 הנה העלמה הרה ילדת בן וקראת שמו עמנו אל
 ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἔξει
 καὶ τέξεται υἱόν,
 καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ.

Dieser Vers hat in der Entwicklung des christlichen Dogmas eine entscheidende Rolle gespielt und ist daher theologisch sehr wirksam gewesen. Wie aber der Übersetzer hier seine Aufgabe erfüllt hat, darin ist wenig Theologie zu spüren. Der Kontext ist zwar theologisch in dem Sinn, dass es in der prophetischen Rede um ein Zeichen geht, das der Herr dem König Ahas geben wird. Worin aber das Zeichen besteht, ist im Griechischen genauso rätselhaft wie im Hebräischen; die Geburt an sich scheint jedoch nicht als das Zeichen gemeint zu sein, sondern das Gedeihen des Kindes wird zum zeitlichen Massstab für politische Ereignisse gemacht. Die Übersetzung beschränkt sich in V. 14 auf das Sprachliche, so dass die beiden Texte sich deutlich entsprechen. Etwas auffällig wird als Zeitform im Griechischen von Anfang an Futur gewählt, obwohl das Hebräische erst bei der Namengebung von der präsentischen Ausdrucksweise abweicht; der Übersetzer hat wahrscheinlich den Text als eine Prophezeiung verstanden. Die Äquivalente, die verwendet werden, sind jedoch völlig normal und gängig überall in der Septuaginta – bis auf (ἡ) παρθένος „Jungfrau“ für עֲלֻמָּה „junge Frau“.

Diese Stelle ist jedoch nicht die einzige, wo עֲלֻמָּה durch παρθένος wiedergegeben wird. Von den insgesamt 7 Belegen des Wortes im AT sind zwei im Pentateuch zu finden: Gen 24,43 und Ex 2,8, wobei für עֲלֻמָּה in Ex νεάνις gesetzt wird, in Gen aber παρθένος. Für die seltene Vokabel hat der Übersetzer von Jes zwei verschiedene Modelle im Pentateuch zur Wahl gehabt. Die Frage ist: Warum wählt er παρθένος? Um die Frage beantworten zu können, müssen wir die Bedeutung und den Gebrauch des Wortes im Griechischen und insbesondere in der Septuaginta verstehen.

In der Septuaginta kommt die Vokabel παρθένος 53mal vor, hauptsächlich als Wiedergabe von בְּתוּלָה „Jungfrau“. Im Hinblick auf den besprochenen Fall ist jedoch interessant, dass παρθένος in Gen auch für andere hebräischen Vokabeln verwendet wird. In Gen 24 wird es nicht nur für עֲלֻמָּה V. 43 und בְּתוּלָה V. 16 sondern dreimal auch für נַעֲרָה: V. 14, 16, 55 gebraucht. Da es in Gen 24 um die Braut Isaaks geht, ist es klar, dass die Jungfräulichkeit (d.h. sexuelle Unberührtheit) des in Frage kommenden Mädchens vorausgesetzt wird. Es wäre aber voreilig, den Sprachgebrauch in der Septuaginta als besondere Betonung der Jungfräulichkeit zu interpretieren. Ganz im Gegenteil: das Wort παρθένος wird ohne Betonung der Unberührtheit im Sinn von „junge, heiratsfähige Frau“ gebraucht. Dies zeigt Gen 34,3: hier wird παρθένος zweimal

für **נְעֻרָהּ** verwendet, und gemeint ist Dina, die eben vergewaltigt worden ist⁶.

In diesem Licht scheint es mir, dass der Übersetzer in Jes 7,14 von den möglichen Alternativen **παρθένος** vor **νεᾶνις** vorgezogen hat, nicht um den Gedanken der Jungfräulichkeit in den Text hineinzusetzen, sondern eher vielleicht um die Konnotation „Dienerin“ auszuschliessen. Er hat den Text als eine Ankündigung der Geburt eines königlichen Kindes und „die junge Frau“ als ein Mitglied der königlichen Familie, als eine königliche Braut verstanden, deren erstes Kind bald auf die Welt kommen soll. Der Übersetzer hat zwar ein gewisses Verständnis des Textes aber keine besondere theologische Intention zum Ausdruck gebracht⁷.

Dass die Stelle durch die christlichen Schriftgelehrten im Hinblick auf Jungfrauengeburt interpretiert werden würde, das konnte der Übersetzer nicht ahnen, geschweige denn intendieren. Seine Wiedergabe hat die christliche Interpretation ermöglicht, aber es wäre falsch zu sagen, dass das Dogma der Jungfrauengeburt in der Septuaginta vorhanden ist oder dass die Septuaginta es vertritt. Dieses Dogma gehört deutlich zur Rezeptionsgeschichte der Septuaginta. Wer also Interesse hat, an die theologische Nachwirkung der Septuaginta methodisch verantwortbar heranzugehen, soll im Bewusstsein behalten, dass sich die Intention des Übersetzers oftmals von dem unterscheidet, was im Laufe der Rezeptionsgeschichte in den Text hineingelesen wurde.

2. Der Aspekt der Textgeschichte

Aber genauso wichtig wie die Abgrenzung nach vorn in der Richtung der Rezeptionsgeschichte ist die Abgrenzung nach hinten in der Richtung der Entwicklung des hebräischen Textes. Es geht nicht darum, dass die Septuaginta zum Werkzeug der Textkritik degradiert werden soll⁸,

6. M. RÖSEL, *Die Jungfrauengeburt des endzeitlichen Immanuel: Jesaja 7 in der Übersetzung der Septuaginta*, in *Jahrbuch für biblische Theologie* 6 (1991) 135-151, bes. 145, n. 44, sieht in Gen 34,3 „den Beweggrund für die Vergewaltigung (V. 2)“. M.E. wird in V. 3 eher der Heiratswunsch (V. 4) motiviert.

7. SEELIGMANN, *The Septuagint Version of Isaiah* (n. 2), pp. 119-120 (= *The Septuagint Version of Isaiah and Cognate Studies*, pp. 292-293) weist die Annahme von Beeinflussung durch die hellenistischen Mysterienreligionen zurück und hält für wahrscheinlich, dass der Übersetzer die hebräische Vokabel einfach falsch verstanden hat. Dagegen hält RÖSEL, *Die Jungfrauengeburt des endzeitlichen Immanuel* (n. 6), pp. 144-150, **παρθένος** für einen „geprägten Begriff der im griechischen und ägyptischen Bereich bekannten Vorstellung von der **παρθένος**-Geburt eines Heilskönigs bzw. neuen Zeitalters“ (150), was m.E. zu viel in das eine Wort hineinliest; auch wenn der Kontext in der Septuaginta als Heilsprophetie interpretiert wurde, muss es nicht gleich heissen, dass „eine Abkunft der messianischen Gestalt von der sündhaften Welt ausgeschlossen sein muss“ (150); solche Überlegungen gehören höchstens zur Rezeptionsgeschichte der Stelle.

8. Diesen Vorwurf hört man oft von den Forschern, die die Septuaginta als ein eigen-

auch nicht darum, dass alle abweichenden Aussagen auf eine abweichende Vorlage zurückgeführt werden sollen, sondern einfach darum, dass die Fälle erkannt werden, wo die Vorlage in Wirklichkeit anders als der MT gelaute hat, damit nicht dem Übersetzer zugeschrieben wird, wofür er nicht verantwortlich ist, und auch damit kein falsches Bild von der Arbeitsweise des Übersetzers geschaffen wird. Dass die Frage nach der Vorlage nicht bloss eine akademische ist, wissen wir heute aufgrund der Qumran-Funde.

Ein einfaches Beispiel zur Erläuterung dieses Punktes finden wir in Jer:

Jer 25,9 הני של ולקחתי את-כל-משפחות צפן נאם-יהוה ואל-
 נבוכדראצר מלך-בבל עבדי
 ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω καὶ λήψομαι τὴν πατριὰν ἀπὸ
 βορρᾶ.

Dass Nebuchadnezzar in der Septuaginta nicht „Knecht Gottes“ genannt wird an den drei Stellen, wo dies im MT der Fall ist (Jer 25,9; 34[27],6; 50[43],10), ist keine theologische Stellungnahme zu der Verwendung eines messianischen Titels, wie Bertram gemeint hat⁹, sondern hängt einfach damit zusammen, dass die gemeinten Ausdrücke in der kürzeren Edition des Jer-Buches, die die Septuaginta vertritt, nicht vorhanden waren¹⁰.

Ein weiteres, komplizierteres Beispiel führt uns mitten in die Problematik der Diskussion über die Theologie der Septuaginta:

Ex 33,13
 ועתה אם-נא מצאתי חן בעיניך εἰ οὖν εὐρηκα χάριν ἐναντίον σου
 הודעני נא את-דרכך ἐμφάνισόν μοι σεαυτόν
 ואדעך γνωστῶς εἰδῶ¹¹ σε,
 למען אמצא-חן בעיניך ὅπως ἂν ᾶ εὐρηκῶς χάριν ἐναντίον σου.

Mose geht es in seiner Rede darum, unter welchen Voraussetzungen er wagen wird, das Volk Gottes durch die Wüste zu führen. In der seltsa-

ständiges theologisches Dokument betrachten wollen, sobald auf die Möglichkeit einer vom MT abweichenden Vorlage hingewiesen wird.

9. G. BERTRAM, *Praeparatio evangelica in der Septuaginta*, in VT 7 (1957) 225-249, bes. 232.

10. Ein weiteres Beispiel: SEELIGMANN, *The Septuagint Version of Isaiah* (n. 2), p. 119 (= *The Septuagint Version of Isaiah and Cognate Studies*, p. 292), sieht in φῶς Jes 53,11 hellenistischen Einfluss: „Evidently, to the translator's mind, the figure of the prophetic Messiah dissolves itself into his image of the Hellenistic ecstatic.“ Wir kennen aber jetzt aus Qumran die Lesart mit אור, die auch die Septuaginta-Übersetzung am besten erklärt.

11. RAHLFS liest hier ἴδω, was nach Wevers auf Itazismus beruht (J.W. WEVERS, *Notes on the Greek Text of Exodus* [SBL SCS, 30], Atlanta, GA, Scholars Press, 1990, p. 548). Wevers' Entscheidung kann damit begründet werden, wie der Übersetzer von Ex den Ausdruck „Gott sehen“ behandelt hat (s. unten). Bei der Akzentuierung ist jedoch Wevers ein Fehler unterlaufen.

men Diskussion mit dem Herrn fragt Mose zuerst V. 12, wen der Herr mit ihm senden wird. Danach bittet er im Wortlaut des MT, dass der Herr ihm seinen Weg bekannt machen möge. Nach der Septuaginta aber begnügt sich Mose nicht mit weniger als, dass der Herr sich selbst zeige. Geht es hier um theologische Interpretation? Ist es also berechtigt zu sagen, dass der Übersetzer „den Weg Gottes“ mit Gott selbst gleichgesetzt hat, die Diskretion der Umschreibung aufgibt und direkt auf Gott mit dem Pronomen der 2. Person Singular hinweist?

Eine solche Deutung passt jedoch schlecht zusammen mit dem Gesamtbild der Gottesvorstellung im griechischen Pentateuch, wie es durch Martin Rösel in seinem Aufsatz *Theo-logie der griechischen Bibel* skizziert wurde¹². Nach Rösel „zeigt die Septuaginta eine deutlich transzendenterer Vorstellung von Gott als die hebräische Bibel“, was z.B. darin zum Vorschein kommt, dass der griechische Text in Ex 24,10 Mose, Aaron, Nadab und Abihu samt den siebenzig Ältesten auf dem Berg nicht direkt Gott sehen lässt wie der MT, „sondern nur den Ort, an dem Gott gestanden hat“¹³:

Ex 24,10 ויראו את καὶ εἶδον τὸν τόπον οὗ εἰστήκει ἐκεῖ
אלהי ישראל ὁ θεὸς τοῦ Ἰσραήλ.

Die Verfahrensweise des Übersetzers scheint an den beiden Stellen – Ex 33,13 und 24,10 – in diametralem Gegensatz zu stehen: Einmal hat er vermutlich die Rede von direkter Gottesschau vermeiden wollen, ein andermal hat er die Umschreibung vermieden und von direkter Gottesschau reden wollen.

Bei genauerer Betrachtung der Passage in Ex 33 bietet sich jedoch eine andere Lösung. Es ist auffällig, dass der griechische Text einen Ausdruck verwendet, der keine Entsprechung in der hebräischen Sprache hat, nämlich das Pronomen σεαυτόν „dich selbst“. In den folgenden Versen kommt αὐτός „selbst“ noch zweimal im Nominativ vor, und an diesen beiden Stellen bietet der MT das Wort פנים „Angesicht“ als Umschreibung für Jahwes Gegenwart:

V. 14 fragt Jahwe:

פני ילכו והנחתי לך
Αὐτὸς προπορεύσομαί σου καὶ καταπαύσω σε

V. 15 antwortet Mose:

אם-אין פניך הלכים אל-תעלנו מזה
Εἰ μὴ αὐτὸς σὺ πορεύῃ, μὴ με ἀναγάγῃς ἐντεῦθεν

12. M. RÖSEL, *Theo-logie der griechischen Bibel: Zur Wiedergabe der Gottesausagen im LXX-Pentateuch*, in *VT* 48 (1998) 49-62, bes. 59.

13. RÖSEL, *Theo-logie der griechischen Bibel* (n. 12), p. 59. Auch Wevers spricht bei Ex 24,10 von kontextueller Exegese (*Notes on the Greek Text of Exodus* [n. 11], pp. 384-385).

Analog zu diesen Versen ist auch in V. 13 $\sigma\epsilon\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$ eher verständlich als Wiedergabe von הַדְרָךְ als von הַדְרָכְךָ . Eigentlich passt „deine Wege“ überhaupt schlecht in den Kontext hinein; Kommentatoren haben grosse Mühe, wenn sie nach einer passenden Übersetzung suchen. Sonst wird הַדְרָךְ (ohne Suffix) oft im übertragenen Sinn verwendet – so auch im nahen Kontext Ex 32,8 – und gemeint ist „der Weg der Gebote“, „(rechter) Lebenswandel“. Für Ex 33,13 wird jedoch „deine Pläne“ o.ä. vorgeschlagen (vgl. Jes 55,8-9)¹⁴. Wenn aber im V. 13 in der Vorlage der Septuaginta הַדְרָכְךָ stand (was möglicherweise auch ursprünglich sein könnte)¹⁵, dann wäre das Thema der Diskussion von Anfang an, ob Jahwe mitgehen wird, ob er „seine Präsenz“ Mose kundtun will. Merkwürdigerweise bekommt diese Lösung Unterstützung dadurch, dass eine Gruppe von Handschriften der Vulgata hier *ostende mihi faciem tuam* (F, *Editio Clementina*) lesen, was ohne Einfluss von einem hebräischen Text schwer erklärlich wäre¹⁶.

Wenn wir nun auf die Frage zurückkommen, ob die Wiedergabe der Septuaginta in Ex 33,13 eine theologische Interpretation zum Ausdruck bringt, ist die Antwort zumindest nicht mehr eindeutig. Die Möglichkeit einer vom MT abweichenden Vorlage kann nicht einfach zurückgewiesen werden¹⁷. Bekanntermassen ist das Thema der Gottesschau insgesamt sehr empfindlich gewesen: Der alte Ausdruck „das Angesicht Gottes sehen“ (in der Bedeutung „eine heilige Stätte besuchen“) wurde regelmässig als „vor Gottes Angesicht erscheinen“ vokalisiert¹⁸. Es stand gewiss nicht jedem zu, Gottes Angesicht zu sehen. Mose wird jedoch als der Einzige angegeben, der mit Gott „von Angesicht zu Angesicht“ geredet hat. Daher wäre es nicht abwegig, wenn er Ex 33,13 nach dem Angesicht Gottes fragt. Andererseits wäre es auch sehr verständlich, wenn die Erzählung von den siebenzig Ältesten, die mit Mose und den anderen den Berg besteigen und nach dem MT Gott sehen (Ex 24,10), eine Änderung schon in der hebräischen Vorlage erfahren hätte. Insbesondere der hebraisierende Wortlaut οὐ εἰστήκει ἐκεῖ ist verdäch-

14. Weder „deine Wege“ noch „deine Pläne“ passt sehr gut mit dem folgenden $\text{וְאֵרָא וְיָגֹדֶנּוּ עִינֵי עַמְּךָ}$ zusammen.

15. In der älteren hebräischen Schrift wäre es sogar möglich gewesen, dass die Änderung – wenn nicht absichtlich – durch Verwechslung von (undeutlich geschriebenen) Buchstaben zustande gekommen wäre.

16. Diese Lesart kann nicht als Einfluss von der Septuaginta erklärt werden. Die einzige alternative Erklärung ist eine Beeinflussung durch den Wortlaut in Num 6,25, was jedoch nicht sehr plausibel scheint, weil die Stellen nichts gemeinsam haben.

17. WEVERS, *Notes on the Greek Text of Exodus* (n. 11), p. 548, rechnet nicht mit einer anderen Vorlage.

18. Siehe unten p. 38.

tig: οὗ ... ἐκεῖ ist am besten als Übersetzung von שם ... אשר verständlich¹⁹.

Das Gesamtbild von der Überlieferung bleibt undeutlich: Manchmal werden Aussagen über Gottesschau im MT, manchmal in der Septuaginta oder in ihrer Vorlage vermieden. Die tendenziellen Änderungen sind in keinem Text durchgehend eingearbeitet worden. Für die Erforschung der Theologie der Septuaginta bedeutet der Befund, dass die Transzendenz des Gottesbildes in diesen Fällen nicht unbedingt durch den Übersetzer angestrebt worden ist. Dies bedeutet jedoch längst nicht, dass das Gottesbild der Übersetzer nicht transzendenter gewesen wäre als das der hebräischen Bibel. Die Frage ist nur, ob und wie sie ihr transzendenteres Gottesbild durch die Übersetzung zum Ausdruck bringen.

III. DEN SEPTUAGINTA-ÜBERSETZERN AUF DER SPUR

Der Theologie der Septuaginta auf die Spuren zu kommen ist also keine einfache Angelegenheit. Umso wichtiger ist es, methodischen Fragen Aufmerksamkeit zu widmen. Ich werde mich im Folgenden bemühen, ein paar Wegweiser für die methodische Vorgehensweise zu setzen und einige Irrwege zu sperren.

Die Erforschung der Theologie der Septuaginta konzentriert sich also auf Textstellen, an denen die Formulierung des Übersetzers auf eine theologisch interessante Weise von der genauen lexikalischen oder formalen Wiedergabe seiner Vorlage abweicht. Solche Textstellen bilden das Rohmaterial für diese Forschung, es soll aber im Laufe der Untersuchung überprüft werden, welche Faktoren zu der Übersetzungsweise beigetragen haben, inwiefern die theologischen Überzeugungen des Übersetzers oder seiner Gemeinschaft wirklich eine Rolle gespielt haben oder ob die Phänomene nicht doch am besten anders zu erklären sind. Bei der methodischen Vorgehensweise finde ich es wichtig, dass man *den Weg des Übersetzers von der Vorlage zur Übersetzung möglichst genau zu rekonstruieren* versucht, dass man versucht, den Vorgang des Übersetzens an den zu untersuchenden Stellen zu verstehen²⁰. Man darf

19. Vgl. Gen 19,27 שם אל-המקום אשר-עמד שם εἰς τὸν τόπον οὗ εἰστήκει.

20. Dies wird betont auch von J. JOOSTEN, *Exegesis in the Septuagint Version of Hosea*, in J.C. DE MOOR (ed.), *Intertextuality in Ugarit and Israel*, Leiden–Boston–Köln, Brill, 1998, pp. 62-85; und F. AUSTERMANN, *Deshalb werden nicht aufstehen Freyler im Gericht: Zur Übersetzungsweise und Interpretation im ersten Septuaginta-Psalm*, in B. TAYLOR (ed.), *X Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Oslo 1998* (SBL SCS, 51), Atlanta, GA, Society of Biblical Literature, 2001, pp. 481-497.

sich nicht vom ersten Eindruck der theologischen Exegese täuschen lassen. Es sind nicht nur die textgeschichtlich oder rezeptionsgeschichtlich zu lösenden Fälle, die dem Ausleger zur Falle werden können. Auch in den Fällen, wo der interessante Wortlaut wirklich vom Übersetzer stammt, ist es nicht ohne Weiteres klar, welche Erklärung die richtige ist. Neben dem theologischen Erklärungsmodell bieten sich vielleicht verschiedene sprachliche oder übersetzungstechnische Erklärungen an und sie sollen alle berücksichtigt werden. Es gehört ja zur wissenschaftlichen Methodik, dass alle möglichen Erklärungen genauestens überprüft werden und dass die einfachste ausreichende Erklärung angenommen wird. Zu meinem Bedauern muss ich sagen, dass es nicht schwierig ist, in der Literatur Beispiele für die Nicht-Beachtung dieser einfachen Regel zu finden.

Ein wesentlicher Aspekt bei der Überprüfung der verschiedenen Erklärungsalternativen ist, dass die zu erklärenden Phänomene im grösseren Zusammenhang gesehen werden. Erstens ist der unmittelbare Kontext und Gedankenzusammenhang zu berücksichtigen, dazu sollen aber zweitens möglichst alle Parallelstellen herangezogen werden. Beide Aspekte sind oft vernachlässigt worden. Es ist aber wichtig zu kontrollieren, wie die betreffenden hebräischen Vokabeln an anderen Stellen übersetzt worden sind, ob auf dieselbe Weise oder anders, und wie oft und in welchen Büchern. Ebenso, wo die verwendeten griechischen Vokabeln sonst vorkommen und was sie bedeuten. Oft lohnt es sich einen Blick in die altmodische Konkordanz zu werfen oder eine Computer-Suche mit einem Bibel-Programm zu machen; man wird manchmal überrascht: Was man für ungewöhnlich gehalten hat, ist es vielleicht doch nicht – oder anders herum.

Nach den langwierigen Ermittlungen, wenn jedes Wort und jeder Teil eines Wortes gewendet worden ist und alle Spuren gesichert und alle Zeugen vernommen worden sind, bekommt der Detektiv allmählich ein Bild davon, was geschehen ist. Die Indizien deuten auf eine gewisse Lösung hin, letzten Endes kommt es aber auf das Motiv an. In vieler Hinsicht muss man wirklich wie ein Sherlock Holmes arbeiten, wenn man aufgrund der sprachlichen Spuren und Indizien herausfinden will, ob eine gewisse Übersetzung aus theologischer Motivation entstanden ist.

Die Chancen, eine zuverlässige Lösung zu erreichen, sind in den verschiedenen Fällen unterschiedlich. In einigen Fällen findet man ein ganzes Netz von besonderen Übersetzungen, die zusammenhängen und eine gemeinsame Lösung verlangen. Wenn alle Parallelstellen in der Septuaginta in gleicher Weise behandelt worden sind, ist die Situation

sicherlich anders zu beurteilen, als wenn sich die verschiedenen Bücher voneinander unterscheiden und Einheitlichkeit nur innerhalb eines einzelnen Buches zu finden ist, und wiederum anders, wenn innerhalb eines Buches Variation vorhanden ist. Auf der anderen Seite gibt es Einzelfälle, die wirklich einmalig sind, darunter Textstellen, die die Septuaginta-Übersetzer – genauso wie uns noch heute – aus verschiedenen Gründen überfordert haben. Ob der Übersetzer mit einer Stelle erhebliche Verstehensschwierigkeiten gehabt hat oder aber aus freien Stücken für eine bekannte Vokabel eine ungewöhnliche Wiedergabe gewählt hat, dies hat gewiss Konsequenzen für die Interpretation des Befundes, auf jeden Fall hinsichtlich der Frage, mit welcher Sicherheit eine zuverlässige Erklärung gegeben werden kann. Wenn der Übersetzer deutlich eine Wahl zwischen verschiedenen Alternativen getroffen hat, dann ist seine Formulierung auch intendiert, und es ist möglich von einer Interpretation des Übersetzers zu reden. Wenn er aber eine andere Stelle als Modell für seine Übersetzung benutzt hat oder einer vorgegebenen Übersetzungskonvention gefolgt ist, dann ist er „weniger schuldig“ – nicht im gleichen Masse verantwortlich dafür, was er geschrieben hat.

Dieses Abklopfen von allen verschiedenen Möglichkeiten sollte nicht nur an theologisch relevanten Stellen Praxis sein, sondern ist genauso angebracht bei allen freien Übersetzungen, die interpretative Elemente enthalten²¹. Aus dem methodologischen Blickwinkel ist es das gleiche, ob nach der Theologie oder nach Messianismus, ob nach dem Menschenbild oder Weltbild, oder ob einfach nach idiomatischer, dynamischer Übersetzung gefragt wird. Die zu untersuchenden Stellen sind natürlich nicht dieselben, und einige Themen sind ergiebiger als die anderen, aber im Prinzip ist die methodische Vorgehensweise dieselbe.

IV. VOM BEFUND ZUR ERKLÄRUNG

Wenn in der Literatur von der Theologie der Septuaginta die Rede ist, werden sehr oft nur einzelne, auffällige Übersetzungen zitiert. Wenn diese auch noch isoliert behandelt werden, kann man nicht immer dem Eindruck von Überinterpretation entgehen. Daher fange ich an mit Phänomenen, die sich in der Septuaginta wiederholen, weil wir da auf deutlich festerem Boden sind als bei Einzelfällen. Ein ausgezeichnetes Bei-

21. JOOSTEN, *Exegesis in the Septuagint Version of Hosea* (n. 20), hat anhand der Beispiele aus Hosea sehr schön dargestellt, wie oft sprachliche und kontextuelle Faktoren eher als Theologie dazu geführt haben, dass ein Übersetzer vom Wortlaut seiner Vorlage abgewichen ist.

spiel von Übersetzung mit theologischer Relevanz sind die bekannten Fälle, hauptsächlich in den Psalmen aber auch in anderen poetischen Texten, bei denen in der Septuaginta für Gottesepitheta wie „Fels“ oder „Burg“ nicht die lexikalische Entsprechung gebraucht worden ist, sondern eine Auslegung des Inhaltes der Metapher („Helfer“, „Beschützer“, „Stärke“) oder noch häufiger direkt der Referent („Gott“) angegeben wird²².

- Ps 17(18),3 יהוה סלעי ומצודתי ומפלטי אלי צורי
 κύριος στερέωμά μου καὶ καταφυγή μου καὶ ῥύστης
 μου, ὁ θεός μου βοηθός μου.
- Ps 17(18),47 חייהוה וברוך צורי
 ζῆ κύριος, καὶ εὐλογητὸς ὁ θεός μου.

Dieser Übersetzungsweise wird durchgehend in der ganzen Septuaginta gefolgt – nur einmal in einem Kaige-Abschnitt wird davon abgewichen (2 Sam 22,2). Der Befund ist so eindeutig, dass eine anders lautende hebräische Vorlage nicht in Frage kommt. Die Vermeidung der Metaphern „Fels“ und „Burg“ auf Griechisch ist so folgerichtig, dass es sich hier ohne Zweifel um eine feste Übersetzungskonvention handelt. Die Frage nach der Motivation, die dahinter steckt, ist aber nicht leicht zu beantworten. Eindeutig will man nicht den Gott Israels auf Griechisch „Fels“ oder „Burg“ nennen, aber warum?

Bei solchen Phänomenen ist es üblich, dass „theologische Exegese“ als Erklärung vorgeschlagen wird. Es wird gern angenommen, dass der Übersetzer den hebräischen Ausdruck nicht für akzeptabel gehalten und daher anders formuliert hat. Es wird immer wieder behauptet, dass Anthropomorphismen und andere konkrete Züge im Gottesbild in der Septuaginta vermieden werden, um Gottes Transzendenz zu betonen, obwohl keine Untersuchung eine solche Tendenz eindeutig hat bestätigen können. In den besprochenen Fällen ist nach Bertram „in Septuaginta ein gefährliches Missverständnis, als ob im Alten Testament ein Fels als Gott verehrt würde, ausgeschlossen“²³, was sehr übertrieben klingt. Olofsson ist in seiner Studie zu den metaphorischen Gottesepitheta zu dem Ergebnis gekommen, dass theologische Exegese nur ein Faktor unter mehreren gewesen ist. Sprachliche Faktoren haben nach Olofsson vielleicht eine wesentlichere Rolle gespielt: Möglicherweise haben die Metaphern in der Zeit und Umgebung der Übersetzung nicht

22. S. OLOFSSON, *God is My Rock: A Study of Translation Technique and Theological Exegesis in the Septuagint* (Coniectanea Biblica. Old Testament Series, 31), Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1990.

23. BERTRAM, *Praeparatio evangelica in der Septuaginta* (n. 9), p. 245.

mehr funktioniert („dead metaphors“), auf jeden Fall nicht mehr in der liturgischen Sprache der Synagoge²⁴.

Die lexikalischen Bedeutungen der Vokabeln „Fels“ und „Burg“ haben für die Septuaginta-Übersetzer sicherlich kein Problem dargestellt, und sie haben auch erkannt, dass es sich um Metaphern handelt. Keiner hat es aber versucht, dieselben Metaphern auf Griechisch zu benutzen. Von einer rein sprachlich orientierten Übersetzung hätte man dies erwarten können. Wenn aber die Anwendung des Übersetzungstextes in der Synagoge das Ziel war, wurde nach Ausdrücken gesucht, die für Lobgesang und Gebet in der Gemeinde geeignet waren. *Die Alternativen waren vielleicht nicht: „theologisch akzeptabel“ oder „nicht akzeptabel“ sondern eher „sprachlich ausdrucksstark“ oder „leer“/„nichts sagend“*²⁵. Olofsson hat gewiss recht in seiner Betonung, dass andere, einfachere Erklärungen zuerst überprüft werden sollen, bevor man sich den theologischen Erklärungen zuwendet²⁶.

Wenn es also der Fall ist, dass eine Metapher wie „Fels“ oder „Burg“ nichts mehr vermittelt²⁷, was man positiv mit der Gottheit in Verbindung bringen kann, dann sucht ein Übersetzer, für den die Aussagekraft des zu produzierenden Textes wichtig ist, nach Umwegen. Die Entscheidung, diese Metaphern zu vermeiden, ist an erster Stelle sprachlich. Andererseits ist es auch nicht theologisch irrelevant, welche Alternativen verwendet werden, da es sich um Gottesbezeichnungen handelt. Dass häufig „Gott“ an Stelle der metaphorischen Epitheta verwendet wird, zeigt eine gewisse Hilflosigkeit bei den Übersetzern: Die Aussagekraft des Textes wird dadurch kaum verbessert. Sowohl theologisch wie auch sprachlich und übersetzungstechnisch ist es aber interessant, dass metaphorische Gottesepitheta durch abstrakte Bezeichnungen ersetzt werden und dass diese nach dem Kontext variiert werden. Das Hebräische ist ja sehr arm an abstrakten Ausdrucksmitteln, wobei sie für das Griechische eher charakteristisch sind, und so war ein Ausgleich in dieser Richtung, obwohl gewiss nicht bewusst, sehr angebracht. Durch die Abstraktion „Hilfe“, „Stärke“ wird aber kaum die Transzendenz Gottes, sondern eher seine Sanftmut und seine Nähe zu den Gläubigen betont. Von theologischen Erneuerungen kann hier aber keine Rede sein. Die Indizien

24. OLOFSSON, *God is My Rock* (n. 22), pp. 138-147.

25. Ein Beispiel aus unserer Zeit: Die finnische Bibel 1992 hat in Ps 103,11.13.17 יראוי „die ihn fürchten und lieben“ übersetzt, weil die Kommission „Gott fürchten“ nicht mehr für einen passenden Ausdruck gehalten hat. Das Ergebnis ist ausgesprochen lutherisch.

26. OLOFSSON, *God is My Rock* (n. 22), pp. 11-12.

27. Von allen metaphorischen Gottesepitheta sind vielleicht „Fels“ und „Burg“ diejenigen, die am deutlichsten in Palästina zu Hause sind.

deuten darauf hin, dass der Übersetzer – auf jeden Fall in den Psalmen – brauchbare Gebetssprache für die Synagoge schaffen wollte.

Ein weiteres interessantes Beispiel, wobei nach theologischer Motivation gefragt werden kann, sind die Stellen in Dtn, wo auf Griechisch nicht vom „Wohnen des göttlichen Namens“ an heiliger Stätte geredet wird, sondern davon, dass der Name Gottes dort „angerufen“ wird.

Dtn 12,11 **היה המקום אשר יבחר יהוה אלהיכם בו לשכן שמו שם**
και εσται ο τόπος ον αν εκλέξεται κύριος ο θεός υμῶν
ἐπικληθῆναι τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐκεῖ.

Diese Übersetzungsweise wird im Dtn folgerichtig an allen Stellen verwendet, wo die hebräische Formel vorkommt (Dtn 12,5.11; 14,22[23]; 16,2.6.11; 26,2; so auch 12,21; 14,23[24], wo der MT **לשׁוּם**, Sam.Pent. **לשׁכן** liest)²⁸, und dadurch ist es gesichert, dass der Übersetzer mit voller Absicht den Text auf diese Weise umformuliert hat. Es kann kein Zufall sein. Die Vokabel **שׁכן** (Qal/Pi.) ist dem Übersetzer bekannt²⁹. Es ist auch kaum denkbar, dass die Vorlage anders gelautet hätte.

Vergleichbare Ausdrücke kommen anderswo im Pentateuch sehr selten vor. In Ex 29,45-46 ist im MT vom „Wohnen Jahwes inmitten seines Volkes“ die Rede, und in diesem Zusammenhang kommt in der Septuaginta die Umschreibung „angerufen werden“ zum ersten Mal vor:

Ex 29,45 **ושכנתו בתוך בני ישראל**
και ἐπικληθῆσονται ἐν τοῖς υἱοῖς Ἰσραήλ.

Der Übersetzer von Dtn hat oft Ex als Vorbild benutzt, so offensichtlich auch hier. Obwohl die an beiden Stellen verwendeten hebräischen Formeln anders sind, wird in beiden Fällen das Verb „wohnen“ durch „angerufen werden“ ersetzt. Die beiden Übersetzer vermeiden den konkreten Ausdruck „wohnen“, wenn das Subjekt des „Wohnens“ Gott oder sein Name ist³⁰. Ohne Zweifel handelt es sich hier um theologisch motivierte Übersetzung.

28. Die dtr Formel mit **שׁכן** Pi. kommt noch in Jer 7,12 und Neh 1,9 vor; an beiden Stellen wird mit *κατασκηνούω* übersetzt. Eine Formulierung mit dem Inf. **לשׁוּם** kommt in 1 Kön 9,3; 11,36 und 14,21 vor und wird wörtlich unter Verwendung von (τοῦ) *θέσθαι* übersetzt. Vgl. Jes 18,7 **צבאות הר־ציון** *εἰς τὸν τόπον οὗ τὸ ὄνομα κυρίου σαβαωθ ἐπεκλήθη*, ὄρος Σιών, wobei *ἐπεκλήθη* als traditioneller Ausdruck (nicht aus Ehrfurcht; vgl. Jes 8,18) – entweder durch den Übersetzer (gegen Ziegler) oder durch einen Abschreiber – hinzugefügt worden ist.

29. Dtn 33,12.28 wird das Verb im konkreten Sinn übersetzt.

30. Vgl. auch Ex 25,8 und Dtn 33,16, wo *ὀφθῆναι* als Umschreibung für **שׁכן** verwendet wird.

Welche Gedanken oder Überzeugungen dahinter stecken, ist jedoch nicht so einfach zu sagen. Welche auch immer es sind, es gibt im Pentateuch einen Übersetzer, nämlich den von Num, der diese Ansichten nicht teilt: in Num 5,3 und 35,34 kommt derselbe Ausdruck – „Gott wohnt inmitten seines Volkes“ – wie in Ex 29,45-46 vor, übersetzt wird aber direkt ohne Umschreibung:

Num 5,3	אני שכן בתוכם ἐγὼ καταγίνομαι ἐν αὐτοῖς.
Num 35,34	אתה-הארץ ... אשר אני שכן בתוכה כי אני יהיה שכן בתוך בני ישראל τὴν γῆν ... ἐφ' ἧς ἐγὼ κατασκηνώσω ἐν ὑμῖν· ἐγὼ γάρ εἰμι κύριος κατασκηνῶν ἐν μέσῳ τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ.

Wenn ähnliche Ausdrücke ausserhalb des Pentateuchs untersucht werden, wird deutlich, dass die übrigen Übersetzer keine Hemmungen hatten zu sagen, dass Gott in Jerusalem (1 Chr 23,25; Ps 134[135],21; Zach 8,3.8) oder auf Zion (Ps 73[74],2; Jes 8,18; Joel 4,17.21) oder auch inmitten seines Volkes (Ps 77[78],60; Ez 43,9; Zach 2,14) oder sein Name im Tempel (Neh 1,9; Jer 7,12; Ez 43,7) wohnt. Wie soll man diesen Befund interpretieren?

In diesem Fall wird deutlich, wie wichtig es ist, dass die einzelnen Übersetzungen im Zusammenhang mit dem gesamten Material untersucht werden. Dass Gott irgendwo wohnt, kann nicht total unakzeptabel oder blasphemisch wirken, wenn so viele Übersetzer keinen Versuch machen, den Ausdruck zu vermeiden. Bei näherer Betrachtung ist es nur der Übersetzer von Ex, der „das Wohnen Gottes inmitten seines Volkes“ jedes Mal umschreibt: in Ex 29,45–46 durch ἐπικληθῆναι „angerufen werden“ und in 25,8 durch ὀφθῆναι „erscheinen“. Auch die übrigen Fälle von שכן haben in Ex besondere Übersetzungen hervorgehoben: in Ex 24,16 καταβαίνειν „hinabsteigen“ mit Gottes „Herrlichkeit“ als Subjekt; in Ex 40,35 ἐπισκιάζειν „beschirmen“, wenn die „Wolke sich auf die Stiftshütte niederlässt“. Es gibt keinen Grund anzunehmen, dass der Übersetzer die Bedeutung „wohnen, sich niederlassen“ nicht gekannt hätte³¹; zufällig werden nur alle Belege des Wortes kontextbedingt und frei übersetzt. Die drei Alternativen καταβαίνειν – ἐπισκιάζειν – ὀφθῆναι bilden eine Reihe, in der die göttliche Präsenz auf Erden nicht als statisches Wohnen an einer Stelle, sondern von der Bedeutung „sich niederlassen“ ausgehend als nicht dauerhaftes Verweilen oder Erscheinen beschrieben wird. In ἐπικληθῆναι

31. Das entsprechende Substantiv מִשְׁכָּן kommt in Ex über 50mal vor und wird als σκηνή wiedergegeben; שָׁכַן kommt in Ex 12,4 vor und wird γειτῶν übersetzt. Das Verb שָׁכַן kommt in Gen 7mal vor und wird mit κατοικεῖν übersetzt.

wird jedoch einen Schritt weiter gegangen, so dass man von theologischer Exegese reden kann. Durch ἐπικληθῆναι wird Gottes Anwesenheit nicht als sein wesenhaftes Dasein dargestellt, sondern sie wird im theologischen Sinn verstanden: Er ist da, indem und damit er von seinem Volk angerufen wird. Es wird hier noch einmal deutlich, mit welcher Geschicklichkeit und Feinfühligkeit der Übersetzer von Ex seine Äquivalente wählt.

In der Mehrheit der umgeschriebenen Fälle, die in Dtn zu finden sind, handelt es sich um „das Wohnen des Namens“ auf der heiligen Stätte. Es ist nicht ohne Weiteres klar, dass der Name Gottes mit Gott selbst gleichgesetzt wurde und dass das „Wohnen des Namens“ genauso problematisch war wie das „Wohnen Gottes“ für den Übersetzer von Ex. Der Übersetzer von Dtn hat das Modell von Ex angewandt, aber sein Problem war vielleicht eher die Logik hinter dem Ausdruck: Was soll damit gemeint sein, dass der Name Gottes irgendwo wohnt? Offensichtlich, dass der Name dort präsent ist. Und die Präsenz des Namens wird dadurch aktualisiert, dass er „angerufen“ wird. Möglicherweise bewirkt diese Übersetzung eine Verschiebung weg von der engen deuteronomische Zentralisation des Gottesdienstes, wofür die Formel von „der ausgewählten Stelle, wo der Name wohnen wird“, ursprünglich stand. Es wäre sicherlich zu viel zu sagen, dass die Übersetzung zum Universalismus tendiert, aber sie hat vielleicht eine Neuinterpretation ermöglicht, nach der nicht nur Jerusalem als die ausgewählte Stelle verstanden wurde, sondern genauso jeder Platz, wo der Gott Israels angerufen wird. Eine relativ unschuldige Übersetzung nach einem vorgegebenen Muster konnte also in der Rezeptionsgeschichte weitreichende theologische Konsequenzen insbesondere für die Diaspora haben.

V. DIE SEPTUAGINTA ALS EIN PROJEKT DER JÜDISCHEN GEMEINSCHAFT

Die bisherigen Beispiele haben gezeigt, dass ein Teil der Übersetzungsentscheidungen durch die einzelnen Übersetzer getroffen wurde, während in gewissen anderen Fällen eine Konvention von allen Übersetzern eingehalten wird. Solche Konventionen sind wahrscheinlich in der Gemeinschaft schon vor dem Unternehmen der schriftlich fixierten Übersetzung entstanden, anders wäre es schwer zu erklären, wieso sich all die verschiedenen Übersetzer so einig waren.

Es war schon oben von solchen Fällen die Rede, die den Ausdruck „Gott/Gottes Angesicht sehen“ beinhalten. Es ist erstaunlich, wie die Fälle mit der Vokalisation als Nif. folgerichtig in der Septuaginta passi-

visch im Sinn von „erscheinen vor Gott“ übersetzt werden³², obwohl noch keine Vokalisation vorhanden war. Aber nicht nur die Fälle mit ראה Nif. (z.B. Ex 34,24; Ps 41[42],3) sondern auch Fälle mit חזה (z.B. Ex 24,11; Ps 16[17],15; 62[63],3), wobei Nif. nicht möglich ist, werden durch „erscheinen vor Gott“ umschrieben.

- Ex 34,24 בעלתך לראות את-פני יהוה אלהיך
 ἡνίκα ἂν ἀναβαίνης ὀφθῆναι ἐναντίον κυρίου τοῦ θεοῦ σου.
- Ps 41(42),3 וְאַרְאֶה פְּנֵי אֱלֹהִים
 καὶ ὀφθῆσομαι τῷ προσώπῳ τοῦ θεοῦ.
- Ex 24,11 ויחזו את-האלהים ויאכלו וישתו
 καὶ ὠθφησαν ἐν τῷ τόπῳ τοῦ θεοῦ, καὶ ἔφαγον καὶ ἔπιον.
- Ps 16(17),15 אֲנִי בְצַדֵּק אַחֲזֶה פְּנִיךָ
 ἐγὼ δὲ ἐν δικαιοσύνῃ ὀφθῆσομαι τῷ προσώπῳ σου.

Die passive Übersetzungsweise scheint nicht auf einer durch die Lesetradition bekannten Vokalisation zu beruhen – eine solche wäre bei חזה nicht möglich –, sondern es muss eine Art „Regel“ für die Übersetzer gewesen sein, dass das Verb „sehen“ mit Gott oder Angesicht Gottes als Objekt nicht in Frage kommt. Dieser Regel sind die Übersetzer relativ mechanisch gefolgt, so dass die passive Formulierung auch in Ex 10,28-29 in Zusammenhang mit dem Pharao und unabhängig von der Vokalisation im MT verwendet wird:

- V. 28 sagt der Pharao:
 ביום ראתך פני תמות ה' δ' ἂν ἡμέρα ὀφθῆς μοι, ἀποθανῆ.
- V. 29 antwortet Mose:
 לא-אסף עוד ראות פניך οὐκέτι ὀφθῆσομαί σοι εἰς πρόσωπον.

Die vorgegebene Regel wird nur in prophetischen Büchern gebrochen, teilweise wenn vom „Sehen Gottes“ durch die Propheten (Jes 6,1.5; Am 9,1), teilweise wenn von der eschatologischen Heilszeit (Jes 17,7) die Rede ist.

Im Licht des vollständigen Materials muss man auch in diesem Bereich die Frage nach der theologischen Motivation erneut stellen. Der Grund dafür, dass der Ausdruck „Gott sehen“ vermieden wurde, muss nicht unbedingt die Transzendenz des Gottesbildes gewesen sein, sondern der Grund, der in Ex 33,20 gegeben wird, würde völlig ausreichen:

32. ראה als Nif. vokalisiert, aber mit einem Objekt: Ex 34,23-24; (23,17 Sam.Pent. אא); Dtn16,16; 31,11; 1 Sam 1,22; Jes 1,12, Ps 42,3. Die Septuaginta übersetzt entsprechend.

Ex 33,20 כִּי לֹא-יִרְאֵנִי הָאָדָם וְחַי
 οὐ γὰρ μὴ ἴδῃ ἄνθρωπος τὸ πρόσωπόν μου καὶ ζήσεται.

Es ist unmöglich für einen Menschen Gott zu sehen und am Leben zu bleiben³³. Der Befund ist konsistent mit einer Auffassung, dass es an sich möglich ist, Gott zu sehen; dies geschieht aber nur in Ausnahmefällen. Bei Mose, dem deutlichsten Ausnahmefall, werden meistens andere Ausdrücke als das Verb „sehen“ verwendet: Mit ihm *redet* Gott „von Angesicht zu Angesicht“ (Ex 33,11). Trotzdem werden zu direkte Ausdrücke auch im Zusammenhang mit Mose vermieden: Nach Num 12,8 hat Mose die „Gestalt“ (תְּמוּנָה) Gottes gesehen, übersetzt wird aber mit „Herrlichkeit“ (δόξα).

Es muss also eine vorgegebene, vorwiegend sprachliche Konvention gewesen sein, dass der Ausdruck „Gott sehen“ mit Diskretion zu behandeln ist, genauso wie „Fels“ nicht wörtlich zu übersetzen war. Andererseits scheint es kein Problem gewesen zu sein, dass Gott den Menschen „erscheint“, also als Subjekt des passivischen Verbes ὁφθῆναι vorkommt³⁴. Welche Vorstellungen mit diesen Ausdrücken zu verschiedenen Zeiten verbunden wurden, ist noch eine Frage für sich. Das „Erscheinen Gottes“ konnte vielleicht als Vision verstanden werden. Die lexikalischen Bedeutungen sind nämlich nicht allein bestimmend, sondern die Konnotationen, die mit den Vokabeln verbunden wurden, spielen auch eine Rolle.

Bei der Betrachtung von einzelnen Übersetzungsphänomenen darf also nicht vergessen werden, in welchem Mass die jüdische religiöse Gemeinschaft an der Übersetzung beteiligt war. Die Übersetzer waren stärker als oft gedacht durch Übersetzungskonventionen und vorgeprägte Übersetzungsäquivalente geleitet. Wie bekannt, hat der griechische Pentateuch in vielen Hinsichten als Modell für die späteren Übersetzer gedient; erstaunlicherweise werden sogar einmalige Übersetzungsentscheidungen der Pentateuchbücher in den anderen Büchern zur Hilfe genommen. Aber auch für die Übersetzer des Pentateuchs gab es offensichtlich schon gewisse vorgegebene Leitfäden, wie die Schrift übersetzt werden soll. Insbesondere im Hinblick auf die Besprechung der theologisch relevanten Stellen, ist es wichtig, dass das Gesamtbild der Übersetzungsweise und die Kontrollfunktion der Gemeinschaft nicht aus den Augen verloren werden.

Zu den vorgeprägten Äquivalenten gehören viele theologisch bedeutsame Begriffe, solche wie z.B. διαθήκη „Bund“, δικαιοσύνη „Ge-

33. OLOFSSON weist auf diese Erklärung hin (*God is My Rock* [n. 22], p. 18).

34. Als Umschreibung des „Wohnens“, s. oben.

rechtigkeit“, δόξα „Herrlichkeit“, νόμος „Gesetz“, die auf dem Sprachgebrauch der Griechisch sprechenden jüdischen Gemeinschaft beruhen und schon vor der Übersetzung etabliert wurden. Einige wenige Begriffe sind auf Hebräisch beibehalten worden, wie σάββατα oder πάσχα, öfter sind aber für hebräische Begriffe griechische Entsprechungen entwickelt worden, entweder als Neologismen durch normale griechische Ableitung oder indem alte Vokabeln mit neuer Bedeutung gefüllt werden. Daher war die Übersetzung von mancher theologisch relevanten Stelle schon im Voraus prädestiniert und brauchte nicht von Fall zu Fall durch den jeweiligen Übersetzer entwickelt zu werden. Vielfach ist die Gemeinschaft auch für das Verständnis der Schrift, das in der Übersetzung zum Ausdruck kommt, zuständig. Obwohl die verschiedenen Übersetzer ihre persönlichen Züge haben, war das Übersetzen doch keine Privatangelegenheit, bei der man beliebig schöpferisch und innovativ sein konnte. Auch wenn ein Übersetzer eigenständige Übersetzungen zu bieten scheint, hat er vielleicht doch den Sprachgebrauch und den Glauben seiner Gemeinde berücksichtigt.

Als Beispiel für den gemeinschaftlichen oder soziolinguistischen Aspekt der Wortwahl möchte ich den Gebrauch von ἐλπίζειν „hoffen“ im Psalter anführen. In diesem Fall geht es nicht um eine allgemeine Übersetzungskonvention, sondern dieses Phänomen ist typisch allein für den Psalter. Das Verb ἐλπίζειν ist im griechischen Psalter überraschend häufig (73mal), weil es zum hauptsächlichen Äquivalent von drei verschiedenen hebräischen Verben gewählt worden ist (בטח „vertrauen“, הסת „Zuflucht suchen“, יחל „harren“)³⁵. Wenn das Substantiv ἐλπίς hinzugenommen wird, sind es ung. 90 Fälle, meistens in Kontexten, die mit der Beziehung des Menschen zu Gott zu tun haben. Es handelt sich also um einen sehr auffälligen Zug der Gebetsprache des Psalters.

Ps 7,2 יהוה אלהי בך חסיתי הושיעני מכל-רדפי
 κύριε ὁ θεός μου, ἐπὶ σοὶ ἠέλιπσα· σῶσόν με ἐκ πάντων
 τῶν διωκόντων με.

Ps 61(62),9 בטחו בו בכל-עת עם שפכו-לפניו לבבכם
 ἐλπίζατε ἐπ’ αὐτόν, πᾶσα συναγωγή λαοῦ· ἐκχέετε
 ἔνωπιον αὐτοῦ τὰς καρδίας ὑμῶν

Die im hebräischen Psalter typischen Ausdrücke wie „Zuflucht suchen“, „Vertrauen haben“, „harren“, werden also mit „hoffen“, „Hoffnung setzen auf“ übersetzt. Das Wenigste, was man sagen kann, ist, dass eine Bedeutungsverschiebung stattfindet. Diese Übersetzungsweise ist noch nicht im Pentateuch vorhanden; vor allem fehlen die hebräischen

35. בטח 37mal, הסת 20mal, יחל 13mal und je einmal גלל, ששק, and שבר pi.

Ausdrücke dort fast vollständig. Ansatzweise wird ἐλπίζειν in den prophetischen Büchern verwendet, aber nur im Psalter bekommt die Vokabel eine solche Verbreitung und Bedeutung³⁶.

Was hat dieser Befund zu bedeuten? Offensichtlich hatte der Übersetzer einen Grund dafür, dass er nicht das sonst übliche Äquivalent πεποιθέναι „vertrauen, sich verlassen“ für פָּטַח und פָּסַח verwendet hat. Die Akzeptanz des Verbs πεποιθέναι kann hier kaum in Frage stehen³⁷. Es muss um feinere Nuancen gehen, wenn statt „vertrauen“ immer „hoffen“ gesagt wird. Es handelt sich oft in diesen Passagen um die Grundeinstellung des Menschen gegenüber seinem Gott³⁸ – sie sind fast wie Glaubensbekenntnisse – und daher ist es eine sehr empfindliche Sache, welche Ausdrücke verwendet werden. Aus unserem Blickwinkel könnten wir denken, dass πιστεύειν „glauben“ eine gute Alternative gewesen wäre. Aber zur Zeit der Übersetzung war πιστεύειν noch nicht der zentrale, religiöse Terminus, zu dem er sich später entwickelt hat. Auch ἐλπίζειν war ursprünglich kein religiöser Terminus, das Wort wird aber im griechischen Psalter auf eine besondere Weise gebraucht, die im Unterschied zum normalen profanen Gebrauch des Wortes „biblisch“ genannt werden kann: Es wird immer im positiven Sinn verwendet, und mit einem Präpositionalausdruck in Übersetzung des Hebräischen wird Gott als Ziel der Hoffnung angegeben: „auf Gott hoffen“, „die Hoffnung auf Gott setzen“. Dieser Sprachgebrauch des Psalters hatte sehr deutlich einen Einfluss auf Paulus, der den Psalter als sein Gebetsbuch benutzt hat³⁹.

Bei Paulus hat insbesondere ἐλπίς eschatologischen Ton bekommen. Ist die Motivation des Psalter-Übersetzers auch eschatologisch gewesen? Ich glaube nicht. Die Zusammenhänge, in denen ἐλπίζειν vorkommt, handeln von sehr konkreten Notsituationen im Leben des Beters. Die Hilfe, die von Gott erwartet wird, weswegen die Hoffnung auf ihn gesetzt wird, ist etwas Diesseitiges. Ich sehe keinen anderen Grund für die Wort-

36. Genauer in meinem Aufsatz: *Faith, Hope, and Interpretation: A Lexical and Syntactical Study of the Semantic Field of Hope in the Greek Psalter*, in *FS Eugene Ulrich* (im Druck).

37. Das Verb πεποιθέναι wird nicht völlig vermieden, sondern übersetzt im Psalter פָּטַח 7mal und פָּסַח 4mal.

38. Für die Frömmigkeit des Psalters ist „hoffen auf Gott“ sehr prägend. Vgl. BERTRAM, *Praeparatio evangelica in der Septuaginta* (n. 9), p. 237: da Jes 66,14 עֲבָדִים als σεβόμενοι übersetzt wurde, meint Bertram: „Damit ist die Gottesfurcht als die Grundhaltung des alttestamentlichen Gläubigen bestimmt“ – eine Verallgemeinerung, die nicht mit dem Befund im Psalter übereinstimmt.

39. Die Rezeption der besprochenen Ausdrücke bei Paulus habe ich in einem finnischen Aufsatz behandelt: *Usko, toivo ja semantiikka: Septuagintan psalmien kielestä ja sen vaikutuksesta Paavaliin*, in *Teologinen Aikakauskirja* 109 (2004) 247-258.

wahl, als dass der Übersetzer einen Ausdruck finden wollte, den die Mitglieder seiner Gemeinschaft in den Mund nehmen können, ein Wort, das ihre religiöse Einstellung angemessen ausdrückt: *πεποιθέναι* hat vielleicht zu grosse Sicherheit konnotiert, wogegen *ἐλπίζειν* die Stimmung eines Bittgebets besser zum Ausdruck bringt. Als Luther die Bibel ins Deutsche übersetzt hat, hat er dem Volk „aufs Maul geschaut“. So, glaube ich, hat es auch der Übersetzer des Psalters getan. Gleichzeitig hat die besprochene Wortwahl ohne Zweifel theologische Relevanz. Von theologischer Interpretation würde ich aber nicht reden und auf keinen Fall von Eschatologisierung, obwohl die starke Betonung der Hoffnung später auch eschatologisch gelesen werden konnte.

VI. INTENTION, INTERPRETATION UND HISTORISCHE SEMANTIK

Wenn in Einzelfällen beurteilt werden soll, ob es sich um theologische Exegese oder Neuinterpretation handelt, kann es hilfreich sein, die Frage zu stellen, ob der Übersetzer eine Wahl zwischen verschiedenen Alternativen gehabt hätte. Durch die Wahl einer ungewöhnlichen Wiedergabe wird die Intention des Übersetzers deutlich, wie in den eben besprochenen Fällen. Ohne Intention des Übersetzers kann man kaum von Interpretation, auf jeden Fall nicht von Neuinterpretation reden. Wenn aber alle Bestandteile einer Wiedergabe übersetzungstechnisch und sprachlich erklärt werden können, dann gibt es keinen Grund zu behaupten, dass der Übersetzer eine Neuinterpretation intendiert hat.

In der Interpretation des griechischen Psalters ist für Schaper die Übersetzung in Ps 59(60),9 von entscheidender Wichtigkeit⁴⁰.

Ps 59(60),9 אפרים מעו ראשי יהודה מקקאי
 καὶ Ἐφράϊμ κραταίωσις τῆς κεφαλῆς μου, Ἰούδας
 βασιλεύς μου. (Die Parallele in 107[108],9 ist bis auf *נצמ*
ἀντίληψις identisch.)

Schaper sieht hier eine bewusste Interpretation, die eine historische Situation widerspiegelt und messianische Hoffnung mit einer gewissen historischen Person verbindet. Dadurch bekommt er sogar einen Anhaltspunkt für die Datierung des griechischen Psalters (um 104 v.Chr.).

Entscheidend ist hier die Wiedergabe von *מקקאי*, nicht als ein Gegenstand: „Szepter“, sondern als eine Person: „derjenige mit dem

40. J. SCHAPER, *Der Septuaginta-Psalter: Interpretation, Aktualisierung und liturgische Verwendung der biblischen Psalmen im hellenistischen Judentum*, in E. ZENGER (ed.), *Der Psalter in Judentum und Christentum* (HBS, 18), Freiburg, Herder, 1998, pp. 169-170.

Szepter“, „König“. Dass es eine bewusste Interpretation ist, begründet Schaper dadurch, dass ein analoger Fall im Pentateuch vorkommt:

Gen 49,10 לא-יסור שבט מיהודה ומחקה מבין רגליו
 οὐκ ἐκλείψει ἄρχων ἐξ Ἰουδα καὶ ἡγούμενος ἐκ τῶν
 μηρῶν αὐτοῦ.

Durch den Parallelismus mit שֶׁבֶט „Stab“ ist die Bedeutung „Szepter“ sichergestellt, beide Vokabeln werden aber auf einen „Herrscher“ gedeutet, was an dieser Stelle auch sachgemäss ist, weil hier eindeutig auf Nachkommen des Stammvaters hingewiesen wird⁴¹. Diese Stelle hat der Übersetzer des Psalters als Muster herangezogen und מחקה auch als einen „Herrscher“, diesmal „König“, verstanden⁴². Aber wieso „König“, wenn der Pentateuch ein anderes Wort für „Herrscher“ verwendet? Im Pentateuch wird sogar מֶלֶךְ, im Zusammenhang mit Israel als ἄρχων (Gen 49,20; Num 23,21; Dtn 17,14-15; 28,36; 33,5), nie als βασιλεύς übersetzt, im Psalter scheint jedoch das Wort βασιλεύς unproblematisch zu sein, was gewiss damit zusammenhängt, dass es sich um ein anderes Jahrhundert und eine andere historische Situation handelt. Dass der Übersetzer vom Psalter eine gewisse Person im Sinn gehabt hätte, ist jedoch pure Spekulation. Wenn הַיְיָ als „König“ bezeichnet wird, ist es natürlich, dass Ἰουδᾶς in der Form eines Personennamens erscheint, als der Name des Stammes oder des Stammvaters und nicht als ein geographischer Name⁴³. Die Formulierung Ἰουδᾶς βασιλεύς μου ist zwar rätselhaft, aber als Übersetzung ganz und gar sprachlich zu erklären. Der Name war durch die Vorlage gegeben, und kann daher nicht die Deutung des Übersetzers auf eine gewisse Person voraussetzen. Möglicherweise hat der Text später dazu beigetragen, dass messianische Hoffnungen auf Personen mit demselben Namen gesetzt wurden. Da geht es aber um Rezeptionsgeschichte, und sie hilft nicht bei der Datierung des griechischen Psalters.

In sprachlich schwierigen und sogar textlich verderbten Passagen, wo keine Parallelstellen zur Hilfe herangezogen werden konnten, waren die Übersetzer am meisten allein gelassen. Oder anders gesehen: sie hatten den meisten Bewegungsraum für ihre eigenen theologischen Betonun-

41. RÖSEL, *Theologie der griechischen Bibel* (n. 12), p. 61, meint, die Septuaginta „zielt deutlich auf eine eschatologische Heilsfigur“. Womit dies begründet werden kann, weiss ich nicht. M.E. sind beide Texte ebenso offen für eine diesseitig-historische, wie für eine eschatologische Deutung.

42. Die Anwendung eines Musters bedeutet, dass die Interpretation weniger bewusst oder selbständig war.

43. Ἰουδᾶ (Nom.) wird sehr selten als ein geographischer Name verwendet; normalerweise ist Ἰουδα Gen. von Ἰουδαῖος, so auch Ps 77(78),68; vgl. SCHAPER, *Der Septuaginta-Psalter* (n. 40), p. 170, n. 26.

gen. Umso vorsichtiger muss man aber bei der Bewertung solcher Stellen sein, damit man dem Übersetzer nicht Unrecht tut. In diesem Bereich treten auch die individuellen Züge der Übersetzer sehr deutlich hervor. Bei Schwierigkeiten klammert sich der Wortwörtliche noch ängstlicher an den Buchstaben und produziert manchmal völligen Unsinn, wogegen der Geschickte seine Freiheit sinnvoll nutzen kann. Insbesondere bei Jes befinden sich Fälle von der letztgenannten Art. Z.B. die Übersetzung der messianischen Namen:

Jes 9,6(5)	ויקרא שמו	καὶ καλεῖται τὸ ὄνομα αὐτοῦ
	פלא יועץ אל גבור	μεγάλης βουλῆς ἄγγελος
	אביעד שר-שלום	ἐγὼ γὰρ ἄξω εἰρήνην ἐπὶ τοὺς ἄρχοντας, εἰρήνην καὶ ὑγίειαν αὐτῶ.

Der Übersetzer hat offensichtlich die Idee des Textes nicht verstanden. Die drei oder vier ersten Worte versteht er als einen Namen, in den übrigen kryptischen Namen versucht er aber einen Satz zu finden. Alle Bestandteile des Textes sind berücksichtigt worden (אביא > ἄξω, עד > ἐπί, שר > ἄρχοντες) und dazu kommt noch eine Doppelübersetzung des für den Zusammenhang prägenden Wortes שלום, die Aussage ist aber neu. Ob in solchen Fällen überhaupt von Interpretation die Rede sein kann, ist eine Frage. Ein Teil des Textes ist einfach aufs Neue geschrieben worden⁴⁴. Darin drückt der Übersetzer gewiss seinen Glauben aus, dass Gott den Frieden bringen wird, was nicht überraschend ist. Es wäre aber zu viel zu sagen, dass er den Messias nicht als „Friedefürsten“ sehen wollte, da diese Alternative für ihn gar nicht existierte.

Ein weiterer interessanter Fall, der eschatologisch interpretiert worden ist, ist in Ps 47(48),15 zu finden:

Ps 47(48),15	כי זה אלהים אלהינו עולם ועד הוא ינהגו על-מות	ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ θεὸς ὁ θεὸς ἡμῶν εἰς τὸν αἰῶνα καὶ εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος· αὐτὸς ποιμανεῖ ἡμᾶς εἰς τοὺς αἰῶνας.
--------------	--	---

Es handelt sich um die letzten Worte des Psalms, die im Hebräischen nicht unproblematisch sind. Die Vokalisation des MT erinnert an die Überschrift in Ps 9,1 (vgl. 45[46],1) und zeigt, dass על-מות vielleicht als zum nächsten Psalm zugehörig betrachtet wurde. Eine andere Lesart, die den Bindestrich ebenso ernst nimmt, interpretiert das Substantiv als מות „Tod“, aber auch diese Alternative ist etwas verdächtig, weil die Bedeutung „bis zum Tode“ eine andere Präposition voraussetzen würde

44. SEELIGMANN, *The Septuagint Version of Isaiah* (n. 2), pp. 118-119 (= *The Septuagint Version of Isaiah and Cognate Studies*, p. 291), ist geneigt, den Zusatz für einen späteren Interpolation zu halten.

(עַד-מָוֶת). Der Septuaginta-Übersetzer vertritt eine dritte Alternative: die Lesart ohne Bindestrich (der wahrscheinlich in der Vorlage nicht vorhanden war) und als Plural von עוֹלָם, obwohl das Wort überhaupt selten im Plural verwendet wird und auf jeden Fall nie mit der femininen Pluralendung. Schaper bestreitet diese Ableitung der Übersetzung⁴⁵ und behauptet, dass der Übersetzer von der Lesart „bis zum Tode“ hinausgehend eine „theologically tendentious interpretation“ geschaffen hat, wodurch Anschauungen des 2. Jh. v.Chr. über individuelles Leben nach dem Tode zum Ausdruck kommen.

Die Erklärung von Schaper ist aber unhaltbar. Die griechische Vokabel ὁ αἰών (samt αἰώνιος) ist die Standardübersetzung von עוֹלָם von Gen an und gehört ohne Zweifel zu den Begriffen, die in der Gemeinschaft schon vor der Septuaginta-Übersetzung geprägt wurden. Wenn diese Vokabel im griechischen Text vorkommt und im hebräischen Text die Buchstabe עלם vorhanden sind, ist nichts natürlicher als die Annahme, dass der Übersetzer das Wort עוֹלָם in diesen Buchstaben identifiziert hat. Der Plural τοὺς αἰῶνας spricht deutlich dafür, dass der Übersetzer die Buchstaben מ als eine Pluralendung gedeutet hat. Die Verwendung der Präposition εἰς ist völlig analog mit der allgemeinen Wiedergabe von עוֹלָם, welches auch ohne die Präposition ל häufig εἰς τὸν αἰῶνα⁴⁶ übersetzt wird – hier also pluralisch εἰς τοὺς αἰῶνας. Auch hier gilt: Die einfachste Erklärung ist die plausibelste. Da der Übersetzer von der normalen Übersetzungskonvention nicht abgewichen ist, hat er auch keinen Hinweis darauf gegeben, welche Vorstellungen er mit der Aussage des Textes – „er wird uns bis in die Ewigkeiten hüten“ – verbunden hat.

Damit wäre der Fall eigentlich schon erledigt, aber die Interpretation von Schaper gibt noch Anlass zu weiteren Überlegungen. Nach Schaper besteht die Neuinterpretation teilweise darin, dass es eine deutliche Diskrepanz gibt zwischen den beiden Begriffen, dem hebräischen und dem griechischen: Das hebräische עוֹלָם bedeutet „Dauer“, „lange Zeit (sowohl kommende wie vergangene)“ aber nur im diesseitigen Sinn, wogegen das griechische Äquivalent αἰών, das in der archaischen Periode auch „lange Zeit“, „Lebenszeit“ bedeutete, sich zu einem philosophischen Begriff „Ewigkeit“ entwickelt hat. Schaper geht anscheinend da-

45. J. SCHAPER, *Eschatology in the Greek Psalter* (WUNT, 2/76), Tübingen, Mohr, 1995, p. 54, n. 211: „a striking reinterpretation“, „a theologically tendentious interpretation“.

46. Ohne die Präposition: Ex 29,9; 40,15; Lev 3,17; Dtn 13,17; 15,17; Jos 8,28; 1 Sam 27,12; Jer 28(51),26.62; Ps 9,37(10,16); 44(45),7; 47(48),15; 51(52),10; 60(61),5; 72(73),12; 88(89),2.3.38; 103(104),5; Prov 10,25.

von aus, dass $\alpha\lambda\omega\nu$ eben wegen der archaischen Bedeutung gewählt wurde, und meint, dass das hellenistische Konzept von Zeit und Ewigkeit durch die Septuaginta in das jüdische Denken hinein gekommen ist⁴⁷. Dies geschehe in Ps 47(48), indem die hellenistische Idee von Ewigkeit auf die Existenz eines Individuums angewandt wird⁴⁸.

Erstens, wie schon deutlich geworden ist, kann man kaum von Neuinterpretation oder Anwendung einer hellenistischen Idee vonseiten des Übersetzers reden, wenn er nur die übliche Übersetzungsweise angewandt hat. Zweitens könnte man sich der Sache auch aus einer anderen Richtung nähern. Wenn man den Fall aus dem Blickwinkel der *historischen Semantik* betrachtet, kann man auch zu einem entgegengesetzten Ergebnis kommen. Es stimmt natürlich, dass $\epsilon\omega\lambda\eta$ *ursprünglich* in der Gedankenwelt der alten Hebräer kein Begriff für „Ewigkeit“ und „Jenseits“ war, aber woher wissen wir, ob die Juden nicht in der hellenistischen Zeit unter den hellenistischen Kultureinflüssen mit dem Wort eben solche Gedanken verbunden haben? Sobald die Idee von Ewigkeit in den Gedanken der Menschen erweckt war, war das Wort $\epsilon\omega\lambda\eta$ sicherlich offen für die Aufnahme dieser Bedeutung, und im nächsten Schritt wurden auch passende Schriftstellen von der neuen Bedeutung her verstanden. Ähnlicherweise könnte ich mir denken, dass z.B. das hebräische Wort $\psi\chi$ allmählich dem griechischen $\psi\chi\eta$ näher gekommen ist, nicht deswegen, weil die Septuaginta $\psi\chi$ mit $\psi\chi\eta$ übersetzt, sondern weil das dualistische Menschenbild auch unter Juden Terrain gewonnen hat. Sprachen sind nicht unveränderlich, sondern sie sind in ständiger Bewegung. Dass $\alpha\lambda\omega\nu$ zum Äquivalent für $\epsilon\omega\lambda\eta$ gewählt wurde, kann auch als ein Zeichen dafür verstanden werden, dass die beiden Aspekte, „lange Zeit“ und „Ewigkeit“ schon im hebräischen Wort $\epsilon\omega\lambda\eta$ in den Gedanken der hellenistischen Juden mitgeschwungen haben.

Vorstellungen von persönlicher Auferstehung spiegeln sich ohne Zweifel schon in einigen alttestamentlichen Texten, vor allem in einigen späten Psalmen (Ps 49,16; 73,24), wider. In der hellenistischen Zeit war der Auferstehungsglaube unter den Juden weit verbreitet. Daher ist es durchaus möglich, dass die Aussage in Ps 47(48),15 – „er wird uns bis in die Ewigkeiten hüten“ – auf die Auferstehung gedeutet wurde. Dieses Verständnis wird aber nicht durch den Übersetzer geschaffen, sondern kann genauso gut mit dem hebräischen Text in Verbindung gebracht werden – nur mit dem Unterschied, dass das hebräische Verb „führen“ ist. Dies wird durch den Midrasch zu Ps 48 gezeigt, der von Schaper zur

47. SCHAPER, *Eschatology in the Greek Psalter* (n. 45), pp. 55-56 (insbesondere n. 217).

48. *Ibid.*, p. 56.

Unterstützung seiner These zitiert wird. Im Midrasch wird עלמות für einen ungewöhnlichen Plural von עולם gehalten und auf zwei Welten, diese Welt und die kommende Welt, gedeutet. Nach Schaper wird darin die individuelle Hoffnung von Auferstehung mit der Hoffnung des messianischen Reiches verbunden⁴⁹. Schaper sieht keinen grossen Unterschied zwischen der Midrasch-Deutung und der Septuaginta. Natürlich können wir nicht wissen, ob der Übersetzer denselben Glauben, der im Midrasch zum Ausdruck kommt, geteilt hat. Dies kann nicht ausgeschlossen werden, aber es gibt nichts in der Formulierung des Psalter-Übersetzers an dieser Stelle, was diese Annahme bestätigen würde. Der grosse Unterschied zwischen den beiden Texten besteht darin, dass die Interpretation auf die zwei Weltzeiten im Midrasch explizit ist, im griechischen Psalm aber nicht einmal implizit vorausgesetzt wird, sondern höchstens hineingelesen werden kann. Wir wissen aber nicht, welche Vorstellungen von Auferstehung und Ewigkeit in der Zeit der Übersetzung gängig waren und daher in den Text hineingelesen wurden. Aufgrund der Psalterstelle können wir diese Vorstellungen nicht rekonstruieren, weil der Übersetzer hier keine Neuinterpretation, sondern nur eine getreue Übersetzung seiner Vorlage anbietet.

VII. MAXIMALAUSLEGUNG UND INTERPRETATIVE REZEPTION

Es scheint mir, dass das grösste Problem, wenn von der theologischen Neuinterpretation der Septuaginta geredet wird, bei der Interpretations-tätigkeit der Septuaginta-Forscher liegt. Bei der Bewertung der Leistung des Septuaginta-Übersetzers wird oft eine Maximalauslegung vertreten, wobei in den Wortlaut der Septuaginta mehr als notwendig hineingelesen wird. Allerlei Gedanken, die „durchaus möglich“ sind, werden dem Übersetzer unterstellt, obwohl im Text konkret keine Spur davon zu sehen ist. Der hebräische Text wird dagegen in Minimalauslegung nach seinem ursprünglichsten, fast etymologischen Sinn gelesen, ohne danach zu fragen, welche Konnotationen mit den Worten verbunden wurden, insbesondere in der Zeit der Übersetzung. Daher ist es kein Wunder, dass der Sprung von der Vorlage zur Übersetzung in diesem Vergleich oft gewaltig erscheint.

Viel realistischer und wissenschaftlich zuverlässiger, aber natürlich weniger spektakulär, sind die Ergebnisse, wenn anders herum beim griechischen Text eine Minimalauslegung gepflegt wird, also nur das, was

49. *Ibid.*, p. 56, n. 218.

wirklich im Text steht, unter Ausschluss der Rezeptionsgeschichte, gedeutet wird, beim Hebräischen aber nach der Lesart und Deutung des Übersetzers und nach dem möglichen Verständnis der hellenistischen jüdischen Gemeinschaft gefragt wird. Dann dürfen nur solche textexternen Faktoren eine Rolle spielen, die in der griechischen Übersetzung eine Spur hinterlassen haben. Wenn die Perspektive der historischen Semantik und die Rolle der jüdischen Gemeinschaft in der Prägung der religiösen Sprache berücksichtigt wird, dann erscheint der Übergang von der hebräischen zur griechischen Schrift weniger sprunghaft. Die Kontinuität mit den alten Traditionen hat doch deutlich mehr Gewicht als theologische Innovationen, die durch radikale Exegese entstehen. Auch wenn Änderungen da sind, sind die beiden Formen der Schrift Teil eines grossen Traditionsstromes, worin sich eine allmähliche Entwicklung von theologischen Anschauungen bemerkbar macht.

Ich will es nicht bestreiten, dass die Septuaginta theologisch motivierte Interpretation beinhaltet, wie auch einige von meinen Beispielen deutlich gemacht haben. Radikale Neuinterpretationen sind jedoch wahrscheinlich eher durch die Leser des Septuaginta-Textes während der Rezeptionsgeschichte als durch den Übersetzer zustande gebracht worden. Das Hauptanliegen der Übersetzer war, das Hebräische richtig zu verstehen und dieses Verständnis auf Griechisch zu formulieren. Wie immer bei einer Übersetzung wurde einiges dabei absichtlich oder unabsichtlich geändert. In der Rezeption der Übersetzung gab es aber die Kontrolle des hebräischen Textes hauptsächlich nicht mehr, und so sind andere Mechanismen wirksam geworden. Menschliche Sprache ist flexibel. Auch wenn man versucht möglichst eindeutig zu sein, wird man selten vollkommen richtig verstanden. Umso mehr Spielraum für Neuinterpretation gibt es bei poetischen oder prophetischen Texten; die Worte bleiben, aber es werden neue Inhalte hineingelesen.

Ein gutes Beispiel dafür ist eben Jes 7,14, das ich am Anfang besprochen habe. Radikaler kann die interpretative Rezeption kaum mehr sein. An diesem Beispiel wird aber auch deutlich, dass eine so gravierende Neuinterpretation sowohl eine Loslösung von der ursprünglichen, die Tradition bewahrenden und deutenden Gemeinschaft wie auch einen Kontakt mit neuen Kultureinflüssen voraussetzt.

Helsinki Collegium for Advanced Studies
University of Helsinki
P.O. Box 4
FIN-00014 Helsinki
Finland

Anneli AEJMELAEUS

MESSIANISM AND THE GREEK PSALTER

IN SEARCH OF THE MESSIAH

I. INTRODUCTION

When Professor Michael Knibb invited me some time ago to present a paper at the Colloquium Biblicum Lovaniense LIII, 2004, on the topic of messianism and the Septuagint, my first reaction was one of surprise, since messianism was not a topic I had ever written on, though I do admittedly have a longstanding interest in matters Septuagintal. Furthermore, though the term ‘messianism’ was reasonably clear to me, ‘Septuagint’, on the other hand, is becoming increasingly unclear to me the longer I read about it in the secondary literature. It is not my intention, however, to bore you with the many ways in which the term ‘Septuagint’ might be defined, nor with the different senses in which it is being used in biblical scholarship. Nevertheless, I will need to make one distinction, which I take to be axiomatic for the discipline. This need becomes immediately obvious when we realize that speaking about ‘the Septuagint’ inevitably entails speaking about *somebody’s* Septuagint. As a result, ‘messianism and the Septuagint’ or ‘messianism and the Greek Psalter’ needs clarification before we can meaningfully make it a topic of discussion.

It may perhaps seem that I am more interested in ‘the Septuagint’ than I am in the ‘messianic interpretations’ it may harbour. That, however, is not entirely the case. First, ‘messianism’ or ‘messianic interpretation’ is by definition one theme among many and as such involves us perforce in the entire hermeneutic of a translated text, a subject that for some time now has held my interest. Second, if the aim of our discussion is to identify messianic interpretations added by the Greek translator to his source text – as I have taken it to be – we are reading a rather specific ‘Septuagint’, namely, the Septuagint as *produced* in distinction from the Septuagint as *received*. I must frankly admit, however, that I am rather more pre-occupied, at this point in my thinking, with the journey than with the arrival – as my subtitle suggests. Thus it is highly probable that I will speak more about how to find or identify messianic interpretation in the text as produced, than about specific instances of messianic interpretation in the Greek Psalter.

Lest I be labeled a hopeless minimalist or a virtual nihilist, I would like, before proceeding, to set out a number of theses on what I hold to be true and therefore not subject to dispute:

- a. That the Greek translation of Psalms typically makes sense.
- b. That at times the Greek translator *exegetes* the source text.
- c. That messianic interpretation can be found in the Greek Psalter.

In all three cases, however, the important question for me is not one of existence, but one of proof of existence. By what methodology does one demonstrate the existence of messianic interpretation in the Greek Psalter? How can one identify such interpretation in a principled manner?

II. PRODUCTION AND RECEPTION

As noted above, the distinction between *production* and *reception* I consider to be axiomatic for the discipline of Septuagint Studies. Though this distinction is by no means new, it is, in my perception, often insufficiently recognized and inadequately assessed as to its implications for other aspects of the field. I have elsewhere called attention to James Barr's insistence, nearly four decades ago, on the "necessary distinction between two sets of mental processes, [on the one hand] those of the translators themselves, whose decisions about meaning were reached from the Hebrew text, and [on the other hand] those of later readers, most of whom did not know the original"¹. That same distinction is identified by Jonathan Smith (citing Barr) in his critique of H.A.A. Kennedy and A.D. Nock in *Drudgery Divine*², where he calls for a "theory of translation" of the Septuagint as a basis for principled hermeneutics³.

At the risk of oversimplification, I might suggest that we see reflected in the debates between Barr and Hill, and in Smith's argumentation against Kennedy and Nock the dual origin of our modern discipline, namely, that of textual-criticism of the Hebrew Bible, on the one hand,

1. 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*, Leiden-Boston, Brill, 2002, pp. 337-364, p. 339.

2. J.Z. SMITH, *Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*, Chicago, IL, University Press, 1990, p. 77.

3. For further references to this distinction, see e.g. M. FLASHAR, *Exegetische Studien zum Septuaginta-Psalter*, in *ZAW* 32 (1912) 81-116, 161-189, 241-268, esp. 90-91, 268, and E. TOV, *Three Dimensions of LXX Words*, in *RB* 83 (1976) 529-544.

and the hermeneutics of the New Testament, on the other. The former centers on questions about the original text of the LXX, while the latter focuses par excellence on Septuagintal exegesis as a backdrop for the NT. The recent upsurge of interest in the Septuagint, as witnessed by the spate of translation and commentary projects in modern languages, may be said to have accentuated this dual origin, to the extent that we experience at present something of a crisis in the discipline on the hermeneutical front.

The issue is clearly *not* that research into the *production phenomenon* of the Septuagint is a worthwhile scientific undertaking, while research into its *reception history* is somehow suspect – or vice-versa. Rather, it is that, although both are legitimate objects of enquiry in their own right, it is highly questionable that the same methodology can be applied to both. And when the same methodology *is* applied, short-circuiting tends to occur and darkness may follow.

The line of demarcation between text production and text reception is even more strictly drawn within Descriptive Translation Studies (DTS), at least as Gideon Toury has developed it. For Toury *all* translations are facts of their recipient cultures and are produced to meet a specific need within their respective cultures (or sub-cultures). As a result, they inherently possess three interdependent aspects, namely, *function*, *product* and *process*. By ‘function’ (or ‘position’) Toury has in mind not so much the actual use to which a translation may be put, but rather what literary slot it aims to fill within the recipient culture. ‘Product’ comprises a translation’s textual-linguistic make-up, that is to say, the network of relationships introduced by the translator. By ‘process’ he means the strategies by which a translation is derived from its source text, which therefore includes the relationships that hold the target text and the source text together. Though the aspects can be distinguished, they are nevertheless *interdependent*. Diagrammatically he portrays them as: ‘position/function’ *determining* textual-linguistic make-up (‘product’), which in turn *governs* the relationship that holds translation and original together (‘process’). Since in essence the three aspects or foci form a complex whole, the central object of research into a translation is the exposing of the interdependencies of the three, with the aim of uncovering the underlying concept of translation, and the model used to shape what is produced. What I want to emphasize here is that, according to DTS, it is part and parcel of *production* that a translation is endowed with intrinsic design, and that includes its textual-linguistic make-up. Vice-versa it means that the three interdependent aspects of which Toury speaks can reveal the prospective role for which a

translation was designed. So much for the *production* of the text within DTS.

During its *reception history*, however, the text in question may end up playing a role contrary to its original design, according to DTS. Thus, for example, a translation not originally *designed* as e.g. a literary work of high prestige may in time be *assigned* that position. But be it noted that such *re-assigning* has no bearing on its textual-linguistic make-up⁴. Differently put, though the text-representation of the reader/hearer has changed, that of the writer/speaker has not. Or again, as Cameron Boyd-Taylor has happily put it, “a number of key semiotic switches may be thrown – non-literary to literary, peripheral to central, dependent to independent, etc. – thereby re-conceiving the location of the text within the target system”⁵. But again, be it noted that the throwing of ‘semiotic switches’ does not change the original textual-linguistic make-up.

If our aim at this symposium is to discuss messianic interpretations introduced by the Greek translator to his source text, as I have understood it to be, we clearly need to focus on the *production* of the text, rather than on its *reception* history. If from that perspective we train our sights on the *original* text, rather than on some text form of transmission history, what follows as well is that our attention needs to be focused on the *textual-linguistic make-up* of the translation *as produced*. As I see it, the aspects of original text and textual-linguistic make-up are two sides of one and the same coin. Furthermore, the desideratum expressed by Jonathan Smith, namely, a “theory of translation” as an explanatory model of the Septuagint, can only be derived from its textual-linguistic make-up. In point of fact, as I have argued elsewhere⁶, no scientific research on the Septuagint can do without such a model, whether it be articulated or left unarticulated.

III. READING PSALM 28(29)

What I propose to do in the rest of my paper is to take a close look at a (Greek) psalm which, in the past thirty-odd years, has been commented upon by at least five scholars ranging from N.A. van Uchelen in 1969-70 to Holger Gzella in 2001. The two most recent of the scholars in question, namely, Joachim Schaper and Holger Gzella, have inter-

4. G. TOURY, *Descriptive Translation Studies and beyond*, Amsterdam – Philadelphia, PA, Benjamins, 1995, pp. 14, 272-273.

5. C. BOYD-TAYLOR, Communication dated 29 May 2004.

6. PIETERSMA, *New Paradigm* (n. 1), p. 338.

puted Ps 28(29) as a messianic psalm. Since, as I have noted above, when one reads 'the Septuagint' one is perforce reading *somebody's* Septuagint, my recurring question will be whose text of Ps 28(29) any given commentator seems to be reading; that is to say, in terms of the axiomatic distinction between *production* and *reception*. Thereafter, I will subject Ps 28(29) to some textual-linguistic scrutiny.

1. *Modern Interpreters of Ps 28(29)*

I shall discuss them, as much as possible, in chronological order and thus begin with N.A. van Uchelen⁷.

a) *van Uchelen*

The burden of van Uchelen's article is to show how the Greek translation by means of interpretive addition and paraphrase has become a free-standing entity in the history of interpretation of the Hebrew psalm. As 'addition' he counts the phrase ἐξοδίου σκηνης in the title to the psalm, as well as the second line (1b) of the psalm *per se*, though the latter does double duty as a paraphrase of the Hebrew of line 1.

While he recognizes that σκηνη for the feast of tabernacles is problematic, he nevertheless takes it to refer to that festival. The only direct link the phrase in question has with the psalm itself is by means of the second addition, namely, the reference to the sacrifice of young rams (v. 1b) which, on the basis of Num 29,36, is interpreted to indicate the prescribed sacrifice on the closing day of the feast of tabernacles.

The two additions together, according to van Uchelen, form a kind of new introduction for the psalm. One might speak here of an interpretive frame, which re-articulates and re-contextualizes its contents. Thus within this new frame the thunderstorm becomes the autumn rains eagerly anticipated at the feast of tabernacles (see 1 Kings 8,35.36; Zech 14,16-19), the festival celebrating the Lord's kingship. More particularly, with the help of Zech 14, the entire psalm is 'eschatologized' to refer to the final judgment. The Lord and 'the beloved' (i.e. Israel) (v. 6b) form the prosecution, while those charged are symbolized by 'mighty waters' (v. 3c), 'the cedars of Lebanon' (v. 5b), 'the desert' (v. 8b) and 'the woods' (v. 9b), all said to be metaphors, in one way or another, for arrogant, godless enemies. As final support for his eschatological interpretation van Uchelen cites the use of the future tense in most verses of the Greek.

7. N.A. VAN UCHELEN, *De LXX-Interpretatie van Ps 29*, in *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 24 (1969-1970) 171-181.

In summary, what some scholars might regard as secondary accretions to the text of Ps 28 (namely, ἐξοδίου σκηνῆς in the title, and v. 1b), are for van Uchelen not only additions by the Greek translator but also the interpretive clue to the re-contextualization of the entire psalm. As a result, for van Uchelen the Greek translator played the role of a final editor, tantamount to a redactor, of the psalm.

The central issue here is not whether van Uchelen's interpretation can be justified in all of its detail, but whether it should be assigned to the *production* (i.e. the constitutive character) of the Greek psalm or to its *reception* (i.e. its history of interpretation). Thus when we ask the question as to whose Septuagint van Uchelen was reading, this much is crystal clear: for van Uchelen Ps 28 is equivalent to a redaction by the Greek translator of his Hebrew source text. Though van Uchelen gives the psalm an eschatological interpretation, in spite of what he says about v. 6, it is not overtly labeled messianic. But for everything van Uchelen finds in Ps 28 the Greek translator is given the credit. Hence *production* is in view, rather than *reception*.

b) *Loewenstamm*

An ostensibly opposite interpretation of Ps 28(29) was offered by Samuel Loewenstamm in 1992⁸. That is to say, Loewenstamm not only ignores the two additions van Uchelen used as an interpretive clue for the entire Greek psalm, but for him a single verse, out of context with the rest of the psalm, is taken to support a piece of historicizing exegesis. To cite his own introductory comment:

It is argued in the present paper, that this strange Greek verse [v. 6] results from the work of an enthusiastic homilist who interpreted it to contain a prophecy of an overwhelming victory, which Israel was destined to win over Antiochus Epiphanes⁹.

The verse in question is v. 6, which already in the Hebrew presents a problem, according to Loewenstamm. The opening verb, וַיִּרְקֹדֵם, has a suffix that should probably be read as 3rd pl masc, with 'cedars' in 5b as antecedent. Secondly, its meaning 'to make to skip' seems out of step with the preceding line, which has the Lord 'crush the cedars of Lebanon'. As a result, the 'cedars' will both be destroyed and be made to dance! The Greek translator, says Loewenstamm, read the suffix correctly (see αὐτάς), and accordingly changed the verb from 'to make to

8. S.E. LOEWENSTAMM, *Historical Background to the Septuagint Translation of Ps 29:5-6*, in *Id.*, *From Babylon to Canaan: Studies in the Bible and Its Oriental Background*, Jerusalem, 1992, pp. 280-291.

9. LOEWENSTAMM, *Historical Background* (n. 8), p. 280.

skip' to 'to pulverize' (λεπτόνω) (√רקד > דקק)¹⁰. Added is the fact that the translator interpreted 'calf' (עגל) as referring to the golden calf of Exod 32,20, as is clear from the article, which has no explicit warrant in the Hebrew text. Then follows in v. 6b what Loewenstamm calls "a reasoned homiletic conclusion", namely, the reading of 'Sirion' (שריץ) as 'the beloved' (ὁ ἠγαπημένος) (ישרון), a clear epithet of Israel in light of Deut 33,5.26 and Isa 44,2. Thus the little homily is complete: the Lord with Israel at his side is about to mete out to Antiochus, the desecrator of the Temple of Jerusalem, the pulverizing punishment meted out erstwhile to the golden calf.

In summary, according to Loewenstamm the Greek presents us not with a redaction of the Hebrew psalm but with a re-articulated, non-contextualized one-verse homily. But for all the homilist's reputed enthusiasm, by Loewenstamm's own admission, he created a verse with even more stylistic difficulty than the corresponding Hebrew¹¹. As in the case of van Uchelen, there is here no overt indication of messianic interpretation.

Whose Septuagint is Loewenstamm reading? This much can be said: for Loewenstamm Ps 28 does not appear to constitute a redaction of its source. Yet his interpretation of v. 6 does draw on other elements in the psalm, therefore leading to some ambivalence on his part. Furthermore, the interpretation is unambiguously attributed to the Greek translator. Again, therefore, our view is being directed to *production* rather than *reception*.

c) Schenker

The year 1994 saw the publication of two articles on Ps 28, one by Adrian Schenker in *Biblica*¹², and a second one by Joachim Schaper in the *Journal of Theological Studies*¹³, and again in his book, *Eschatology in the Greek Psalter*¹⁴ published the following year. Schaper briefly returns to Ps 28,6 in his *Die Renaissance der Mythologie im hellenistischen Judentum und der Septuaginta-Psalter*, in a volume edited by Erich Zenger¹⁵. I begin here with Schenker.

10. It bears noting, however, that since in Nahum 3,2 רקד has reference to jolting chariots, it is clear that the verb does not have to mean 'skip merrily'.

11. LOEWENSTAMM, *Historical Background* (n. 8), p. 284.

12. A. SCHENKER, *Gewollt dunkle Wiedergaben in LXX? Am Beispiel von Ps 28(29),6*, in *Bib 75* (1994) 546-555.

13. J. SCHAPER, *The Unicorn in the Messianic Imagery of the Greek Bible*, in *JTS 45* (1994) 117-136.

14. J. SCHAPER, *Eschatology in the Greek Psalter*, Tübingen, Mohr, 1995.

15. J. SCHAPER, *Die Renaissance der Mythologie im hellenistischen Judentum und der Septuaginta-Psalter*, in E. ZENGER (ed.), *Der Septuaginta-Psalter. Sprachliche und Theologische Aspekte* (HBS, 32), Freiburg, Herder, 2001, pp. 171-183, esp. 173-174.

Since for Schenker deficient knowledge of Hebrew on the part of the Greek translator is deemed inadequate explanation for unintelligibility in the translated text, he suggests, using Ps 28,6 as an instance, that obscurity may be *intentional* and, as a consequence, is more apparent than real.

To make such intentional obscurity a viable option, Schenker demonstrates on the basis of a variety of passages (e.g. Ps 48[49],5; Ps 77[78],2; Sir 39,3; 11QPs^a XXVII, 2-11; Aristobulus Frag. 2; and others) that intentionally enigmatic and equivocal (allegorical) writing was indeed a generally acceptable mode of composition. If that be true for compositional literature – so the argument appears to proceed – it may be equally true for translational literature, including the Greek Psalter. On the reasonable assumption that, in the translator's view, the entire Hebrew text was endowed with meaning – whether it be transparent or hidden –, the same will *ipso facto* have been true of its translation into Greek. Differently put, obscurity was intentionally transmitted from the source text to the target text. As a result, intelligibility, though assured, may need to be uncovered.

Thus the stage is set for Ps 28,6, a verse enigmatic at first blush, but meaningful, according to Schenker, when studied together with its cotext in the total context of the Septuagintal corpus, i.e. the canonical text.

Key to Schenker's interpretation is v. 6. Though recognizing that the representation of 'Sirion' in 6b by $\delta \eta \gamma \alpha \pi \eta \mu \acute{\epsilon} \nu \omicron \varsigma$ (= יִשְׂרָאֵל) may be textually based, that fact is not considered to be of interpretive relevance. V. 6 might in fact be labelled the linchpin for the Greek psalm as a whole. Since 'the calf' in 6a refers to the golden calf of Exod 32, and 'the beloved' in 6b refers to Israel (Deut 32,15; 33,5.26; Isa 44,2), more particularly God's chosen in all his power, a number of items from other verses can be seen to fall into place. Via Ezek 31,15 the 'cedars of Lebanon' are made to symbolize the proud Pharaoh of Egypt, about to be crushed by the Lord, as he did the golden calf. Other imagery in the psalm such as 'the desert of Kades' (v. 8), the Lord's voice of thunder upon the waters (v. 3, clarified by Isa 37,24-25; 51,9-10; Ps 114; Nahum 1,4; Zech 10,10-11; 11,1-2) help shape Ps 28 into an allegory (Schenker's term) about Egypt, brought low when the Lord saved Israel at the Red Sea. The waters of chaos in v. 10 add a cosmic dimension. Also woven into the new fabric is the phrase $\xi \xi \omicron \delta \acute{\iota} \omicron \upsilon \sigma \kappa \alpha \tau \eta \nu \eta \varsigma$ of the title. Since, as Schenker rightly notes, the phrase cannot refer to the closing day of the feast of tabernacles, he refers it to the tabernacle's leaving the camp during the desert wanderings. Internally it thus further supports

the theme of the exodus from Egypt. Externally, according to Schenker, the Bible ('die Bibel') is thus furnished with a 'Weihegebet' for all three shrines: Ps 28 (Greek) for the tabernacle, 1 Kings 8 for the first temple and Ps 29(30) for the second temple – in Schenker's articulation.

In summary, Ps 28,6, the surface meaning of which seemed hopelessly obscure at first blush, turns out to be entirely intelligible when its hidden meaning is uncovered. The Greek translator is deemed to have recast the Hebrew hymn as a song about the Lord's mighty act of deliverance from Egypt at the Red Sea, projected onto a cosmic screen.

The closest Schenker comes to overt messianic interpretation is his effective equation of $\delta \eta\gamma\alpha\pi\eta\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ with $\acute{\alpha}\gamma\alpha\pi\eta\tau\acute{\omicron}\varsigma$ used a number of times in the LXX (Gen 22,2.12.16; Judg 11,24; Amos 8,10; Zech 12,10; Jer 6,26) to translate Hebrew יְחִיד ('only one'), as well as his references to other occurrences of either or both, especially Isa 44,2. It is perhaps also of interest that 'the beloved' in 6b is explicitly noted to be God's chosen in all his power.

Schenker has clearly given us an integrated interpretation of Ps 28 as a virtual redaction of its Hebrew source. Secondly, he has tried to account in a principled manner, for an aspect of the Greek Psalter widely, if not universally, recognized, namely, its dimension of obscurity or unintelligibility. Thirdly, his interpretation is based on extensive intertextuality with the rest of the Bible, to such an extent that the tenets of canonical criticism inevitably come to mind. The question is, however, whose Septuagint Schenker is reading. Reputedly it is the Septuagint as produced by the Greek translator.

d) Schaper

Joachim Schaper's article on the unicorn, which appeared in the same year, presents us with the first explicitly messianic interpretation of Ps 28. As noted above, his title reads *The Unicorn in the Messianic Imagery of the Greek Bible*, thus making clear that 'the unicorn' forms the center of his attention in the context of the Greek Bible. The same is true for his other two publications on the subject. Also to be noted at the outset is that, unlike van Uchelen and Schenker, but like Loewenstamm, Schaper does not make use of v. 6 as an interpretive clue for the psalm as a whole. But in light of his *Eschatology in the Greek Psalter*, that appears to be more strategic than ideological. For in his book Schaper makes it abundantly clear that for him the Greek Psalter, though a translation, is nevertheless a fully-fledged piece of Jewish Hellenistic literature. In his unicorn article, however, he focuses on a single, recurrent, biblical, messianic, image, namely, that of the unicorn.

I will attempt to delineate the steps in Schaper's argument with some observations along the way.

a. Though the Hebrew text, according to Schaper, is "quite uncontroversial" the Greek text is labeled "a veritable *crux interpretum*"¹⁶, for the most part *deliberately* wrought by the translator to give expression to his messianic perception.

b. The components of Schaper's interpretation are essentially three: (1) the 'unicorn' (6a); (2) 'the beloved' (6b); and (3) the introduction of the verb λεπτύνω ('to pulverize') for Hebrew ירקיך ('to make to skip'), which harmonizes v. 6a with 5b, but contrasts it with 6b. Because of the latter, the καί of 6b is labeled "καί *adversativum*"¹⁷.

c. Schaper (rightly) takes issue with the glossing of μονόκερως as 'wild ox', the common gloss for Hebrew ראם. It cannot, however, be said to follow (as Schaper seems to imply¹⁸) that the unicorn was regarded as a mythological creature in the translator's world (*pace* The Irish Rovers [Shel Silverstein]).

d. As a translation of ראם ('wild ox'), μονόκερως, like its Hebrew counterpart, has a positive sense both in the Psalms (28[29],6; 77[78],69; 91[92],11) and elsewhere in the LXX (Num 23,22; 24,8; Deut 33,17; Job 39,9-10) – with (seemingly) one lone exception, according to Schaper.

e. The lone exception, Ps 21(22),22, is then investigated¹⁹. Schaper concludes that, though the Greek reads "Save me from the mouth of a lion; // my lowliness from the horns of unicorns" (NETS), this is in fact based on the translator's incorrect reading of his source. Once the source is read correctly (so Schaper), the apparently negative image turns out to be a positive one, like reputedly all the other occurrences of μονόκερως in the LXX. The details of the 'rehabilitation' in 21,22 scarcely matter, since the focus of Schaper's investigation has suddenly taken a one hundred and eighty degree turn from Greek μονόκερως to Hebrew ראם, seeing that it is the latter that has been 'rehabilitated', not the former. That shift is clearly fatal for the scope of Schaper's argument. Though it remains possible that some occurrences of the unicorn imagery be messianic, the unicorn as such cannot be said to be such an image.

16. SCHAPER, *Unicorn* (n. 13), p. 117; *Eschatology* (n. 14), p. 107.

17. SCHAPER, *Unicorn* (n. 13), p. 118; *Eschatology* (n. 14), p. 109.

18. SCHAPER, *Renaissance* (n. 15), p. 174.

19. It may be noted as an aside that Basil (*Hom. super Psalmos* 29.296) and Didymus (*Comm. in Psalmos* 20-21, 45-46), to mention two examples, were fully cognizant of the negative image of 21,22. Theodoret *Interpr. in Psalmos* 80.1017 in fact goes so far as to label the dog, lion and unicorn [vv. 21-22] devilish, since they have the power to kill.

f. Having shown μονόκερωσ to be a positive image everywhere in the LXX, Schaper then suggests a link with the one-horned goat (τράγος) of DanLXX 8,5, evidently on the basis of the one horn rather than species of animal.

g. Like Schenker, Schaper equates ὁ ἡγαπημένος of v. 6b with ἀγαπητός, but unlike Schenker he makes it explicitly into a messianic epithet. Be it noted, however, that for the translator these two terms represent distinct Hebrew lexemes, as his differentiation suggests. While the former translates יְיָ the latter on all eight occasions renders יְיָ (44[45],1; 59[60],7; 67[68],13[bis]²⁰; 83[84],2; 107[108],7; 126[127],2).

As is clear, Schaper does not present an integrated interpretation of Ps 28 but rather focuses on a particular image, to explicate which sends him leap-frogging through the Septuagint, ostensibly looking for Greek μονόκερωσ, but in reality being concerned with Hebrew מֵאָרָה. Tellingly he labels the relevant section in his book, *A Network of Messianic Texts*²¹. I will simply note here that μονόκερωσ is a default rendering of מֵאָרָה, and return to the issue of messianism at a later point.

There seems little doubt that for Schaper Ps 28 is a freestanding text with its own distinctive profile. Again I ask the recurring question: whose Septuagint was Schaper reading? Ostensibly it is the Septuagint as produced.

e) Gzella

Last but not least we come to Holger Gzella. I have in mind one of his articles in the Zenger volume²², and his book *Lebenszeit und Ewigkeit*.

The subtitle of his article clearly announces Gzella's take on Ps 28, for it reads, *Endzeittheophanie und Messianismus in der Septuaginta-Fassung von Ps 29(28)*. Clear too from the outset is that Gzella's interest lies with what I would call *reception history*, since he notes explicitly that his point of departure is the Greek version as an independent text, rather than its deviations from the source text²³ and that his object of enquiry is the Greek as *canonical text*²⁴. As basis for his interpretation,

20. MT actually reads יְיָ in this verse.

21. SCHAPER, *Eschatology* (n. 14), p. 107.

22. H. GZELLA, *Das Kalb und das Einhorn*, in ZENGER (ed.), *Der Septuaginta-Psalter. Sprachliche und Theologische Aspekte* (n. 15), pp. 257-290.

23. "Ausgangspunkt der hier vorgestellten Interpretation seien ad exemplum ausdrücklich nicht punctuelle Abweichungen gegenüber dem hebräischen Text, sondern der griechische Text als ganzer, freilich unter ständiger Berücksichtigung derjenigen hebräischen Fassung, die durch den masoretischen Text überliefert worden ist. Vor diesem Hintergrund fügen sich die einzelnen Abweichungen der griechischen Fassung zu einem thematischen Gesamtkomplex zusammen". GZELLA, *Das Kalb* (n. 22), p. 261.

however, he gives a translation of neither Rahlfs nor of MT, but instead a curious mixture of both²⁵. Be it noted as well that the re-contextualization of the Hebrew psalm is attributed to the Greek translator²⁶, and the justification for such a translator-exegete-redactor is sought in the Aristeas legend of Septuagint origins (though Gzella's discussion of the latter point occurs not in the article cited but in his book *Lebenszeit und Ewigkeit* [2002])²⁷. It bears noting, however, that by citing the translator as agent of the new interpretation Gzella directs us here to what I have called the *production* of the text, in distinction from its *reception*. Of further interest at this point is that Gzella speaks in glowing terms of the Greek "translators" as worthy successors to the ancient Hebrew poets, "successors" who in a masterful fashion were able to recast the source text²⁸.

All in all, Gzella's integrated exegesis of the Greek psalm comes fully equipped with an explanatory model intended to undergird and justify the exposition that he provides. In his book, he has rendered a service both to theological studies generally but to Septuagint Studies in particular by spelling out, in exemplary fashion, both his approach to the Septuagint and his perceived justification for that approach.

I begin here by noting the main components of Gzella's exegesis of the Greek, and will then proceed to his suggested explanatory model, which will then nicely lead into some discussion of the text-linguistics of (Greek) Ps 28 and its implications.

For Gzella Ps 28 is arguably the best example in the Greek Psalter of a hymn about the eschaton. Indicative of the eschatologization of the psalm is the prominence of the future tense of most verbs. This, according to Gzella, is due to a deliberate change in narrative perspective on the part of the translator. In terms of specifics, the two pillars of the new interpretation are said to be the shift of the theophany from the primordial past to the eschatological future, and the destruction of the gods by God's messiah, branded as 'the beloved' (6b) and symbolized as 'a unicorn.' The great assize will inaugurate a bliss of lasting peace.

24. "Mit der Verschriftlichung wird dem Leser die Möglichkeit gegeben, über einem Text als in sich stehende Einheit zu verweilen und sich eigene Gedanken zu machen". GZELLA, *Das Kalb* (n. 22), p. 257.

25. GZELLA, *Das Kalb* (n. 22), pp. 262-263. Cf. e.g. v. 9 which he renders: "Stimme (des) Harn, der Hirsche bereiten wird, und er wird den *Eichwald* enthüllen; in seinem Tempel sagt jeder: 'Herrlichkeit!'" (emphasis added).

26. Cf. GZELLA, *Das Kalb* (n. 22), pp. 257, 258.

27. GZELLA, *Lebenszeit und Ewigkeit. Studien zur Eschatologie und Anthropologie des Septuaginta-Psalters* (BBB, 134), Berlin-Wien, Philo Verlagsgesellschaft, 2002, pp. 23-79.

28. GZELLA, *Das Kalb* (n. 22), p. 285.

Supporting elements of the interpretation *à la grec* are that the event will take place in the Jerusalem temple (2b, 9c), on the feast of tabernacles (title), the feast of Yahweh's enthronement, accompanied by requisite sacrifices of rams (1b). Gzella further sees a new emphasis on God's transcendence, since in vv. 5a, 7, 8a and 9a 'the voice of the Lord' is replaced by 'the Lord himself' as grammatical subject of the participial clauses. Arthrous κύριος in vv. 1-2 is said to signify a divine epithet in distinction from anarthrous κύριος as a divine name in vv. 3-11. The calf of v. 6 is the golden calf of Exod 32,20, but functions as a prototype of the gods to be destroyed in the final judgment, as is further underscored by the theologically motivated re-construal of קרן as קקד in the same verse. 'The calf' as a symbol of the gods in 6a is then balanced by 'the unicorn' as a metaphor for divine power. Both ὁ ἡγαπημένος and υἱὸς μονοκερώτων are interpreted as being messianic, construed as syntactically parallel to κύριος in 5b and thus also as subject of λεπτύνω, with the result that Gzella reads the three lines as follows: "and the Lord will shatter the cedars of Lebanon / and will pulverize them like the calf, the Lebanon / and the beloved like a young of unicorns [will pulverize them]"²⁹.

Though my brief summary fails to do justice to the full scope of Gzella's article, it is nonetheless adequate for my present purposes. I will therefore pose my question for the fifth time: whose Septuagint was Gzella reading?

What has, of course, become abundantly clear by now is that *at some level* the answer to my recurrent question is patently obvious. All five commentators I have discussed answer with a single voice: *the Septuagint of the Greek translator!* In other words, in terms of the distinction I regard as axiomatic for the discipline, the text *exegeted* is said to be the text *produced* rather than the text *received*, and it is the Greek translator himself who is supposed to have infused the text with the ideas attributed to him. But if that is the case, and if it furthermore be true, as I have suggested earlier in my paper, that any explanatory model or "theory of translation" used to justify reading the Septuagintal text in a certain way must perforce be based on the textual-linguistic make-up, with which a translation (according to DTS) is endowed at the time of its production, what sort of explanatory model has been articulated? The most explicit model has been proposed by Holger Gzella in his recent book *Lebenszeit und Ewigkeit*.

29. It is not clear in that case why GZELLA speaks of καὶ as "adversativ" (p. 283). Cf. SCHAPER above.

IV. GZELLA AND HIS ARISTEAN MODEL

Gzella's theory in short is that the Aristeas legend of Septuagint origins, though only concerned with the Pentateuch, can *mutatis mutandis* be extended to Psalms and other books, and that the translational terminology employed by Aristeas demonstrates that the Septuagint was intended to be both a translation (Übersetzung) and an interpretation (Interpretation). Thus what we have, according to Gzella, is an exegetical translation with its own theological profile. *Ergo*, it is justified to exegete the Septuagint accordingly.

As I see it, there are major problems with the viability of Gzella's model. As far as I am aware, it is universally agreed in the discipline that the Aristeas legend is an *apologia* for the Septuagint (a century and a half after its production), with the clear aim of defending the Septuagint as a text in its own right, genealogically a translation but genetically a work of great literature and philosophy. But if that is so, would one then not *expect* that Aristeas would employ the kind of translational terminology Gzella attributes to him? Had it been otherwise, one might justifiably have accused Aristeas of being too much of a historian with too little regard for the coherence of his story. Understandably, therefore, the entire Letter exudes the 'acceptability' (Gideon Toury's term) of the Septuagint within the host culture. Moreover, even if Aristeas were judged to be historically accurate in his alleged claim about the translators' intention, how could such a claim replace the textual-linguistic make-up of the translation itself?

The model Gzella presents, rather than being rooted in the textual-linguistic make-up of the translation, is superimposed from the outside. It is therefore wholly external to the text. Though the Letter of Aristeas is of great interest as a witness to the reception history of the Septuagint, especially to its scripturalization and canonization, it has little if anything to offer us regarding its production.

V. SCHENKER'S MODEL

We encountered a second model of sorts (at least for the Psalms) in Adrian Schenker's article. It may be paraphrased as follows. The translator was so intent on the transfer of meaning from the source text to the target text that he not only translated his text in a 'literal' mode, but deliberately transmitted the ostensible obscurities of the original to the

translation, with the result that the latter should be read on two levels, a. the surface level and b. the depth level. In essence therefore, unintelligibility is more apparent than real, and meaning is to be uncovered in the context of the whole Bible. The up side of Schenker's 'model' is that it is, unlike Gzella's, at least rooted in the text itself. In my view, however, it is theologically driven rather than linguistically driven, and at best can account for only a small part of the evidence.

As for the remaining commentators surveyed – one can only say that, though they clearly work with the presupposition of a translator-exegete, no explanatory model is articulated; hence no justification is given. Seemingly, the translator was tantamount to an author.

VI. TEXTUAL-LINGUISTIC MAKE-UP OF PSALM 28

Since, as I have argued, an explanatory model for the text as produced must be based on its textual-linguistic make-up, it is time that we have a closer look at the fabric of Ps 28. The columns below need to be read according to the following directions:

- a. Read Greek from right to left
- b. Bracketed items are secondary
- c. Items in bold are reconstruction
- d. Crossed-out item is contra Rahlfs

[Psalm 28 (29) *Table* pp. 64-65.]

When one, in accordance with DTS, maps the (Greek) target text onto the (Hebrew) source text, some basic features become immediately apparent³⁰. Without exception each Hebrew morpheme is matched by a Greek morpheme, leading to the early conclusion that in Ps 28 we are dealing with an isomorphic translation, one in which every morpheme of the source text is replaced by a morpheme in the target text, at times even at the expense of discourse coherence, and in which few concessions are made to the norms of the target language. It would appear, therefore, that the quantitative norm played a central and determinative role.

1. *Lexical Items*

On the semantic side, full lexemes, with few exceptions, are replaced by default or well attested equivalents, hence rendering the translation in

30. See TOURY's discussion of coupled pairs (*Descriptive Translation Studies* [n. 4], pp. 87-101).

Psalm 28 (29)

	c. 8	c. 7	c. 6	c. 5	c. 4
0				[σκηνῆς	ἐξοδίου]
1a 1b]				אלים θεοῦ [κριῶν	בני υἱοί υἱούς
1c			עז τιμῆν	ו καί	כבוד δόξαν
2a			ו αὐτοῦ	שמ ὀνόματι	כבוד δόξαν
2b		ו αὐτοῦ	שדק ἀγία	קצרה αὐλῆ	ב ἐν
3a				מים ὕδατων	ה τῶν
3b					הרעים ἐβρόντησεν
3c					רבים πολλῶν
4a					כח ἰσχύι
4b					הה μεγαλοπρεπεία
5a					ארים κέδρους
5b		לבנון Λιβάνου	ה τοῦ	ארוי κέδρους	את τάς
6a	לבנון Λιβανον	לבונו τόν	עגל μόσχον	לבונו τόν	כמו ὡς
6b				ראמים μονοκερώτων	בן υἱός
7				אש πυρός	להבות φλόγα
8a					מדבר ἔρημον
8b					שדק Καθης
9a					אילות ἐλάφους
9b					
9c	כבוד δόξαν	אמר λέγει	ו τις	כל πᾶς	ו αὐτοῦ
10a					ש κατοικιεῖ
10b			עולם αἰῶνα τὸν	ל εἰς	מלך βασιλεὺς
11a			תן δώσει	ו αὐτοῦ	עמ λαῶ
11b		שלוש εἰρήνη	ב ἐν	ו αὐτοῦ	עמ λαὸν

Psalm 28 (29)

c. 3	c. 2	c. 1	
דוד Δαυιδ	ל טָו	מומור ψαλμός	0
יהוה κυρίω κυρίω	ל טָו טָו	הבו ἐνέγκατε ἐνέγκατε	1a 1b]
יהוה κυρίω	ל טָו	הבו ἐνέγκατε	1c
יהוה κυρίω	ל טָו	הבו ἐνέγκατε	2a
יהוה κυρίω	ל טָו	השתחו προσκυνήσατε	2b
על ἐπί	יהוה κυρίου	קול φωνή	3a
כבוד δόξης	ה תִּישׁ	אל θεός δ	3b
מים ύδάτων	על ἐπί	יהוה κύριος	3c
ב ἐν	יהוה κυρίου	קול φωνή	4a
ב ἐν	יהוה κυρίου	קול φωνή	4b
שבר συντρίβοντος	יהוה κυρίου	קול φωνή	5a
יהוה κύριος	ישבר συντρίψει	ו καὶ	5b
ם αὐτάς	ירקיד λεπτυνεῖ	ו καὶ	6a
כמו ὡς	שרין ἡγαπημένος δ	ו καὶ	6b
חצב διακόπτοντος	יהוה κυρίου	קול φωνή	7
יחיל συσσειόντος	יהוה κυρίου	קול φωνή	8a
מדבר ἔρημον τὴν	יהוה κύριος	יחיל συσσεισει καὶ	8b
יחיל καταρτιζομένου	יהוה κυρίου	קול φωνή	9a
יערות δρυμούς	יחיל ἀποκαλύψει	ו καὶ	9b
היכל ναῶ τָו	ב ἐν	ו καὶ	9c
מבול κατακλυσμόν	ל τὸν	יהוה κύριος	10a
יהוה κύριος	ישב καθίεται	ו καὶ	10b
ל טָו	עו ἰσχύν	יהוה κύριος	11a
את τὸν	יברך εὐλογήσει	יהוה κύριος	11b

large part predictable and of no specific or local exegetical interest. This is not to say that defaults are semantically identical to their Hebrew counterparts, but simply that the translator often saw no local reason for deviating from his stock equations. A few items, however, are of more than passing interest: (1) τιμήν in 1c, c. 6; (2) λεπτυνεῖ in 6a, c. 2; (3) ὁ ἡγαπημένος in 6b, c. 2; (4) καταρτιζομένου in 9a, c. 3; (5) ἀποκαλύψει in 9b, c. 2; (6) τις in 9c, c. 6; and (7) κατοικιεῖ in 10a, c. 4. Since items (2) and (3) occur in v. 6 I defer them to later treatment of the entire verse.

a) *Nominals*

Τιμήν for **ט** in 1c, c. 6 is of some interest since the latter is more often translated by words meaning ‘strength/might/power’ (ἰσχύς, κράτος). On the other hand, in 28(29),1 = 95(96),7 and in 98(99),4 it is glossed with ‘honour’, possibly because it was inconceivable that any creature would furnish the Most High with strength. In any case, the gloss would seem to be based on clausal considerations and maintains quantitative fidelity with the source.

Τις in 9c is of interest but for an entirely different reason. What the translator manages to accomplish here is a clever isomorphism. Since **לכ** is suffixed and since an attributive genitive could not work here, he adds τις instead, ending up with a good Greek idiom (‘every last one’) which occurs only twice elsewhere in the LXX (Gen 6,5 and 2 Reigns 3,35), though for different Hebrew. We perhaps catch here a glimpse of the translator’s familiarity with standard Greek usage, suggesting that his typical use of the target language is not due to linguistic deficiency. While here the desire for isomorphism is the same as what gave rise to a definite article in place of Hebrew **ה** (see below), it does not in this case adversely affect the cohesion of the discourse.

b) *Verbals*

Preformative verbs are glossed as future indicative: συντρίψει 5b, c. 2; λεπτυνεῖ 6a, c. 2; ἀποκαλύψει 9b, c. 2; καθίεται 10b, c. 2; δώσει 11a, c. 6; εὐλογήσει 11b, c. 2. Postformative verbs are glossed as aorist indicative: ἐβρόντησεν in 3b, c. 4. Since all of these instances adhere to the translator’s default mode and therefore are largely predictable there is nothing here that is of specific or local exegetical interest. Of the commentators I have discussed above, Gzella especially has singled out the future verb of the Greek for special attention. In fact, for him the future tense in Ps 28 is an interpretive tool (*Interpretationsmittel*) used by the translator for the purpose of eschatologizing the psalm as a

whole³¹. That it might be so *re-articulated* in reception history is not only possible but likely. But that it was designed to play this role at the production stage is quite another matter and, in any case, can only be ascertained from the textual-linguistic make-up of the psalm. Also of interest in this regard is ἐβρόντησεν in 3b. Though in strictly formal terms the aorist for a Hebrew perfect makes sense given the translator's default equations, from a discourse perspective it is decidedly problematic³². Since the theophany in a thunderstorm plays the central role in the psalm and since by virtue of the translator's default all events associated with it are cast as future, it comes off as decidedly odd that the thunder itself is said to have occurred on some previous occasion in the past. When precisely that was is irrelevant, since the Greek aorist is merely a habitual reflex of the Hebrew perfect. Thus on the discourse level we have in v. 3b what might best be labeled an anti-link, i.e. an item that has an adverse effect on discourse coherence.

A few items are of interest for semantic reasons. In 9a καταρτιζομένου translates לָלַחַד. Though the Hebrew has to do with 'writhing' and is taken to refer to calving deer, the Greek word ('prepare', used to gloss eight Hebrew roots in Psalms) is decidedly ambiguous in context, the more since 'deer' is left anarthrous and thus uncertain as to gender. In 9b, c. 2 ἀποκαλύψει renders הִשָּׁחַי 'strip bare'. The Hebrew verb appears only here in Psalms, and elsewhere in the LXX is never translated by ἀποκαλύπτω. While it is intriguing that the translator employed this gloss, it nevertheless again suggests that his unit of replacement is rather small. Though ἀποκαλύπτω means 'uncover', 'reveal', 'disclose', I am not aware that it ever means 'strip bare' or that it can denote any other violent act of brute strength³³. Putting 9a and 9b together results in a double conundrum. As a conclusion to a display of brute force, what does it mean to say: "The voice of (the) Lord when he prepares deer [stags?, ewes?] / and he will reveal forests"³⁴? Not only is the meaning of both 9a and 9b obscure, their sense is unexpected, to say the least, after what precedes. That the translator interprets at the clausal level is evident; that he translates at the discourse level is in serious doubt.

Κατοιικειῖ in 10a is of interest but once again for a different reason from the items we have thus far examined. Though Hebrew יִשָּׁב is regu-

31. GZELLA, *Das Kalb* (n. 22), p. 272.

32. Note GZELLA, *Das Kalb* (n. 22), p. 276, who suggests that it be read either as a gnomic aorist or as a translator's lapse.

33. Within Psalms one might compare 36,5; 97,2; 118,18.

34. The NRSV translates: "The voice of the LORD causes the oaks to whirl, and strips the forest bare", obviously reconstruing 'deer' as 'oaks'.

larly glossed with Greek κατοικ- what is noteworthy here is that the Hebrew qal perfect is construed as though it were a hiphil imperfect. Though it is not impossible that the source text of the Greek actually read ישׁיב, that seems improbable. Since, unlike modern lexicographers, the Greek translator was not aware that ישׁב sometimes means ‘sit enthroned’, it made little sense to him to read the clause as “(the) Lord resided at? the flood”. That he had trouble is also indicated by the fact that למבול is rendered by τὸν κατακλυσμὸν. That is to say, the Hebrew preposition is replaced by a Greek article, thus creating the (discourse) impression that the reference is to the well-known Noachian flood. But in that case the future verb presents a problem. So perhaps what kick-started the translator was his familiarity with what happened with some regularity in Egypt, namely, re-settlement after inundation. Thus one might translate: “(the) Lord will settle the flooded area”. Though it is of interest that the translator is intent on making sense at the clausal level, what is equally telling is that he does so little to make the text readable in the larger context. Needless to say, reception history would do better. So Theodoret thought of this line as referring to the new creation (*Interpretatio in Psalmos* 80.1069) and Basil linked it to what baptism accomplishes (*In Psalmum* 28, 30.81). But in both cases we are dealing with a *re-articulated* text. I would submit, however, that the Greek translator is simply doing the best he can with a text he does not understand, within rather restrictive interpretive parameters.

Anarthrous participles are replaced by participles when Greek norms at all permit: συντριβοντος 5a, c. 3; διακόπτοντος 7, c. 3. Of textual-linguistic import here is that by glossing anarthrous “hymnic” participles with anarthrous Greek participles the translator inadvertently creates circumstantial clauses: e.g. “Voice of (the) Lord, as he crushes cedars”, a line different in meaning from the Hebrew, though scarcely so by design. In 9c, c. 7 λέγει is used to gloss an anarthrous participle, because Greek usage does not permit a participle at that point. Participles in 8a, c. 3 and 9a, c. 3 are introduced by the translator, as a result of his construing of the participle in 5a and 7 with κυρίου rather than with φωνή. Note, however, that here too the participles turn out to be circumstantial.

2. Structural Items

Structural items are handled in a manner similar to lexical items. That is to say, the translator here too had his defaults, which he often used irrespective of whether it suited the target text.

a) *Articles*

All Hebrew articles are represented by Greek articles: τῶν 3a, c. 4; τῆς 3b, c. 2; τοῦ 5b, c. 6. A few articles are supplied in accordance with standard Greek usage without formal warrant in the Hebrew: ὁ 3b, c. 1; τῆν 8b, c. 3; τῷ 9c, c. 3; τόν 10b, c. 6. On the other hand, on more occasions no article was used despite Greek usage, but in quantitative conformity with the Hebrew: 2a, c. 5; 2b, cc. 5 and 6, as well as in the phrase φωνὴ κυρίου in 3a, c. 1; 4a, c. 1; 4b, c. 1; 5a, c. 1; 7, c. 1; 8a, c. 1; 9a, c. 1. Of exegetical interest are the two articles, supplied without explicit warrant in the source text: τόν in 6a, cc. 5 and 7, but these will be discussed below.

On seven occasions the article stands in for the Hebrew preposition ה: τῷ in 0, c. 2; 1a, c. 2; 1c, c. 2; 2a, c. 2; 2b, c. 2; 11a, c. 3; τόν in 10a, c. 2. Twice the article stands in for the *nota accusativi*: τὰς in 5b, c. 4; τόν in 11b, c. 3. Both categories are of textual-linguistic interest, since they underscore the quantitative fidelity the translator seeks to achieve with his source text. Especially the recurring τῷ κυρίῳ attracts attention, since the article is not introduced as a discourse feature – on which in fact it has an adverse effect, nor in order to mark semantic contrast (see Gzella), but to stand in for a morpheme in the source text and thus to maintain quantitative fidelity. Examples of this kind are aplenty throughout the Greek Psalter.

b) *Prepositions*

All instances of the Hebrew preposition כ are represented by ἐν: 2b, c. 4; 4a, c. 3; 9c, c. 2; 11b, c. 6. In fact all Hebrew prepositions receive a default Greek equivalent.

In summary, what we have seen thus far is a translation that in one way or another mimics all the quantitative minutiae of the source text. That is to say, every morpheme of the source text is quantitatively represented in the target text mostly with predictable equivalents, at times at the expense of discourse coherence, or semantic fidelity to the source text. On the other hand, very few quantitative concessions are made to standard Greek usage. Thus, to use a term from DTS, the ‘acceptability’ within the target system is low, making it crystal clear that Ps 28 was not designed to function as a literary text. And if it was not designed as a literary text, one may well wonder whether it was intended as a replacement for its source or as revised edition thereof.

Though the translator at times makes what may be called semi-exegetical moves, they are exclusively at the clausal level or lower.

VII. THE SUPERScription AND 'THE FEAST OF TABERNACLES'

Since the phrase ἐξοδίου σκηνῆς has been made to play an important role in the exegesis of Ps 28, a brief discussion is in order. If the phrase is original to the Greek, as van Uchelen, Schenker and Gzella state or imply, and if it therefore was added by the Greek translator to his source text, it is only logical that it be taken seriously when one speaks of the production of the text. On the other hand, if it be deemed secondary and therefore to be assigned to the reception history of the Greek psalm, it becomes irrelevant to the focus of my paper.

As is well known, Rahlfs' *Psalmi cum Odis* of 1931 is a critical edition but at the same an inclusive one. That is to say, even though Rahlfs was certain that given items in the received text were secondary, he nevertheless included them in his lemma, in deference to the sheer weight of tradition. But in order to register his strong suspicion of their originality, he placed them within square brackets³⁵. Other items included in his lemma were, what Rahlfs called, ancient additions of Jewish origin³⁶. These were not bracketed, seeing that they were presumably at least pre-Christian. Among the latter he placed ἐξοδίου σκηνῆς of Ps 28, on the understanding that it related to the Jewish festival of tabernacles.

Several scholars, among them Adrian Schenker and myself, have argued that since tabernacles in Greek literature is never referred to as σκηνή, the reference cannot be to that festival, but instead must refer to the 'going out of the tabernacle'. As noted above, Schenker thinks it is original and was meant to refer to the 'going out of the tabernacle' from the camp during Israel's trek through the desert. I have argued elsewhere³⁷ that the phrase is secondary and was inspired by the superscription of the next psalm (29[30]), said to be an ode of the dedication of the temple, and has reference to the transfer of the tabernacle to the temple mount, related in 2 Paraleipomenon 5,5 and 3 Reigns 8,4³⁸. Gone, there-

35. For a listing see my *The Present State of the Critical Text of the Greek Psalter*, in A. AEJMELAEUS – U. QUAST (eds.), *Der Septuaginta-Psalter und seine Tochterübersetzungen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2000, pp. 26-27. For an example, see Ps 13,3c-j.

36. A. RAHLFS, *Psalmi cum Odis*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1931, Prolegomena §9.1.4, p. 72. See earlier H.St.J. THACKERAY, *Psalm lxxvi and Other Psalms for the Feast of Tabernacles*, in *JTS* 15 (1914) 429-430.

37. A. PIETERSMA, *Exegesis and Liturgy in the Superscriptions of the Greek Psalter*, in B.A. TAYLOR (ed.), *X Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies*, Oslo, 1998, Atlanta GA, Society of Biblical Literature, 2001, pp. 126-128.

38. Whereas Reigns speaks τὸ σκηνῶμα τοῦ μαρτυρίου, Paraleipomenon has ἡ σκηνὴ τοῦ μαρτυρίου. Cf. further 2 Macc 2,4 where Jeremiah is said to have hidden the σκηνὴ at the time of the fall of Jerusalem.

fore, is also Rahlfs' reason for including it in his lemma. Since I regard the phrase as secondary and, therefore, part of the Greek psalm's reception history – like 28,1b – I do not deem it relevant to this paper. That the Greek translator, without quantitative warrant in the source text, would add ἐξοδίου σκηῆς to his target text must be regarded as highly improbable in light of textual-linguistic considerations. All of that is not to say, of course, that it cannot be made to play a significant role in reception history.

VIII. PSALM 28,6

I finally move on to the verse that sparked my paper in the first place, namely, v. 6. As we have seen, it is this verse that more than any other has not only been thought to contain the interpretive clue for a re-articulation and re-contextualization of the entire psalm, but v. 6 has also been held to contain clear messianic imagery, thereby making Psalm 28 as a whole into a messianic psalm. Whether the Hebrew Ps 29 is already problematic is not without interest, but is not essential to my argument. Certainly, many scholars have thought so, and from that perspective we might do well to recall Hermann-Joseph Stipp's caution against making problematic items in the Hebrew the basis for elaborate exegetical constructs in the Greek³⁹.

As for the Greek Ps 28, broadly based agreement exists among scholars as to *what* happened in v. 6 at the production stage, though considerable disagreement as to its meaning. What happened is that (1) רָקַד (‘dance’) was (probably) construed as דָּקַק (‘pulverize’); (2) the suffix of ׀ (‘and’) was construed to refer to ‘cedars’ of 5b; (3) עֵגֶל “was construed as definite (*the* calf’); (4) לְבָנוֹן was construed as definite (*the* Lebanon’); (5) שָׂרִין was construed as יִשְׂרָאֵל. Not surprisingly the Greek is what Joachim Schaper has called “a veritable *crux interpretum*”. I would agree but, in light of the psalm's textual-linguistic make-up, would, at the same time, caution against over-interpretation.

I begin here with the Greek text and a working translation:

καὶ λεπτυνεῖ αὐτὰς ὡς τὸν μόσχον τὸν Λίβανον,
καὶ ὁ ἠγαπημένος ὡς υἱὸς μονοκερῶτων.
He will pulverize them, as the calf, Lebanon,
and he that is beloved [is] like a son of unicorns.

39. H.-J. STIPP, *Das masoretische und alexandrinische Sondergut des Jeremiabuches* (OBO, 136), Freiburg/S, Universitätsverlag; Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1994, pp. 9-10.

In character v. 6 is like v. 10a, another line in which the Greek translator had obvious difficulty with his source text. There he solved the problem by construing לַמְבוּל as τὸν κατακλυσμένον and שָׁב as κατοικιῆ. What results is a clause that makes grammatical sense and is thus well-formed in terms of target norms, but at the same time makes minimal sense beyond itself: “(The) Lord will settle the flooded area”.

Similarly, in v. 6 we are presented with two lines, not necessarily semantically linked, that are grammatically well-formed but semantically a “crux interpretum”. In 6a subject and predicate of the S-V-O sentence are clear: “And he [(the) Lord] will pulverize them [the cedars of the Lebanon]”. Not at all clear is what to do with τὸν Λιβάνον. Should it be read as appositional to αὐτάς or as appositional to μόσχον? In other words, is it meant to be read as “He will pulverize them,... i.e. *the Lebanon*”, or as “... like the calf, i.e. *the Lebanon*”? That reception history was as troubled by the line as we are is clear from the variant reading (τοῦ Λιβάνου) cited by Rahlfs (and supported further by Eusebius), which, as Loewenstamm notes, only more acutely raises the problem of the identity of ‘the Lebanon calf’. Alternatively, a catena cited by Loewenstamm from Mercati reconstrues the text as συντριψει κύριος τὰς κέρδους τοῦ Λιβάνου καὶ πάντα τὸν Λιβάνον ὡς τὸν μόσχον, therefore linking τὸν Λιβάνον with αὐτάς. Since it is made definite without explicit warrant in the source text and without pressure from the target language, it might best be taken to be exegetical. As several commentators beginning with Loewenstamm have noted, the article is meant to refer to the golden calf of Exod 32,20, certainly an unexpected detour in context, but understandable perhaps in light of Ps 105(106),19, where לַעֲגֹב = μόσχος means precisely that. This interpretation seems confirmed by a further consideration. Although it is possible, as Schenker and others have suggested, that the impetus for introducing λεπτύνει was to harmonize 6a with 5b (cf. συντριψει), it seems more likely that the specific verb selected was part and parcel of the translator’s abrupt detour to Exod 32, given that ‘pulverization’ was the explicit fate accorded the golden calf (Exod 32,20 and Deut 9,21)⁴⁰. All in all, v. 6a is a line contorted by the translator’s strange identification of ‘calf’ as the golden calf. But for all that, it remains a contorted line, because of the translator’s dogged adherence to the source text. There is no good reason to believe that the recasting of the source text extends beyond the clausal level.

40. Though it may be that creative play with $\sqrt{\text{דקדק}}$ gave rise to $\sqrt{\text{קקדק}}$, in 17,43 λεπτύνω renders קָשָׁשׁ (‘pulverize’). It is thus distinctly possible that the route went via λεπτός > λεπτύνω instead.

V. 6b is like 6a. Unfamiliar with ‘Sirion’ as a name for Mt. Hermon and thus grammatically parallel to ‘Lebanon’⁴¹, the translator opts for something with which he is familiar, namely, שׂרִיָן, an epithet of Israel in Deut 32,15; 33,5.26 and Isa 44,2 and translated by ὁ ἡγαπημένος. The latter is clearly marked as borrowed from elsewhere by its differentiation from ἀγαπητός (always and only used in Psalms for יְיָ, as noted above), and by its being arthrous in view of the fact that elsewhere it is always arthrous, though the Hebrew term never is. Syntactically, however, it dangles. Should it be read as parallel to κύριος in 5b (so Gzella), therefore presupposing συντρίψει and λεπυνεῖ? In that case one would render: “And the beloved will destroy and pulverize them [the cedars]”. Or should it be read as: ὁ ἡγαπημένος ἔστιν / ἔσται (so Schenker and Schaper)? In that case we would have: “And the beloved is / will be (like a son of unicorns)”. My point here is not to decide which of these options is correct, but to call attention to the ambiguity inherent in the text. In light of the textual-linguistic make-up of Ps 28 (and indeed of the Greek Psalter) what we saw in v. 10a as well as in 6a and 6b is not surprising. In none of these has the text been re-cast beyond the clausal level, as is patently obvious from their awkwardness in context. In fact, throughout the translation gives the appearance of having been designed for “adequacy” rather than for “acceptability”, to use Toury’s terms. That is to say, what we see is a strong adherence to the norms of the source text and a minimal catering to those of the target language.

IX. PSALM 28 AND MESSIANISM

The issue of messianism in Ps 28,6 has two components: the first is based on ‘unicorn’ and the second on ‘the beloved’. That Greek μονόκερως is a messianic metaphor has been claimed by both Schaper and Gzella. However, whereas for Schaper the word is messianic throughout the Psalter as well as elsewhere in the Septuagint, Gzella more cautiously limits himself to Ps 28,⁴². The facts of the case are that Hebrew אַיָן and Greek μονόκερως form a virtually closed equation. That is the say, the only exception is Isa 34.7 where the translator opts for a different metaphor from the Hebrew (‘fat’/‘well-grown’ versus ‘unicorn’). Since μονόκερως is, therefore, the default rendering for

41. Given that elsewhere שׂרִיָן appears only in Deut 3,9 (where the Greek renders it as Σαντιώρ), his lack of familiarity is hardly surprising.

42. GZELLA, *Das Kalb* (n. 22), p. 283.

ראם (if not in fact more than that), any argument in favour of the former being an exegetical rendering of the latter faces an uphill battle. If it could be shown that among Hellenistic Jews μονόκερως was a messianic term, one might possibly extrapolate that it had the same sense in the LXX. But all we have are a number of instances in translation literature. Since the instances in Psalms do not suggest anything more than that μονόκερως was a linguistic gloss for ראם, and one instance in fact presents a negative image (21,22), all the weight must fall on Num 23,22; 24,8; Deut 33,17 and Job 39,9. The last named (“Now, does the unicorn desire to be your slave”?) gives no indication of being messianic. Similarly Deut 33,17 is a straightforward rendering of the Hebrew. Speaking of Joseph it says: “His beauty is a firstborn of a bull, his horns are horns of a unicorn”. That brings us to Num 23,22 and 24,8. Both passages speak of God’s bringing Israel out of Egypt, and in both cases a slight change is introduced in the Greek of the second line, which in the Hebrew reads: “like horns [so NRSV] of a ראם he [God] was to him [Israel]”, so that the Greek reads: “like glory of a μονόκερως he [God] was to him [Israel]”. At first blush the move from ‘horns’ to ‘glory’ seems promising. But when it is realized that the Hebrew reads תועפת a word of uncertain meaning which elsewhere occurs only in Job 22,25 (= ?) and Ps 95,4 (= τὰ ὕψη), the first blush fades. If the Hebrew word means ‘heights’, as the translator of Psalms guessed and as BDB suggests, it seems reasonably obvious why the translator of Numbers tried to make some sense of it in relation to a ‘unicorn’. Whether it is then meant to refer to the animal *per se* or to its magnificent horns is possibly deliberately left ambiguous. Thus the Numbers passages too fail to convince – unless one somehow maintain that translating תועפת by δόξα makes the unicorn into a messianic symbol.

Though Schaper’s contention that the Greek μονόκερως, unlike Hebrew ראם, is not to be identified with the wild ox may well be correct, it is irrelevant for the present argument. Since Aristotle identified the unicorn as an oryx (antelope) and since the Arabic cognate of Hebrew ראם is the Arabian Oryx, a powerful white antelope (*Oryx leucoryx*), capable of taking on lions and tigers, with sharp-pointed horns more than three feet long, there is good reason to believe that the unicorn was more than a mental concept in the Hellenistic world. Noteworthy is that the horns of the Arabian Oryx grow on top of its head and stand close together. In profile they give the impression of being one. It is therefore likely this animal that the translators of the LXX had in mind when they translated ראם by μονόκερως.

The second reputed component of messianism in Ps 28,6 is 'the beloved'. The argument against such an interpretation has effectively already been made. Here it only requires restatement. Since δ ἡγαπημένος as a translation of יְשִׁירָן has been borrowed from elsewhere in the LXX, and since there is no indication that the phrase is messianic in its three source passages (Deut 32,15; 33,5.26; Isa 44,2), there is no basis for this interpretation in Ps 28,6. That in reception history it might be equated with δ ἀγαπητός and that both might be re-articulated as messianic epithets is not only possible but in fact a reality. But at the production stage of the Psalter δ ἡγαπημένος of Ps 28,6 is nothing more than a linguistic gloss to replace an item in the source text the translator did not understand, rather than being based on a deliberately exegetical move away from the source text. On the other hand, what reception history did with Ps 28,6 is an interesting and worthwhile question. But that is another story and another paper.

X. CONCLUSION

I have argued that the discipline of Septuagint Studies is at present in a state of crisis on its hermeneutical front, occasioned by renewed interest and activity in the field, but caused by a failure to apply to the *semantics* of the text a distinction routinely applied to the *form* of the text. If it be true that the distinction between *original text-form* and *text-forms of transmission history* is fundamental to the field, it follows that a similar distinction should be applied to the *semantics of the text as produced* and *the semantics of the text as received*. If the original text-form can only be established by a painstaking analysis of both the horizontal and the vertical dimensions of the translated text, it follows that the make-up of the target text must be laid bare in the same way, i.e. through a detailed analysis of what in DTS is termed 'product' and 'process'. As Jonathan Smith suggested quite correctly, what Septuagint Studies needs is a theory of translation as a basis for principled exegesis of the LXX as produced.

Department of Near and Middle
Eastern Civilizations
The University of Toronto
21 Cross Street
Weston ON M9N 2B8
Canada

Albert PIETERSMA

II

Pentateuch and Historical Books

MONARCHY AND MESSIANISM IN THE GREEK PENTATEUCH

In the literary sources for ancient Judaism, it is perhaps especially through the Pentateuch and its developments that messianism can be seen as a dimension of political and monarchical thinking as well as eschatology. Attention is focused here on views of monarchy and messianism reflected in the Pentateuch as translated into Greek, with occasional notice of the later Greek versions but with special reference to the LXX. It is suggested that passages on non-priestly monarchy have a future dimension which invites the expectation of great individual rulers, coalesces with Davidic traditions, and can properly be called messianic.

A first step in the argument is to establish the importance of non-priestly as well as priestly and divine monarchy in the Hebrew and Greek Pentateuch, and the future dimension of its Septuagintal treatment (section i). Secondly, an outline of the view of the LXX as interpretation being taken here shows that appeal is made to the interpretative tradition reflected in the rendering, not simply to the creativity of the translators (section ii). Then the discussion of Septuagintal texts on future rule is continued, with attention to the profile of Moses and Joshua as well as the prophecies of Jacob, Balaam and Moses, in a review of the significance of the LXX Pentateuch for the history of messianism (section iii).

I. NON-PRIESTLY MONARCHY IN THE GREEK PENTATEUCH

The LXX Pentateuch forms a document of Jewish monarchy, but of monarchy understood as government by one ruler, divine or human, and further defined in a number of senses, involving the triad of priest, king and prophet, and the nation as a whole. Just one of these senses is singled out for discussion here, monarchy in the sense of a single human ruler, especially a lay ruler as opposed to a priest, even if sometimes ruling together with a priest¹. The messianism mainly considered here is informed, correspondingly, by hope for a great future ruler of this kind; it is royal or prophetic rather than priestly messianism, or a combination

1. By contrast, monarchy envisaged as rule by one great priest is central in D. GOODBLATT, *The Monarchic Principle: Studies in Jewish Self-Government in Antiquity* (Texte und Studien zum Antiken Judentum, 38), Tübingen, 1994; see for example pp. 3-4.

which allows a place for lay as well as priestly rule, and its classical expression came to be royal and Davidic, although some Pentateuchal prophecies associated with it are not explicitly Davidic. Yet the witness of the Greek Pentateuch to monarchy and messianism envisaged on these lines can only be discussed with an eye on other aspects of monarchy recognized by ancient Jews.

One primary sense of monarchy was theological. For Philo and Josephus, followed by the church fathers, the Greek Pentateuch was a document of monarchy in the sense of monotheism, the rule of one God. Thus Philo's interpretation of the First Commandment as a summary of the laws *περὶ μοναρχίας* (*Dec.* 51; *Sp. L.* i 12) introduces the nine chapters of his *Special Laws* which are distinguished in older printed texts and in part of the manuscript tradition as a treatise *de monarchia* (*Sp. L.* i 13-65=book i, chapters iii-xi). Later in the *Special Laws*, similarly, the book of divine law copied by the ruler of Israel (Deut 17,18) is as it were his royal sceptre, being an emblem of that sovereignty which is formed in the image of the βασιλεία of God (*Sp. L.* iv 164). Josephus, likewise picking out the Pentateuchal emphasis on the rule of the one God, said that Moses gave his constitution the form of a theocracy, θεοκρατίαν ἀπέδειξε τὸ πολίτευμα, ascribing to God the rule and the power or majesty, τὴν ἀρχὴν καὶ τὸ κράτος (Josephus, *Ap.* ii 165). Josephus goes on to flesh this out in his claim that divine rule is mediated through government by the priesthood with the high-priest at their head, a priestly "aristocracy" (*Ap.* ii 185, *Ant.* iv 223, both discussed further below). To turn to the church fathers, Philo especially is echoed when Moses, according to Eusebius, is said to have announced to the Jewish nation "the theology concerning monarchy" which Christ, the prophet like Moses of Deut 18,15-19, would in the end put forth to the gentiles (τὴν περὶ μοναρχίας θεολογίαν, Eusebius, *D.E.* iii 2,6). In sources for Greek Jewish prayer this sense of monarchy perhaps first stands out expressly in an imagined petition set in Jerusalem after Ptolemy IV's victory at Raphia in 217, with a cumulative invocation including *μόναρχε* (3 Macc 2,2)².

This theological sense of monarchy was bound up, however, with Greek and Jewish admiration for monarchy as a political constitution –

2. On the date of 3 Macc see M.D. GOODMAN, in E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, English translation revised and edited by G. VERMES – F. MILLAR – M. BLACK – M. GOODMAN – P. VERMES, Edinburgh, vol. I, 1973; vol. II, 1979; vol. III.1, 1986; vol. III.2, 1987: esp. III.1, pp. 539-540; the dramatic date of the story, under Ptolemy Philopator, favours a second-century rather than a later date for composition. On the historical value of the narrative see J. MÉLÈZE-MODRZEJEWSKI, as cited in n. 48, below.

an admiration which was expressed among both Greeks and Jews under the general influence first of Persia and then of Alexander the Great and the Hellenistic monarchies. A much-discussed instance of both Hellenic and Jewish inclination towards rule by one is the sketch of the Roman republican constitution in I Maccabees, where the two consuls shrink effectively to one; the Romans “commit their government to one man every year... and all obey that one” (πάντες ἀκούουσιν τοῦ ἑνός, I Macc 8,16)³. Yet of course this monarchical inclination is attested much earlier in Jewish tradition.

Thus in Hebrew literature towards the end of the Persian period political monarchy appears in close connection with the notion of divine kingship and also with the inherited Davidic tradition in Chronicles, where Solomon sits “on the throne of the kingdom of the Lord over Israel”, and all Israel obeys him (1 Chron 28,5; 29,10). Then the Hebrew Pentateuch itself was being edited during the Persian period. The overwhelming external impact of Persian rulers styled in Aramaic “king of kings” (Ezra 7,12) was then accompanied internally, as the books of Chronicles also attest, by lively remembrance of “our [Israelite] kings and our priests” (Ezra 9,7, in a prayer-formula also found at greater length in Neh 9,32; 34, Bar 1,16). The narratives and oracles of the Davidic monarchy, not only in the historical books, but also in the prophets and the psalms, were correspondingly being edited and developed under the Persian kings. With regard to the Pentateuch, the probable priestly predominance in its editing is suggested especially by Num 27,21, discussed below, where Eleazar ranks above Joshua, and by such royal depictions of

3. An implicit commendation of Jewish submission to a single Maccabaeen leader, in contrast with injurious Greek rivalry for the Seleucid throne (compare Artapanus's presentation of Moses as upholder of the stability of sovereignty, cited in the text below) was discerned here by F.-M. ABEL, *Les livres des Maccabées*. Paris, 1949, p. 152; but the passage is treated above all as an instance of misinformation by GOODBLATT, *The Monarchic Principle* (n. 1), pp. 85-86. The pre-eminence of one individual consul on some occasions would have been a factor in this presentation, but is unlikely to be the main explanation (as suggested for example by J.A. GOLDSTEIN, *I Maccabees* [AB], Garden City, NY, 1976, p. 357). Abel was followed by M. SMITH, *Rome and the Maccabaeen Conversions*, in C.K. BARRETT – E. BAMMEL – W.D. DAVIES (eds.), *Donum Gentilicium: New Testament Studies in Honour of David Daube*, Oxford, 1978, pp. 1-7, esp. 4; G.L. PRATO, *Epopea maccabaica e 'grandeur' di Roma*, in P. CATALANO – P. SINISCALCO (eds.), *Roma fuori di Roma: istituzioni e immagini. Atti del V Seminario internazionale "Da Roma alla terza Roma"*, Roma 1985, Rome, n.d., pp. 15-36, esp. 33; and M. DELCOR, *L'éloge des romains d'après 1 Mac 8*, in *Ibid.*, pp. 37-44, esp. 41, 43-44 – suggesting, in view of the critique in 1 Macc 8,14 of those who take the diadem, that the specifically high-priestly monarchy noted above is envisaged as the model. As this suggestion can imply, a pre-Maccabaeen as well as Maccabaeen Jewish inclination to monarchy is probably reflected in 1 Macc 8,14-16; but this inclination among Jews itself agrees with the strong Hellenistic Greek monarchical tendency.

the priesthood as Exod 28,1-13; 29,4-9, which “serve to enhance still further the magical charm of Aaron’s majestic adornment”⁴. These passages herald the early rabbinic placing of “the crown of priesthood” beside and before “the crown of kingship”⁵; and when they are viewed together with the presentation of the Urim and Thummim as media of prophecy (Exod 28,30, Num 27,21, Deut 33,8), they attest already in Persian-period Judaism the tendency to combine in the priestly interest the three priestly, royal and prophetic gifts⁶. Nevertheless, the contents of the Pentateuch in Hebrew still include traditions of the patriarch Judah, with their Davidic dimension (notably in Gen 38 and 49), and other legal and prophetic passages on present and future non-priestly Israelite rule; some of these texts are discussed below in their Septuagintal renderings.

Then after Alexander the Great much Jewish writing shows respect for political monarchy and loyalty to monarchs. Thus work which remains close in style and subject-matter to ancestral Jewish tradition celebrates the Jewish kings as well as the high-priests, as the continuing transmission of the phrase “our kings and our priests” quoted above might lead one to expect. An example is formed by I Esdras, a probably pre-Maccabaeen work surviving in Greek, where favourable portraits of Josiah and Zerubbabel match those of the priests Joshua and Ezra, and the kings Cyrus and Darius; Zerubbabel is the outstanding member of Darius’s noble bodyguard, and it is assumed that Persian records will attest that there were strong and exacting Jewish kings in Jerusalem,

4. Pentateuchal attestation of the transfer of royal prestige to the priesthood was classically depicted by J. WELLHAUSEN, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin, ⁵1905, pp. 142-145 (quotation rendered from p. 143), English translation of 2nd edn (1883), *Prolegomena to the History of Israel*, Edinburgh, 1885, pp. 148-151 (the English quoted is slightly adapted from p.149); similarly, B. GOSSE, *Structuration des grands ensembles bibliques et intertextualité à l’époque perse: De la rédaction sacerdotale du livre d’Isaïe à la contestation de la Sagesse* (BZAW, 246), Berlin – New York, 1997, pp. 164-165.

5. כתר כהונה וכתר מלכות, Sifre Numbers 119, on Num 18,20, in a saying in the name of R. Simeon b. Yohai noting that these crowns were taken by Aaron and David, but the crown of Torah is still available; the crown of a good name is added in Mishnah, Aboth 4,17 and elsewhere, and Moses is said to have received all four crowns in Targum Pseudo-Jonathan on Deut 34,5 – a reshaping of the tradition on Moses found in Philo, as noted by M. KISTER, *Metamorphoses of Aggadic Traditions*, in *Tarbiz* 60 (1991) 179-224, esp. pp. 206-207. The development of this rabbinic tradition from the Pentateuchal triad of priest, king and prophet is sketched by D. FLUSSER, *Jüdische Heilsgestalten und das Neue Testament*, translated from ID., *Messianism and Eschatology* (Hebrew), Jerusalem, 1983, pp. 103-134 in ID., *Entdeckungen im Neuen Testament*. Vol. II, *Jesus – Qumran – Urchristentum*, Neukirchen-Vluyn, 1999, pp. 212-252, esp. 232-234.

6. The continuation of this tendency from the Persian to the Herodian age is traced by E. BAMMEL, *ΑΡΧΙΕΡΕΥΣ ΠΡΟΦΗΤΕΥΩΝ*, reprinted from *Theologische Literaturzeitung* 79 (1954) cols. 351-356 with an addition in ID., *Judaica et Paulina: Kleine Schriften II*, mit einem Nachwort von P. PILHOFER, Tübingen, 1997, pp. 133-139.

who took tribute in Coele-Syria (1 Esdr 2,22)⁷. Similarly, in Ecclesiasticus, a Hebrew work from the early second century BC later translated into Greek, the great kings of Israelite history have a part together with Aaron, Phinehas, Samuel, and Simeon the high-priest. To turn to Jewish literature originally written in Greek according to Greek models, here respect for kingship can again be shown despite survivals in Greek tradition of the pejorative association of kingship with Asia and barbarism⁸, and despite the vigour in Jewish tradition of a presentation of divine monarchy which could belittle earthly gentile rulers, on the lines which would later be called Zealot⁹. Notwithstanding these Hellenic and Jewish invitations to reserve, Greek Jewish narratives of Alexander and the Ptolemies “orient the reader towards the acknowledgement of monarchic power and the benefits it can bestow”, as is emphasized by E.S. Gruen¹⁰.

A connection of such acknowledgement of royal monarchy with the Greek Pentateuch itself is suggested by the title of the work *Concerning the Kings in Judaea* by Demetrius the Chronographer, who can be assigned to the reign of Ptolemy IV Philopator (221–205 BC) – for he reckons the period from the exile of the ten tribes to this reign¹¹; the surviving fragments quote the LXX and deal mainly with the chronology of the patriarchs and Moses, and the title, if correctly transmitted, implies the identification in these traditions of a line of Jewish kings.

This interpretation of Demetrius’ *Concerning the Kings* as at least in part a discussion of the Pentateuch is supported by the content of Eupolemus’s work on the same subject, probably from the middle of the second century BC; one fragment of Eupolemus describes a prophetic succession from Moses to Samuel, continued by a royal succession from

7. 1 Esdras here interprets an ambiguous passage on Jerusalem under kingly rule in the letter of Artaxerxes which forbade rebuilding of the temple (Ezra 4,20, LXX 2 Esdras 4,20); the text as reproduced in Ezra and LXX 2 Esdras should probably be understood to assert that the eastern kings ruled Jerusalem, as argued by H.G.M. WILLIAMSON, *Ezra, Nehemiah* (WBC), Waco, TX, 1985, p. 64.

8. F.W. WALBANK, *Monarchies and Monarchic Ideas*, in F.W. WALBANK – A.E. ASTIN – M.W. FREDERIKSEN – R.M. OGILVIE (eds.), *The Cambridge Ancient History*, Second Edition, vol. VII.1, *The Hellenistic World*, Cambridge, 1984, pp. 62-100, esp. 62, 76.

9. On the interplay in Greek Jewish sources (including the Pentateuch, Daniel, Esther, Judith and 1–4 Maccabees as well as extra-biblical texts) between resistance to the imposition of gentile ruler-cult and loyal participation in it, as far as ancestral custom allows, see W. HORBURY, *Jewish Messianism and the Cult of Christ*, London, 1998, pp. 74-77, 134-135.

10. E.S. GRUEN, *Heritage and Hellenism*, Berkeley, CA – Los Angeles, CA, 1998, p. 244.

11. M.D. GOODMAN, in SCHÜRER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, English translation revised (n. 2), III.1, pp. 513-517, esp. 515, on Demetrius as quoted by Clement of Alexandria, *Strom.* i 21, 141.

Saul to Solomon (Eusebius, *P.E.* ix 30, 447a-b). This presentation appears to presuppose the fulfilment in historical sequence of two Deuteronomic passages, to be discussed below, which are at once both laws and prophecies: first, Deut 18,15-22, on the ruling prophet like Moses, whom all shall obey, and secondly, Deut 17,14-20, the “law of the king”, on the divinely-chosen ruler and his sons, to be appointed after Israel enter the promised land. These two passages respectively exemplify the emphases on Moses and on later Israelite monarchy which come together in the Pentateuch.

In a third Greek Jewish writer, Artapanus, Moses indeed appears as the guardian of stable monarchy in the political sense; all his inventions and institutions for the the land of Egypt were provided in order to keep the *μοναρχία* safe for Chenephres, king of Memphis, and to bring stability in times when kings were often overthrown (Eusebius, *P.E.* ix 27, 432b-c).

The tendency to present Moses as an upholder of monarchy and a monarch himself culminates in Philo’s account of Moses as king (and also priest, prophet and lawgiver), based on the LXX Pentateuch (Philo, *Mos.* i 148-9, 158, discussed below). This Philonic account of Moses is matched in the rabbinic midrash of later Roman Judaea and Galilee, which was itself not immune from Greek influence; here Moses is presented as king on the basis of the Hebrew Torah, especially Deut 33,5 “king in Jeshurun”¹². On the halakhic side, still with reference to the Hebrew Pentateuch, Talmudic interpretation as presented by Maimonides concluded that “monarchy was a divine institution and the appointment of a king in the land of Israel a commandment of the Torah” – the prophetic “law of the king” in Deut 17,14-15 being understood as a command to make a king¹³.

12. Midrash Tehillim i 2, on Ps 1,1 (Deut 33,5 shows that Moses, like David, was king of Israel and Judah), in S. BUBER (ed.), *Midrasch Tehillim*, Wilna, 1891, repr. Jerusalem, 1977, p. 3, with further midrashic passages noted by L. GINZBERG, *Legends of the Jews*, VI, Philadelphia, PA, 1968, p. 28, n. 170. Targumic and rabbinic material is discussed by W.A. MEEKS, *The Prophet-King: Moses Traditions and the Johannine Christology* (SupplNT, 14), Leiden, 1967, pp. 176-197; J. LIERMAN, *The New Testament Moses: Christian Perceptions of Moses and Israel in the Setting of Jewish Religion* (WUNT, 2/173), Tübingen, 2004, pp. 79-84, 106-107.

13. E. MARMORSTEIN, *Heaven at Bay: The Jewish Kulturkampf in the Holy Land* (Middle Eastern Monographs, 10), London, 1969, p. 16, alluding to Maimonides, *Mishneh Torah*, xiv (Melakhim), chapter 1, on interpretation of Deut 17,14-15 as a command found in the name of Judah b. Ilai in Sifre on Deuteronomy, paragraphs 156-157; Tosefta, Sanhedrin iv 2; and Babylonian Talmud, Sanhedrin 20b. Outside this particular context, Deut 17,15 is quoted as a commandment in Mishnah, Sanhedrin ii 5. On Second-Temple period antecedents of this understanding of Deut 17,14-15 see G.J. BLIDSTEIN, *The Monarchic Imperative in Rabbinic Perspective*, in *AJS Review* 7-8 (1982-3) 15-39.

The LXX translation of the Pentateuch can be dated before Demetrius, who quotes it, and probably not long after Chronicles. It will then have emerged in times which encouraged pride in Jewish kingship, and the interpretation of Moses as a monarch. Yet another and a non-royal aspect of monarchy in Jewish Pentateuchal interpretation of this period is discernible, however, through Hecataeus of Abdera, who was active as philosopher and historian at the court of Ptolemy I Soter. Hecataeus, referring to Moses and his polity and probably drawing on information derived from Jews, described the Jewish constitution as government by the priests, presided over by one high-priest whom they revere as the messenger of the god's commandments, ἄγγελον ... τῶν τοῦ θεοῦ προσταγμάτων; and he commented that "the Jews never have a king", βασιλεία ... μηδέποτε τῶν Ἰουδαίων¹⁴. This remark, making Jewish monarchy priestly rather than royal, stands in striking contrast with Chronicles and Eupolemus; but it recalls the royal depiction of the priesthood outlined in the Hebrew Pentateuch, as noted above, and it matches the presentation of the high-priest as the distinctively Jewish monarch found in the anecdote of Alexander the Great at Jerusalem which is preserved by Josephus (*Ant.* xi 325-39). Here there is a hint that the pre-eminence of the high-priest and the priesthood in the procession that welcomed Alexander is considered something typically Jewish, for the high-priest had prepared "a reception of a sacred character and different from that of other nations", ἱεροπρεπῆ καὶ διαφέρουσιν τῶν ἄλλων ἐθνῶν ποιούμενος τὴν ὑπάντησιν (*Ant.* xi 329). Similarly, a description of the Jewish constitution as government by the priests collectively, under the high-priest, on lines close to those sketched by Hecataeus, is once offered by Josephus himself in the context of his presentation of the Mosaic polity as theocracy (*Ap.* ii 185-7, cited above). The origin of the LXX itself had been recounted with a corresponding emphasis on the monarchy of the high-priest in what has been

14. Hecataeus as summarized in Diodorus Siculus xi, fragment 3, 5, preserved by Photius, *Bibliotheca*, 244; the comment that the Jews have no king is ascribed (with the biblical narratives of kings of Israel and Judah in mind) simply to Hecataeus's own reflection on the limited reports available to him by B. BAR-KOCHVA, *Pseudo-Hecataeus On the Jews: Legitimizing the Jewish Diaspora*, Berkeley, CA – Los Angeles, CA, 1996, p. 28 – but comparison with the Greek-period anecdote in Josephus, *Ant.* xi 325-339 and with the outline of a priestly polity in his *Ap.* ii 185-187 suggests that a Jewish view is being echoed, perhaps (without necessarily restricting it to the Diaspora) from the Diaspora priestly-influenced self-definition discerned in Hecataeus by D.W. ROOKE, *Zadok's Heirs: The Role and Development of the High Priesthood in Ancient Israel*, Oxford, 2000, p. 250; the comment is regarded as non-Jewish, but the information on priestly monarchy as stemming from Judaeans Jews, by GOODBLATT, *The Monarchic Principle* (n. 1), pp. 12-14, 32-33.

called the most important surviving document of Ptolemaic kingship theory, the Letter of Aristeas¹⁵. Here the setting of the translation is an exchange of gifts and courtesies between a Ptolemaic king and a Jewish high-priest who wears the κίδαρις and the mitre or consecrated diadem (βασιλειον, Letter of Aristeas 98) and is indeed, as Philo says (with Hasmonaean history behind him, but true to the tendency of the Letter of Aristeas) at once the high-priest and king of Judaea, τῆς Ἰουδαίας ἀρχιερεὺς καὶ βασιλεύς (Philo, *V.M.* ii 31).

Those Pentateuchal traditions which relate to monarchy in the sense of earthly kingship were therefore transmitted in Hebrew and translated and heard in Greek in the context of attention both to divine monarchy and to priestly monarchy, and under priestly influence. The practical political implications of priestly prestige have sometimes been over-estimated, at least for the Persian period, but the aura surrounding the priesthood in Jewish opinion of the Greek age is unmistakably regal¹⁶. Does the LXX version of the Pentateuch itself advance the presentation of high-priestly monarchy at the expense of Israelite kingship? Septuagintal heightening of the figures of Levi, Aaron, Eleazar and Phinehas is among evidence which may initially prompt an unqualified answer Yes¹⁷. It is suggested here, however, that the enhancement of the royalty of the priesthood in the Greek Pentateuch does not exclude a parallel reflection of the development of non-priestly royal traditions.

This point is already indicated by the variation between royal and priestly emphases in the constitutional interpretations of the Greek Pentateuch noted above from Eupolemus, on the one hand, and Hecataeus, on the other. Varied interpretation of the Pentateuchal polity has of course continued into modern times, embracing some emphasis on the royal traditions, but often also marked by a counter-emphasis on divine and constitutional rule. This counter-emphasis gains weight especially when the political or scholarly environment fosters dispute on the place

15. O. MURRAY, *Aristeas and Ptolemaic Kingship*, in *JTS* n.s. 18 (1967) 337-371, p. 338.

16. The terms hierocracy and theocracy do not do justice to the political importance of non-priestly Jewish governing figures in Achaemenid Judah, in the judgment of J. SCHAPER, *Priester und Leviten im achämenidischen Juda* (FAT, 31), Tübingen, 2000, p. 210; ROOKE, *Zadok's Heirs* (n. 14) argues similarly for the Greek as well as the Persian age, but perhaps underestimates the political power of the Hellenistic high-priests.

17. On such heightening see for example G. DORIVAL, with B. BARC – G. FAVRELLE – M. PETIT – J. TOLILA, *La Bible d'Alexandrie: Les Nombres*, Paris, 1994, pp. 84-86, 88-89, 94-95; A. VAN DER KOOIJ, *The Septuagint – the First Translation of the Hebrew Bible?* (abstract of a Jeremie Lecture given on 4th February 2004), in *Bulletin of Judaeo-Greek Studies* 34 (Summer, 2004) 27-28 (identifying support for priestly rule in LXX Exod 19.6, discussed below; Exod 28,33.35; Lev 8,9).

of kingship. One ancient Greek-language interpretation of the Pentateuch has been particularly influential in the non-royal direction, namely that offered by Josephus; but for interpretation of the Greek Pentateuch itself it is important to note that, even in Josephus, the royal traditions of the Pentateuch receive some affirmation.

Thus, to exemplify the non-royal emphasis from early modern and modern Pentateuchal interpretation, the relative constitutional tolerance of the English Revolution of 1688, after years of strong royal or republican interpretation of the Mosaic polity, is reflected in Simon Patrick's comment on Deut 17,14-15: although Jews have derived from these verses an affirmative precept to appoint a king (here he cites the Babylonian Talmud, as in n. 13, above), and although some learned Christians have followed them, Josephus (*Ant.* iv 223) rightly explains the passage as an exhortation to stick to the established form of government, obeying the laws, for God suffices as your ruler – but if you desire to have a king, let him be one of your own nation¹⁸. What Josephus in this passage calls an “aristocracy” under the divine laws (for him, the high-priestly government) is taken by Patrick in the broad sense of an established lawful constitution, and kingship is discussed only in the second place. In more recent times R. de Vaux, regarding the mid-twentieth-century scholarly preoccupation with Hebrew kingship as excessive, argued not dissimilarly; the Israelite state in his view was often for practical purposes a kingdom, but the combination of hostile and favourable attitudes to Israelite kingship evinced in the Old Testament forbids any definition of a characteristic ancient Jewish constitutional ideal other than theocracy – not in Josephus's specific sense of priestly government, but in the more general sense of a rule by God, which relativizes any human constitutional forms¹⁹.

These modern interpretations which in different ways stress the constitution rather than the kingship attest the continuing influence of Josephus's reading of the Mosaic polity. For Josephus himself, however, the divine laws are indeed the constitution, but kingship is relativized not only for this reason, but also because he is commending priestly rule. For Josephus, a priest who was also proud of Hasmonaean royal lineage, a changing series of different Jewish constitutions after

18. S. PATRICK, *A Commentary on the Fifth Book of Moses, Called Deuteronomy*, London, 1700, p. 269. With a comparable weariness of strife, interpreters of 1 Sam 8,11 on the king were tersely classed as *monarchomachi* on one side, *Machiavellisti* on the other, with a few scholarly exceptions, by J.A. FABRICIUS, *Bibliotheca Antiquaria*, Leipzig-Hamburg, 21726, p. 481.

19. R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament* (2 vols.), Paris, vol. I, 21961; vol. II, 1960, esp. I, p. 153.

Joshua was held together by the single connecting thread of high-priestly rule (*Ant.* xx 224-51) in a sacerdotal aristocracy which expressed divine rule and formed the genuine Pentateuchal “theocracy” (Josephus, *Ant.* iv 223-4, cited above; v 135, xiv 41; *Ap.* ii 165, 185, cited above)²⁰. Thus the priestly succession persisted over the two thousand years from Aaron to the war with Rome, from the original priestly aristocratic rule through the *μοναρχία* of the dictator-like Judges, and the later government by kings (*Ant.* xx 229), on through a post-exilic return to sacerdotal aristocracy, through the years of Hasmonaean and Herodian kingship, and then through another return to priestly rule after Archelaus (*Ant.* xx 251). If the people long for a king, he should accordingly defer to the counsel of the high-priest (cf. Num 27,15-23, cited above) and elders (*Ant.* iv 223-4, on Deut 17,14-20), somewhat as in the paraphrase of Deut 17,14-20 in the Temple Scroll (11QT Ivi-lix), and in the rabbinic concept of the ratification of his voluntary wars by a court (Mishnah, Sanhedrin ii 4). This historical continuity as Josephus sketches it suggests that the authentic norm is what he has shown the Greek Pentateuch to prescribe – aristocratic government under the high-priest, with the possibility but not the requirement of a constitutional monarchy. Nevertheless, when Josephus is detached from those whom he has influenced, it can be seen that in his view this possibility definitely remains.

Josephus’s outline based on the high-priestly succession thus itself still reflects, in a limited but unambiguous fashion, an interpretation of the Pentateuch (especially Deut 17,14-20) as envisaging Israelite kingship. Yet his predominantly sacerdotal interpretation was in any case not the only possible political reading of the Greek Pentateuch. Josephus’s rival Justus of Tiberias perhaps differed from him in this as in other interpretations of history, for Justus wrote a chronicle of the Jewish kings from Moses to Agrippa II, quoted by Julius Africanus and described by Photius (*Bibliotheca*, 33); this work is now lost, but (written under Agrippa II’s patronage) it evidently suggested not the optional character of Jewish kingship, but rather its continuity over the same two millennia which for Josephus were spanned only by the high-priesthood. Just before Josephus’s time, and again in contrast with Josephus, Philo had written on the kingship of Moses, as noted already, and his lengthy interpretation of Deut 17,14-20 does not treat this law as merely permis-

20. It seems likely that Josephus was influenced by different sources in the *Antiquities* and in *Contra Apionem*, respectively, but despite the somewhat differing perspectives of the two works they have enough mutual consistency to allow their combination in a review of Josephus’s outlook.

sive (*Sp. L.* iv 157-69). The way to the approaches of Philo and Justus had been prepared by the historical work of Eupolemus and Demetrius, discussed above. Eupolemus is indebted to the books of Chronicles, and his interest in lay Israelite rule is likely to reflect pre-Maccabaeon Pentateuchal interpretation. Thus, although the Greek Pentateuch was translated in the heyday of the ideal of high-priestly monarchy, and no doubt under priestly influence, its contents remained sufficiently representative of the traditions of lay as well as priestly rule to permit royal as well as priestly emphasis in political interpretation of the text – even in so clear an affirmation of priestly rule as was ultimately offered by Josephus.

Non-priestly monarchy therefore retained a place in the Greek Pentateuch, and in its Greek interpretation from before the Maccabaeon age to the time of Agrippa II – and a royal emphasis then appeared likewise in rabbinic interpretation of the Hebrew Pentateuch, both halakhic and haggadic. The strength of the ancient affirmations of divine and priestly monarchy did not preclude attention to Pentateuchal traditions of non-priestly monarchy. Some passages from the Septuagintal rendering of these traditions have already been noted, and they can now be brought together in their broad Pentateuchal context of attention also to other dimensions of monarchy.

Thus, monarchy in the sense of the rule of one deity is strongly in view in the Greek, as Philo and Josephus suggest, for “the Lord is continuing to reign, from age to age and beyond”, κύριος βασιλεύων τὸν αἰῶνα καὶ ἐπ’ αἰῶνα καὶ ἔτι (Exod 15,18, enhancing the sense of perpetuity which emerges from MT); but divine monarchy appears together with monarchy in the sense of the rule of one earthly sovereign, who among the Jews may be the king or high priest, each divinely chosen (Num 27,16, Deut 17,15, for the lay ruler; Exod 28,1, for the priest). These two earthly rulers function in a dyarchy, sketched in Num 27,15-23, where Joshua is set “over this congregation”, ἐπὶ τῆς συναγωγῆς ταύτης, but stands, as noted above, before Eleazar the priest to receive oracular guidance (compare the dyarchy of Zerubbabel and Joshua the priest, Zech 4,12-14; 6,13). This represents a compromise between the ancient strength of royal and especially Davidic tradition, and the newer pre-eminence of the high-priest²¹; but each is presented in the Pentateuch with the traits of monarchy. The concept of dyarchy may again be reflected in a Greek rendering of a prophetic oracle concerning the peo-

21. This is the conclusion of GOODBLATT, *The Monarchic Principle* (n. 1), pp. 57-76, with discussion of texts outside the Pentateuch in which rule by both priest and king is envisaged.

ple as a whole given to Moses, but the relevant phrase (discussed further below) remains ambiguous: Israel among the nations shall be for the deity βασιλειον ιεράτευμα (Exod 19,6; 23,22 LXX). The Hebrew consonants as transmitted in the Massoretic text of Exod 19,6 might be rendered in English “a kingdom of priests”.

The treatment of earthly monarchy at the time of the translators will also have been affected by shifting views on the prophetic gift. The tradition of the firm connection of prophecy with the high-priesthood through the Urim will undoubtedly have been treasured and defended, as noted above (n.6). 1 Esdras 5,40 ἕως ἀναστῆ ἀρχιερεὺς ἐνδεδυμένος τὴν δῆλωσιν καὶ τὴν ἀλήθειαν (broadly corresponding to Ezra 2,63= Neh 7,65, LXX 2 Esdras 2,63, 17,65) need not then signify a general conviction that this prophetic office of the priesthood has failed. On the other hand, it may indeed imply that some doubted. This possibility should be taken seriously in view of the emergence of doubts on continuance of the succession of the prophets themselves, as suggested by 1 Macc 4,46. Such doubts are also consonant with the formation of an oracle during the Persian period promising the return of Elijah before the day of the Lord (Mal 3,22 [3,23, Vulgate 4,5], echoed in Ecclus 48,10). In this situation it would be natural not only to hope for revived prophecy, but also to look for prophetic gifts in the monarch, whether priestly or non-priestly.

The theme of earthly monarchy is taken up further with regard to lay Israelite rulers, their constitutional position, descent and succession, above all in the two laws and prophecies of the ἄρχων of the nation and his children in their rule (Deut 17,14-20, cited above; Deut 28,36), and of the prophet like Moses whom all shall obey (προφήτην ... ὡς ἐμὲ ἀναστήσει σοι κύριος ὁ θεός σου, αὐτοῦ ἀκούσεσθε, Deut 18,15); the importance of these two passages together was already suggested by Eupolemus. They also indicate, as noted above, the distinction between passages concentrated on Moses (and Joshua), and passages envisaging later Israelite rulers, both of which are present in the Pentateuch. Earthly monarchy is equally important as a theme in the prophecies of the mighty descendants of Abraham and Jacob, especially the line of Judah which issues in Davidic monarchy (βασιλεῖς ἐκ σοῦ ἐξελεύσονται, Gen 17,6; βασιλεῖς ἐκ τῆς ὀσφύος σου ἐξελεύσονται, Gen 35,11; οὐκ ἐκλείψει ἄρχων ἐξ Ἰούδα ..., Gen 49,10). These future-oriented passages in turn cohere with further prophecies of the monarchy over other nations to be attained by the Jewish nation itself (Deut 28,7-13), and of a correspondingly emperor-like individual ruler from the descendants of Jacob (Num 24,7.17; Deut 33,5).

The orientation of all these Pentateuchal passages towards the future indicates their importance for messianism as well as political theory. In the present study they can claim to be considered equally under the two headings of monarchy and messianism. For convenience, however, Exod 19,6; 23,22 LXX and Deut 17,14-20 LXX will be reviewed now, under the heading of monarchy; these passages, on royal priesthood and on the law of the ruler, respectively, have a strong tradition of political commentary, partly cited already. Discussion of Deut 17,14-20 will also draw attention to Gen 49,10, on the line of Judah, and Deut 28,36, on the kings of Judah in captivity. Then a shorter notice of Deut 28,7-13, on the monarchy of Israel over other nations, and of the oracles of a great individual ruler will close the treatment of non-priestly monarchy in the Greek Pentateuch. The royal and prophetic profile of Moses and Joshua in connection with Deut 18,15, on the ruling prophet, and the prophecies Num 23,21; 24,7,17; Deut 33,5, on future sovereigns, will be considered later, in discussion of the Greek Pentateuch in the history of messianism (section iii, below).

Exod 19,6; 23,22 LXX: A Royal Priesthood and a Kingdom, a Priesthood

First, then, Exod 19,6; 23,22 LXX βασιλείον ιεράτευμα, referring to the destined status of Israel among the nations in God's eyes, appears in its two Septuagintal contexts to be above all a depiction of the people as a priestly nation in their relation to the deity, on the one side, and the gentiles, on the other; but the words of this short phrase can be parsed as a pair of nouns or an adjective qualifying a noun, and can be rendered accordingly either "a kingdom, a priesthood" or "a royal priesthood"²².

It remains unclear whether the translators envisaged one of these two renderings rather than the other, or perhaps inclined to one but left room for both; this is a place where the LXX version may indeed have a "Targumic" character²³. The rendering "a royal priesthood" may at

22. For the textual witness see J.W. WEVERS, *Exodus*. Göttingen, 1991, pp. 233-234; for discussion of material from the ancient versions, O. CAMPONOVO, *Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes in den frühjüdischen Schriften* (OBO, 58), Freiburg – Göttingen, 1984, pp. 384-386, 411.

23. The rendering "royal priesthood" is preferred after discussion by A. LE BOULLUEC – P. SANDEVOIR, *L'Exode*, Paris, 1989, p. 200, and assumed in J.W. WEVERS, *Notes on the Greek Text of Exodus* (SBL SCS, 30), Atlanta, GA, 1990, p. 295; construal of the words in the LXX as two nouns is preferred after discussion by E.G. SELWYN, *The First Epistle of Saint Peter*, London, 1947, pp. 165-166. The possibility of translations which embrace more than one sense is envisaged by R. LE DÉAUT, *La Septante, un Targum?*, in R. KUNTZMANN – J. SCHLOSSER (eds.), *Études sur le judaïsme hellénistique: Congrès de Strasbourg 1983*, Paris, 1984, pp. 147-195, esp. 188.

least tentatively be regarded as that which was primarily in the translators' view. Since Exodus includes a number of translations which are not without elegance, this rendering is commended because it presupposes a neat chiasmatic correspondence with the next phrase, καὶ ἔθνος ἄγιον. Still more important, perhaps, is the fact that the phrase rendered in this sense fits the analogous prophetic oracle Isa 61,6, in which the people, again in their relation to the gentiles, are to be called "priests of the Lord" (כהני יהוה, LXX ἱερεῖς κυρίου). This would then be one of the many instances of translation by analogy with another verse. Yet, with all its elegance and its hint at the prophets, it is not a free translation²⁴. Verbally, it still follows the sequence of the Hebrew phrase, evoking successively the concepts of royalty and priesthood. The translators would then perhaps have leant towards the rendering "royal body of priests", but would still have left room for a rendering which placed independent emphasis on royalty²⁵.

Nevertheless, understood in the sense "royal priesthood", this rendering fits not only the view of Israel as a priestly nation, mediating between the gentiles and the supreme deity, but also the view of the Jewish constitution as government by a body of priests which was exemplified above from Hecataeus and Josephus²⁶. The echoes of Exod 19,6 in the markedly royal presentation of the priesthood in the Testament of Levi show that the verse was indeed sometimes understood as a hint at the priestly crown²⁷.

Yet the continuing importance of kingship as well as priesthood is underlined by other surviving traces of early reception. These attest the interpretation of the phrase as a pair of nouns, with a correspondingly

24. It is perhaps significantly not included among the examples of verses in Exodus which were translated "frei und nicht ohne Geschmack", offered by Z. FRANKEL, *Über den Einfluss der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik*, Leipzig, 1851, repr. Farnborough, 1972, pp. 73-74.

25. This suggestion, and other aspects of the treatment here, modify the short discussion in HORBURY, *Jewish Messianism and the Cult of Christ* (n. 9), p. 48 and n. 38; construal of the phrase as a pair of nouns was there viewed as predominant in the light of reception-history.

26. Thus it is taken as a sign of priestly influence by VAN DER KOOIJ, *The Septuagint – the First Translation of the Hebrew Bible?* (n. 15).

27. Kohath and his seed will be a ruling body (ἀρχή), βασιλέων ἱεράτευμα τῷ Ἰσραήλ, in the long Levi narrative inserted in the Greek Testament of Levi 18,2 in the tenth-century MS. e of the Testaments of the Twelve Patriarchs, at section 67 in R.H. CHARLES, *The Greek Text of the Testaments of the Twelve Patriarchs*, Oxford, 1908, p. 253, cf. p. 50, note on Test. Levi 11,6; comparably, the Aramaic Levi text in 1Q21, fragment 1 has the phrase מלכות כהנתא, "the kingdom of the priesthood" or "a kingdom, the priesthood"; see J.T. MILIK, in D. BARTHÉLEMY – J.T. MILIK, *Qumran Cave 1* (DJD, 1), Oxford, 1955, p. 88.

stronger emphasis on kingship as a separate item than is found in the rendering “royal priesthood”. Thus the Greek is construed as two nouns in 2 Macc 2,17 τὸ βασιλείον καὶ τὸ ἱεράτευμα and in Philo’s interpretations, in which the twelve tribes are βασιλείον καὶ ἱεράτευμα θεοῦ (*Sobr.* 66; similarly, *Abr.* 56); for the naming of kingship and priesthood side by side compare the phrase “our kings and our priests” in the Hebrew prayer-formula of Ezra 9,7, cited with parallels above. The currency of this interpretation of Exod 19,7 also among Jews who used Hebrew or Aramaic from the second century BC onwards is suggested by the Ethiopic text of Jub 16,18. This passage together with 2 Macc 2,17-18 shows that the interpretation was current near the time of the Maccabean revolt, but in each text it is assumed rather than justified, and it is probably therefore pre-Maccabean. That it was by no means marginal is confirmed by the range of sources in which it reappears after Philo, including the Apocalypse (1,6; 5,10), the Old Latin, the Peshitta, and the Targums. For the present purpose the persistence of this interpretation alongside the other is particularly notable; whatever the intentions of the translators, the Greek here could be heard as a divine promise, καθὼς ἐπηγγείλατο διὰ τοῦ νομοῦ (2 Macc 2,18), to restore to Israel the kingdom as well as the priesthood.

Deut 17,14-20: ἄρχων and Prophecies on Israelite Rule (Gen 49,10; Deut 28,36)

Secondly, in the Septuagintal version of the “law of the king” Israel is commanded, “if you enter the land... and say, I will establish over myself a ruler, as the other peoples round about me”, to “establish certainly over yourself” a divinely-chosen “ruler”, καθιστῶν καταστήσεις ἐπὶ σεαυτὸν ἄρχοντα ... (Deut 17,15), whose descendants, οἱ υἱοὶ αὐτοῦ, are to rule after him (Deut 17,20). The rendering ἄρχων for Hebrew מֶלֶךְ has been much discussed as an avoidance and diminution of the title “king”, but in the present context attention should be drawn again to the link which it strengthens between this law and the oracles of Israelite rule elsewhere in the Greek Pentateuch, and to the character of the law as a prophecy and a command to Israel.

Since the LXX Pentateuch is commonly nearer to a close than a to a free translation, the rendering ἄρχων where the Massoretic text reads מֶלֶךְ, here and elsewhere, seems best explained as a reflection of the designation נֹשֵׂא for the Israelite king which is preferred in the Massoretic text of Ezekiel, including passages on the future David (34,24; 37,25), and in some later Hebrew usage; thus the Damascus Document quotes

Deut 17,17, from the “law of the king” now under discussion, with the formula “and concerning the $\alpha\psi\iota$ it is written” (CD-A v 1-2). The background of such preference would be that emphasis on the kingship of the one God which, as noted already, was transmitted to the Greek Pentateuch in other respects as well. This usage may sometimes have been reflected in the revision of Pentateuchal passages, as A. Rofé suggests, but it is not necessary to suppose that the texts known to the translators had been revised²⁸. Rather, the translators will have followed a pious substitution of Hebrew terms which was customary in Judaea, and was replicated among Greek-speaking Jews by a preference for ἄρχων.

This rendering can then be compared with versional rendering of divine names, which is likewise affected by the pious usages prevailing from time to time. Explanation on these lines is not incompatible with the view that the translators were (in addition) glad of a term which would not alarm the Ptolemaic court; but an account of the rendering which also reckons with the variation in Hebrew-language description of the Israelite king seems preferable²⁹. The rendering ἄρχων then corresponds to a Hebrew term for a principal person which in the time of the translators had come, for reasons of piety, to be regularly used also for the king of Israel³⁰.

To move from the origins of the rendering to its effect, within the Greek Pentateuch this use of ἄρχων tends to link the command to Israel in Deut 17,15 with a series of prophecies concerning the Israelite kings: Jacob’s prophecy in Gen 49,10, where a ruler shall not fail from Judah; Balaam’s vision of “the glories of rulers” in Israel (τὰ ἔνδοξα ἀρχόντων, Num 23,21); Moses’s woeful prophecy of the captivity of Israel and her rulers (Deut 28,36); and the more favourably prophetic Blessing of Moses, where “there shall be a ruler in the beloved, when the rulers of the nations are gathered together with the tribes of Israel” (Deut 33,4-5).

28. A. ROFÉ, *Qumranic Paraphrases, the Greek Deuteronomy and the Late History of the Biblical nasi*, in *Textus* 14 (1988) 164-174.

29. Inoffensive legitimization of Jewish authorities is taken to be a major factor in the origins of this rendering in the Greek Pentateuch by R. HANHART, *Die Bedeutung der Septuaginta für die Definition des ‘Hellenistischen Judentums’*, in J.A. EMERTON (ed.), *Congress Volume: Jerusalem, 1986* (SupplVT, 40), Leiden, 1988, pp. 67-80, esp. pp. 72-74, and R.A. FREUND, *From Kings to Archons: Jewish Political Ethics and Kingship Passages in the LXX*, in *SJOT* 2 (1990) 58-72, discussed by HORBURY, *Jewish Messianism and the Cult of Christ* (n. 9), pp. 178-179, n. 35.

30. Its familiarity in this sense is vividly seen in the Massoretic text of 1 Kgs 11,34, on Solomon, “I will not take the kingdom from his hand, for I will establish him as $\alpha\psi\iota$ all the days of his life”; this reading of the Hebrew consonants is very possibly secondary, for LXX here suggests that they were also and perhaps more originally construed as part of the verb $\alpha\psi\iota$.

Two of these prophecies in particular provide Deut 17,14-20 LXX with a context which emphasizes not only the place of rulers in Israel, but also the thought of a specifically royal succession; the depiction of an Israelite ruler and his sons after him in the Greek version here of course already suggests such a succession. In Gen 49,10, considered further below, an oracle of the unfailing line of rulers in the progeny of Judah, the ancestor of David, ἄρχων is chosen in LXX to render Hebrew שׁבט This choice is understandable in the light of the correspondence of this Greek word with another Hebrew term, מֶלֶךְ, which came to be applied to the kings of Israel. Thus, in the context of the Greek Pentateuch, Deut 17,15 forms a closer echo of this palmary oracle of the Israelite royal succession, Gen 49,10, than is the case in the Massoretic text.

Then, the wording of Deut 17,15 καθιστῶν καταστήσεις ἐπὶ σεαυτὸν ἄρχοντα ... is itself echoed in turn in the oracle on captivity in Deut 28,36 LXX, with the clause τοὺς ἄρχοντάς σου οὐς ἐὰν καταστήσης ἐπὶ σεαυτόν. This exact agreement between the verbs in the two verses is not found in the Hebrew of the Massoretic text (where 17,15 has מִשִּׁתָּה, but 28,36 יִתְקַן), but it reappears in the Palestinian Targum³¹. It seems not unlikely that some in antiquity read מִשִּׁתָּה in the Hebrew of 28,36 as well as 17,15. This link between the two verses anticipates the broader linkage between the law of the king and the blessings and curses of Deut 28 which is later evinced in the Temple Scroll (11Q19 lix, partly paralleled in 4Q524 fragments 6-13); the connection of the two larger contexts may already have been customary in the time of the LXX translators. To return to the Septuagintal rendering of Deut 28,36, the plural “rulers” here again contrasts with the Massoretic text, which has the singular “king”. The consonantal Hebrew was probably sometimes read as a plural, as the plural here in Targum Neofiti also suggests; and this would be natural if the Babylonian captivity of Jehoiachin (2 Kgs 24,15) as well as Zedekiah (2 Kgs 25,7) were envisaged by readers of Deuteronomy. The plural could also, however, evoke the thought of the captivity of both “our kings and our priests”, as expressed for example in the prayer of Ezra 9,7, quoted above, and thereby allow an emphasis on priestly as well as kingly rule. At the same time the Septuagintal link of this verse with Deut 17,15 would help to prevent the disappearance of non-priestly rule from view.

31. J.W. WEVERS, *Notes on the Greek Text of Deuteronomy* (SBL SCS, 39), Atlanta, GA, 1995, p. 442, shows that καθίστημι is an unusual choice for the rendering of יִתְקַן, but does not note its agreement with the wording of Deut 17,15 LXX. Targums Neofiti and Ps.-Jonathan both use the verb מָנָה at 28,36 as well as 17,15.

Thus in the Septuagintal Greek, as in the Palestinian Targum, the prophecy by Moses in Deut 28,36 refers with enhanced clarity to the succession of Israelite rulers appointed according to the Mosaic commandment concerning the ruler and his sons after him in 17,15 and 17,20; and 17,15 itself reads as an echo of Jacob's prophecy of a succession of rulers from the line of Judah in Gen 49,10. In the Greek Pentateuch, therefore, the group of passages on a succession of rulers in Israel formed by Gen 49,10, Deut 17,14-20 and Deut 28,36 suggests royal more readily than priestly succession, although 28,36 allows an additional priestly emphasis. The two further LXX renderings of Pentateuchal prophecies on rulers in Israel noted above, from Num 23,21 and Deut 33,4-5, point in the same direction and will be considered in discussion of messianism below.

Deut 17,14-20 as Commandment and Prophecy

Lastly, however, the character of Deut 17,15 as a commandment and a prophecy deserves notice. The Greek καθιστῶν καταστήσεις can be interpreted either as permissive or as imperatival³². A permissive interpretation was followed by Josephus, as cited above (*Ant.* iv 223), but in Philo's paraphrase, also cited above (*Sp. L.* iv 157), verse 15 is simply quoted as a commandment. Probably not far from the time of Philo, both a prophetic and an imperatival interpretation of Deut 17,15, without any reference to conditionality, are attested in the textual tradition of the Biblical Antiquities of Ps.-Philo (56,1, a paraphrase of 1 Sam 8,4-5)³³. The imperatival understanding recurs with regard to the Hebrew in the rabbinic classification of this text as a positive commandment, already attested before the compilation of the Mishnah, as noted above (see n. 13). In the Greek Pentateuch, then, Deut 17,15 was not unambiguously permissive; it could be understood as a prophecy of rule, especially of the appointment of a king in the time of Samuel, and as a command to set up an indigenous ruler, who is associated with the

32. See for example WEVERS, *Notes on the Greek Text of Deuteronomy* (n. 31), p. 287 (permissive); C. DOGNIÉZ – M. HARL, *La Bible d'Alexandrie: Le Deutéronome*, Paris, 1992, pp. 225-226 (rendering, in a more straightforwardly directive sense, "tu devras établir").

33. See H. JACOBSON, *A Commentary on Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum* (2 vols.), Leiden – New York – Köln, 1996, II, p. 1149, on manuscript readings of the Latin text (translated from a lost Greek text, perhaps itself representing a lost Semitic-language original) which treat the passage either as a prophecy (the people in the time of Samuel say *completum est verbum quod dixit Moyses patribus nostris in heremo dicens: Constituendo constitue de fratribus tuis super te principem*) or as a commandment (*complendum est verbum...*).

Pentateuchal prophecies of a succession of Jewish rulers. The comparable Deuteronomic prophecy and commandment concerning a ruling prophet, Deut 18,15, will be considered below, as already noted, under the heading of messianism.

This discussion of Exod 19,6; 23,22 LXX, and of Deut 17,14-20 with its group of related oracles, has then underlined the extent of the documentation of non-priestly rule in the Greek Pentateuch, and of the place conferred on it through the rendering of Pentateuchal prophecy and commandment. These future-oriented passages reflect priestly prestige, in the first case, or the avoidance of the rendering βασιλεύς when it might have been expected, in the second; but in each case they were also understood as alluding to the succession of non-priestly Israelite rulers. In the priestly circles which are likely to have influenced the LXX translators one should then allow for a view like that which J. Maier has ascribed to the priests whose outlook was later reflected in the Temple Scroll: not a total rejection of Israelite kingship, but rather an endorsement of this office, considered as exercising the delegated authority of the high priest³⁴.

Monarchy of the Nation and Its Rulers over Other Nations

Other passages on non-priestly rule indicate, finally, two further elements of monarchical thought which bear particularly on messianism. First, there is the monarchy not just of one single ruler over the people, but also of one single people over other peoples and nations. In this national and imperial interpretation of monarchy, sovereignty over the nations is thought to be divinely bestowed on the Jewish people as a whole. Israel is designated by the deity as υἱὸς πρωτότοκός μου (Exod 4,22), and by Moses as λαὸς κυρίου (Num 11,29) and ὁ ἠγαπημένος (Deut 32,16; 33,5, quoted above; 33,26); and the beloved nation is destined, if it remains faithful, to rule over others in the future (Deut 26,19; 28,7-13, read with the blessings in Lev 26,3-13, as shown in Jub 1,16-17 and Philo, *Praem.* 79, 91-126). See especially Deut 28,9 ἀναστήσαι σε ... λαὸν ἅγιον, 12 ἄρξεις σὺ ἐθνῶν πολλῶν, repeated from 15,6 and bringing out the force of 28,13 καταστήσαι σε ... εἰς κεφαλὴν; cf. later the similarly-phrased Dan 7,27 LXX τὴν ἀρχὴν πασῶν τῶν ὑπὸ τὸν οὐρανὸν βασιλειῶν ἔδωκε λαῷ ἁγίῳ, and Philo's interpretation κεφαλὴν ... τοῦ ἀνθρωπέιου γένους (*Praem.* 125-6). In contemporary

34. J. MAIER, *Die Tempelrolle vom Toten Meer und das "Neue Jerusalem": 11Q19 und 11Q20, 1Q32, 2Q24, 4Q554-555, 5Q15 und 11Q18; Übersetzung und Erläuterung*, 3rd edn, revised and enlarged, Munich-Basel, 1997, p. 239.

non-Jewish Greek literature, what is perhaps a second-century addition to the early third-century Alexandrian prophetic poem of Lycophron speaks, comparably with Daniel, of the transfer of *σκῆπτρα καὶ μοναρχία* from nation to nation³⁵. In the Jewish Sibyllines (iii 288), correspondingly, the Jews are *φυλὴ βασιλῆτος*, perhaps with an allusion to such passages as Gen 17,16, 35,11, and 49,10.

Secondly, the monarchy of individual rulers of the Jews is emphasized in messianic fashion, that is, with reference to rulers who are yet to come. Thus the prophecies of Jacob, Balaam and Moses mention individual rulers called *ἄρχων* or *ἄνθρωπος* or *προφήτης* in the context of expectation for the future (Gen 49,10, cited above; Num 24,7 and 17; Deut 18,15-22; 33,5, cited above). Jacob and Balaam speak explicitly of a future that belongs to the last days (Gen 49,1), and is not near (Num 24,17). The monarchy of the Jewish people as a whole over other nations can be emphasized not only apart from mention of future rulers (as is stressed in contemporary discussion of the LXX as well as the Hebrew text³⁶), but also in connection with it. As a Qumran text puts it, the prince of the congregation is to “raise up the kingdom of his people for ever” (1Q28b Blessings, v 21). An imperial dimension of hope for future rulers of the people thus emerges in the LXX Pentateuch with such phrases as *αὐτὸς προσδοκία ἔθνῶν*, Gen 49,10, and *κυριεύσει ἔθνῶν πολλῶν*, Num 24,7 (the comparable *συναχθέντων ἄρχόντων λαῶν*, Deut 33,5, is discussed in section (iii), below)³⁷. In the Greek Pentateuch, accordingly, the individual awaited ruler, connected in two great prophecies with the last days, begins to look like an emperor. A move in the same direction can be detected in the Temple Scroll, where Deut 28,13 “the head and not the tail”, quoted above from the LXX, on the monarchy of Israel over other nations, is applied to the future domination of the righteous king of Deut 17,19-20 over all his enemies (11Q19 lix 20-21=4Q524, fragments 6-13, lines 2-3).

35. Lycophron, *Alexandra*, 1229, on the Romans, discussed with preference for a second-century date by P.M. FRASER, *Ptolemaic Alexandria* (3 vols.), Oxford, 1972, II, n. 331, pp. 1066-1067.

36. For example by J. LUST, *Messianism and the Septuagint* (BETL, 178), Leuven, 2004, pp. 11, 146, 216.

37. For interpretation of the phrases in this sense see HORBURY, *Jewish Messianism and the Cult of Christ* (n. 9), pp. 48-51, with the end-notes; on Deut 33,5 LXX, CAMPO-NOVO, *Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes in den frühjüdischen Schriften* (n. 22), pp. 386-387; on Gen 49,10 LXX, M. RÖSEL, *Die Interpretation von Genesis 49 in der Septuaginta*, in *Biblische Notizen* 79 (1995) 54-70, esp. p. 64.

Summary

To summarize, the Septuagint translation of the Pentateuch was made at a time when monarchy had a central and many-sided significance in Hellenic political thought and in Jewish tradition and public opinion. Aspects of monarchy which stand out in the Greek Pentateuch and its early interpretation include the monarchy of one supreme deity, the monarchy of an earthly Jewish sovereign, whether lay ruler or high-priest or both together, the monarchy of the prophet whom all shall obey, the divinely-accorded monarchy of Israel over other nations and peoples, and the correspondingly imperial majesty of the future Jewish monarch whose advent is suggested in the LXX version of the prophecies of Jacob, Balaam and Moses. Those passages in the Greek Pentateuch which bear especially on the history of messianism, in the sense of the expectation of a future great Israelite ruler, belong to this broad range of material on Jewish monarchy.

The Greek Pentateuch, then, can be understood as a document of Jewish monarchy in the Greek age. Yet within this material, in the Greek Pentateuch as in the Hebrew, the priestly crown can be seen taking a place beside and before the crown of lay government, most obviously in the dyarchic depiction of Eleazar and Joshua. This tendency corresponds to the royal splendour of the high-priesthood in Jewish opinion and self-presentation during the Persian and Greek periods. Nevertheless, so it has been argued here, the Septuagintal translation also reflects the affirmation and development of those traditions of non-priestly rule which found a great place in the Hebrew Pentateuch. In this group of traditions passages on the line of Judah and the future Israelite rulers of the Davidic monarchy come together with oracles and narratives centred on Moses. In each case considered a future dimension has emerged, twice with express mention of a distant time or the last days. What is the place of the Septuagintal treatment of these traditions in the history of messianism?

II. THE GREEK PENTATEUCH AS INTERPRETATION

Assessments of the LXX as a witness to messianism are bound up with views of the LXX as an interpretation. Thus a witness to messianic exegesis has been seen as a link between the LXX and the Targum, and a sign of the interpretative character of the LXX and its reflection of current Jewish opinion³⁸. In the present study the LXX Pentateuch is indeed taken

38. So, with reference to Pentateuchal passages, LE DÉAUT, *La Septante, un Targum?* (n. 23), pp. 181-182.

to reflect Jewish interpretative tradition, as will already have begun to appear; but an outline of presuppositions may still be helpful.

The translations which make up the LXX Pentateuch were made for Jews in early third-century Ptolemaic Egypt, by translators who, whatever their place of origin, will have had some familiarity with Judaeon traditions. The Letter of Aristeas, in its debatable claim that the translators were themselves Jews from Judaea, shows at least that Judaeon knowledge of the biblical books was highly esteemed. The rendering will unavoidably have constituted exegesis as well as translation, and it represents the transmission of scripture together with an interpretative tradition.

This approach to the LXX has been taken by a long series of students of the ancient versions, from Z. Frankel to G. Vermes and many others³⁹. Such interpretative tradition will in some form always have accompanied the transmission of laws or prophecies which were taken to be authoritative, but it emerges with particular influence in the Persian period, when the law, prophets and psalms have begun to be read together⁴⁰. An important outcome of such reading for messianism is an ability to associate the series of Pentateuchal prophecies quoted above, in the mouths of Jacob, Moses and Balaam, with the prayer of Hannah and the oracle of Nathan in the historical books and with Davidic oracles in Isaiah, Jeremiah, Ezekiel, the minor prophets and the Psalms.

Thus the books of Chronicles, as mentioned already, reinterpret material from the books of Samuel and Kings in the light of the Pentateuch

39. Aspects of this approach are sketched by Z. FRANKEL, *Vorstudien zu der Septuaginta*, Leipzig, 1841, repr. Farnborough, 1972, pp. 179-191; G. VERMES, *Bible and Midrash: Early Old Testament Exegesis*, in P.R. ACKROYD – C.F. EVANS (eds.), *The Cambridge History of the Bible*, vol. I, Cambridge, 1970, pp. 199-231; LE DÉAUT, *La Septante, un Targum?* (n. 23); S.P. BROCK, *Translating the Old Testament*, in D.A. CARSON – H.G.M. WILLIAMSON (eds.), *It is Written: Scripture Citing Scripture. Essays in Honour of Barnabas Lindars*. S.S.F., Cambridge, 1988, pp. 87-98; M. RÖSEL, *Übersetzung als Vollendung der Auslegung: Studien zur Genesis-Septuaginta* (BZAW, 223), Berlin – New York, 1994, pp. 4-6, 22-24; J. SCHAPER, *Eschatology in the Greek Psalter* (WUNT, 2/76), Tübingen, 1995, pp. 1-2, 16-25; N. FERNÁNDEZ MARCOS, *Introducción a las versiones griegas de la Biblia*, Madrid, ²1998, English translation *The Septuagint in Context: Introduction to the Greek Versions of the Bible*, Leiden–Boston–Köln, 2000, pp. 101-102; F. SIEGERT, *Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament: Eine Einführung in die Septuaginta* (Münsteraner Judaistische Studien, 9), Münster, 2001, pp. 287-301 (including messianic accentuation in Pentateuchal texts); W. HORBURY, *Messianism among Jews and Christians: Twelve Biblical and Historical Studies*, London, 2003, pp. 5-9.

40. Note the currency in this period of Jer 18,18, and perhaps still of the saying which it echoes (cf. Ezek 7,26), in which the law of the priest, the counsel of the wise and the word of the prophet are named together. Suggestions on the redaction of prophetic and legal writings by editors from the same circle are exemplified in GOSSE, *Structuration des grands ensembles bibliques et intertextualité à l'époque perse* (n. 4), pp. 164-165.

and psalms and some acquaintance with prophetic tradition (exemplified at 2 Chron 20,20, cf. Isa 7,9)⁴¹; and even the sparse fragments of Demetrius, under Ptolemy IV, show knowledge of the history of the kingdom of Israel as well as the Pentateuch. Then about thirty years later, probably less than ten years after Ptolemy V Epiphanes lost Palestine to Antiochus III in 200 BC, Jesus son of Sirach showed himself to be familiar with the Pentateuch, the historical books including Chronicles, the latter prophets, the psalms, Proverbs and other works later found in the lists of biblical books; and he intermingled these texts in quotation and allusion⁴². The wide-ranging association of the Pentateuch with prophecy, psalmody and wisdom evinced in his book is a development of the integrations already attested in Chronicles.

I proceed accordingly on the hypothesis that the LXX translators of the Pentateuch, between the times of the Chronicler and Demetrius, had some knowledge of the historical books, the latter prophets and the psalms, irrespective of the question whether any parts of them had already become current in Greek, and that these ancestral writings had then already begun to acquire significance in the interpretative tradition which accompanied the Pentateuch. Thus it was suggested above that Isa 61,6 was associated in interpretation with Exod 19,6. On this view, the LXX Pentateuch already witnesses in its measure to what M. Kister calls the “major project” of the Second Temple period, namely the “amalgamating, through interpretation, [of] concepts from diverse biblical strata in a Hellenistic environment”⁴³.

The process of interpretation will of course already have affected the transmission and the reading of the Hebrew text rendered into Greek by

41. On the integration of prophecy as well as the Pentateuch and psalmody into Chronicles, by quotation and allusion, see T. WILLI, *Die Chronik als Auslegung* (FRLANT, 196), Göttingen, 1972, p. 177, on *Musivstil* in Chronicles, with n. 2 (a list of prophetic quotations); pp. 225-226, with n. 34 (on allusions to Hosea, Zechariah, Zephaniah and Jeremiah in 2 Chron 15,2-7); similarly, R. ALBERTZ, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit* (2 vols.), Göttingen, 1992, English translation *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period* (2 vols.), London, 1994, pp. 550-551, 553, 555; S. JAPHET, *I & II Chronicles*, London, 1993, p. 716, on 2 Chron 15.

42. See for example H.P. RÜGER, *Le Siracide: un livre à la frontière du canon*, in J.-D. KAESTLI – O. WERMELINGER (eds.), *Le canon de l'Ancien Testament: Sa formation et son histoire*, Genève, 1984, pp. 47-69, esp. 60-65 (Ben Sira's knowledge of biblical literature); J.K. AITKEN, *Biblical Interpretation as Political Manifesto: Ben Sira in his Seleucid Setting*, in *JJS* 51 (2001) 191-208, esp. pp. 191-192 (Ben Sira participates in an interpretative tradition embracing Pentateuchal, prophetic, and sapiential literature), p. 195 (his book was finished soon after the year 196, when the high-priest Simeon died).

43. M. KISTER, *Wisdom Literature and its Relation to other Genres: from Ben Sira to Mysteries*, in J.J. COLLINS – G.E. STERLING – R.A. CLEMENTS (eds.), *Sapiential Perspectives: Wisdom Literature in Light of the Dead Sea Scrolls* (Studies on the Texts of the Desert of Judah, 51), Leiden – Boston, 2004, pp. 13-47, esp. 19.

the translators. Thus the rendering ἄρχων discussed already was thought not unlikely to reflect a custom of substituting this Greek word, in line with current pious usage as regards the Hebrew. The LXX translators are not envisaged here as offering a freely interpretative rendering in the style of Targum Pseudo-Jonathan, but rather as bearing witness, in the course of a predominantly close translation and sometimes no doubt unintentionally, to the Jewish interpretative traditions of their time⁴⁴. Thus, to give another example, it is possible to agree with J. Lust that the rendering Γώγ in Num 24,7 probably represents the Hebrew text known to the translators, but still to consider that the LXX version here reflects an interpretative tradition with enhanced messianic accentuation⁴⁵.

To recognize the translators' awareness of Jewish traditions is not to forget their knowledge of Greek. Their participation in both Jewish and Greek culture will to some extent have been shared by hearers or readers of their translation. Unlike the translators, the users of the translation will not in most cases have known Hebrew, but they will not have been unaware of the connections of the Pentateuch with other ancestral Jewish writings; and they will have also made connections with Greek literature and usage, for example through terms such as ἄρχων, προφήτης, and συναγωγή, all cited above.

III. THE GREEK PENTATEUCH AND THE HISTORY OF MESSIANISM

The texts concerning monarchy reviewed above include oracles of a future Jewish ruler which can be understood to reflect messianic hope, as Z. Frankel argued, drawing attention to concord between the LXX and messianic renderings of Gen 49,10 and Num 24,7.17 in the Targums, and to the seemingly messianic character of Deut 33,5 LXX⁴⁶. The passages from Gen 49 and Num 24 can properly be called messianic because of their concentration on individual rulers to come in the distant future, ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμέρων (Gen 49,1), οὐχὶ νῦν (Num 24,17), despite the absence of the terms χριστός or μεσσίας, here in contrast with the usage of Hebrew מָשִׁיחַ in phrases designating a future anointed ruler which is attested in Hasmonaean times through the Qumran dis-

44. This position is expounded against the background of conflict between ideals of literal and free translation in antiquity by BROCK, *Translating the Old Testament* (n. 39), pp. 89-92.

45. LUST, *Messianism and the Septuagint* (n. 36), p. 150, then stresses that the LXX rendering itself does not strengthen messianism here.

46. FRANKEL, *Über den Einfluss der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik* (n. 24), pp. 48-51, 182-185, 213.

coveries⁴⁷. Similarly, they can be called messianic despite the priority given to terms other than βασιλεύς for the earthly ruler, here in contrast both with later Jewish translation of the Pentateuch into Greek and with much contemporary non-Jewish Greek usage. The content of the relevant oracles in the LXX Pentateuch shows, none the less, as noted above, that the national and imperial dominion of a future Jewish ruler is in view.

The place given to the Greek Pentateuch in reconstruction of the history of messianism has of course varied. In the early nineteenth century, however, it was taken as a witness to the concept of the messiah as a victorious king. This interpretation appears in Frankel as part of an overall reconstruction of the history of messianic hope. For him, messianism was classically expressed in Davidic terms, and was to be correlated historically with the sense of oppression. He found the most important attestation of messianic hope, accordingly, in the exilic books of Jeremiah and Ezekiel. In Judaea, he believed, where rebuilding under the Persians was followed by successful resistance to Greek rule, messianism did not revive again before the Roman period; but among the Jews of Egypt in their sometimes oppressive atmosphere of exile it had already emerged long before, as these Greek renderings in the LXX Pentateuch strikingly show. Frankel's suggestion of some abiding Jewish sense of captivity under Ptolemaic rule may at first sight seem inconsistent with the loyal Jewish admiration for Greek kings illustrated above. In fact, however, it does justice to the inherited Deuteronomic association of diaspora with oppression which is clearly presented in the LXX (Deut 28,25.64; 30,4), and to the disquiet implicit in the Jewish festal commemorations of deliverance from Ptolemaic persecution which are mentioned in 3 Maccabees, cited above, and in Josephus⁴⁸.

The importance of the LXX Pentateuch for the history of messianism had already been brought out at the same period in a slightly different

47. See especially the Damascus Document 14,19, on "the anointed of Aaron and Israel", as attested in 4Q266, frag. 10 i 12 (מִשֵּׁחַ, singular form) and 4Q269, frag. 11 i 2 (only the last three words survive), in J.M. BAUMGARTEN, on the basis of transcriptions by J.T. MILIK, with contributions by S. PFANN and A. YARDENI, *Qumran Cave 4.XIII: The Damascus Document (4Q266-273)* (DJD, 18), Oxford, 1996, pp. 72, 134; and the Commentary on Genesis in 4Q252 v 3-4 (preserved in frag. 6), expounding Gen 49,10, on "the anointed of righteousness, the shoot of David", edited by G.J. BROOKE, in ID., et al., *Qumran Cave 4.XVII: Parabiblical Texts, Part Three* (DJD, 22), Oxford, 1996, p. 205.

48. 3 Macc 7,17-20 (naming Ptolemais in lower Egypt) and Josephus, *Ap.* ii 55 (Alexandria), discussed by J. MELÈZE-MODRZEJEWSKI, *Les juifs d'Égypte, de Ramses II à Hadrien*, Paris, 1992, English translation *The Jews of Egypt*, Edinburgh, 1995, pp. 141-153; he affirms the possibility of repression of the Jews under both Ptolemy IV Philopator and Ptolemy VIII Euergetes.

way by A. Gfrörer, in his argument for the influence of the thought of the Greek-speaking Jews of Egypt upon early Christianity. With the emphasis on the concept of a victor-king which would appear again in Frankel, he noted the Greek rendering of Num 24,7, quoted above, as the main source of the concept of the messiah as a warrior-hero which is taken up in Philo, in the context of his large eschatological interpretation of the Pentateuchal blessings and curses. This passage in Philo was quoted above for its exegesis of Deut 28,13 (and Philo's quotation of Num 24,7 in this context can be compared with the links between Deut 17,14-20 and Deut 28 noted above from the LXX and the Temple Scroll). Gfrörer also, however, underlined the supernatural character of the messiah in Egyptian Jewish thought; but for this he cited, rather, the LXX prophets and psalms (Isa 9,6; Ps 109[110],3)⁴⁹.

On the other hand, neither the LXX Pentateuch nor other Septuagintal translations received discussion from E. Schürer in his influential argument, forty years later, against late datings of the rise of messianism, in the Roman period and at the time of Christian origins; urging that expectations already reflected in the Hebrew Bible were developed in a messianic hope which is attested from Maccabaeian times onwards, he drew his evidence mainly (but not solely) from Old Testament pseud-epigrapha, despite the potential importance of the LXX Pentateuch for the question of dating⁵⁰.

In the twentieth century the LXX Pentateuch was none the less treated as a witness to messianism in widely-used handbooks. Thus P. Volz quoted Pentateuchal texts, finding once more the concept of a warrior figure, and noting once more that messianism was at home among Greek-speaking Jews⁵¹. Again, W. Bousset, with his interest in myth, noted the connection of Num 24,7 LXX with the prophecy of Gog, although with reference to the LXX he mainly took up Gfrörer's emphasis on the supernatural traits which are suggested by such non-Pentateuchal

49. A. GFRÖRER, *Philo und die alexandrinische Theosophie, oder vom Einflusse der jüdisch-ägyptischen Schule auf die Lehre des neuen Testaments* (2 parts), Stuttgart, 1831, I, pp. 498-499, 530-532; II, p. 16.

50. Revised in SCHÜRER, et al., *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, English translation revised (n. 2), II, pp. 488-554; Schürer himself, writing originally in the early 1870s, was opposing the view that Jewish messianism arose only at the beginning of the Christian era, as appears in E. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, II, 3rd-4th edn., Leipzig, 1907, pp. 580, 589-590 (not reproduced in the revised translation).

51. P. VOLZ, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*, Tübingen, 1934, repr. Hildesheim, 1966 (2nd edn of ID., *Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiha*, Tübingen, 1903), p. 183.

passages as Isa 9,6⁵². On the other hand, after Schürer's study of messianism was revised and reissued in 1979, there was also a certain recurrence of its silence on the LXX in work on messianism⁵³. Yet many authors, following in broad terms the line taken by Gfrörer and Bousset, treated LXX passages as to some extent a bridge between ancient Jewish and early Christian messianism, without necessarily highlighting the Pentateuch in particular. The series of studies by J. Lust cited already forms a documentation and critique of this approach, and includes evaluation of the LXX Pentateuch as on the whole not adding messianic emphasis⁵⁴. G.S. Oegema draws on an earlier part of Lust's work when treating the Septuagint, including the Pentateuch, in his own reconstruction of developments in messianism; continuing the emphasis of Gfrörer, Frankel and Volz, he finds in Gen 49,10 and Num 24,17 LXX a war-leader rather than a king⁵⁵.

Meanwhile the importance of the Greek Pentateuch in particular for the history of messianism had been indirectly suggested afresh by the Qumran discoveries⁵⁶. These included messianic interpretation of the prophecies of Jacob and Balaam from the Hasmonaean period, for example in the Commentary on Genesis cited from 4Q252 in n. 47, above. A number of Pentateuchal texts of importance for future hopes were brought together in the fragmentary Hebrew text 4Q175 (Testimonia), including Deut 18,15 and Num 24,17. The Temple Scroll, as noted above, linked the law of the king in Deut 17,14-20 with the blessings and curses to come upon the nation in future. The Pentateuchally-based figure of the prince "of the congregation", dyarchically ranked with and

52. W. BOUSSET, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, ed. H. GRESSMANN, Tübingen, 1926, pp. 219, 231, 264-265.

53. Thus there was no special Septuagintal study in J. NEUSNER – W.S. GREEN – E.S. FRERICHs (eds.), *Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era*, Cambridge, 1987; J.H. CHARLESWORTH (ed.), *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity*, Minneapolis, MN, 1992; A. LAATO, *A Star Is Rising: The Historical Development of the Old Testament Royal Ideology and the Rise of the Jewish Messianic Expectations*, Atlanta, GA, 1997; J. DAY (ed.), *King and Messiah in Israel and the Ancient Near East*, Sheffield, 1998; S. SCHREIBER, *Gesalbter und König: Titel und Konzeptionen der königlichen Gesalbten-erwartung in frühjüdischen und urchristlichen Schriften* (BZNW, 105), Berlin – New York, 2000.

54. LUST, *Messianism and the Septuagint* (n. 36), pp. 9, nn. 1-2; 69-86; 129-151; his treatment of Num 24,7.17 is discussed in HORBURY, *Messianism among Jews and Christians* (n. 40), pp. 9, 146-147.

55. G.S. OEGEMA, *The Anointed and His People: Messianic Expectations from the Maccabees to Bar Kochba* (Journal for the Study of the Pseudepigrapha. Supplement Series, 27), Sheffield, 1998, p. 45.

56. The relevant texts and studies are surveyed by M. KNIBB, *Eschatology and Messianism in the Dead Sea Scrolls*, in P.W. FLINT – J.C. VANDERKAM (eds.), *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years* (2 vols.), Leiden – Boston – Cologne, 1999, II, pp. 379-402.

below a great priest (compare Joshua's appointment "over the congregation" but in deference to Eleazar, Num 27,16-17, cited above), is associated with Pentateuchal prophecies including Num 24,17 and Gen 49,9-10 (1Q28b Blessings, v 28-9; cf. CD vii 27), and identified with the Davidic rod from the stem of Jesse in Isa 11 (1Q28b v 24-6; 4Q285, fragment 5)⁵⁷. It seems unlikely that this developed exegetical interconnection of the Pentateuch with the prophets arose entirely in the Hasmonaean age⁵⁸, and its points of contact with the LXX treatment of Pentateuchal texts cited above (notably Gen 49, Num 24, Deut 17) indeed suggest that the LXX Pentateuch could reflect an antecedent stage of interpretative tradition⁵⁹.

Comparison between the LXX Pentateuch and Qumran exegesis can then *prima facie* suggest that there was a degree of continuity between pre- and post-Maccabaean Pentateuchal interpretation, despite any shift in the atmosphere of Jewish political thought from the pre-Maccabaean sacerdotal emphasis, documented above, to a post-Maccabaean royal emphasis. This shift in atmosphere has been treated, however, as a key to the history of messianism and the Septuagint alike. Thus K.E. Pomykala contrasts the priestly Ben Sira, for whom, he argues, the Davidic tradition belongs entirely to the past, with a later more royally-oriented poet in the late-Hasmonaean Psalms of Solomon, where Davidic tradition has become the focus of hope; and the same shift of opinion is viewed as the background of the successive Greek versions or revised versions of the Pentateuch, from the priestly LXX to the more plainly royal Aquila, by A. van der Kooij⁶⁰.

Argument on these lines well recalls the brilliance of the priestly crown, but as regards Septuagintal messianism I should like to suggest that it is not telling the whole story. Inevitably, as shown already, the shifts in political opinion were not unitary and uniform. As urged above

57. On the coherence of 4Q285 with the blessing of the prince of the congregation in 1Q28b in interpretation of Isa 11, and the allusions to the prophets in the blessing, see P.S. ALEXANDER – G. VERMES, *Qumran Cave 4.XIX, Serekh ha-Yahad and Two Related Texts* (DJD, 26), Oxford, 1998, p. 232.

58. Thus the dependence of the complex blessing of the prince of the congregation in 1Q28b on existing kingship blessings is suggested by B. NITZAN, *Qumran Prayer and Religious Poetry* (Studies on the Texts of the Desert of Judah, 12), Leiden – New York – Köln, 1994, pp. 164-167.

59. Thus LXX interpretation of Gen 49,10 and Num 24,17 was picked out as an antecedent of Qumran messianism by KNIBB, *Eschatology and Messianism in the Dead Sea Scrolls* (n. 56), p. 392.

60. K.E. POMYKALA, *The Davidic Dynasty Tradition in Early Judaism: Its History and Significance for Messianism* (SBL Early Judaism and Its Literature, 7), Atlanta, GA, 1995, pp. 267-271; VAN DER KOOIJ, *The Septuagint – the First Translation of the Hebrew Bible?* (n. 17).

in discussion of the question whether Jews in Ptolemaic Egypt had some sense of oppression, the strength of inherited Pentateuchal tradition should be taken into account. So in the present case, with royal messianism in view, one factor making for continuity was the impetus of the inherited Pentateuchal traditions on non-priestly monarchy. As shown above from the LXX Pentateuch, they received development even within the Greek age. Studies of two individual texts, Exod 19,6 and Deut 17,14-20, confirmed this general observation by suggesting that royal emphasis affected their interpretation before as well as after the Maccabean revolt. The Hellenistic concern for kingship helped in this direction, as is indicated by Demetrius and Eupolemus on Judaeen rulers; but the main factor will have been the established place of the traditions on non-priestly rule, whereby they had already secured incorporation into the Hebrew Pentateuch.

The Greek Pentateuch then deserves review in the renewed discussion of the dating of messianic interpretation; and its thematic contacts with Qumran literature suggest that the character of its messianism should be considered further, including passages such as Deut 17,14-20; 18,15-22 and the treatment of Moses and Joshua. Is the expected ruler adequately described, with the long chain of scholars cited above, as a warrior-messiah?

With these questions in view, the discussion of texts begun above under the heading of non-priestly monarchy will now be continued. Attention has already been given to the restoration of kingship as a theme in the interpretation of the seemingly priestly Exod 19,6; 23,22 LXX, and to the future orientation of the "law of the ruler" in Deut 17,14-20 and its connection in the LXX with Deut 28, on the future of the nation and its rulers, and with Gen 49,10, part of a prophecy on "what will happen to you at the end of the days", ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν (verse 1). All these passages illustrated the general point that non-priestly monarchy retains a substantial place in the LXX rendering of the Pentateuch, especially in passages concentrated on Judah and the Israelite line of rulers, on the one hand, and Moses, on the other. Moreover, with their future and sometimes eschatological accentuation, what may be called a messianic dimension of the political provision of Deut 17,14-20 begins to appear.

The specifically messianic aspect of the LXX Pentateuch can now be considered on this basis. Jacob's blessing of Judah (Gen 49,8-12), briefly considered above for its enhanced Septuagintal coherence with Pentateuchal texts on future Israelite rule, will be noticed again for its association with Judah's Davidic line. Then what may be called the clas-

sical Pentateuchal pattern of monarchy calls for attention, namely the profile of Moses and Joshua. An initial discussion of Deut 18,15-22, on the ruling prophet like Moses, highlights the applicability of this oracle both to Joshua and to figures of the future, including the last days. Then, however, the past exodus and conquest come to the fore in an outline of passages on Moses as ruler and a study of two texts on Joshua as his successor (Num 11,28; Deut 31,7-8).

The treatment of material centred on Moses and Joshua is concluded by comment on three passages which in different ways mingle the emphases on Mosaic monarchy and on the line of Judah: the prophecies of Balaam in Num 23,21 LXX, on rulers in Israel, and Num 24,7; 17 LXX, on the man and the star, and the prophecy of Moses himself in Deut 33,5 LXX, which forms an oracle on a coming ruler at the last, but retains a link with Moses. The outline of the monarchy of Moses and Joshua which has emerged is significant, it is argued, for the profile of the ruler expected in the last days according to the LXX Pentateuch. Finally an attempt will be made to sketch the general character of messianism in the LXX Pentateuch.

Gen 49,8-12: The Lion of Judah and the Root of David

The lion of Judah, the "lion's whelp" of Gen 49,8, springs into vigorous messianic life during the Herodian age (2 Esdras 12,31-2, Rev 5,5); but the connection between Jacob's blessing of Judah and Davidic kingship which underlies this symbol goes back very much further, and can be detected in the LXX rendering.

Gen 49,8-12, and probably also the prophecy of Balaam, had already been interpreted of David's line and kingdom in Chronicles. "Judah prevailed above his brethren, and of him came the prince (גִּיד) (1 Chron 5,2, alluding to Gen 49,10, for Gen 49,3-4 has just been echoed); David's "kingdom was exalted on high" (1 Chron 14,2, probably echoing Balaam's oracle in Num 24,7). For the affirmation of David's Judahite descent which forms the general context of these allusions in Chronicles, see 1 Chron 28,4 "he chose Judah to be prince" (said David), "and in the house of Judah, the house of my father"⁶¹. The importance of this line of descent from Judah had likewise appeared in the editing of the Hebrew Pentateuch itself, as noted above, in Gen 38 as well as Gen 49.

61. 1 Chron 5,1, on Reuben, makes "an unmistakable allusion" to Gen 49,4, according to JAPHET, *I & II Chronicles* (n. 41), p. 133; 1 Chron 14,2 in the Massoretic text and in the LXX version is closer than the parallel 2 Sam 5,12 to Num 24,7, as noted in HORBURY, *Jewish Messianism and the Cult of Christ* (n. 9), p. 200, n. 88.

In the LXX Pentateuch, correspondingly, Gen 49,10, where the Hebrew of the Massoretic text can be translated “there shall not turn away a sceptre from Judah”, receives the interpretative rendering “there shall not *fail a ruler* (οὐκ ἐκλείψει ἄρχων) from Judah”, discussed with regard to *ruler* in section (i), above⁶². This brings the blessing close to Nathan’s promise of a never-failing Davidic line and throne, as recalled in 3 Reigns (1 Kings) 2,4, 8,25, 9,5; 2 Chron 6,16 (LXX οὐκ ἐκλείψει); 7,18. This succession goes on in Gen 49,10 LXX “until the things which are laid up for him come”, that is, probably, until the last times; these ἀποκειμένα are like “the [good] things that are ready for you”, ἔτοιμα ὑμῖν, on the day of the Lord (Deut 32,35 LXX, cf. 1 Pet 1,5). This majority reading of the LXX is to be preferred over the more precise variant ᾧ ἀπόκειται for its relative generality and its touch of oracular mystery. The continuous succession thus runs on, in the LXX rendering here, until the last days which were mentioned in Gen 49,1 LXX.

Then “he is the expectation (προσδοκία) of the nations”, the following clause in Gen 49,10 LXX, referring back without full clarity to the never-failing ruler of the beginning of the verse, recalls Isa 11,10 “a root from Jesse... him shall the nations seek” (LXX ἐπ’ αὐτῷ ... ἐλπιούσιν). The association of the oracle with the imagery of a sprouting plant and the thought of descent is encouraged from the beginning by the use of βλαστός, “shoot” in verse 8, for Hebrew which can be translated “prey”; in the context this makes a link especially with the vine of verse 12 (and perhaps retrospectively with the vine of Pharaoh’s dream in Gen 40,10)⁶³, and within the Greek-speaking world the word was applied to human offspring and used as a proper name, borne later on in Judaea by Agrippa I’s chamberlain Blastus (Acts 12,20)⁶⁴.

After the making of the LXX Pentateuch Ben Sira likewise remembers that David is of the tribe of Judah (Ecclus 45,25), and echoes 1 Kgs 2,4 and its parallels and the beginning of Isa 11,10 in an assurance that, despite the folly of the adult Solomon, the seed of David will not be cut off, and the gift of a “root” for him remains (Ecclus 47,22). The LXX version of Gen 49,10 therefore stands within a continuum of recognition of David’s Judahite descent, and has a precedent in its link between this blessing and David’s line. At the same time it links this line of Judah and David with the last days (Gen 49,1.10c LXX).

62. For the Greek text and its variants see J.W. WEVERS, *Genesis*, Göttingen, 1974, p. 460.

63. Gen 49,10 seems to underlie the Herodian-age Greek expression “vine of David”. *Didache* 9,2.

64. T. ILAN, *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity. Part I, Palestine 330 BCE–200 CE* (Texte und Studien zum antiken Judentum, 91), Tübingen, 2002, p. 269.

Deut 18,15-22: A Ruling Prophet like Moses

Recollection of the Judahite and Davidic emphasis of Gen 49,10 should now be complemented by attention to the presentation of Moses and Joshua in the LXX Pentateuch. The importance of the combination of the Mosaic and the Judahite and Davidic strands of Pentateuchal tradition was noted above in connection with Eupolemus. He discerned a succession of ruling prophets – Moses, Joshua, Samuel – followed by a succession of kings – Saul, David, Solomon. Does this arrangement presuppose, as already suggested, a fulfilment in historical sequence of the laws and prophecies concerning a ruling prophet (Deut 18,15-22) and then, after entry into the land, a king (Deut 17,14-20)? This possibility is favoured by the appearance of a similar sequence in Ben Sira, before the probably Maccabaeian date of Eupolemus. Here Joshua is “mighty in war, and the successor of Moses in prophecies” (Ecclus 46,1, cited above)⁶⁵, and Samuel is both prophet and judge, and establisher of kingship (Ecclus 46,13-15)⁶⁶.

Discussion of the Septuagintal profile of Moses and Joshua as rulers can therefore begin with the promise of a ruling prophet like Moses (Deut 18,15-22), which combines the two “crowns” of prophecy and rule. What understandings of the oracle are likely to have been current about the time of the translation? A succession to Moses in Israelite history will have been in view, as Ben Sira and Eupolemus suggest. At the same time, however, this line of thought could lead into the topic of the last days. The questions on the historical continuance of prophecy noted above were alive, and they gained an eschatological aspect through the promise of the sending of Elijah before the day of the Lord in Mal 3,22 (Hebrew 3,23, Vulgate 4,5), which was taken up in Ecclus 48,10 and echoed in Qumran literature⁶⁷. The day of the Lord itself makes an appearance in the LXX Pentateuch, by contrast with the Hebrew of the

65. The Greek δῆλόδοχος suggests Hebrew מְשֹׁנֶה “successor”, a word used in this sense in Chronicles (e.g. 2 Chron 28,7); it is a better guide to the original text than the Genizah MS. B, reading מְשֵׁרֵת (the familiar epithet for Joshua met above at Exod 33,11 and Num 11,28), as is concluded by M.Z.(H.) SEGAL, *Sepher Ben-Sira ha-shalem*, Jerusalem, ²1958, p. 318.

66. The two offices of prophet and judge are picked out in 46,13-15 both in the Greek and in the Hebrew (MS. B); the Hebrew text in verse 13, with a clause “judging and performing priestly service” which is not represented in the Greek, adds priesthood to them to make a threefold gift, as noted by KISTER, *Metamorphoses of Aggadic Traditions* (n. 5), p. 205.

67. 4Q521 (Messianic Apocalypse), fragment 2 iii, 2, and 4Q558 (Vision^b ar), fragment 1 ii, 4, discussed by E. PUECH, *La croyance des esséniens dans la vie future: résurrection, immortalité, vie éternelle?* (2 vols.), Paris, 1993, II, pp. 644-647, 650, 676-681.

Massoretic text, in the greater Song of Moses which he recited jointly with Joshua, through Deut 32,35 ἐν ἡμέρᾳ ἐκδικήσεως, a reading shared with the Samaritan Pentateuch. One or perhaps two particularly great successors who fully replace Moses, such as Joshua and then another in the last days, or else a continuous but less highly distinguished succession of prophets, are both suggested by the movement of Deut 18,15-22⁶⁸.

The passage begins with a redoubled promise of replacement for Moses, and a redoubled command of universal obedience, which on the second occasion takes the form of a solemn warning (προφήτην ἐκ τῶν ἀδελφῶν σου ὡς ἐμὲ ἀναστήσει σοι κύριος ὁ θεός σου, αὐτοῦ ἀκούσεσθε, Deut 18,15; προφήτην ἀναστήσω αὐτοῖς ἐκ τῶν ἀδελφῶν αὐτῶν ὥσπερ σέ ... καὶ ὁ ἄνθρωπος ὃς ἐὰν μὴ ἀκούσῃ ..., 18,18-19). Thus far, the emphasis is on a figure like Moses to be obeyed by all. In this, the oracle coheres with Deut 33,5 LXX, related below to Joshua in the first instance. The repetition of the formula of verse 15 in verses 18-19 may have facilitated the thought of two great successors. Unlike the Targums (cited below), the LXX rendering does not restrict the manner in which the successor is to be like Moses – as a prophet, or simply as an Israelite. Consequently, full likeness is emphatically suggested. The stress on obedience is recalled by language later used in 1 Macc 8,16, on the one Roman ruler (quoted above), and suggests rule as well as prophecy. The added warning underlines the point that this rule is theocratic, mediating the divine command. All this invites expectation of one or more figures like Moses.

The passage then, however, goes on to the distinction between true and false prophets in general (Deut 18,20-22). This encourages the thought of a succession of prophets (2 Chron 36,15-16). Against the background of the questions on prophecy noted above, it could have been held at the time of the translators, as in Josephus's day, that there had indeed been a διαδοχὴ of the prophets, in general fulfilment of this oracle, but that it had become uncertain by the end of the Persian period (Josephus, *Ap.* i 41).

The sheer emphasis which this oracle received, in line with its own repetitiously emphatic quality, is clear from the century after its LXX translation onwards. At least the beginnings of this habit of emphasis will go back to the time of the translation. In the Samaritan Pentateuch, and in the Qumran fragments attesting a Reworked Pentateuch, Deut

68. WEVERS, *Notes on the Greek Text of Deuteronomy* (n. 31), p. 301 comments that it is unclear "whether a particular prophet (possibly Joshua) is meant as Moses' follower, or prophets in general".

18,18 and its sequel are inserted after material from Deut 5,28-9 at Exod 20,21, the end of the Exodus narrative of the giving of the Decalogue⁶⁹. This rearrangement was shared by Jews and Samaritans, who interacted in the second century BC at Alexandria as well as in Judaea (Josephus, *Ant.* xiii 76-9). The emphasis on Deut 18,18 which the rearrangement inherited by Samaritan tradition attests was then probably familiar to the LXX translators and their first hearers.

The emphasis so given can point to one or two particularly great successors in Israelite history, as in Ben Sira and Eupolemus on Joshua and Samuel, cited above. This interpretation is one of those which can reasonably be envisaged as current at the time of the LXX translation. Its connection of the succession to Moses with the royal and priestly institutions of Israel can also, however, be set in the context of the last days. Thus Deut 18,15-22 is partly quoted in 4Q175 (verses 18-19, again, as in the Reworked Pentateuch, after Deut 5,28-9), where it is followed by Num 24,15-17, suitable for the anointed of Israel, and Deut 33,8-11, suitable for the anointed of Aaron. This interpretation of the enigmatic sequence of quotations in 4Q175 is encouraged by 1QS (1Q28) ix 11 (they shall continue in the first ordinances until the coming of the prophet and the anointed ones of Aaron and Israel⁷⁰). Its purely constitutional presuppositions are illustrated by Josephus, *Ant.* iv 218, a paraphrase of Deut 17,8-13 on the priests and the judge that shall be in those days: ὁ τε ἀρχιερεὺς καὶ ὁ προφήτης καὶ ἡ γερονσία shall give judgment. Josephus here appears to give, no doubt from tradition, a priestly version of the ruling triad attested in 1QS ix 11, with the prophet but without the prince. In the Community Rule the emphasis lies on the two anointed ones to come, and the anointed of Israel, the prince, is the coming Davidic king, as already noted in general discussion of the Qumran texts (1Q28b v 24-6; 4Q285, fragment 5; n.54, above). The prophetic gift might come to these, and the high-priest had a special claim on it, as noted below, but a prophet would act together with them in the last days in judgment.

69. 4Q158, fragment 6, discussed and ascribed to the Reworked Pentateuch attested in 4Q364-367 by E. Tov, in H. ATTRIDGE, et al., *Qumran Cave 4.VIII, Parabiblical Texts, Part 1* (DJD, 13), Oxford, 1994, pp. 189-191.

70. KNIBB, *Eschatology and Messianism in the Dead Sea Scrolls* (n. 54), pp. 384-385, notes that these two manuscripts were written by the same copyist, about 100 BC. In manuscripts of the Community Rule, the clause on the prophet and the anointed ones does not occur in the shorter parallel to these lines of 1QS in 4QS^c (4Q259); 4QS^d (4Q258) also had a shorter text than 1QS, as shown by the length of a lacuna here, but it is impossible to say whether or not it had this clause, according to ALEXANDER – VERMES, *Qumran Cave 4.XIX, Serekh ha-Yahad and Two Related Texts* (n. 57), p. 111.

Yet there is also likely to have been continuation of the emphasis on a single ruling prophet which the first part of the text suggests. Deut 18,15-22 so interpreted will have formed part of the background against which a Hasmonaean monarch could claim the threefold gift, τὴν ἀρχὴν τοῦ ἔθνους καὶ τὴν ἀρχιερωσύνην καὶ προφητείαν (Josephus, *B.J.* i 68, on John Hyrcanus)⁷¹. The setting of the oracle at the time of the LXX translation of the Pentateuch into Greek of course already included, as noted above, keen awareness of the prophetic office of the high-priest, which remains prominent in the translation in connection with the Urim and Thummim (as at Num 27,21, Deut 33,8). Josephus, holding that the Urim still shone to hail the divine presence and to herald victory until the later Hasmonaean period (*Ant.* iii 218), reflects a tradition that high-priests in the Greek age retained at least potentially their prophetic gift. The identification of the great priestly ancestor Phinehas with the prophet Elijah, found in the Biblical Antiquities of Ps.-Philo (48,1) and elsewhere, was likewise probably current in the Hasmonaean age⁷². Josephus does not connect the threefold gift of John Hyrcanus with the promise of a prophet like Moses, but it can be seen that the promise might be claimed as pointing to one prophetic priest-king.

On the other hand, in Jewish interpretation which comes to the fore in New Testament sources the prophet like Moses reappears as above all the non-priestly ruler. Thus in John 6,14-15 they hail Christ as the prophet to come, and seek to make him king. Quotations from Deut 18,15-22, now applied to Christ, appear in Acts 3,22-3; 7,37, and later on in pseudo-Clementine passages which indirectly reflect a Judaic form of second-century Christianity (*Hom.* iii 53; *Rec.* i 36)⁷³. The pseudo-Clementine treatment retrospectively illuminates Deut 18,15-22 by its insistence on the exact correspondence of the new Moses (Christ) with

71. The claim to the threefold gift is interpreted as traditional Hasmonaean court-theology, based on earlier priestly claims, by BAMMEL, *ΑΡΧΙΕΡΕΥΣ ΠΡΟΦΗΤΕΥΩΝ* (n. 6), p. 136: it is still likely to be traditional even if Test. Levi 8, taken by Bammel as an instance of these claims, is left out of consideration as having been Christianized.

72. Sources, including Targum Pseudo-Jonathan on Exod 6,18; Num 25,12, are surveyed by M. HENGEL, *Die Zeloten* (AGAJU, 1), Leiden – Köln, ²1976, pp. 168-172, English translation *The Zealots*, Edinburgh, 1989, pp. 162-168, and C.T.R. HAYWARD, *Phinehas – the same is Elijah: the Origins of a Rabbinic Tradition*, in *JJS* 29 (1978) 22-34 (well suggesting an earlier date than Hengel's for the identification, but perhaps too closely linking it with pro-Hasmonaean circles).

73. In Acts 3,23 the solemn warning of Deut 18,19 has been rephrased with words from Lev 23,29 on the disobedient "soul" who "shall be destroyed from the people", suggesting that Deut 18,19 was already taken as a threat of death at the hands of heaven, as it is in the Mishnah (Sanhedrin xi 5).

the first Moses⁷⁴. This brings out the emphasis on full likeness noted already (ὥς ἐμέ, verse 15; ὡσπερ σέ, verse 18).

Precise applications are more fully suggested in later Christian, Samaritan and Jewish interpretation. In the second-century church, Clement of Alexandria took the passage as a forecast of two great figures; it was an allusion to Joshua which also hinted at Christ (*Paed.* i 7, 60). In the probably fourth-century Samaritan Memar Marqa it seems to be applied to a returning Moses, perhaps to be identified as the Taheb⁷⁵. Some Samaritans are said to view it as fulfilled in Joshua, but others as prophesying their teacher Dositheus, according to the sixth-century archbishop Eulogius of Alexandria (quoted in Photius, *Bibliotheca*, 230). In all these applications the text is taken to promise one or more non-priestly figures who will be like Moses in his gift of prophecy (Num 12,8, Deut 34,10). Prophecy is still picked out as the point of comparison with Moses in Targum Pseudo-Jonathan.

This understanding is avoided, however by Targum Onkelos, followed by Rashi; leaning towards a general prophetic succession, as suggested by such biblical passages as 2 Chron 36,15-16, they restrict any likeness to Moses to Israelite descent. Thus in mediaeval Jewish exegesis Rashi, followed by Nahmanides, think in their comments on this oracle of the raising up of another Israelite prophet in the place of Moses, "and so on from prophet to prophet" – following the hint given by the movement of the passage itself, as noted above, from replacement for Moses to the distinction between true and false prophets. Ibn Ezra, by contrast, prefers the application of the promise to Joshua, the only prophet who continued Moses's task of leading the people into the land, but allows that it can apply to prophets more generally⁷⁶.

From all these later interpretations the application to Joshua stands out as recurring from time to time among Christians, Samaritans and Jews alike, and as reflecting the presentation of Joshua as successor in the Pentateuch itself. As noted above, it was probably already influential at the time of the LXX translation. Yet this application to Joshua could persist with others. The addition of Samuel suggested by Ben Sira and Eupolemus, and the eschatological co-ordination of the promised prophet with the high-priest and the prince suggested by 4Q175 together with 1QS and Josephus, can both be envisaged in some form at the time

74. This aspect is discussed by H.-J. SCHOEPS, *Theologie und Geschichte des Judentums*, Tübingen, 1949, pp. 88-90, 98, 110-116.

75. F. DEXINGER, *Der Taheb*, Salzburg, 1986, pp. 169-172, on allusions to Deut 18,18 in Memar Marqa 3,12.

76. The comments of Rashi, Nahmanides and Ibn Ezra are brought together in *Miqraoth Gedoloth*, Pentateuch, Vienna, 1859, reprinted 1937, v, ff. 55b-56a.

of the translation. The application of this passage to a single Moses-like ruler to come, as in Acts and the Samaritan tradition and perhaps, in priestly fashion, in Hasmonaeen publicity, is not clearly enough attested in earlier sources to be presupposed with the same confidence for the time of the translation. Nevertheless, it is probable simply on the basis of Ben Sira and the Qumran literature that the oracle was applied at this time both to Joshua with his successors and to the last days. Its significance in the century after the translation points in turn back to the presentation of Moses and Joshua in the LXX Pentateuch.

The Profile of Moses

The Septuagintal presentation reflects the interpretation of Moses as a ruler and prophet, succeeded by Joshua, which is favoured by aspects of the Hebrew Pentateuch. Notable passages include the mocking question to Moses, “Who made you prince and judge (LXX ἄρχοντα καὶ δικαστήν) over us?” (Exod 2,14), and the command to Moses to gather the elders and declare his divine legation (Exod 3,15-18). Although the office to be held by Moses is not specified in this command, it was interpreted as that of a sovereign ruler – a shepherd (cf. Isa 63,11) or judge (Exod 2,14) or prince (Exod 2,14 ἄρχων) according to Ps.-Philo’s *Biblical Antiquities* (19,3 *quis dabit nobis pastorem unum sicut Moyses aut iudicem talem*, 25,3 *Joshua post eum fuit princeps*). Acts 7,35, following a quotation of Exod 2,14, declares similarly: τούτον ὁ θεὸς ἄρχοντα καὶ λυτρωτὴν ἀπέσταλκεν (cf. Exod 3,15 ἀπέσταλκέν με) σὺν χειρὶ ἀγγέλου τοῦ ὀφθέντος αὐτῷ ἐν τῇ βάρῳ. Exod 2,14 ἄρχοντα and Deut 33,16 τῷ ὀφθέντι ἐν τῷ βάρῳ are echoed here. The Assumption of Moses (11,10.16-17) offers the series *dux... profeta... doctor... nuntius*, laying emphasis first on generalship and then on spiritual gifts but with the last word again recalling the legation of Exod 3,15. For Philo, in a summary of Exod 3,15-18 together with 19,6, discussed above, Moses received from God, in place of hegemony over Egypt, the βασιλεία of a mightier nation, consecrated above all others, ἔθνους ὅπερ ἔμελλεν ἐξ ἅπαντων τῶν ἄλλων ἱεραῖσθαι (*Mos.* i 149).

This commission to rule is further unfolded, in the Pentateuchal narrative itself, in verses on the rod or sceptre of Moses (Exod 4,20), on Moses as “for a god” to Aaron and “a god” to Pharaoh (Exod 4,16; 7,1), on the fulfilment of the command of 3,15-18 through Aaron’s despatch to meet Moses and their reverent reception by the elders (LXX γερουσία) and the people (Exod 4,27-31), on the faith of the people in Moses (Exod 14,31, 19,9; Exod 4,5; 8,9 LXX), on the title “lord” (ἡγεμῶν,

LXX κύριος) given him by Aaron, Joshua and others (Exod 32,22; Num 11,28; 12,11; 32,25-7), and on his solitary entry into the cloud (Exod 20,21 LXX εἰσῆλθεν εἰς τὸν γνόφον, sharpening Hebrew “he drew near to the cloud” in line with Exod 24,18) to receive the covenant made not simply with Israel, but with him and with Israel (Exod 34,27). His unique closeness to the deity sets “the man Moses” (ὁ ἄνθρωπος Μωϋσῆς, Num 12,3) above the prophets (Num 12,8; Deut 34,10) and is evoked by his title “man of God” (ἄνθρωπος θεοῦ, Deut 33,1). The textual tradition followed in Exod 4,31 LXX, where the people rejoice, well fits the sense of an honorific reception of Moses as the divine legate which the passage conveys; the people believe and also rejoice, as is proper in acclamation, and their obeisance (κύψας δὲ ὁ λαὸς προσεκύνησεν, Exod 4,31) should probably be interpreted as due honour to Moses and Aaron⁷⁷.

Then the authority of Moses over the tribal princes or phylarchs comes to the fore in his numbering of the whole congregation, he and Aaron being assisted in the general inspection by the rulers (LXX Num 1,4.16 ἄρχοντες) of the tribes (Num 1,1-16); similarly, he presides over the twelve days of the rulers’ offertory procession, from the day when he has finished setting up the tabernacle (Num 7,1-11). The glory of these twelve princes, led by Nahshon, prince of Judah, Aaron’s brother-in-law (Exod 6,23; Num 7,12), enhances the glory of Moses himself. In the LXX particularly, the wording of these passages suggests the title “ruler of rulers” which was later given to Moses by Gregory Nazianzen (ἄρχων ἀρχόντων, *Orat.* xi 2). Among his last acts is to order the allotment of the conquered land to the tribes, east of the Jordan (Num 32,28-33), and to transmit the divine command for the allotment of Canaan (Num 34,16-29), presiding for this purpose over Eleazar, Joshua and (once again) the ἄρχοντες in a scene which also presages Joshua’s succession; this is the typical work of sovereigns and heroes in the ancient world (*agros adsignant, oppida condunt*, Horace, *Ep.* ii 1,8).

Before his death Moses speaks of law-giving and rule in Israel to the tribes, led by their rulers (Deut 33,4-5, discussed below). Earlier, the succession of Joshua to the ruler’s office has been suggested with regard both to war-leadership (Exod 17,14) and to prophecy (Exod 24,13; 33,11); it is finally indicated by the prophecy of the death of Moses, and the consequent appointment of Joshua over the whole congregation by

77. The passage can then be compared with Gen 43,26.28, where Joseph’s brethren “bowed down” to him (προσεκύνησαν), and Gen 49,8, where Judah’s brethren are to do the same, rather than simply with passages on liturgical obeisance, the sense preferred here by M. CIMOSA, *Il vocabolario di preghiera nel Pentateuco greco dei LXX*, Rome, 1985, pp. 58-59.

the laying on of Moses's hands (Num 27,12-23), by Joshua's share with Moses in the recital of the greater Song of Moses (Deut 32,44) before the tribes and their phylarchs (Deut 31,28 LXX), and by the obedience given by Israel to Joshua after the death of Moses (Deut 34,9-10)⁷⁸.

The sharpened profile of Moses as ruler which emerges from the LXX highlights features already present in the Hebrew, and will represent a widespread interpretation. Thus the praises of Moses are expressed in similar form by Ben Sira, dependent on the Hebrew text, and Philo, using the LXX: "he glorified him like the gods... he appointed him over his people" (Ecclus 45,1-3, the Greek being interpreted with the help of the Genizah Hebrew); "he was named god and king of the whole nation" (ὄλου τοῦ ἔθνους θεὸς καὶ βασιλεύς, Philo, *Mos.* i 158). Texts which underlie these praises in each case include Exod 7,1 and Exod 3,15-18, 4,27-31.

Joshua as Elect Successor: Num 11,28 and Deut 31,7-8

With regard to Joshua, his succession to Moses was underlined in the Assumption of Moses (especially 10,15 *te elegit deus esse mihi successorem ejusdem testamenti*); this text can be assigned to Herodian Judaea, but it probably preserves themes of earlier Pentateuchal paraphrase. Thus it corresponds on this point with Ben Sira, as cited above (Ecclus 46,1). The succession is emphasized in a different way in textual rearrangement attested in 4QNum^b and the Samaritan Pentateuch, where the instruction to Joshua in Deut 3,21-2 is interpolated after Num 27,23, at the end of the account of the ordination of Joshua⁷⁹. These later sources help to suggest that a movement of interpretation in the same direction is already seen in the LXX renderings of two Pentateuchal passages on Joshua.

First, in Num 11,28 Joshua is "the assistant to Moses, the chosen", or "the chosen assistant to Moses", ὁ παρεστηκῶς Μωυσηῖ ὁ ἐκλεκτός. The rendering ὁ παρεστηκῶς for Hebrew משרת, as applied to Joshua, already occurs at Exod 24,13, where the Three have λειτουργός. The Hebrew מבחוריו rendered by ὁ ἐκλεκτός could also have been trans-

78. On the royal depiction of Moses and Joshua in the Hexateuch in Hebrew see J.R. PORTER, *Moses and Monarchy*, Oxford, 1963; ID., *The Succession of Joshua*, in J.I. DURHAM – J.R. PORTER (eds.), *Proclamation and Presence*, London, 1970, pp. 102-132; in the Targums and rabbinic literature, n.12, above; in the literature of the Second Temple period, MEEKS, *The Prophet-King* (n. 12), pp. 100-175, and LIERMAN, *The New Testament Moses* (n. 12), pp. 90-106.

79. 4QNum^b (4Q27), col. xxi, edited and discussed by N. JASTRAM, in E. ULRICH – F.M. CROSS, et al., *Qumran Cave 4.VII, Genesis to Numbers* (DJD, 12), Oxford, 1994, pp. 242-245.

lated “from his youth”, with Targum Onkelos (making a link between this verse and Exod 33,11, where Joshua is young). Within LXX Numbers, the rendering of the phrase in 11,28 as “the chosen assistant...” elevates Joshua above the tribal rulers, Moses’s “assistants for the inspection” (οἱ παρεστηκότεες ἐπὶ τῆς ἐπισκοπῆς, Num 7,2), and it prepares the way for the expression of divine election in the command to Moses to set Joshua “over the congregation” (Num 27,18-19, cited above). Within biblical tradition more broadly, it gives Joshua the title Chosen which in psalmody was given to Moses (Ps 106,23), and it anticipates the emphasis laid on the divine choice of Joshua in the Assumption of Moses (10,15 *te elegit deus* ..., quoted above).

Secondly, two clarifications in the LXX rendering of Deut 31,7-8 are in line with the drift of the Hebrew as attested in the Massoretic text elsewhere, but have the effect of heightening the status of Joshua as leader. In Deut 31,3, both the Lord and Joshua shall cross over Jordan before Israel; Joshua is destined to go before the people already at Num 27,17, cited above, and Deut 3,28. This interpretation of the abrupt Hebrew preserved in the Massoretic text of Deut 31,3, “the Lord, he is passing over... Joshua, he is passing over”, is facilitated by the addition of a copula before the name Joshua in LXX, as in the Samaritan Pentateuch. In Deut 31,7-8, however, where Moses addresses Joshua, in the Hebrew of the Massoretic text Joshua is to be *with* the people (or to *bring* the people, following a reading found in some Hebrew manuscripts which aligns verse 7 with verse 23, and is witnessed also in the Samaritan Pentateuch, the Peshitta and the Vulgate⁸⁰). On the majority reading of the Massoretic text, the passage can be rendered: “you shall go with this people into the land... the Lord, he it is who walks before you, he shall be with you”. In the Greek, by contrast, verses 7-8 are fully adjusted to verse 3: “you shall go before this people (πρὸ προσώπου τοῦ λαοῦ τουτοῦ) into the land... the Lord who goes together with you (ὁ συμπορευόμενος μετὰ σοῦ)...”. Joshua here is a leader advancing not with but before the people, as in Num 27,17, Deut 3,28, and Deut 31,3, and now also together with the divine angelic leader or ἀρχιστράτηγος κυρίου who will soon appear to him (Josh 5,14). His position “with” the divine leader corresponds to that implied in Exod 33,12, where Moses understands that a messenger of God will be sent “with me”.

80. This reading of the verb as Hiph'il is probably original, as argued by S.R. DRIVER, *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy* (ICC), Edinburgh, 1895, pp. 334-335. The majority witness within the Massoretic tradition reads the verb as Qal, with the LXX and perhaps under the influence of “passing over” in verse 3.

The Septuagintal forms of Num 11,28 and Deut 31,7-8 therefore bring out the exalted and spiritual character of Joshua's person and office, but also present him clearly as the elect successor of Moses; he has shared with Moses both the prophetic reception of divine revelation and the generalship and leadership of the people, and like Moses he can associate with the divine messenger. By implication, he fits the promise of a prophet-ruler like Moses in Deut 18,15-22. In view of this spiritual dimension of his portrait it is not surprising that the divine messenger of Exod 23,20-21, who was taken in the midrash to be angelic (Exod R. xxxii 1-9), could also be identified in the early church as Joshua (Justin Martyr, *Dialogue* lxxv 1-2).

Num 23,21: The Acclamation of Rulers

Against the background of the depiction of Moses and Joshua in the LXX Pentateuch it is possible now to approach passages which in different ways mingle the Judahite and the Mosaic emphases singled out above. In Balaam's oracle on "the glorious things of rulers" in Israel (Num 23,21 LXX) the Hebrew of the Massoretic text can be translated "the Lord his God is with him, and the shout of a king is in him", taking תרועה "loud sound" in the sense of acclamation or of a battle-cry, such as the shout at the fall of Jericho (Josh 6,5.20). The LXX rendering ends the verse somewhat differently τὰ ἔνδοξα ἀρχόντων ἐν αὐτῷ, "the glorious things of rulers are in him". Although in the Targums this second clause is mainly referred to the divine king, as the first part of the verse can suggest, the Septuagintal perception of a reference to earthly rule survives in the Palestinian tradition in Targum Pseudo-Jonathan "the shout of king messiah". Symmachus and Theodotion preferred the sense of the ruler's trumpet of alarm which is suggested within Numbers by Num 10,4-5, but Aquila ἀλαλαγμὸς βασιλέως retains the human voice⁸¹. The Septuagint with τὰ ἔνδοξα here leans in Hellenistic fashion towards acclamation, δοξολογία, using ἔνδοξα "glorious things" in a sense which corresponds with Hebrew use of כבוד and its cognates in the sense of praise; compare Ps 28 (29) 9 πᾶς τις λέγει δόξαν, 86 (87),3 δεδοξασμένα ἐλαλήθη περὶ σοῦ. Israelite rulers who receive such glorification in the LXX Pentateuch include Judah, whose brethren are to offer him praise and προσκύνησις, and from whom an ἄρχων shall never fail (Gen 49,8-10); his position would be inherited by the phylarch Nahshon, mentioned above (Num 7,12). It has been suggested

81. The textual evidence for these versions is set out in J.W. WEVERS, adiuante U. QUAST, *Numeri*, Göttingen, 1982, p. 284.

above that Exod 4,31 could have been understood as a similar obeisance to Moses and Aaron.

The plural “rulers” who receive this acclamation in Num 23,21 LXX contrast with the singular מלך, “king”, of the Hebrew of the Massoretic text. The variation in singular and plural suffixes between verses 21 and 22, and between 23,22 and the almost identical 24,8, suggest that the Hebrew text here could attract correction and alteration⁸². Probably Hebrew with a character at the end of the word מלך which could be understood as Mem and interpreted as a third person plural suffix or a plural of the noun was known to the translators, as is suggested by Targum Onkelos “their king” in conjunction with Peshitta “his king”; and the translators understood the form as the plural of the noun⁸³. This could have been taken generally, the phrase being understood as “the acclamation proper to kings”; compare Ps 143 (144),10 “who gives victory to kings”. At the time of the LXX translation, however, in the light of the tendency to couple Moses and Joshua which was noticed above as affecting the LXX Pentateuch, it may be suggested that Moses and Joshua, with the phylarchs led by Nahshon of Judah, were the “rulers” primarily envisaged. Their status as war-leaders would be particularly in view, considering the contextual reference to the people as a lion eating his prey (verse 24, cf. 24,9); compare, later on, the designation of both Moses and Joshua as generals found in Josephus (*Ant.* iii 2, iv 165) and Clement of Alexandria (*Ecl. Proph.* vi 2 καθαροὶ στρατηγοὶ ἄμφο). The inclusion of the line of Judah would similarly be encouraged by the “lion” and “whelp” of 23,24 and 24,9, in both Hebrew and Greek closely recalling “Judah, a lion’s whelp” in Gen 49,8, discussed above⁸⁴. By the time of the LXX translation the topic of the last days had become significant; an application of the clause to the rulers of the exodus and conquest, Mosaic and Judahite, could thus combine with and eventually give way to the application to the messianic king now found in Targum Pseudo-Jonathan.

82. A lacuna here in 4QNum^b col. xvii, attested in fragments 24 ii. 27-30, is shown by JASTRAM, in ULRICH – CROSS, et al., *Qumran Cave 4.VII, Genesis to Numbers* (n. 79), p. 235.

83. There is therefore a case for a less drastic translation process than that envisaged here by J.W. WEVERS, *Notes on the Greek Text of Numbers* (SBL SCS. 46), Atlanta, GA, 1998, p. 396 (the translator saw a “red flag” in the reference to a king, and “changed the line”).

84. This interpretative trend is shown from Philo and the Targums by C.T.R. HAYWARD, *Balaam’s Prophecies as Interpreted by Philo and the Aramaic Targums of the Pentateuch*, in P.J. HARLAND – C.T.R. HAYWARD (eds.), *New Heaven and New Earth: Prophecy and the Millennium. Essays in Honour of Anthony Gelston*, Leiden – Boston – Köln, 1999, pp. 19-36, esp. 32-36.

Num 24,7.17: ἄνθρωπος and ἄστρον

As in Num 23,21, there is on the face of it no decided Mosaic or Judahite emphasis in the oracles of Num 24,3-9.15-19, but Judahite interpretation was encouraged by the lion and whelp of 23,24 and 24,9. The oracles of Balaam in Num 24,7.17 LXX begin with praise of the tabernacles of Israel as like those which the Lord has pitched (verse 6). By the Herodian age the latter had come to be understood as the heavenly sanctuary which the Lord's hands prepared (Exod 15,17 LXX; Heb 8,2), and the trend towards this interpretation illustrates the general linkage of the passage with eschatology. Then (verses 7 and 9) "there shall come forth a man (ἄνθρωπος) from his seed, and shall have dominion over many nations, and his kingdom shall be higher than Gog... lying down he rested as a lion and a lion's whelp; who shall rouse him up?" ("Gog", where the Hebrew of the Massoretic text offers "Agag", reflects a reading shared with the Samaritan Pentateuch⁸⁵.) Then the seer, taking up his oracle again, declares, with a reference to a distant future which the naming of Gog in verse 7 identifies with the last days, "I will show to him, and it is not now; I pronounce a blessing, and it is not near; a star shall spring up out of Jacob, and a man (ἄνθρωπος) shall stand up out of Israel, and shall crush the princes of Moab..." (Num 24,17 LXX)⁸⁶.

The two parts of the prophecy in chapter 24 are linked in the LXX still more closely than in the Hebrew of the Massoretic text (the surviving text of 4QNum^b is largely defective for verse 7, and entirely lacking from the middle of verse 10 onwards)⁸⁷. The link is made through the repeated ἄνθρωπος (verses 7 and 17). In verse 7 this famous interpretative rendering, found in the Peshitta as well as the LXX, appears to arise from consonantal Hebrew almost identical with that of the Massoretic text, זול מים מדליו, the verb being taken as part of אול, "go", and the three characters following being read as אדם, "man"⁸⁸. The Massoretic pointing, however, suggests the translation "waters shall flow from his

85. JASTRAM, in ULRICH – CROSS, et al., *Qumran Cave 4.VII, Genesis to Numbers* (n. 79), p. 236, judges that 4QNum^b, lacunose here, also shared this reading.

86. WEVERS, adiuvente QUAST, *Numeri* (n. 81), pp. 289-293.

87. JASTRAM, in ULRICH – CROSS, et al., *Qumran Cave 4.VII, Genesis to Numbers* (n. 79), pp. 236-237.

88. A. SALVESEN, *Symmachus in the Pentateuch* (Journal of Semitic Studies. Monograph, 15), Manchester, 1991, pp. 134-135, envisages "an early and long-lived reading tradition for a difficult passage" on these general lines here. There is no need to conjecture a text varying entirely from the Massoretic consonants, as is suggested for instance in JASTRAM, in ULRICH – CROSS, et al., *Qumran Cave 4.VII, Genesis to Numbers* (n. 79), p. 237.

buckets”, which can but need not be understood of human issue. Then in verse 17 ἄνθρωπος is chosen again to interpret the Hebrew טבש, “sceptre”, probably in order to identify the star-victor of verse 17 with the emperor of verse 7; in Gen 49,10 LXX, as noted above, the translators interpreted “sceptre” with ἄρχων, and the plural of this word had been used in Num 23,21 for part of גלמ, as noted above. An account of the translation process on these lines seems preferable to the view that ἄνθρωπος in verse 17 is an attempt to avoid βασιλεύς (which could have been avoided by ἄρχων, as in 23,21), and that verse 7 has then been remodelled on the basis of verse 17⁸⁹. Similarly, the appearance of ἄνθρωπος in verse 7 is perhaps less puzzling than J. Lust has suggested, for it emerges from Hebrew very close to that preserved in the Massoretic tradition⁹⁰. The later importance of a reading on the lines of the Massoretic pointing is evident, however, from the Three, which all offer a rendering with “waters”⁹¹.

The context of dominion and astral glory indicates that the LXX rendering is not intended to belittle this “anthropic” figure; and the prominent application of ἄνθρωπος elsewhere in Numbers to Moses and Joshua, and in these oracles to Balaam as a true seer, strengthens this impression (Moses in Num 12,3 ὁ ἄνθρωπος Μωυσῆς, cf. Deut 33,1 ἄνθρωπος θεοῦ; Joshua in Num 27,16, ἄνθρωπος ἐπὶ τῆς συναγωγῆς ταύτης; Balaam ὁ ἄνθρωπος ὁ ἀληθινῶς δρῶν, Num 24,3). Later Jewish use of comparable Greek expressions points in the same direction. Examples are “an ἄνθρωπος who shall save us” (Isa 19,20 LXX), a long rendering for the “saviour” (σωτήρ) of the Massoretic text, one perhaps itself influenced by Num 24 LXX; with a different but similar Greek word, “from the billows of the air came a blessed one” (ἀνὴρ μακαρίτης, Sib. v 414).

To return to the LXX version of Balaam’s oracle, the rendering “a star shall spring up (ἀνατελεῖ) from Jacob”, for Hebrew in verse 17 which can be translated “a star has marched forth from Jacob”, facilitates and perhaps reflects a link with the prophets on the Davidic ἀνατολή (Jer 23,5, Zech 3,9 (8), 6,12); in its Hebrew form this Davidic title is prominent in Qumran literature, for example in the comment on Gen 49,10 quoted from 4Q252 in n. 47, above. Whether or not this link with the prophets was envisaged by the translators, their rendering aligns the

89. Suggestions of a process starting with an attempt to avoid royal terminology in verse 17 are made by WEVERS, *Notes on the Greek Text of Numbers* (n. 83), pp. 406, 413.

90. LUST, *Messianism and the Septuagint* (n. 36), pp. 69-86, discussed in HORBURY, *Messianism among Jews and Christians* (n. 39), pp. 9, 146-147.

91. SALVESEN, *Symmachus in the Pentateuch* (n. 88), pp. 133-134.

coming conqueror with a rising star and the angelic glory of the heavenly host, and can be compared with the association of Joshua with the divine messenger noted from Deut 31,3-4 LXX.

The reading or rendering of verse 7 with a word corresponding to ἄνθρωπος is not attested in the Qumran texts, but there is probably an allusion to verse 7 read as a reference to Gog in the interpretation of Isa 11,4 with reference to the latter days in the Isaiah Peshier (4Q161 iii 18-23); similarly, an allusion to verse 17, on the crushing of princes, together with Isa 11,4 and Ps 2,9, occurs in the prayer of Ps Sol 17,21-4 for the raising up of the son of David. Both verses, therefore, in the Hasmonaeen period, were associated with the promise of a victorious Davidic king in Isa 11. In Ecclesiasticus the end of Num 24,17, on crushing the princes, had already formed a main topic in prayer for Israel's deliverance (Ecclus 36,12). The beginning of verse 17 is applied to the Interpreter of the Law (the star) and the future Prince of the Congregation (the sceptre) in CD 7,19-20, and to a coming deliverer, in succession to the righteous kings, in the War Scroll (1QM xi 6-7, quoting from verses 17, 19, and 18); and verses 15-17 are quoted in 4Q175 (Testimonia), as noted above, without interpretation but with implicit emphasis on their significance. The Targums interpret both verses 7 and 17 of a coming king and deliverer⁹².

The LXX rendering coheres with the evidence from Ben Sira, the Qumran texts, and the Psalms of Solomon, without full correspondence, and the Peshitta and Targums fully accord with the LXX. The LXX Pentateuch here then is an antecedent to this series of interpretations, pointing to a man from Israel, probably from the tribe of Judah and David's line, who will come forth at the last to overthrow Gog and establish an empire.

Philo's two quotations of Num 24,7 LXX retain its eschatological atmosphere. In his life of Moses other parts of Balaam's oracle are applied directly to the exodus which is contemporary with the seer, but "a man will come forth one day", ἐξελεύσεται ποτε ἄνθρωπος (Philo, *Mos.* i 289-90); in his exposition of the blessings and curses at the end of Leviticus and Deuteronomy (cited in discussion of Deut 28,7-13 above) he notes that war will cease as enemies flee, for "there shall come forth a man", as the oracle says, leading an army to war and subduing great and

92. Their texts are set out together with the Greek versions by SALVESEN, *Symmachus in the Pentateuch* (n. 88), pp. 133-136; their interpretation is discussed with reference to the LXX and the problem of the Son of man by G. VERMES, *Scripture and Tradition in Judaism*, Leiden, 1961, repr. 1973, pp. 56-66 and M. PEREZ FERNANDEZ, *Tradiciones mesiánicas en el Targum Palestinense*, Valencia - Jerusalem, 1981, pp. 260-269.

populous nations (*Praem.* 95). The incorporation of this oracle into the eschatological interpretation of the blessings and curses was stressed by Gfrörer, as cited above (n. 49); it gives this part of Philo's work the air of a "messianic apocalypse". Philo's allusion to the "man", and elsewhere also to the guidance of the returning exiles by a divine vision (*Praem.* 165), suggests that for him the "man" leads the people with a divine messenger, like Joshua in Deut 31,7-8 LXX, discussed above⁹³.

Deut 33,4-5: A Future Ruler in the Beloved

Within the LXX Pentateuch, a ruler on the pattern of Moses and Joshua who is still to come is suggested not only by the ordinance and prophecy concerning the prophet like Moses whom Israel shall obey (Deut 18,15-22, discussed above), but also by the future reference given in the LXX to the words on "a king in Jeshurun" in the Blessing of Moses (Deut 33,4-5, LXX καὶ ἔσται ἐν τῷ ἡγαπημένῳ ἄρχων). Yet here too the use of ἄρχων forms a verbal link with the "ruler" from the line of Judah in Gen 49,10, and with a line of rulers to come in Israel according to Deut 17,14-20 and Deut 28,36, discussed above.

The Hebrew text of Deut 33,5 was understood in the midrash to speak of Moses as king (see n. 12, above). As interpreted by the Massoretic pointing, and in Theodotion and Symmachus, it is a reference to the past; its future interpretation in the LXX facilitates the thought of a successor, but does not exclude the thought of Moses, who is named in verse 4⁹⁴. The future reference reappears in the Palestinian Targum (Neofiti and Fragment Targum), in the messianic rendering "a king from the house of Jacob shall arise". The LXX too has regularly been understood as envisaging a messianic ruler at the end of the days⁹⁵. This view is supported by the Septuagintal context, in which the verse so interpreted fits the immediately preceding eschatological emphasis of the Song of Moses on the "day of vengeance" (Deut 32,35 LXX)⁹⁶.

93. HORBURY, *Jewish Messianism and the Cult of Christ* (n. 9), pp. 85, 187 n. 77.

94. Thus the possibility that "a kind of *Moses redivivus*" is envisaged in the rendering is favoured by WEVERS, *Notes on the Greek Text of Deuteronomy* (n. 31), p. 541.

95. FRANKEL (see p. 102 and n. 46, above); CAMPONOVO, *Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes in den frühjüdischen Schriften* (n. 22), pp. 386-387, 413-414; LIERMAN, *The New Testament Moses* (n. 12), pp. 82-83; so already the Latin *Ecclus* 24,33-34, as shown by M. GILBERT, *Les additions grecques et latines à Siracide 24*, in J.M. AUWERS – A. WÉNIN (eds), *Lectures et relecture de la Bible. Festschrift P.M. Bogaert* (BETL, 144), Leuven, University Press – Peeters, 1999, pp. 195-207, esp. 204-205.

96. FRANKEL, *Über den Einfluss der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik* (n. 24), p. 213.

The likelihood that Moses remained in view in this predominantly eschatological rendering, as suggested by verse 4, is further supported by the possibility of taking the second clause of verse 5 as a reference to the tribes and their leaders. These are of course the main *personae* in Deut 33; Moses before his death (Deut 33,1) prophesied to each tribe individually, κατὰ μέρος ἐκάστη φυλῆ (Philo, *Mos.* ii 288), through a naming of the tribal leaders, διὰ τῆς τῶν φυλαρχῶν κατακλήσεως (Philo, *Virt.* 77).

The tribes are indeed clearly indicated in the last words of Deut 33,5 LXX, συναχθέντων ἀρχόντων λαῶν ἅμα φυλαῖς Ἰσραήλ, “when rulers of peoples are gathered together with tribes of Israel”. The “peoples” at the beginning of this clause (plural, by contrast with the singular of the Massoretic text) with their rulers could however be gentile nations, submitting with their rulers as in Isa 49,22-23; Ps 71 (72),8-11. This interpretation well suits the imperial theme of Deut 28,7-13 LXX, discussed in section (i), above.

On the other hand, within the context of Deut 33 these “rulers of peoples” could also have been understood as the Israelite phylarchs (ἄρχοντες). For λαός of the members of a tribe see Gen 49,16, on the “people” of Dan⁹⁷. The blessing of Gad in Deut 33,21 LXX, which at the end (γῆ ἀρχόντων συνηγμένων ἅμα ἀρχηγοῖς λαῶν) echoes the last words of Deut 33,5 LXX, was probably understood by the translators as a reference to the allotment of land to Gad and Reuben by Moses, presiding over Eleazar, Joshua, and the phylarchs (Num 32,28-33, cited above)⁹⁸. The authorities named in Deut 33,5 could then similarly have been taken by the translators to be wholly Israelite, those associated with Moses in his sovereign acts. If so, the ruler who “shall be” is yet more clearly like Moses.

These Mosaic and tribal associations were already given, however, by the mention of Moses in verse 4 and the tribes at the end of verse 5. They need not have been lost, therefore, when, as is likely in view of the prophetic and psalmodic analogy (Isa 49,22-23; Ps 71 [72],8-11), the interpretation of “rulers of the peoples” as gentiles began to prevail.

97. T. MURAOKA, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint, Chiefly of the Pentateuch and the Twelve Prophets*, Louvain – Paris – Dudley, MA, 2002, p. 341a.

98. This is the view of FRANKEL, *Über den Einfluss der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik* (n. 24), pp. 215-216 (taking ἀρχηγοὶ λαῶν as the phylarchs, cf. Num 10,4); WEVERS, *Notes on the Greek Text of Deuteronomy* (n. 31), p. 551. Neither discusses the seeming echo of Deut 33,5. In the reading of Deut 33,21 presupposed in the LXX rendering, Hebrew consonants found in the Massoretic text seem to have been transposed to give the “gathering” of 33,5; and as in Deut 33,5 LXX, plural “peoples” appear in 33,21 LXX by contrast with the singular of the Massoretic text.

This passage then speaks of a ruler to come in the latter days. Within the context of the Pentateuch as a whole and Deuteronomy as a whole, the ruler here is linked by the use of ἄρχων with the ruler who shall not fail from Judah's line, according to the blessing of Jacob discussed above (Gen 49,10), and with the coming rulers of Israel, most notably from Judah's line as continued by David (Deut 17,14-20, 28,36), and yet a Mosaic aspect is not lacking (Exod 2,14 ἄρχων); and within the immediate context of Deut 33,4-5, the ruler is indeed a figure like Moses⁹⁹.

The Character of Messianism in the LXX Pentateuch

The word "messianic" has been used sparingly in the discussion above, in order to clarify differences between the LXX Pentateuch and those texts from the Hasmonaean period onwards which use משיח or χριστός in a messianic sense. Nevertheless, the term "messianism", classically applied to the expectation of a Davidic king in the last times, is not inappropriate to the LXX Pentateuch. In the Greek as in the Hebrew Pentateuch, despite the dazzling prestige of the priesthood in the Greek age, non-priestly monarchy remains important, as shown in section (i), above. In the Septuagintal treatment of this subject its future dimension is underlined, for example in Deut 17,14-20, discussed above in connection with Deut 28,36. The last days in particular have begun to form a topic (Gen 49,1; Deut 32,35 LXX), and a number of passages speak of the advent of a great individual Israelite ruler in the last days (Gen 49,10c, Num 24,7.17; Deut 33,5; Deut 18,15-22 is probably also soon taken in this sense).

As regards the character of the expected ruler, the figures of Moses and Joshua ruling in the midst of the tribes of Israel are exemplary. This point emerged above especially from Deut 33,5, but the Mosaic aspect of expectation is emphasized by Deut 18,15-22, on the ruling prophet like Moses, and the tribal aspect by the setting of both Gen 49,10 and Deut 33,5 in blessings bestowed on the twelve tribes. In the LXX Pentateuch the profile of Moses and Joshua, in which Joshua is assimilated closely to Moses, evinces a divinely-chosen ruler (ἄρχων, Exod 2,14; Deut 33,5) and prophet (Deut 18,15-22), who leads the twelve-tribe body in association with the heavenly messenger. Moreover, the particularly exalted sovereignty of Moses, who presides over Eleazar and Joshua and the patriarchal rulers of the tribes, and divides the land of the

99. These comments add to the discussion in HORBURY, *Jewish Messianism and the Cult of Christ* (n. 9), pp. 50-51.

conquered aliens, forms a pattern for the imperial sovereignty of the expected ruler. The pattern of Moses was taken up in this respect by Philo on the advent presaged in Num 24,7 LXX (*Mos.* i 289-90, *Praem.* 95, discussed above), and the profile of Moses and Joshua recurs in somewhat more modest practical guise in contemporaries of his such as Theudas (Josephus, *Ant.* xx 97-98)¹⁰⁰.

Secondly, however, the ruler is also Judahite and implicitly Davidic. This point emerges especially from Gen 49,10 LXX, on the lion of Judah and his never-failing offspring. The LXX rendering here stands within a continuum of association, seen in Chronicles and Ecclesiasticus, between the blessing of Judah and the promise of never-failing Davidic succession. The lion of Judah seemed to reappear in the lion-people blessed by Balaam, so that the coming ἄνθρωπος looks Judahite as well as Israelite. Then the ἄρχων of Deut 33,5 can be linked with the Moses of Deut 33,4 (cf. Exod 2,14 ἄρχων), but within the Pentateuch and Deuteronomy as a whole can also seem Judahite and Davidic (Gen 49,10; Deut 17,14-20; 28,36).

Thirdly, then, this depiction of a great ruler at the last is rooted in the concern with non-priestly monarchic succession which was noticed in the Greek Pentateuch in section (i), with special reference to Eupolemus and to Exod 19,6; 23,22 LXX and Deut 17,14-20. A group of passages on a succession of rulers in Israel was formed by Deut 17,14-20 together with Gen 49,10 and Deut 28,36. The same concern reappeared in the promise of a ruling prophet like Moses (Deut 18,15-22), the depiction of Moses as a sovereign surrounded by lesser powers who are to carry on his rule (Num 32,28-33; 34,16-29), and the Septuagintal emphasis on the succession of Joshua (Num 11,28; Deut 31,7-8). Concern with (historical) succession can be distinguished from (eschatological) messianic hope; but in the LXX Pentateuch the succession, which might be assigned to past and future history, runs on to the great coming ruler of the last days, who might be assigned to eschatology. This continuity is particularly clear in Gen 49,1 and 10, as noted above, but it also emerged in Num 24,7 (Gog), and 24,17 (not now, not near), and in Deut 33,5 in the context of Deut 32,35 LXX on the Day. Such a connection between the messianic figure and the series of Israelite rulers recurs in later texts such as the Syriac Apocalypse of Baruch, 70-73.

100. The importance of the Mosaic and Josuanic pattern for the "sign prophets" like Theudas is reasserted by B.W. LONGENECKER, *The Wilderness and Revolutionary Ferment in First-Century Palestine: a Response to D.R. Schwartz and J. Marcus*, in *Journal for the Study of Judaism* 29 (1998) 322-336.

The character of the expected ruler in the LXX Pentateuch, then, is indeed that of a conquering human sovereign, both ἄρχων and ἄνθρωπος, as the series of scholars cited above have broadly agreed; but this description hardly suffices. The Mosaic aspect of his character makes him a prophetic ruler, especially but not only through Deut 18,15-22, and prophecy is also suggested by his connection with the line of Judah and David, notably through the spiritual gifts of Isa 11,1-4. At the same time he is clearly not to be viewed as a warrior rather than a king, for he is a glorious emperor, on the lines of Moses, David and Solomon. Moses and Joshua contribute an association with the divine messenger which enhances the mystery of his figure, and fits his association with the last days; and the prophecy of Balaam, in this eschatological context, links him with the angelic glory of the heavenly host (Num 24,17 LXX). Hence this Pentateuchal figure is close to the superhuman messianic figure with angelic traits discerned in such texts as Ps 109,3 LXX by Gfrörer and others.

Historically, this Septuagintal presentation of an early form of messianic hope can be roughly placed after Chronicles, in which a future dimension of Israelite kingship is discerned and debated by scholars, and before the Qumran texts, which clearly manifest messianism. As is the case in many Qumran texts, themselves influenced by the Pentateuch, the LXX Pentateuch reflects concern with priestly rule; but non-priestly rule retains an important place which is further developed, as shown in section (i). The Qumran figure of the "Prince of the Congregation, the Shoot of David" (4Q285, fragment 5, line 4) shows the effect of the combined Mosaic-Josuanic and Judahite-Davidic emphases which can already be perceived in tandem in the LXX Pentateuch. Similarly, a development of the figure of an expected ruler in a messianic direction coincides in the LXX Pentateuch, as in Qumran texts, with an eschatological reading of the prophecies of Jacob, Balaam and Moses. Not all the Septuagintal characteristics are reflected in the Qumran evidence as we have it, so that the influence of the ἄνθρωπος reading in Num 24,7 can be tentatively identified, rather, in the LXX Isaiah and the Peshitta. Yet, broadly speaking, in the historical development of messianism the LXX Pentateuch forms an antecedent to the Qumran texts, a sequel to the work of the Chronicler, and a complement to texts such as Tobit which treat the future without specific emphasis on a coming Israelite ruler.

MESSIANISM AND EXEGETICAL TRADITION

THE EVIDENCE OF THE LXX PENTATEUCH

The issue of messianism in the Septuagint is a point of intersection for two distinct debates in contemporary scholarship. The first concerns the nature of the Greek translation, and the relative weight to be given to translation technique as against possible theological or ideological considerations¹. The second concerns the currency of messianic beliefs in Second Temple Judaism, and the likelihood that such ideas were part of the cultural landscape of the translators². My own interest in the topic arises primarily from the second of these debates, but the currency or absence of messianism in other Jewish literature of the time cannot be determinative here. The question whether the LXX attests to messianic beliefs can only be answered by examination of specific texts and forming an assessment of the Greek translation and its implications.

MESSIANISM

By messianism I mean the expectation of a figure who will act as God's designated agent in the eschatological time³. Messianism, as distinct from the broader phenomenon of eschatology, is focused on the

1. See J. SCHAPER, *Eschatology in the Greek Psalter* (WUNT, 2/76), Tübingen, Mohr-Siebeck, 1995, pp. 16-25. Schaper argues for the importance of "paratextual factors", and criticizes the scholars of the "Finnish School" (I. Soisalen-Soininen, R. Sollamo, A. Aejmelaeus) for neglecting them. For the Finnish approach see I. SOISALEN-SOININEN, *Beobachtungen zur Arbeitsweise der Septuaginta-Übersetzer*", in A. ROFÉ – Y. ZAKOVITCH (eds.), *Isac Leo Seeligmann Volume. Essays on the Bible and the Ancient World*, Jerusalem, Rubinstein, 1983, vol. 3 (non-Hebrew Section), pp. 319-329; A. AEJMELAEUS, *On the Trail of the Septuagint Translators*. Kampen, Kok, 1996. See also the essays in R. SOLLAMO – S. SIPILA (eds.), *Helsinki Perspectives on the Translation Technique of the Septuagint: Proceedings of the IOSCS Congress in Helsinki 1999* (Publications of the Finnish Exegetical Society, 82), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2001, notably J. COOK, *Ideology and Translation Technique: Two Sides of the Same Coin?*, pp. 195-210.

2. For the range of positions see W. HORBURY, *Jewish Messianism and the Cult of Christ*, London, SCM, 1998 (maximalist), J. NEUSNER – W. GREEN – E. FRERICHS (eds.), *Judaisms and Their Messiahs*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987 (minimalist), J.J. COLLINS, *The Scepter and the Star: The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature* (Anchor Bible Reference Library), New York, Doubleday, 1995 (minimalist for the period prior to the Dead Sea Scrolls).

3. COLLINS, *The Scepter and the Star* (n. 2), pp. 11-12.

expectation of a particular figure or figures⁴. These figures are not necessarily designated by the term משיח or translation equivalents (χριστός, משיחא), but are recognized as filling the same functions as figures who are so designated⁵. We know from the Dead Sea Scrolls that a range of messianic figures was expected in the end-time, priestly and prophetic as well as kingly⁶. For purposes of this discussion, however, we can restrict our focus to the royal messiah, the form of messianic expectation that was most widespread in ancient Judaism⁷.

Royal messianism was essentially the hope for the restoration of native kingship in Judah, specifically, the restoration of the Davidic line⁸. This hope was based on the promise to David, recorded in 2 Samuel 7, which was certainly part of the received scriptures throughout the Second Temple period. According to that promise, David's house and kingdom were made sure forever, and his throne was established. After the Babylonian Exile, however, there no longer was a Davidic king in Jerusalem, and so we might expect that pious Judeans would look for the fulfillment of the promise.

There is indeed some evidence of such expectation after the Exile. In Jeremiah 23,5-6, the Lord promises to raise up for David a righteous Branch (צמח צדיק). Since the previous chapter ends with a ringing declaration that no descendant of Jehoiachin would ever again sit on the throne of David, there is some reason to doubt whether the oracle in chapter 23 comes from Jeremiah. In any case, the reaffirmation of this prophecy in Jer 33,15-16 is clearly a secondary addition to the book, as

4. SCHAFER, *Eschatology in the Greek Psalter* (n. 1), pp. 26-30.

5. Pace J.A. FITZMYER, *Qumran Messianism*, in Id., *The Dead Sea Scrolls and Christian Origins*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 2000, pp. 73-110.

6. COLLINS, *The Scepter and the Star* (n. 2); J. ZIMMERMANN, *Messianische Texte aus Qumran* (WUNT, 2/104), Tübingen, Mohr Siebeck, 1998; G.G. XERAVITS, *King, Priest, Prophet: Positive Eschatological Protagonists of the Qumran Library* (Studies on the Texts of the Desert of Judah, 47), Leiden, Brill, 2002.

7. W. HORNBURY, *Messianism among Jews and Christians*, London – New York, Continuum, 2003, p. 63, argues that the diversity of messianism in the Pseudepigrapha is qualified by the fact that “much of their material has an underlying unity arising from its roots in biblical tradition on the king”. But the distinct priestly and prophetic messianic traditions can not be denied.

8. K.E. POMYKALA, *The Davidic Dynasty Tradition in Early Judaism: Its History and Significance for Messianism* (SBL Early Judaism and Its Literature, 7), Atlanta, GA, Society of Biblical Literature, 1995, pp. 231-264, argues that there were also “other royal messianic figures” such as the “messiah of Israel” in the Dead Sea Scrolls who were not Davidic, but it is far more likely that the messianic status of these figures was also based on the promise to David. On the history of the interpretation of that promise see W.S. SCHNIEDEWIND, *Society and the Promise to David: The Reception History of 2 Samuel 7:1-17*, New York – Oxford, Oxford University Press, 1999.

it is not found in the Greek⁹. When it was added, we do not know. There was a flurry of messianic excitement centered on Zerubbabel in the period of the restoration. Zerubbabel was proclaimed as the **צמח**, the fulfillment of the prophecy in Jeremiah, by Zechariah¹⁰, and as YHWH's signet ring by Haggai¹¹. But Zerubbabel disappears abruptly from history, leaving the High Priest Joshua as the recipient of two crowns, one of which was intended for the **צמח**, in Zechariah 6. Several messianic prophecies are of disputed date. Isaiah 11 is a case in point. The reference to the stump of Jesse may well imply that the tree of the royal line had been cut down, that the line of succession had been broken, although many commentators still assign the passage to the eighth century prophet¹². There are a few messianic passages in Zechariah 9–14, but they are of uncertain date. The most important of these is in Zechariah 9, which envisions a king entering Jerusalem, “humble and riding on a donkey”. This oracle is often related to the campaign of Alexander the Great, because of Zech 9,13: “I will arouse your sons, O Zion, against your sons, O Greece”. This reading, however, is suspect on textual grounds. It disrupts the meter and parallelism and it can easily be explained as resulting from dittography¹³. Without the reference to Greece, the date of this passage is quite uncertain¹⁴.

These scattered passages show that there was some messianic expectation in the Persian period, but the fact that they are so scattered, and lack context, suggests that messianic expectation was a marginal phenomenon. The more historically oriented books from this period, Ezra and Nehemiah, are devoid of any hint of messianic expectation. William Horbury argues that the Chronicler is “tinged with messianism”¹⁵, and

9. COLLINS, *The Scepter and the Star* (n. 2), pp. 25-26.

10. Zech 3,8; 6,12. See J.J. COLLINS, *The Eschatology of Zechariah*, in L.L. GRABBE – R.D. HAAK (eds.), *Knowing the End from the Beginning: The Prophetic, the Apocalyptic and Their Relationships*, London – New York, T & T Clark International, 2003, pp. 74-84.

11. Hag 2,23.

12. See H. WILDBERGER, *Isaiah 1–12*. (A Continental Commentary), Minneapolis, MN, Augsburg Fortress, 1991, pp. 465-466. Wildberger attributes the passage to the eighth century prophet. Also H.G.M. WILLIAMSON, *The Messianic Texts in Isaiah 1–39*, in J. DAY (ed.), *King and Messiah in Israel and the Ancient Near East* (JSOT SS, 270), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1998, pp. 258-264, who also inclines to defend the originality of the passage.

13. P.D. HANSON, *Zechariah 9 and an Ancient Ritual Pattern*, in *JBL* 92 (1973), p. 45. **בניך ציין** lacks only one letter of **בניך יין**.

14. J.J.M. ROBERTS, *The Old Testament's Contribution to Messianic Expectations*, in J.H. CHARLESWORTH (ed.), *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity*, Minneapolis, MN, Augsburg Fortress, 1992, pp. 44-45, dates it to the eighth century BCE.

15. HORBURY, *Jewish Messianism* (n. 2), p. 45.

even Hugh Williamson, who rejects the label “messianic”, credits the Chronicler with “a continuing expectation of the re-emergence of a ruling Davidic household”¹⁶. But in fact there is no reference in Chronicles to the future rule of a Davidic king. There are several references to an everlasting kingdom, given to the line of David (1 Chron 17,14; 2 Chron 13,5; 21,7). But while the promise to David in 2 Samuel 7 had said “your house and your kingdom shall be made sure forever before me”, 1 Chronicles 17,14 reads: “but I will confirm him in my house and in my kingdom forever”. The focus is changed from the dynasty to the temple¹⁷. The Chronicler seems to have believed that the promise was being fulfilled even when he wrote, and he shows no expectation of a greater fulfillment to come.

Some scholars have argued that messianic expectation remained marginal throughout the Second Temple period¹⁸. This position, however, can no longer be maintained. The Dead Sea Scrolls provide evidence of the messianic interpretation of several biblical texts which were also taken as messianic prophecies in other strands of Judaism. Isa 11,1-5, Balaam’s oracle in Numbers 24, Genesis 49 and 2 Samuel 7 are the most prominent examples. The use of these texts around the turn of the era provides a consistent picture of the character and role of the royal messiah. He is expected to be a warrior, who will kill the wicked with the breath of his lips. He is the messiah of righteousness, who will usher in an era of peace and justice. He is presumably a human figure, although he is endowed with the spirit of the Lord. He is expected to re-establish a dynasty, rather than rule forever himself. In the Dead Sea Scrolls he is often linked with a priestly messiah who would restore the legitimate priesthood, and sometimes with a prophet, who would herald the coming of the final deliverance. But the most basic and widespread expectation in this period was for a royal, Davidic, messiah, who would restore the kingdom of Israel¹⁹.

In the early Hellenistic period, before the Dead Sea Scrolls, however, evidence for messianic expectation is lacking. The absence of messianic expectation is most conspicuous in the Maccabean era, when it might

16. H.G.M. WILLIAMSON, *The Dynastic Oracle in the Books of Chronicles*, in A. ROFÉ – Y. ZAKOVITCH (eds.), *Isac Leo Seeligmann Volume: Essays on the Bible and the Ancient World*, Jerusalem, Rubinstein, 1983, vol. 3 (non-Hebrew Section), pp. 305-318, esp. 318.

17. See SCHNIEDEWIND, *Society and the Promise to David* (n. 8), pp. 130-131.

18. See for example NEUSNER – GREEN – FRERICHS (eds.), *Judaisms and Their Messiahs* (n. 2); J.H. CHARLESWORTH, *From Messianology to Christology: Problems and Prospects*, in ID. (ed.), *The Messiah* (n. 14), p. 5.

19. COLLINS, *The Scepter and the Star* (n. 2), pp. 49-73.

have been expected. Not only do the books of Maccabees stop short of claiming messianic status for their heroes, but Daniel and the early apocalypses of Enoch do not envision a restoration of the monarchy²⁰. The “one like a son of man” in Daniel 7 would later be interpreted as a messiah in both Judaism and Christianity. Scholarly opinion is divided as to whether the original reference was to an angelic figure or to the Jewish people symbolized corporately²¹. Only a few scholars have argued for a messianic interpretation, and their argument is undercut by the absence of messianic expectation elsewhere in the book²². When we find reference to “anointed ones” in Daniel 9,25-26, the reference is to anointed High Priests. There is no firm evidence of messianic expectation in the Hellenistic period before the mid-second century BCE, arguably even before the first century.

This view of the evidence has been challenged, however, by William Horbury, in his book, *Jewish Messianism and the Cult of Christ*²³. Horbury takes a decidedly maximalist view of the messianic implications of such texts as Chronicles and Daniel. Most importantly for our present topic, he claims that “this judgment (i.e. that a ‘messianological vacuum’ can be identified between the early fifth and the late second century) seems to leave out of account the implications of the LXX Pentateuch”²⁴. The Pentateuch, by general consensus, was translated in the third century BCE, precisely the “dark age” of messianism. It “attests Jewish interpretation current in the Diaspora”, but “according to legend it was translated by Judaeans, and is not without significance for Judaeon views”²⁵. Horbury argues that the Pentateuch itself was understood as “a document of Jewish monarchy”, in the Greek period, and that the Greek rendering of three Pentateuchal prophecies, in the mouths

20. The “white bull” in 1 Enoch 90,37 has sometimes been regarded as a messiah, but he does not function like a messiah, and is more plausibly identified as an Adamic figure. See P.A. TILLER, *A Commentary on the Animal Apocalypse of 1 Enoch* (SBL Early Judaism and Its Literature, 4), Atlanta, GA, Society of Biblical Literature, 1993, p. 384. See also the discussion by G.W.E. NICKELSBURG, *1 Enoch 1: A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 1–36, 81–108* (Hermeneia), Minneapolis, MN, Fortress, 2001, pp. 406–407, who is more sympathetic to the messianic interpretation, but concludes that the figure might be seen as a new Adam.

21. For full discussion see J.J. COLLINS, *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel* (Hermeneia), Minneapolis, MN, Augsburg Fortress, 1993, pp. 304–310. I argue for the angelic interpretation.

22. HORBURY, *Jewish Messianism* (n. 2), p. 34, states without argument that “the early messianic interpretation is more likely to be right”.

23. Above, note 2. See also his essay, *Messianism in the Old Testament Apocrypha and Pseudepigrapha*, in ID., *Messianism among Jews and Christians* (n. 7), pp. 35–64.

24. HORBURY, *Jewish Messianism* (n. 2), p. 37.

25. *Ibid.*, p. 46.

of Jacob (Genesis 49), Balaam (Num 34) and Moses (Deut 33) “form fundamental but often neglected documents of Jewish kingship and messianism”²⁶. These are the claims that we will evaluate in the remainder of this paper.

THE SEPTUAGINT

There is a fundamental problem that arises in the attempt to treat the LXX as a theological document in its own right. Many, perhaps most, scholars of the LXX in recent years have argued that the translators were primarily concerned to reproduce accurately the meaning of the Hebrew text²⁷. Some have gone so far as to argue for an “interlinear” model of translation, on the assumption that the Greek was not meant originally to be read independently, but as an aid to understanding the Hebrew text²⁸. This view of the translation, specifically with reference to the subject of messianism, has been challenged by Joachim Schaper, in his study of the LXX Psalter. Schaper argues that the proponents of this view “tend to overlook the relative autonomy of the Septuagint translation units inasmuch as they ignore the fact that the Hellenistic background and a political and socio-economic situation entirely different from that of Israelite religion were bound to leave their unmistakable imprint on a translation even of sacred scriptures”²⁹. Few scholars would deny that translators may be influenced by their own culture. We should be wary, however, of attributing cultural significance to features of a translation that can be explained by considerations of translation technique. With this caution in mind, we turn to the texts in the LXX Pentateuch that Horbury has singled out as documents of Jewish messianism.

26. *Ibid.*, p. 48. Others have detected messianic implications in the translation of Gen 3,15. See J. LUST, *Septuagint and Messianism, with a Special Emphasis on the Pentateuch*, in H.G. REVENTLOW (ed.), *Theologische Probleme der Septuaginta und der hellenistischen Hermeneutik*, Gütersloh, Kaiser, 1997, pp. 37-38 (reprinted in J. LUST, *Messianism and the Septuagint: Collected Essays*, ed. by K. HAUSPIE (BETL, 178), Leuven, University Press – Peeters, 2004, pp. 129-151).

27. H.M. ORLINSKY, *The Septuagint as Holy Writ and the Philosophy of the Translators*, in *Hebrew Union College Annual* 46 (1975) 89-114: “It is the literal word-for-word rendering that prevailed in the Septuagint rendering of the Torah” (103). Compare the “Finnish School” mentioned in note 1.

28. So especially 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 Congress – From Alpha to Byte – Proceedings of the 6th AIBI Congress. 17-21 July, Stellenbosch, 2000*, Leiden, Brill, 2002, pp. 337-364.

29. SCHAPER, *Eschatology in the Greek Psalter* (n. 1), p. 17.

GEN 49,10

The first of these is the blessing of Judah in Gen 49,8-12. The blessing begins by lauding Judah's military prowess and comparing him to a lion. It ends with a vision of fertility and prosperity. ("He washes his garments in wine, and his robe in the blood of grapes"). In between come the crucial lines for our topic:

לא יסור שבט מיהודה ומחקה מבין רגליו
עד כי יבא שילה ולו יקהת עמים

The first of these lines is easily translated:

The scepter will not depart from Judah
And the ruler's staff from between his feet.

The second line, however, has a famous crux, in the word שילה³⁰: This word is variously translated as

"Shiloh", the city in northern Israel³¹,
"tribute for him", construing the letters as two words, לוֹ שֵׁי³²
"that which belongs to him", or "the one to whom it belongs"³³, taking the
word as equivalent to לוֹ אֲשֶׁר,
"his ruler", taking it as a defective form of מַשְׁלוֹ³⁴
or even as a personal name, perhaps an abbreviation of Solomon³⁵.

Each of these translations encounters problems. The only place where Judah (the tribe) is said to come to Shiloh in the biblical text is in Joshua 18, in connection with the allotment of the land. It is not apparent what sense a reference to this incident would make in the context of Genesis 49. "Until he comes to Shiloh" might be taken to refer to the extension of Judah's power to the northern kingdom, but Shiloh was destroyed be-

30. See LUST, *Septuagint and Messianism* (n. 26), pp. 39-41 (= *Messianism and the Septuagint*, pp. 145-146). Compare J.-D. MACCHI, *Israël et ses tribus selon Genèse 49* (OBO, 171), Fribourg/S, Éditions Universitaires; Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1999, pp. 99-109.

31. So J.A. EMERTON, *Some Difficult Words in Genesis 49*, in P. ACKROYD – B. LINDARS (eds.), *Words and Meanings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968, pp. 83-88.

32. W.L. MORAN, *Gen 49,10 and Its Use in Ez 21,32*, in *Bib* 39 (1958) 405-425.

33. G. VON RAD, *Genesis: A Commentary* (The Old Testament Library), Philadelphia, PA, Westminster, 1972, pp. 420, 422; H. CAZELLES, *Shiloh, The Customary Laws and the Return of the Ancient Kings*, in J.I. DURHAM – J.R. PORTER (eds.), *Proclamation and Presence: Old Testament Essays in Honour of Gwynne Henton Davies*, Macon, GA, Mercer University Press, 1983, pp. 239-251.

34. So WESTERMANN, *Genesis 3: Genesis 37-50* (BKAT, I/3), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1982, p. 262. Alternatively, this meaning may be derived by taking שילה as an Akkadian loan word, šēlu or šīlu (*ibid.*).

35. A. CAQUOT, *La parole sur Juda dans le Testament lyrique de Jacob (Gen 49,8-12)*, in *Semitica* 26 (1976) 5-32.

fore the rise of David, and never figures in the stories of the rise of the monarchy³⁶. Tribute can scarcely be said to “come”, or be the subject of the verb. Shiloh is not otherwise attested as a personal name, until it is explained as the name of the messiah in the Talmud. Such phrases as “that which belongs to him”, or “the one to whom it belongs” are obscure, and while obscurity is endemic to predictive texts, this does not help us to understand the meaning of the word. “Ruler” requires emendation. There is no consensus in modern scholarship about the meaning of the word³⁷.

The final phrase of Gen 49,10 reads: “and the obedience of the peoples is his”. The word *יקהה* is attested only here and in Prov 30,17, and is usually emended in the latter passage. The consensus translation of modern scholarship is based on Akkadian and other Semitic parallels, but we should not be surprised if it presented difficulties to ancient commentators.

The scepter and the staff in the first line of Gen 49,10 are usually taken as symbols of pre-monarchical tribal authority, since *מחקק* is never used for royal insignia. The “obedience of the peoples”, however, surely points to the idealized picture of the Davidic monarchy, such as we find in Psalm 2. Gunkel argued that the passage presupposed an eschatological hope for a ruler who would establish a world kingdom, and noted that messianic prophecies are typically cast in an obscure, allusive, style³⁸. (The entire blessing of Jacob is introduced as relating to what will happen *באחרית הימים*.) More plausibly, the passage can be taken as an *ex eventu* prophecy of the rise of the Davidic monarchy. In any case, it is not difficult to see why this passage would lend itself to messianic interpretation in later times.

In fact, the messianic interpretation of this passage is attested already in the Dead Sea Scrolls, in 4Q252, a text that is part paraphrase, part commentary on Genesis. Column 5 of this fragmentary text reads as follows:

The scepter shall [no]t depart from the tribe of Judah. When Israel rules, [there will not] be cut off one who occupies the throne of David. For ‘the staff’ is the covenant of the kingship, the [thousa]nds of Israel are ‘the standards’ until the messiah of righteousness comes, the shoot of David.

36. H. GUNKEL, *Genesis übersetzt und erklärt* (Handkommentar zum Alten Testament, 1), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1901, p. 435, declares a reference to Shiloh “sinnlos”.

37. WESTERMANN, *Genesis 3: Genesis 37–50* (n. 34), p. 263. MACCHI, *Israël et ses tribus* (n. 30), p. 107, declares that the word is a *hapax legomenon*, and suggests that it means “peace”, or “tranquillity”.

38. GUNKEL, *Genesis* (n. 36), p. 436.

For to him and his seed has been given the covenant of the kingship of his people for everlasting generations, which he kept...³⁹.

The Qumran text does not cite the text that is being interpreted, in the manner of the Pesharim. It seems clear, however, that “until the messiah of righteousness comes” is an interpretation of the phrase עַד כִּי יבֹא שִׁילָה. We do not know exactly how the interpreter construed the disputed word, but this line of interpretation stands in continuity with the much later Talmudic view that Shiloh was the name of the messiah. The preserved text of 4Q252 does not indicate how the word יִקְהַת in the last phrase of the verse was understood.

Essentially the same interpretation is found in Targum Onkelos:

The ruler shall never depart from the house of Judah, nor the scribe from his children’s children, for evermore, until the Messiah comes, whose is the kingdom, and him shall the nations obey⁴⁰.

In this case the full verse is represented. יִקְהַת is understood as referring to obedience, as it is in modern scholarship, except that it is rendered by a verb, יִשְׁתַּמְעוּן.

Likewise Targum Pseudo Jonathan:

Kings and rulers shall not cease from those of the house of Judah, nor scribes teaching the Law from his descendants, until the time the King Messiah comes.

In this case יִקְהַת is understood as “cease”, or “pine away”⁴¹.

We have already mentioned the Talmudic interpretation of this verse in Sanhedrin 98b:

Rab said: The world was created only on David’s account. Samuel said: On Moses’ account; R. Joḥanan said: For the sake of the Messiah. What is his [the Messiah’s] name? – The School of R. Shila said: His name is Shiloh, for it is written, *until Shiloh come*.

The passage goes on to list other views on the name of the Messiah.

We have then a widespread exegetical tradition, attested in the Dead Sea Scrolls, Targum and Talmud, according to which the phrase עַד כִּי יבֹא שִׁילָה is understood to refer to the coming of the messiah.

39. Trans. G. BROOKE, p. 252. *4QCommentary on Genesis A*, in G. BROOKE, et al. (eds.), *Qumran Cave 4. XVII. Parabiblical Texts, Part 3* (DJD, 22), Oxford, Clarendon, 1996, pp. 205-206.

40. M. ABERBACH – B. GROSSFELD, *Targum Onkelos to Genesis*, New York, Ktav (for the Center for Judaic Studies, University of Denver), 1982, p. 284. See also S.H. LEVEY, *The Messiah: An Aramaic Interpretation. The Messianic Exegesis of the Targum*, Cincinnati, Hebrew Union College, 1974, p. 7.

41. M. MAHER, MSC, *Targum Pseudo-Jonathan: Genesis* (The Aramaic Bible, 1B), Collegetown, MN, Liturgical Press, 1992, p. 159. Compare LEVEY, *The Messiah* (n. 40), p. 9.

This tradition, however, is not supported by the majority reading of the LXX:

οὐκ ἐκλείψει ἄρχων ἐξ Ἰουδα
καὶ ἡγούμενος ἐκ τῶν μηρῶν αὐτοῦ
ἕως ἂν ἔλθῃ τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ
καὶ αὐτὸς προσδοκία ἐθνῶν

Here שִׁלְשִׁי is not construed as a messianic reference but as equivalent to שִׁשְׁרֵי לֵי, that which belongs to him. This is not an unreasonable way of making sense of a difficult phrase, but it shows that the translator was either not familiar with, or did not accept, the messianic understanding of שִׁלְשִׁי.

There is a variant reading, found in several manuscripts, “until he comes to whom it belongs”, ἕως ἂν ἀποκεῖται. In this case, the accent is shifted to the expectation of an individual, presumably a ruler. (The antecedent is unclear). Justin Martyr argued that this was the correct reading⁴², but he obviously preferred it because it lent itself to a messianic interpretation, whereas the majority reading accepted by Jews did not. The variant reading is at best doubtful evidence for the original Septuagintal understanding of the passage.

A few other details merit consideration here. Jacob’s blessing predicts what will happen בְּאַחֲרֵית הַיָּמִים. The LXX translation of Gen 49,1 renders this as ἐπ’ ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν. This phrase is the standard translation of the Hebrew, but it definitely has eschatological overtones. Nonetheless, the eschatological motif is not developed as clearly as it is later in the Targumim⁴³.

Gen 49,9 reads in the Hebrew: מִטְרֵף בְּנֵי עֲלִיָּת: from the prey, my son, you have gone up. The LXX renders: ἐκ Βλαστοῦ υἱέ μου ἀνέβης: from the shoot, my son you have gone up. The Hebrew root can also mean “leaf”, or “foliage”. Martin Rösel suggests that this translation was influenced by the imagery of Isa 11,1 (a shoot from the stump of Jesse) or the shoot of David⁴⁴. This is possible, but hardly necessary. In any case, the one that has risen from a shoot here is Judah, not some future ruler.

The rendering of שִׁבְט and מַחֲקֵק as ruler and leader shows that the majority LXX reading understood the passage to refer to a future ruler or rul-

42. Justin, *Dial* 120,2. He has the same reading in 1 Apol 32,1; 54,5, but follows the usual reading in Dial 52,2. LUST, *Septuagint and Messianism* (n. 26), p. 41 (= *Messianism and the Septuagint*, p. 147).

43. M. RÖSEL, *Die Interpretation von Genesis 49 in der Septuaginta*, in *Biblische Notizen* 79 (1995) 54-70, esp. 57. See also his article in this volume, *Jakob, Bileam und der Messias: Messianische Erwartungen in poetischen Texten*.

44. RÖSEL, *Die Interpretation von Genesis 49* (n. 43), pp. 61-62.

ers. מַחֲקֵק was evidently read as a participle, and שֶׁבֶט was then given a metaphorical interpretation. (שֶׁבֶט occurs two other times in Genesis 49, in vss. 16 and 28, in the sense of “tribe”, and is rendered as “tribe” and “sons”). The future rulers are not designated as kings, but the word ἄρχων, ruler, is sometimes used for נָשִׂיא, prince, a word that can have messianic associations⁴⁵. Moreover, the fact that the ruler and leader are said to come from Judah’s loins suggests dynastic continuity⁴⁶. By the time of the translator, the rulers of Judah were no longer kings, and had not been kings for several centuries. It may be that the translator chose the general terms “ruler” and “leader” to affirm that the promise was nonetheless unbroken. The ruler and leader, however, are not a specific eschatological figure, but rather interim figures, who will not be lacking until “that which is laid up” for Judah shall come⁴⁷. The expectation that something is laid up for Judah at the end of days is eschatological, but the neuter plural ἀποκείμενα cannot refer to a messianic king⁴⁸. Rösel suggests tentatively that the reference is to the coming of the kingdom of God, as envisioned in Daniel 2 and 7⁴⁹. But the phrase τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ does not suggest a kingdom at all, and whatever is laid up belongs to Judah, and so can hardly be a transcendent kingdom. The phrase is quite vague, and this is probably deliberate on the part of the translator. There is an eschatological destiny in store for Judah, but it is NOT specified as a messianic kingdom.

Horbury, however, advances two other considerations in favor of a messianic interpretation⁵⁰. The verb προσκυνέω is used in 49,8 for the obeisance of Judah’s brothers. Horbury compares the use of *proskynesis* in connection with Alexander the Great, and with Christ in the New Testament. But this verb is a rather literal translation of the Hebrew השתחווה. The translators do not appear to have heightened the adulation beyond what was implied in the Hebrew text. The second consideration is the translation of וְלוֹ יִקְהֶה עִמָּם as αὐτὸς προσδοκία ἔθνῶν. This phrase has often been understood by modern scholars to imply messianic ex-

45. Gen 25,16; Exod 16,22; 22,28; 34,31; 35,27; Lev 4,22 etc.

46. RÖSEL, *Die Interpretation von Genesis 49* (n. 43), p. 63. This connotation may already be present in the Hebrew. See MACCHI, *Israël et ses tribus* (n. 30), p. 97.

47. Contra RÖSEL, *Die Interpretation von Genesis 49* (n. 43), p. 64, who takes the “ruler and leader” as the antecedent of αὐτῷ. But the ruler and leader are indefinite, so Judah must be the antecedent. Note that while Judah is addressed in the second person in vss. 8-9, he is referred to in the third person in vs. 10a.

48. Pace L. MONSENGWO-PASINYA, *Deux textes messianiques dans la Septante: Gn 49, 10 et Ez 21,32*, in *Bib* 61(1980) 357-376.

49. RÖSEL, *Die Interpretation von Genesis 49* (n. 43), p. 63.

50. HORBURY, *Jewish Messianism* (n. 2), p. 129.

pectation⁵¹. Horbury makes much of the αὐτός, comparing Virgil Aeneid 6.791, “this is the man, this is he, whom you have often heard of as promised to you”, and the question to Christ in the Gospels: “are you he that is to come, or should we expect (προσδοκῶμεν) another?”⁵², parallels that are admittedly several centuries later than the translation of the Torah. The antecedent of αὐτός is Judah, rather than a later individual ruler⁵³. The expectation of the nations, then, is focused on the leadership of Judah, and while we naturally tend to assume that this leadership would be exercised through the Davidic kingship, this assumption was not necessarily obvious in the third century BCE. It is noteworthy that the LXX does not use a word meaning “king”, in this passage. This is not a decisive objection against a messianic interpretation. The future ruler is often called a נשיא, prince, in Hebrew texts from the Second Temple period. But the avoidance of explicitly royal language tells against Horbury’s view that the LXX was influenced by “the general importance of kingship in the Greek world”⁵⁴. There are indeed passages that reflect the Hellenistic ideal of kingship, as when Abraham is called a βασιλεύς by the Hittites, where the Hebrew has נשיא. In contrast, when the Hebrew text uses מלך in the “law of the king” in Deut 17,14-20, the LXX uses the more general term ἄρχων, ruler, and this is also the case in Deut 33,5. It is difficult, then, to argue that the Greek translation shows a clear or consistent expectation of a messianic king.

We have already noted that the word יקהת, is a rare word in the Hebrew Bible, most probably a hapax legomenon. The Greek translation presupposes a different Hebrew reading: והוא תקות עמים, “and he is the hope of the nations”. We cannot be sure whether the translator found this reading in his Vorlage. It is surely a correction, an attempt to make sense of a difficult Hebrew text, whether it was made by the translator or by an earlier scribe. To be sure, this reading would only have made sense on the assumption that some eschatological significance should be attached to the tribe of Judah. The Hebrew text, on any reading, foretold a glorious future for Judah and its rulers. The translation affirms the prediction that Judah was destined to play a leadership role not only for the tribes of Israel, but also for the nations. It does not, however, tie that role

51. So P. VOLZ, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*. Tübingen, Mohr Siebeck, 1934, p. 183; J.W. WEVERS, *Notes on the Greek Text of Genesis* (SBL SCS, 35), Atlanta, GA, Scholars Press, 1993, p. 826.

52. Matt 11,3, Luke 7,19. HORBURY, *Jewish Messianism* (n. 2), p. 129.

53. Again, contra RÖSEL, *Die Interpretation von Genesis 49* (n. 43), p. 64, who takes the “ruler and leader” as the antecedent, and sees a parallel to the Servant of the Lord in Isa 42,6; 49,1-6; 52,15.

54. HORBURY, *Jewish Messianism* (n. 2), p. 47.

to the expectation of a messianic king, and it does not seem to be informed by the exegetical tradition found in the Dead Sea Scrolls and the later Hebrew and Aramaic traditions.

BALAAAM'S ORACLES

In the case of Balaam's oracle, Horbury's argument focuses on three passages, Num 23,21, Num 24,7 and Num 24,17.

Num 23,21

In Num 23,21 the Hebrew reads:

יהוה אלהיו עמו ותרועת מלך בו,

"YHWH his God is with him, and there is a shout of a king in him".

The meaning of the latter phrase is not immediately clear. The NRSV translates: "acclaimed as a king among them", with reference to YHWH⁵⁵. Baruch Levine, in his commentary, translates "the battle cry of the king is in his midst"⁵⁶. In either case, the king is clearly YHWH.

The LXX translation reads:

Κύριος ὁ θεὸς αὐτοῦ μετ' αὐτοῦ
τὰ ἔνδοξα ἀρχόντων ἐν αὐτῷ.

This differs from the Hebrew in two significant respects: instead of "shout", we read of "glorious things", and instead of "king", in the singular, we have "rulers", in the plural.

It is not immediately clear how these divergences are to be explained. The note in BHS suggests that the translators read ותורעת, from the root ירע, to be apprehensive or quiver with fear, and construed the word as "majesty", a unique rendering⁵⁷. Rösel suggests a cross-reference to the mention of "glorious things" in Exod 34,10, where the context is the covenant with Moses⁵⁸. Most interesting for our inquiry is the change from singular "king" to plural "rulers". Wevers takes this rendering as "an intentional avoidance of the notion of a king in Israel"⁵⁹. We could, however, construe the passage as a prediction of the rise of Judah's royal

55. Similarly P.J. BUDD, *Numbers* (WBC, 5), Waco, TX, Word, 1984, p. 21.

56. B.A. LEVINE, *Numbers 21–36* (AB, 4A), New York, Doubleday, 2000, p. 165.

57. J.W. WEVERS, *Notes on the Greek Text of Numbers* (SBL SCS, 46), Atlanta, GA, Scholars Press, 1998, p. 396.

58. RÖSEL, *Jakob, Bileam und der Messias*, in this volume.

59. WEVERS, *Notes on the Greek Text of Numbers* (n. 57), p. 396.

line, rather than as a reference to God as king. The reference is not necessarily eschatological, and it does not focus on an individual messiah. In contrast, Targum Ps. Jonathan paraphrases:

The Memra of the Lord their God is their help, and the trumpet-call of the King Messiah echoes in their midst⁶⁰.

Num 24,7

Num 24,7 reads:

יזל מים מדליו וזרעו במים רבים
וירם מאג מלכו ותנשא מלכתו

The NRSV translates:

Water shall flow from his buckets,
and his seed shall have abundant water,
his king shall be higher than Agag,
and his kingdom shall be exalted.

Levine plausibly translates “boughs” rather than “buckets”, although דליות is only attested as a feminine plural (cf. Ezek 17,6.7; 31,7.9.12)⁶¹. The imagery is of a tree planted by abundant water, and accordingly enjoying luxurious growth. Agag is the Amalekite king killed by Samuel in 1 Sam 15⁶².

The Greek renders this verse as follows:

ἐξελεύσεται ἄνθρωπος ἐκ τοῦ σπέρματος αὐτοῦ
καὶ κυριεύσει ἐθνῶν πολλῶν
καὶ ὑψωθήσεται ἡ Γωγ βασιλεία αὐτοῦ
καὶ ἀξιοθήσεται ἡ βασιλεία αὐτοῦ.

As Johan Lust has remarked, this translation is remarkable. Lust provides an ingenious explanation for the first part of the verse⁶³. The translator will have read יזל as the Aramaic verb זאל, to go, and then supplied ἄνθρωπος as the subject. The first occurrence of מים is overlooked, or perhaps dismissed as a mistake, and the translator skips to the mem be-

60. LEVEY, *The Messiah* (n. 40), p. 19.

61. So also J. LUST, *The Greek Version of Balaam's Third and Fourth Oracles: The ἄνθρωπος in Num 24:7 and 17: Messianism and Lexicography*, in L. GREENSPOON – O. MUNNICH (eds.), *VIII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies* (SBS SCS, 41), Atlanta, GA, Scholars Press, 1992, p. 235, reprinted in LUST, *Messianism and the Septuagint* (n. 26), pp. 69-86, esp. 71.

62. LUST, *ibid.*, suggests that the original reading may have been גה, “(higher than) the roof”.

63. LUST, *Septuagint and Messianism* (n. 26), p. 43, and, in more detail, *The Greek Version of Balaam's Third and Fourth Oracles* (n. 61), pp. 236-238 (= *Messianism and the Septuagint*, pp. 70-74).

fore דליו⁶⁴: Lust suggests that he understood the “boughs” as the progeny of Israel, and read זרע, seed, as זרוע, arm or power, hence “he will rule”. This explanation partially follows that proposed by Geza Vermes⁶⁵. Vermes proposes a more complex exegetical tradition. In his view the phrase זל מים recalled יזלו צדק in Isa 45,8, where righteousness is symbolically expressed as water, as in Amos 5,24. Further, צדק is associated with the messiah in Jer 23,5 and 33,15 (צמח צדקה). “In short, water = righteousness = Messiah”⁶⁶. This exegetical tradition would also underlie the messianic interpretation in the Targums: “their king shall arise from among them, and their deliverer shall be of them and with them”⁶⁷. The Targums, however, do not give a close exegesis of the verse, and may have arrived at the messianic interpretation simply by inference from the scepter. Lust is probably right to reject Vermes’s complex explanation⁶⁸.

Again, the argument that זרע was read as זרוע, arm, and rendered, “will rule”, does not seem compelling. It seems easier to suppose that the LXX translator took זרע with the first part of the verse, hence εἰς τὸν σπέρματος αὐτοῦ. מים רבם was taken as a metaphorical expression for many nations, and “will rule” was supplied to fill out the sense⁶⁹. Either the translator was working from a defective manuscript, from which some of the Hebrew words (מים מדליו) were missing, or, more plausibly, he was puzzled by the verse and simplified it by dropping some words. Lust concludes that “the Greek “man” does not receive any emphasis. It is only the explicit expression of an implicit subject in the Hebrew”⁷⁰.

The issue is complicated, however, by a few considerations. First, as Lust himself admits, the translation of Agag as Gog, the mythical adversary in Ezekiel 39, “turns the oracle as a whole into a prophecy about the final days”⁷¹. This is true even if we suppose that the change was

64. A. VAN DER KOOIJ, *Perspectives on the Study of the Septuagint: Who Are the Translators?*, in F. GARCÍA MARTÍNEZ – E. NOORT (eds.), *Perspectives in the Study of the Old Testament and Early Judaism: A Symposium in Honour of Adam S. van der Woude on the Occasion of his 70th Birthday*, Leiden, Brill, 2000, pp. 214-229, esp. 224, followed by RÖSEL, *Jakob, Bileam und der Messias*, suggests that מים was understood as “seed” and hence translated as “man”.

65. G. VERMES, *Scripture and Tradition in Judaism*, Leiden, Brill, 1972, pp. 159-160.

66. *Ibid.*, p. 160.

67. *Ibid.*, p. 159; LEVEY, *The Messiah* (n. 40), p. 20.

68. LUST, *The Greek Version of Balaam's Oracles* (n. 61), p. 236 (= *Messianism and the Septuagint* [n. 26], p. 72).

69. Pseudo-Jonathan, cited by VERMES, *Scripture and Tradition* (n. 65), p. 160, reads “the seed of the sons of Jacob will rule”. In that case, at least, זרע is not read as זרוע.

70. LUST, *Septuagint and Messianism* (n. 26), p. 43 (= *Messianism and the Septuagint*, p. 148).

71. *Ibid.* (*Messianism and the Septuagint*, p. 149).

already made in the Hebrew *Vorlage*. Further, the man is now the natural antecedent of “his kingdom”, in the third line of the verse. This reading is itself a variant from the Hebrew: it implies a reading of מלכחו rather than the מלכו MT, “his king”. Wevers interprets this translation as intentional avoidance of a reference to any king other than the Lord⁷². Nonetheless, a figure who has a kingdom can reasonably be assumed to be a king.

Philo evokes the “man” of Balaam’s oracle in his tractate “On Rewards and Punishments”:

For ‘there shall come forth a man,’ says the oracle, and leading his host to war he will subdue great and populous nations, because God has sent to his aid the reinforcement which befits the godly (*Praem* 95)⁷³.

The eschatological interpretation of this passage in Philo is remarkable, as Philo otherwise shows very little messianic or eschatological expectation⁷⁴. Lust infers that “this makes it *a priori* probable that the ‘man’ envisaged in it has no royal messianic connections⁷⁵. But the man functions in the same way that the messiah functions in other texts of the time. And finally the “man” reappears in Num 24,17, where the Hebrew text has שבט.

Num 24,17

The assessment of Num 24,7 is closely bound up with the interpretation of Num 24,17. This is the famous prophecy of the scepter and the star:

דרך כובב מיעקב וקם שבט מִיִּשְׂרָאֵל :

a star shall come out of Jacob, and a scepter shall rise out of Israel.

The Greek reads:

ἀνατελεῖ ἄστρον ἐξ Ἰακωβ
καὶ ἀναστήσεται ἄνθρωπος ἐξ Ἰσραηλ

The translation of שבט by ἄνθρωπος is a clear case of interpretation; it cannot be explained as rote translation. The significance of the inter-

72. WEVERS, *Notes on the Greek Text of Numbers* (n. 57), p. 405.

73. Compare *Mos* 1.290, where the emphasis is on the future power of the people rather than on the individual “man”.

74. R.D. HECHT, *Philo and Messiah*, in NEUSNER – GREEN – FRERICHS (eds.), *Judaisms and Their Messiahs* (n. 2), pp. 139-168; P. BORGES, *There Shall Come Forth a Man, Reflections on Messianic Ideas in Philo*, in CHARLESWORTH (ed.), *The Messiah* (n. 14), pp. 341-361.

75. LUST, *The Greek Version of Balaam’s Oracles* (n. 61), p. 246 (= *Messianism and the Septuagint* [n. 26], p. 81).

pretation is disputed. Lust notes correctly that the Hebrew text uses the star and scepter as symbols to foretell the rise of the monarchy in Israel. (The prophecy was probably written after the fact.) He continues: "The Septuagint replaces the sceptre-symbol by the vague term ἄνθρωπος. This appears to do away with the royal character of the expected figure"⁷⁶. Wevers, similarly, claims that "by substituting ἄνθρωπος for sceptre, Num avoids the notion that the person is a royal figure, a king"⁷⁷. Against this, it must be granted that the "man" in Num 24,7 is explicitly said to have a kingdom, and so the royal character is not incompatible with the use of ἄνθρωπος. Nonetheless, it is noteworthy that the translators refrained from calling the individual in question a king.

The messianic interpretation of Num 24,17 around the turn of the era is well attested. Perhaps the most famous messianic interpretation of this passage is in the legend of Akiba's recognition of Bar Kochba: "Rabbi Akiba interpreted, 'A star has come forth out of Jacob' as '[Kosiba] has come forth out of Jacob'. When Rabbi Akiba saw Bar Kosiba he said: 'This is the King Messiah'"⁷⁸. In CD 7,19, the scepter is interpreted as the Prince of the Congregation, who is elsewhere identified with the Branch of David. The verse is cited without interpretation in the War Scroll (1QM 11,5-7) and in the Testimonia, and is likely to have messianic connotations in both contexts. Another possible allusion is found in the blessing of the prince of the congregation in 1QSb 5,27, which says "for God has raised you as a scepter". In the Testament of Judah 24,1-6 we read:

And after this a star will come forth for you out of Jacob in peace, and a man will rise from among my descendants like the sun of righteousness... then will the scepter of my kingdom shine forth, and from your root will come a stem. And from it will spring a staff of righteousness for the Gentiles, to judge and to save all that invoke the Lord.

The Targumim also interpret the verse with reference to the messiah: "a king shall arise out of Jacob, and be anointed messiah out of Israel"⁷⁹. In view of this widespread interpretation, no great significance can be attached to the lack of specific Davidic attributes in LXX Numbers⁸⁰. We are dealing, after all, with a translation, which enjoys only limited freedom to depart from the source text.

76. *The Greek Version of Balaam's Oracles* (n. 61), p. 241 (= *Messianism and the Septuagint* [n. 26], p. 76).

77. WEVERS, *Notes on the Greek Text of Numbers* (n. 57), p. 413.

78. jTa'anith 68d.

79. So Targum Onkelos. There are minor variations in Ps. Jonathan and the Fragmentary Targum. See LEVEY, *The Messiah* (n. 40), pp. 21-25.

80. Pace RÖSEL, *Jakob, Bileam und der Messias*.

While the prevalence of the messianic interpretation of this verse might seem to argue in favor of a messianic sense in the LXX, it is not quite correct to speak of a common exegetical tradition. Of the passages we have cited, only the Testament of Judah designates the messianic figure as a “man”, and it is probably influenced by the LXX. (Among the Church Fathers, Justin and Irenaeus read ἡγούμενος and dux, “leader”, instead of the LXX’s ἄνθρωπος⁸¹.) In other passages where “man” may have a messianic meaning, such as Zech 6:12, the LXX uses ἀνὴρ rather than ἄνθρωπος⁸². While words for “man” are sometimes used to refer to messianic figures around the turn of the era⁸³, ἄνθρωπος is certainly not a technical term for “messiah” in the LXX⁸⁴. Again in Num 24,7, the Targums identify Agag as the king of Amalek, rather than as Gog, the eschatological enemy: “He shall be stronger than Saul, who showed mercy to Agag king of Amalek, and the kingdom of the King Messiah shall be exalted”⁸⁵. We do not find close correspondence in detail between the LXX and the Hebrew and Aramaic interpretations of Balaam’s oracle⁸⁶.

I am skeptical, then, as to whether any common exegetical tradition underlies the LXX translation of Balaam’s oracle, and the later Hebrew and Aramaic interpretations. Nonetheless, it does seem to me that the Greek of this passage enhances the messianic implications of the Hebrew. The enhancement is qualified. The translator does not use such words as “king”, or “anointed”. But he does take the passage to refer to a future savior figure, who has a kingdom⁸⁷. Whether, or how far this

81. LUST, *The Greek Version of Balaam's Oracles* (n. 61), 241 (= *Messianism and the Septuagint* [n. 26], p. 77). Justin *Dial* 106,4; *1 Apol* 32, 12; Irenaeus, *Demonstr* 58. LUST argues that Justin was using a revised Greek text.

82. LUST, *The Greek Version of Balaam's Oracles* (n. 61), p. 249 (= *Messianism and the Septuagint* [n. 26], p. 84).

83. See especially HORBURY, *The Messianic Associations of 'The Son of Man'*, in *Id., Messianism among Jews and Christians* (n. 7), pp. 125-155, esp. 144-151. While Horbury gives a maximalist account of the evidence, some of his examples are clearly valid, e.g. *Sib Or* 5,414.

84. LUST, *The Greek Version of Balaam's Oracles* (n. 61), p. 250 (= *Messianism and the Septuagint* [n. 26], p. 85): “In the LXX in general, ἄνθρωπος is a more neutral term without messianic connotations”.

85. VERMES, *Scripture and Tradition* (n. 65), p. 161, citing the Fragmentary Targum and Neofiti. Compare LUST, *The Greek Version of Balaam's Oracles* (n. 61), p. 248 (= *Messianism and the Septuagint* [n. 26], p. 82).

86. The use of ἐξελεύσεται in Isa 11,1 may be a deliberate echo of Num 24,7, but this does not require that the translator of Numbers was acquainted with a tradition of messianic interpretation.

87. Since the reference is to “his kingdom”, the scenario envisioned is closer to classical messianism than to the concept of the eschatological kingdom in Daniel (contra RÖSEL, *Jakob, Bileam und der Messias*). I understand the analogy between LXX Numbers and 4Q246 differently from Rösél, since in my view the “Son of God” figure in the latter text should be interpreted as the messiah. See COLLINS, *The Scepter and the Star* (n. 2), pp. 154-172.

enhancement reflects live messianic expectation at the time of the translation, either in Judea or in the Diaspora, is another question.

Deut 33,5

The third passage adduced by Horbury, the blessing of Moses in Deut 33,5, is the weakest of the three. The key phrase reads in Hebrew:

יהי בִּישׁרוֹן מֶלֶךְ

There arose a king in Jeshurun.

The passage comes at the end of a description of the theophany of Yahweh as the Divine Warrior, and so the king in question is usually assumed to be the Lord himself, who reigns in Israel (Jeshurun) through the law given by Moses⁸⁸. Targum Pseudo-Jonathan and the midrash on Psalms (on Psalm 1,1) identify the king as Moses⁸⁹. The Greek renders the waw consecutive of the Hebrew (וַיְהִי) as a future:

Καὶ ἔσται ἐν τῷ ἠγαπημένῳ ἄρχων

and there shall be a ruler in the beloved.

Horbury comments: “The LXX interpretation thus makes Moses here predict either the rule of God himself (the Greek can be rendered ‘and he shall be ruler...’) or an emperor-like ruler in Israel, a figure at the centre of the unity of Israel and the nations”⁹⁰. He finds some support for this messianic interpretation in Targum Neofiti and in the Fragmentary Targum, but his main argument is that “the latter (i. e. the messianic) interpretation seems preferable, for it accords with the emphasis laid in Gen. 49.11 and in Num 23.21 LXX on the future presence of rulers in Israel”⁹¹. At this point, the reasoning is circular: The presence of messianic expectation in the Pentateuch is supported by only three passages, and the third passage is so interpreted because it would then accord with the other two. Moreover, as we have seen, the messianic interpretation of Gen 49,11, LXX is implausible, and even the messianic interpretation of the verses in Numbers is somewhat ambivalent. It is possible to read the Greek of Deut 33,5 as predicting a future human ruler, but that interpretation is by no means certain, and can lend no support to the disputed thesis about messianism in the LXX Pentateuch. It is also

88. See the classic commentary of S.R. DRIVER, *Deuteronomy* (ICC), New York, Scribners, 1909, p. 394. Also R.D. NELSON, *Deuteronomy* (The Old Testament Library), Louisville, KY, Westminster John Knox, 2002, p. 389, who admits that “emerging as king ‘in Jeshurun’ seems like an odd thing to say of universal, divine kingship”.

89. HORBURY, *Jewish Messianism* (n. 2), p. 50.

90. *Ibid.*, pp. 50-51.

91. *Ibid.*, p. 51.

noteworthy that here again the Greek translators chose not to use the word 'king,' βασιλεύς, despite the Hebrew מלך.

MESSIANISM IN THE HELLENISTIC DIASPORA

The argument for the view that the translators introduced new meanings into the biblical text rests in part on the reasonable assumption that they could not avoid reflecting the beliefs and ideas of their time. But there is in fact no evidence that messianic expectation was part of the cultural milieu of Ptolemaic Egypt when the Torah was translated. We have a substantial corpus of Jewish literature written in Greek, that can be attributed to Ptolemaic Egypt⁹². There is only one passage in this corpus that has been thought by scholars to express the hope for a Jewish messiah. This is in Sib Or 3, 652-653:

And then God will send a king from the sun
who will stop the entire earth from evil war⁹³.

The imagery of a king from the sun, however, is steeped in Egyptian tradition, and elsewhere in this book the sibyl associates the turning point of history with "the seventh reign, when a king of Egypt, who will be of the Greeks by race, will rule" (Sib Or 3, 193, compare 318, 608). I have argued at length elsewhere that the "king from the sun" is not a Jewish messiah, but precisely this "seventh king" from the Ptolemaic line (probably either Ptolemy Philometor or his son and anticipated successor)⁹⁴. In fact, the hope of Jews in the Diaspora was typically focused on a benevolent Gentile ruler rather than on a Jewish messiah, as can be seen in the Diaspora stories of Esther, Daniel 1-6 and 3 Maccabees. Nowhere else in the Jewish literature written in Greek in the Ptolemaic era (apart from the Greek translation of the Bible) is there even a possible reference to a messiah. Even in the early Roman era, Philo is exceptional in ascribing importance to an eschatological "man", and as we have seen, that reference is unique in the corpus of Philo's writings. Only after the failure of the first Jewish revolt against Rome and the de-

92. For a review, see J.J. COLLINS, *Between Athens and Jerusalem* (revised edition), Grand Rapids, MI, Eerdmans, 2000.

93. Trans. J.J. COLLINS, *The Sibylline Oracles*, in J.H. CHARLESWORTH, *The Old Testament Pseudepigrapha*, Volume 1, New York, Doubleday, 1983, p. 376.

94. See most recently J.J. COLLINS, *The Third Sibyl Revisited*, in E. CHAZON – D. SATRAN (eds.), *Things Revealed: Studies in Early Jewish and Christian Literature in Honor of Michael E. Stone* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism, 89), Leiden, Brill, 2004, pp. 3-19. Also *Between Athens and Jerusalem* (n. 92), pp. 92-95.

terioration of relations between Jew and Gentile in Egypt, do we find a messianic movement in the Diaspora, and the expression of messianic expectations in the fifth book of the Sibylline Oracles, which dates to the early second century of the common era⁹⁵. Insofar as the translators of the Pentateuch in the third century BCE reflected the beliefs and aspirations of their time, we should not expect to find much by way of messianic expectation in their work.

CONCLUSION

Of the passages adduced by Horbury as evidence of Messianism in the LXX translation of the Pentateuch, the blessing of Jacob affirms a glorious future for Judah but fails conspicuously to associate that future with an individual ruler, while the blessing of Moses does not speak unambiguously about a human ruler at all. Only Balaam's oracle enhances the role of an eschatological "man" in the Greek translation. This man has a kingdom, and may reasonably be understood as a messiah. Even in this case, however, the translators did not refer to this man as a king, and they never speak of an anointed one who is to come.

These findings are consistent with what we know of Second Temple Judaism in general, prior to the period represented by the Dead Sea Scrolls. Jews in this period were familiar with the scriptural promises to the line of David, found in such passages as 2 Samuel 7 and Isaiah 11. These promises were still affirmed in some sense, but they played only a marginal role in the lives of Jews. One or two possible messianic allusions in all of the Pentateuch is a fair representation of this marginality. Messianic hope was even more marginal in the Greek speaking Diaspora than it was in the land of Israel. There would be a revival of messianism in Judea in the last century before the turn of the era, in reaction to the non-Davidic kingship of the Hasmoneans and then to Roman rule. In the Diaspora, messianism would only become attractive after relations with the Gentile rulers had been undermined by pogroms in Alexandria, the failure of the first Jewish revolt and the general deterioration of the situation of the Jews in Egypt in the late first and early second centuries of the common era.

The Divinity School
Yale University
New Haven, CONN. 06511-2167

John J. COLLINS

95. COLLINS, *Between Athens and Jerusalem* (n. 92), pp. 140-150.

JAKOB, BILEAM UND DER MESSIAS

MESSIANISCHE ERWARTUNGEN IN GEN 49 UND NUM 22–24¹

Zu den Basistexten messianischer Erwartungen gehören neben klassischen Prophezeiungen wie Jes 11 vor allem zwei Texte aus dem Pentateuch: Jakobs Segen in Gen 49 (besonders V. 10) und die Bileam-Orakel in Num 23–24 (hier besonders 24,7+17). Auch wenn die Frage verhandelt wird, ob sich schon in der griechischen Übersetzung des Pentateuch messianische Vorstellungen finden lassen, wird in der Regel auf diese Texte verwiesen, weil sich hier eine eindeutig interpretierende Übersetzungsweise der jeweiligen Übersetzer erkennen lasse².

Diese Einschätzung ist allerdings von Johan Lust vehement in Frage gestellt worden, der bei beiden Stellen zu dem Ergebnis kommt, daß die LXX-Übersetzer keineswegs eine individuelle messianische Erwartung pointieren würden³.

Wenn über die Frage gesprochen werden soll, ob es im LXX-Pentateuch messianische Erwartungen gibt, muß eine gründliche Untersuchung der beiden Texte erfolgen. Dies wird so geschehen, daß zunächst Gen 49 und danach Num 24 im Mittelpunkt stehen sollen. Dabei sollen nicht nur – wie sonst weithin üblich – die klassischen Belegstellen in den Blick genommen werden, da m.E. auch der weitere Textzusammenhang von entscheidender Bedeutung ist.

Hier ist auf ein prinzipielles methodisches Problem hinzuweisen, das gegenwärtig die Gemeinde der LXX-Forscher/innen entzweit: In der Re-

1. Dieser Aufsatz beruht auf den einleitenden Referaten für die beiden Sitzungen des deutschsprachigen Seminars, das zu leiten ich die Ehre hatte. Den Teilnehmern/innen möchte ich sehr für die intensive und anregende Diskussion danken, die mir wesentliche Impulse vermittelt hat.

2. Vgl. u.a. F. SIEGERT, *Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament: Eine Einführung in die Septuaginta* (Münsteraner Judaistische Studien, 9), Münster, Lit, 2001, S. 294 (zu Num 24,7.17) und S. 297-301; vgl. M. HARL – G. DORIVAL – O. MUNNICH, *La Bible grecque des Septante: Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien* (Initiations au christianisme ancien), Paris, Cerf, 1988; ²1994, S. 219-222, 284.

3. *The Greek Version of Balaam's Third and Fourth Oracles. The ἀνθρώπος in Num 24:7 and 17: Messianism and Lexicography*, in L. GREENSPOON – O. MUNNICH (eds.), *VIII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Paris 1992* (SBL SCS, 41), Atlanta, GA, Scholars, 1995, S. 233-257; ID., *Septuagint and Messianism, with a Special Emphasis on the Pentateuch*, in H. GRAF REVENTLOW (ed.), *Theologische Probleme der Septuaginta und der hellenistischen Hermeneutik* (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, 11), Gütersloh, Kaiser, 1997, S. 26-45.

gel handelt es sich ja bei der LXX-Übersetzung des Pentateuch um die älteste greifbare Auslegung der Texte. Daher ist oft strittig, ob bestimmte Übersetzungsphänomene, etwa der „Mensch“ in Num 24,7.17 oder der „Führer“ aus Gen 49,10 schon Hinweis auf eine veränderte inhaltliche Vorstellung haben oder nicht. Denn selbst wenn etwa Texte aus Qumran, die Targumim oder andere jüdisch-hellenistische Autoren belegen, daß der Text später messianisch verstanden wurde, ist das zwar ein Indiz, *allein* aber kein hinreichender Beleg dafür, daß dies schon für die Übersetzung der LXX gilt⁴. M.E. läßt sich dieses Problem nicht isoliert auf der Ebene einzelner Lexeme lösen, sondern nur unter Berücksichtigung des näheren Kontextes der fraglichen Übersetzung. Das betrifft aber nicht nur den Textzusammenhang, sondern auch die religionsgeschichtliche Situation, in der die Übersetzung angefertigt wurde⁵.

Ein weiteres Problemfeld ist die Frage nach der übersetzten Textgattung. Hier stehen ausführliche Vergleiche noch aus, dennoch möchte ich als Arbeitshypothese formulieren, daß die poetischen Partien in den erzählenden Büchern die Übersetzer einerseits vor besondere Schwierigkeiten stellten, ihnen aber andererseits auch einen größeren Gestaltungsspielraum eröffneten. Zum einen stellen die verwendeten Bilder mit ihrem oft ausgefallenen Vokabular eine besondere Herausforderung dar, zum anderen eröffnet die Struktur des *parallelismus membrorum* die Möglichkeit, Aussageinhalte zu variieren bzw. zu pointieren.

Damit unterscheidet sich mein Zugang deutlich vom Paradigma der Interlinearität, das Albert Pietersma vorgetragen hat, und dem im Verlauf des Kongresses in Leuven gelegentlich explizit oder implizit zugestimmt wurde⁶. Pietersma rechnet für die meisten Bücher der LXX damit, daß sie *nicht* als selbständige Texte gelten können. Sie seien vielmehr so zu verstehen, daß sie immer auch auf ihre Vorlage zurückverweisen. Nur so ließen sich s.E. Fälle erklären, in denen offenbar unverständliches Griechisch produziert wurde; das Modell erklärt folgerichtig den hebraisierenden Charakter von Syntax und Semantik der Übersetzung.

4. Dies wäre als prinzipieller Vorbehalt gegen die Arbeitsweise von G. VERMES, *Scripture and Tradition in Judaism: Haggadic Studies* (Studia Post-Biblica, 4), Leiden, Brill, 1961, S. 49-63 zu äußern, dessen Argumentation zu Gen 49,10 oder Num 24,7.17 weithin Zustimmung gefunden hat.

5. Vgl. dazu meinen Versuch zu Jes 7,14: M. RÖSEL, *Die Jungfrauengeburt des endzeitlichen Immanuel: Jesaja 7 in der Übersetzung der Septuaginta*, in *Jahrbuch für biblische Theologie* 6 (1991) 135-151.

6. 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 Congress – From Alpha to Byte – Proceedings of the 6th AIBI Congress. 17-21 July, Stellenbosch, 2000*, Leiden, Brill, 2002, S. 337-364. – Die folgende Auseinandersetzung muß notwendig thetisch bleiben, soll sie nicht den Rahmen dieses Beitrages sprengen.

Hintergrund dieses Paradigmas sind erhaltene Schülerübungen, die das Phänomen der interlinearen Übersetzung für Homer-Wiedergaben in aktuelles Griechisch oder spätere Übersetzungen ins Lateinische belegen. Dem entsprechend rechnet Pietersma auch mit dem Schulbetrieb als Sitz im Leben der griechischen Bibelübersetzungen.

Dieses Modell hat weitreichende Konsequenzen, da Pietersma es auch als Grundlage für die Lexikographie der LXX verwenden möchte; der semantische Wert des fraglichen hebräischen Wortes hat dann auch für das verwendete griechische Äquivalent zu gelten. Im Griechischen belegte, abweichende Konnotationen hätten danach keine oder nur untergeordnete Bedeutung für die Interpretation der Übersetzungstexte⁷. Außerdem wird angenommen, daß die Übersetzer in kleinen Übersetzungseinheiten im Umfang von nur wenigen Wörtern vorgegangen sind; kontextuelle Exegese lasse sich also im Regelfall auch nur in diesem engen Kontext feststellen. Nur wenige Bücher der LXX-Schriftensammlung seien nicht mit diesem Modell einer *verbum e verbo*-Übersetzungsweise erklärbar; als einzige Ausnahme, in der *sensus de sensu* übersetzt wurde, nennt Pietersma das Hiobbuch⁸.

Die Vorteile dieses vorgeschlagenen Paradigmas sind unübersehbar: Es wird leicht verstehbar, wie es in Einzelfällen zu seltsamen Übertragungen oder einfachen Transkriptionen gekommen ist, ebenso ist die oft sklavisch an der Vorlage orientierte Syntax einiger Übersetzungen erklärbar. Genauso deutlich sind aber die Grenzen des Modells: So lassen sich schon von der Genesis-Übersetzung an eine Fülle von Phänomenen feststellen, die eher zum Bereich der *sensus de sensu*-Übersetzungsweise zuzurechnen sind. Gemeint sind Fälle von Harmonisierungen von Texten untereinander, die offenbar eine größere Widerspruchsfreiheit der Schrift erzielen sollen. Als Beispiele mögen die verschiedenen Umstellungen in Gen 1 oder die Zufügung von ετι in Gen 2,9+19 genügen, das den zweiten Schöpfungsbericht leichter an den ersten anschließen läßt; der Übersetzer hatte demnach eindeutig den größeren Kontext Gen 1+2 im Blick. Ferner hat besonders Gilles Dorival auf das Phänomen der Intertextualität hingewiesen⁹, was etwa dazu geführt hat, daß in Num 1

7. Damit wird ein alter Streit erneuert, der sich an der Kritik von James Barr am TWNT entzündet hatte; A. Pietersma stellt sich auf die Seite Barrs. Die Problematik habe ich ausführlicher in meiner Dissertation *Übersetzung als Vollendung der Auslegung: Studien zur Genesis-Septuaginta* (BZAW, 223), Berlin, de Gruyter, 1994, S. 22-24 diskutiert; dies soll hier nicht wiederholt werden.

8. Zum Hintergrund dieser auf Hieronymus (epist. 57,5) zurückgehenden Bestimmungen vgl. die wichtige Arbeit von A. SEELE, *Römische Übersetzer: Nöte, Freiheiten, Absichten*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995.

9. *Les phénomènes d'intertextualité dans le livre grec des Nombres*, in G. DORIVAL – O. MUNNICH (eds.), *KATA TOYΣ O'· Selon Les Septante*. FS M. Harl, Paris, Cerf, 1995, S. 261-285.

LXX die Stämme Israels nach dem Modell von Gen 35 und 49 neu angeordnet wurden. Dies widerspricht der Annahme, daß sich im weitesten Sinne exegetische Eingriffe der Übersetzer nur im Nahkontext des Problems feststellen lassen.

Natürlich ist unbestritten, daß die LXX-Übersetzungen stets auf die hebräische Bibel zurückverweisen. Die Frage ist aber, ob dies wirklich in der engen Weise geschieht, die Pietersma annimmt. Die Harmonisierungen und Intertextualitäten belegen ja, daß es so etwas wie Auslegungs- oder Verstehenstraditionen neben der eigentlichen Schrift gegeben hat. Diese sind leider nur in Ausnahmefällen zeitnah – etwa bei Schriftstellern wie Demetrius oder Aristobulos – schriftlich erhalten. Doch man muß notwendig mit mündlichen wie schriftlichen Paralleltraditionen rechnen, die nebeneinander existieren; im Falle der Chronologie der Urgeschichte (Gen 5+11)¹⁰ sind etwa drei verschiedene Traditionen in MT, LXX und Samaritanus eindeutig greifbar. Die Übersetzung verweist also nicht einfach nur auf die geschriebene Schrift als ihre Vorlage, sondern auch auf die tradierte und in charakteristischer Weise verstandene Schrift einer genau zu definierenden religiösen Gemeinschaft. Wie dies in das eher starre, bipolare Interlinearitätsparadigma zu integrieren ist, wird nicht deutlich.

Methodisch erschwerend kommt hinzu, daß solche zeitlich parallelen Verstehenstraditionen oft in späteren Schriften Niederschlag gefunden haben. Es ist also den Texten nicht angemessen, wenn man die Einbeziehung später belegter Auslegungen von vorneherein für die Bestimmung des Sinngehaltes der Übersetzung ausschließt. Eine Fülle von Beispielen dafür, daß etwa rabbinisch belegte Deutungen schon den Übersetzern bekannt gewesen sein mußten, finden sich bereits in den Arbeiten von Zacharias Frankel und Leo Priejs¹¹.

Daneben gibt es weitere Problemfelder: So ist nicht ausgemacht, daß die Übersetzer tatsächlich ein solches in den Schulen verankertes Interlinearitätsmodell nutzten. Die von Pietersma angeführten Belege für die Existenz solcher Interlinearübersetzungen sind allesamt jünger als etwa die Pentateuch-LXX. Hinzu kommt das prinzipielle Problem der zwischen Hebräisch und Griechisch unterschiedlichen Schreibrichtungen, die bei nur durchschnittlich langen Schreibzeilen, wie sie etwa in Qumran belegt sind, schnell zu großer Unübersichtlichkeit führt; hebräisches Ausgangswort und griechisches Äquivalent stehen eben nicht direkt untereinander¹².

10. Dazu RÖSEL, *Übersetzung* (n. 7), S. 129-144.

11. L. PRUS, *Jüdische Tradition in der Septuaginta*, Leiden, Brill, 1948; Z. FRANKEL, *Ueber den Einfluss der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik*, Leipzig, 1851.

12. Dieses Problem läßt sich wohl nur umgehen, wenn man mit der Existenz einer

Meine eigenen Forschungen an der Genesis-LXX, wie auch die (von Pietersma kurz angeführten) Überlegungen von Arie van der Kooij¹³ weisen eher auf den Umkreis von Akademie oder Museion in Alexandria als auf Schulen hin; für die Jesaja-LXX ist gar mit dem Tempel von Leontopolis als Entstehungsort zu rechnen¹⁴. Die Aufgabe der vollständigen Übersetzung eines biblischen Buches ist m.E. auch zu komplex, als daß man sie auf dem vergleichsweise niedrigen Niveau einer Schule ansiedeln sollte; die hohe Konkordanz schon der ersten greifbaren Übersetzung weist eher auf akademische Kreise hin. Natürlich ist damit nicht ausgeschlossen, daß die übersetzten Bücher später dann in den Schulen verwendet wurden; nach einer ansprechenden Vermutung von Holger Gzella wurden sie sogar zum Lernen und Lehren des Hebräischen eingesetzt¹⁵. Doch leider fehlen hier genauere Kenntnisse über die das alexandrinische Judentum des 3. Jh. v. Chr.

Schließlich ist innerhalb der einzelnen Bücher zu beobachten, daß die gleichen Übersetzer unterschiedliche Texte auf unterschiedliche Weise übersetzen. So bleiben etwa im Numeribuch die Übersetzungen von gesetzlichen Partien deutlich enger an der Vorlage als die von Erzählungen; auf die besondere Weise der Übersetzung der Bileam-Perikope wird unten noch einzugehen sein. In der Genesis ist das gleiche Phänomen beim Vergleich von Erzählungen und poetischen Stücken wie Gen 49 zu beobachten. Im Buch Exodus stehen offenbar sogar die sehr unterschiedlichen Erzeugnisse von zwei Übersetzern hintereinander¹⁶. Offenbar sind die Phänomene also sehr viel komplexer, als es das Modell voraussetzt. Interessanterweise weisen ausgerechnet die Bücher des Pentateuch größere Abweichungen von ihrer Vorlage auf, als die später übersetzten Geschichtsbücher. Das ist aber schwer erklärbar, wenn die Übersetzung nur ein „tool“ zum Verständnis des hebräischen Originals sein soll¹⁷;

Transkription des hebräischen Textes ähnlich der zweiten Kolumne der Hexapla rechnet; dagegen spricht aber die Fülle von Fällen, in denen die Übersetzer eindeutig einen hebräischen Text vor sich gehabt haben müssen.

13. A. VAN DER KOOIJ, *Perspectives on the Study of the Septuagint: Who Are the Translators?*, in F. GARCÍA MARTÍNEZ – E. NOORT (eds.), *Perspectives in the Study of the Old Testament and Early Judaism*. FS A.S. van der Woude (SupplVT, 73), Leiden, Brill, 1998, S. 214-229.

14. So schon Z. FRANKEL, *Vorstudien zu der Septuaginta*, Leipzig, Vogel, 1841, S. 40, Anm. f.; A. VAN DER KOOIJ, *Die alten Textzeugen des Jesajabuches* (OBO, 35), Fribourg, Universitätsverlag; Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1981, S. 60-65.

15. H. GZELLA, *Lebenszeit und Ewigkeit: Studien zur Eschatologie und Anthropologie des Septuaginta-Psalters* (BBB, 134), Berlin – Wien, Philo, 2002, S. 33.

16. Cf. M.L. WADE, *Consistency of Translation Techniques in the Tabernacle Accounts of Exodus in the Old Greek* (SBL SCS, 49), Atlanta, GA, Society of Biblical Literature, 2003.

17. PIETERSMA, *A New Paradigm for Addressing Old Questions* (n. 6), S. 360.

hier wäre gerade bei der Tora mit größerer Vorbildtreue zu rechnen. Damit scheint mir weiterhin wahrscheinlicher zu sein, daß die meisten Übersetzer eigenständige Schriften erzeugen wollten, in die – absichtlich oder nicht – ihr eigenes Verständnis der biblischen Stoffe einfloß. Daß die Frage des Verhältnisses zur hebräischen Vorlage spätestens im 2. Jahrhundert v.Chr. im hellenistischen Judentum virulent wurde, belegen die Diskussionen im Aristeasbrief, aber auch die deutlich wörtlicher werdenden Übersetzungen dieser Zeit und die nun einsetzenden Revisionen zum hebräischen Text hin. Dies aber sind Phänomene, die auf ein in manchen Kreisen verändertes Schriftverständnis hinweisen¹⁸. Folglich scheint mir das Interlinearitäts-Paradigma ein heuristisch interessantes Verstehensmodell zu sein; für die Beschreibung der Komplexität der vielen unterschiedlichen Übersetzungsphänomene der LXX reicht es aber m.E. nicht aus.

GEN 49

Im Mittelpunkt des Interesses soll zunächst der Spruch über Juda in Gen 49,8-12 stehen¹⁹. Es sei aber zumindest kurz darauf hingewiesen, daß sich in den anderen Stammessprüchen eine Fülle von Differenzen zwischen Vorlage und Übersetzung feststellen lassen, die ein eindeutiges interpretatives Interesse des Übersetzers belegen. So werden etwa die negativen Bewertungen über Ruben, Simeon und Levi verstärkt; Issachar wird dagegen positiver dargestellt als im hebräischen Text. Zudem sei an 49,1 erinnert, wo im hebräischen Text zu lesen ist, daß Jakob verkünden werde, was in künftigen Zeiten (בְּאַחֲרֵי הַיָּמִים) geschehen wird. LXX hat dies mit ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν übersetzt, was eine eschatologische Leserichtung des folgenden Textes zumindest ermöglicht, wenn nicht impliziert²⁰.

18. Dies nach J. JOOSTEN, *Une théologie de la Septante? Réflexions méthodologiques sur l'interprétation de la version grecque*, in *Revue de Théologie et de Philosophie* 132 (2000) 31-46.

19. Die hier vorgetragenen Überlegungen zu Gen 49 LXX basieren im wesentlichen auf M. RÖSEL, *Die Interpretation von Genesis 49 in der Septuaginta*, in *Biblische Notizen* 79 (1995) 54-69. Durchgängig verwendet wurden M. HARL, *La Bible d'Alexandrie. 1: La Genèse*, Paris, Cerf, 1986; und J.W. WEVERS, *Notes on the Greek Text of Genesis* (SBL SCS, 35), Atlanta, GA, Scholars, 1993. Die Literatur zum hebräischen Text ist nahezu unüberschaubar. Es möge daher genügen, wenn ich auf die Studie von J.-D. MACCHI, *Israël et ses tribus selon Genèse 49* (OBO, 171), Fribourg, Éditions universitaires; Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1999, hinweise, die auch die ältere Literatur bespricht.

20. Ähnlich J.J. COLLINS, *Messianism and Exegetical Tradition: The Evidence of the LXX Pentateuch* (in diesem Band S. 138): „This phrase... definitely has eschatological overtones“. Zum Problem vgl. vor allem A. STEUDEL, *אַחֲרֵי הַיָּמִים in the Texts from*

Im ersten Vers des Juda-Spruches (49,8) lassen sich nur kleinere Differenzen zwischen den Textformen markieren, die kaum weiter aussagekräftig sind.

49,9

גַּר אֲרִיָּהּ יְהוּדָה	σκύμνος λέοντος Ιουδα
מִטְרָף בְּנֵי עֲלִיָּת	ἐκ βλαστοῦ υἱέ μου ἀνέβης
כָּרַע רַבֵּץ כְּאֲרִיָּהּ	ἀναπεσὼν ἐκοιμήθης ὡς λέων
וְכָל־בֵּיא מִי יִקְיִמֶנּוּ:	καὶ ὡς σκύμνος τίς ἐγερεῖ αὐτόν

Juda ist ein junger Löwe;
vom Raub, mein Sohn, bist du hochgekommen.
Er kauert, er lagert sich wie ein Löwe
und wie eine Löwin. Wer will ihn aufreizen?

Ein Junglöwe ist Juda!
Aus einem Spross, mein Sohn, wuchsest du hoch.
Als du dich niederlegtest, schliefst du wie ein Löwe
und wie ein Junglöwe: Wer wird ihn wecken?

Doch bereits im ersten Stichos von V. 9 ist ein gravierender Unterschied zu greifen: Der hebräische Text liest *מִטְרָף בְּנֵי עֲלִיָּת* „vom Raub, mein Sohn, bist du hochgekommen“. Demgegenüber hat LXX *ἐκ βλαστοῦ υἱέ μου ἀνέβης*; *רַף* wurde als „frischer Zweig, Spross“ (*רַף*) verstanden, nicht als „Raub, Beute“ (*רַבֵּץ*). Da der Übersetzer beide Wörter bzw. Derivate an anderen Stellen aber angemessen übersetzen konnte – vgl. nur *רַף* im Spruch über Benjamin 49,27²¹! – ist nicht mit einer einfachen Vokalisationsvariante zu rechnen. So denkt Wevers²² dem Kontext entsprechend an ein Löwenjunges; dagegen spricht aber, daß *βλαστός* eindeutig in den Bereich der Botanik gehört (LSJ). Daher ist zu überlegen, ob nicht der Sproß aus Jes 11,1 oder der sprießende Weinstock in Ez 17 im Hintergrund der Übersetzung stehen²³. In der späteren Ezechiel-Übersetzung steht jedenfalls in Ez 17,8.23; 19,10 *βλαστός* bei der Erwartung des kommenden Heilskönigs. Da auch in Gen 49,11 vom Weinstock die Rede ist, kann diese intertextuelle Bezugnahme leicht erklärt werden²⁴. Auch im *Genesis-Päschär* aus Qumran (4Q252) ist in Frg. 6, Col. V die in Gen 49 gelesene Messiasgestalt ein-

Qumran, in *RQum* 16 (1993) 225-246 (Hinweis von H.-J. Fabry). Frau Steudel weist auf, daß der Terminus in Qumran fast ausschließlich in auslegenden Texten verwendet wird und sich auf eine abgegrenzte Zeitperiode bezieht, die als die letzte, entscheidende Periode der Geschichte anzusehen ist (S. 231).

21. Weitere Belege bei RÖSEL, *Interpretation* (n. 19), S. 61.

22. WEVERS, *Genesis* (n. 19), S. 825.

23. So auch W. Horbury in seinem Beitrag zu diesem Band; vgl. auch Id., *Jewish Messianism and the Cult of Christ*, London, SCM, 1998, S. 50; die Argumentationen sind vergleichbar.

24. Wenn die obige Interpretation richtig ist, handelt es sich hier in Gen 49,9 um die erste Zusammenstellung des Löwenbildes mit der Messiaserwartung, die später für die christliche Vorstellung von David bedeutsam wurde. Vgl. dazu M. KARRER, *Von David zu Christus*, in W. DIETRICH – H. HERKOMMER (eds.), *König David – biblische Schlüsselfigur und europäische Leitgestalt*, Freiburg, Universitätsverlag, 2003, S. 327-365, bes. 333.

deutig von Texten wie Jes 11; Jer 23,5; 33,15 her beeinflusst, in denen die Erwartung eines Sprosses (קִצְדִיק צֶמַח ausgedrückt wird²⁵. Das im Futur formulierte „Aufwecken“ am Versende ist schließlich als Hinweis auf ein künftiges Geschehen zu verstehen, bei dem die Juda-Gestalt eingreifen wird.

Der wirkungsgeschichtlich wichtigste Vers des Abschnitts ist gewiß V. 10, der allerdings auch große textliche Schwierigkeiten bietet. Ich stelle die Texte zunächst gegenüber:

49,10

לא-יִסוּר שֶׁבֶט מִיְהוּדָה	οὐκ ἐκλείψει ἄρχων ἐξ Ἰουδα
וּמַחֲקֵק מִבֵּין רַגְלָיו	καὶ ἡγούμενος ἐκ τῶν μηρῶν αὐτοῦ
עַד כִּי-יָבֹא שִׁילָה [שִׁילֹן]	ἕως ἂν ἔλθῃ τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ
:לֹו יִקְהַת עַמִּים	καὶ αὐτὸς προσδοκία ἐθνῶν

Nicht weicht das Zepter von Juda,
noch der Herrscherstab zwischen seinen Füßen,
bis daß „Schilo“ kommt,
dem gehört der Gehorsam der Völker.

Nicht wird weichen aus Juda ein Fürst
und von seinen Lenden ein Herrscher,
bis das kommt, was für ihn aufbewahrt ist,
und er selbst ist die Erwartung der Völker

Im Parallelismus des ersten Stichos hat LXX שֶׁבֶט und מַחֲקֵק personalisiert übersetzt; sie redet nicht von Herrschaftsinsignien, sondern von Führerpersönlichkeiten. Dabei ist zunächst von Bedeutung, daß im Kontext von Gen 49 das Lexem שֶׁבֶט an drei Stellen vorkommt, wobei es jeweils anders übersetzt wurde; in V. 16 mit φυλή und in V. 28 mit υἱός: Jakob segnete nicht die Stämme, sondern seine Söhne; dies harmonisiert den letzten Vers mit der Überschrift.

Aus dem seltenen מַחֲקֵק hat der Übersetzer ein Partizip herausgelesen und die Wortbedeutung offenbar im Parallelismus aus dem Vorhergehenden erschlossen. Dabei fällt auf, daß das in Gen 36 für fremde Herrscher gebrauchte Nomen ἡγεμών nicht verwendet wurde; offenbar sollte zwischen unterschiedlichen Formen von Herrschaft differenziert werden. J. Lust ist darin zuzustimmen, daß der Ersatz des Symbols durch das Symbolisierte (hier der Herrscherinsignien durch die Nennung der Herrscher selbst) eine häufiger zu beobachtende Übersetzungsweise ist, die folglich allein nicht aussagefähig ist²⁶. Allerdings geht er nicht auf folgende weitere Auffälligkeit ein: Die Übersetzung des מִבֵּין רַגְלָיו durch ἐκ τῶν μηρῶν αὐτοῦ ist nämlich im Zusammenhang anderer Stellen der Genesis-LXX (46,26; 50,23) als Hinweis auf den Geburtsvorgang zu verstehen²⁷. Demnach wird hier auf die dynastische Vorstellung ange-

25. Dazu etwa F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Messianische Erwartungen in den Qumranschriften*, in *Jahrbuch für biblische Theologie* 8 (1993) 171-208, S. 174-177.

26. LUST, *Septuagint and Messianism* (n. 3), S. 40.

27. רַגְלֵי wird sonst mit ποῦς übersetzt, vgl. nur Gen 49,33.

spielt, daß ein Führer aus der Nachkommenschaft Judas nicht vergehen wird²⁸.

In der zweiten Vershälfte ist die Übersetzung des שִׁילֹ (Q^cre: שִׁילֹ) durch τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ auffällig und rätselhaft zugleich²⁹. Die LXX-Übersetzung beruht offenbar auf der Lesart שׁ לוּ (Relativpartikel und suffigiertes *lamed*), sie bestätigt also das Q^cre zumindest teilweise. Die Interpretation der Aussage ist schwierig, vielleicht ist sie bewußt uneindeutig formuliert³⁰. Offenbar geht es darum, daß die Herrschaft der erwarteten Herrschergestalt bis zu einem bestimmten, für sie vorgesehenen Ereignis begrenzt wird³¹. Möglicherweise wird hier an den Anbruch der Gottesherrschaft ähnlich wie in Dan 7 gedacht; dort erhält zunächst der Menschenähnliche die Herrschaft, dann erst das Reich der Heiligen Höchsten³². Anders ist dagegen die in Targum Neofiti und 4Q252 formulierte Erwartung: Hier wird das schwierige *Schilo* auf eine Person gedeutet: In Juda wird kein Herrscher vergehen, bis der König Messias/der Messias der Gerechtigkeit kommt³³. Deutlich ist jedenfalls die messianische Deutung der Stelle, die sich m.W. in der Sekundärliteratur durchgesetzt hat³⁴.

Dieses Verständnis der LXX wird noch unterstützt durch den letzten Stichos. Hier wurde das seltene Nomen יְקִהָה „Gehorsam“ offenbar von der Wurzel קִהָה „hoffen“ her verstanden; der Nominalsatz wurde beibehalten. Anders als im vorhergehenden Stichos wird לוּ nun als Subjekt gefasst, da der Übersetzer offenbar jeden Teilsatz als sinntragende Einheit verstand: Der Herrscher aus Juda ist die Hoffnung/Erwartung der

28. So schon FRANKEL, *Ueber den Einfluss* (n. 11), S. 49-51; anders HARL, *La Bible d'Alexandrie*. 1: *La Genèse* (n. 19), S. 308-309.

29. Zur Diskussion um den hebräischen Text und seine Bedeutung vgl. zusammenfassend den neuesten Kommentar von H. SEEBASS, *Genesis III. Josephsgeschichte (37,1-50,26)*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 2000, S. 167, 174-176, der die Form letztlich für unerklärbar hält.

30. So COLLINS, *Messianism and Exegetical Tradition* (n. 20), S. 139.

31. PRIUS, *Jüdische Tradition* (n. 11), S. 67, bezieht τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ ohne weitere Problematisierung direkt auf den Messias, dies wegen des parallelen Verständnisses in jüdischen Midraschim.

32. Dazu K. KOCH, *Das Reich der Heiligen und des Menschensohnes: Ein Kapitel politischer Theologie*, in ID., *Die Reiche der Welt und der kommende Menschensohn: Studien zum Danielbuch* (Gesammelte Aufsätze, 2), hg. von M. RÖSEL, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1995, S. 140-172.

33. Vgl. HARL, *La Bible d'Alexandrie*. 1: *La Genèse* (n. 19), S. 309, auch zur altkirchlichen Wirkungsgeschichte.

34. So auch WEVERS, *Genesis* (n. 19), S. 826; L. MONSENGWO-PASINYA, *Deux textes messianiques dans la Septante: Gn 49,10 et Ez 31,32*, in *Bib* 61 (1980) 357-376; der allerdings auch für die LXX die Erwartung einer Person annimmt; der Text spiele an den מֹשֶׁל aus Mi 5,1 an (S. 364). Dann aber ist nicht verständlich, weshalb das Neutrum τὰ ἀποκείμενα als Übersetzung gewählt wurde.

Völker³⁵; damit ist ein universales Heilsverständnis angesprochen, das sich u.a. in den Gottesknechtsliedern des Jesajabuches (42,6; 52,15), aber auch in Jes 11,10 findet.

Überblickt man den Vers im Ganzen, so ist m.E. eindeutig, daß er von der Erwartung einer Herrschergestalt aus der Dynastie Juda handelt. Diese wird bis zu einem nicht näher spezifizierten Ereignis zeitweise die Herrschaft ausüben, worauf die Hoffnung der Völker abzielt. Damit scheint mir das allein auf das Problem der Übersetzung von שִׁבְטָשׁ und מִזְקָקָה gestützte Urteil Johan Lusts nicht aufrechtzuerhalten sein, daß sich in Gen 49,10 keine messianische Erwartung finde³⁶.

In der Diskussion des deutschsprachigen Seminars wurde als Alternative überlegt, daß der Vers rein innergeschichtlich zu verstehen sei: Es werde beständig einen Herrscher aus Juda geben; erwartet würde demnach die fortwährende Existenz der Davidsdynastie. Dem widerspricht m.E. zum einen das αὐτός in V. 10; das eindeutig auf eine Einzelperson zu beziehen ist; das „aufwecken“ aus V. 9 und das „kommen“ dessen, was aufbewahrt ist, sind ebenfalls besser auf ein Einzelereignis, als auf eine durchgängige Herrschaft zu beziehen. Eine eindeutige Lösung wird dadurch erschwert, daß der Bezug des αὐτῶ unklar ist: bezieht es sich, wie hier vorgeschlagen, auf den Fürst/Herrscher, oder (unwahrscheinlicher) auf Juda?³⁷

49,11

<p>אֶסְרִי לְגַפְּן עֵירָה [עֵירוֹ] וְלִשְׂרָקָה בְּנֵי אֶתְנֹו כִּבְּסִים בֵּינָם לְבָשׁוּ וּבְדָמֵי-עֵבְרִים סוּתָהּ [סוּתוֹ]:</p>	<p>δεσμεύων πρὸς ἄμπελον τὸν πῶλον αὐτοῦ καὶ τῆ ἔλικι τὸν πῶλον τῆς ὄνου αὐτοῦ πλυνεῖ ἐν οἴνω τὴν στολὴν αὐτοῦ καὶ ἐν αἵματι σταφυλῆς τὴν περιβολὴν αὐτοῦ</p>
--	---

An den Weinstock bindet er sein Eselsfüllen,
an die Edelrebe das Junge seiner Eselin;
er wäscht im Wein sein Kleid
und im Blut der Trauben sein Gewand;

der sein Füllen an einen Weinstock bindet
und das Füllen seiner Eselin an eine Weinranke.
Im Wein wird er sein Kleid waschen,
und im Blut der Traube seinen Umhang.

In den Versen 11 und 12 sind keine so gravierenden Abweichungen mehr zu erkennen. In V. 11 war dem Übersetzer offenbar עֵירָה unbe-

35. MONSENGWO-PASINYA, *Deux textes messianiques* (n. 34), S. 367, nimmt allerdings an, daß nur die Stämme Israels gemeint seien; universale Aussagen würden immer mit πᾶς (ἔθνη) formuliert; das aber kann schon von Gen 10,24; 14,5 her nicht stimmen.

36. Es sei angefügt, daß schon der Grundtext Gen 49 MT als Ansage einer eschatologischen Herrschaft des Stammes Juda verstanden werden kann, so H.-C. SCHMITT, *Eschatologische Stammesgeschichte im Pentateuch: Zum Judaspruch von Gen 49,8-12*, in B. KOLLMANN – W. REINBOLD – A. STEUDEL (eds.), *Antikes Judentum und Frühes Christentum*. FS H. Stegemann (BZNW, 97), Berlin – New York, de Gruyter, 1999, S. 1-11.

37. So COLLINS, *Messianism and Exegetical Tradition* (n. 20), Anm. 47, mit dem Hinweis darauf, daß ἄρχων und ἡγούμενος unbestimmt seien, sich das αὐτῶ also nicht auf sie beziehen könne. Das aber ist gerade auch wegen des folgenden αὐτῶ nicht sicher.

kannt; er leitete es wie in 32,16 von עֵיִר „Hengst (vom Esel)“ (HAL) ab; dies war möglicherweise auch von בֶּן-אֶתָרָן im folgenden Halbvers mit beeinflußt, da dort ebenfalls πῶλος verwendet wurde. Es zeigt sich also, daß unbekannte Wörter aus dem Kontext heraus erklärt wurden. Zu notieren ist noch die futurische Wiedergabe des כָּבֵס mit πλυνεῖ, die sich wohl dem Ansagecharakter von V. 10 verdankt.

Der Vers ist aufgrund seiner bildhaften Ausdrucksweise nicht eindeutig verstehbar, es erscheint aber am sinnvollsten, ihn als Hinweis auf den Überfluß der Heilszeit zu werten; dann ist der Reichtum so groß, daß man Tiere an Weinreben festbinden und den Wein wie Wasser zum Waschen nutzen kann. Der den Juda-Spruch abschließende Vers 12 weist ebenfalls nur geringe Differenzen auf, die für die hier behandelte Fragestellung nichts austragen.

Der vorläufige Ertrag der Beobachtungen zum Juda-Spruch ist damit m.E. eindeutig: Anders als der hebräische Text gibt die griechische Version der Hoffnung auf eine kommende Heilsgestalt Ausdruck, die aus dem Stamme Juda kommt. Sie wird mit der Erwartung eines paradiesischen Friedensreiches konnotiert (V. 11+12).

49,20

מֵאֲשֶׁר שָׁמְנָה לְחֶמֶו	Ἀσὴρ πίων αὐτοῦ ὁ ἄρτος
וְהוּא יִתֵּן מִעֲדֵינִי-מֶלֶךְ:	καὶ αὐτὸς δώσει τροφήν ἄρχουσιν

Von Asser: Fettes ist sein Brot; und er, königliche Leckerbissen gibt er.	Ascher: Fett ist sein Brot, und er selbst wird den Fürsten Üppigkeit geben.
--	--

Interessanterweise geschieht im weiteren Verlauf der griechischen Stammessprüche offenbar ein intertextueller Verweis auf diese erwartete Heilszeit: Im Spruch über Ascher wird als Kennzeichen dieses Stammes mitgeteilt, daß er ein üppiges Leben führen wird. Nur hier in der Genesis-LXX steht ἄρχων für מֶלֶךְ, so daß diese Übersetzung kaum zufällig sein wird. Die Verwendung von τροφή weist außerdem auf Gen 3,23-4 (עֵדֶן) zurück, denn nur hier wurde das Lexem sonst verwendet. So läßt sich auch dieser Text als Verweis auf eine paradiesische Zukunft lesen. Deutlich wird zudem, daß der Übersetzer eben nicht nur kleinteilig am unmittelbaren Kontext interessiert ist, wie es das Interlinearitätsmodell nahelegt.

NUM 22–24

Die Erzählung um den Propheten Bileam gehört sicher zu den meistkommentierten Kapiteln der hebräischen Bibel³⁸. Die Forschung an der

38. Vgl. die immense Literaturmenge, die H. SEEBASS im jüngsten Kommentar (*Nu-*

LXX-Übersetzung hat sich vor allem auf die Verse 24,7+17 konzentriert, da man hier eindeutige messianische Referenzen gesehen hat³⁹. Bevor diese Texte in den Blick genommen werden, sei aber im Sinne der oben erhobenen methodischen Anforderung, den Kontext mit einzubeziehen, wenigstens überblicksweise auf folgende Phänomene hingewiesen:

Es ist eindeutig erkennbar, daß der Übersetzer sich bei der Wahl der Äquivalente auch von theologischen Überlegungen hat leiten lassen, die klare Bewertungen der Personen und Vorgänge ausdrücken. Die eindeutigsten seien kurz genannt⁴⁰: Nach Num 23,1 verlangt Bileam von Balak, dem König der Moabiter, daß er sieben Altäre (תִּבְרָזִים) bauen lassen soll. Die LXX übersetzt dies mit βωμός⁴¹, und kennzeichnet so bereits durch die Wortwahl die Opfer des Bileam als nicht rechtmäßig, da nämlich βωμός anders als θυσιαστήριον nicht für einen *rite* errichteten und gebrauchten Altar stehen kann⁴².

Ebenfalls mit fremden Kulturen bzw. Göttern konnotiert ist die Übersetzung des Ortsnamens Bamoth Ba'al in 22,41, wohin Balak den Bileam bringt. LXX sah hier offenbar בְּמָה „Kulthöhe“, daher die Übersetzung ἀνεβίβασεν αὐτὸν ἐπὶ τὴν στήλην τοῦ Βααλ; στήλη war in Lev 26,1 (dort für בְּמִצְצָה) und 26,30 (für בְּמִתְיָבָה) eindeutig mit fremden Göttern verbunden worden⁴³.

meri [BKAT, IV/3,], Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 2004) zusammengestellt hat. Rezeptionsgeschichtlich orientiert ist ein eigener Versuch zum Thema: M. RÖSEL, *Wie einer vom Propheten zum Verführer wird: Tradition und Rezeption der Bileamgestalt, in Bib 80* (1999) 506-524.

39. Zur Auslegungsgeschichte in der alten Kirche s. v.a. G. DORIVAL, „Un astre se lève de Jacob“: *L'interprétation ancienne de Nombres 24,17*, in *Annali di Storia dell'Esegesi* 13 (1996) 295-392. Vgl. auch C.T.R. HAYWARD, *Balaam's Prophecies as Interpreted by Philo and the Aramaic Targums of the Pentateuch*, in P.J. HARLAND – C.T.R. HAYWARD (eds.), *New Heaven and New Earth – Prophecy and the Millennium*. FS A. Gelston (SupplVT, 77), Leiden, Brill, 1999, S. 19-36.

40. S. dazu auch M. RÖSEL, *Die Septuaginta und der Kult: Interpretationen und Aktualisierungen im Buch Numeri*, in C. UEHLINGER – Y. GOLDMAN (eds.), *La double transmission du texte biblique. Hommage à A. Schenker* (OBO, 179), Fribourg, Éditions universitaires; Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2001, S. 25-40.

41. Ebenso an allen anderen Stellen: V. 2; 4; 14; 29; 30.

42. In Num 3,10 steht ebenfalls βωμός, allerdings ohne Pendant in der Vorlage. Da es hier um den Kult der Priester geht, ist die Verwendung von βωμός auffällig. Mit A. VAN DER KOOIJ, *On the Use of ΒΩΜΟΣ in the Septuagint*, in M.F.J. BAASTEN – W.T. VAN PEURSEN (eds.), *Hamlet on a Hill*. FS T. Muraoka (Orientalia Lovaniensia Analecta, 118), Leuven, Peeters, 2003, S. 601-607, ist hier wohl an eine nachträgliche Glosse zu rechnen, die in den Text der LXX eingedrungen ist; dies in Anschluß an S. DANIEL, *Recherches sur le vocabulaire du culte dans la Septante* (Études et commentaires, 61), Paris, Klincksieck, 1966, S. 27-28.

43. Anders noch in der Genesis, vgl. 19,26; 28,18.22 u.ö. Diese Interpretation findet sich jetzt auch bei SEEBASS, *Numeri* (n. 38), S. 18, der allerdings den Bezug zu Lev 26 ablehnt und damit verkennt, wie eng sich der Übersetzer in vergleichbaren Fällen an Vorgaben aus den früher übersetzten Büchern gehalten hat.

Vor diesem Hintergrund wundert es dann nicht, daß das Bileam-Bild der LXX fast durchgängig negativ ist⁴⁴. Dies wird auf unterschiedliche Weise erreicht; am auffälligsten ist aber das Insistieren darauf, daß Bileam kein Verehrer des Gottes Israels sein kann. So wird in 22,28 die Aussage, daß Bileam nur weitergeben könne, was JHWH, mein Gott (יהוה אלהי) ihm sage, nicht ganz wörtlich, sondern nur mit κυρίου τοῦ θεοῦ übersetzt. In der Eselin-Perikope – aber auch in Kap. 23-24 – wird gar konsequent das Tetragramm (bei der Rede vom „Engel des Herrn“) mit θεός wiedergegeben; der Gott Israels ist nicht der Gott Bileams. Interessanterweise ist eine einzige Ausnahme von dieser Übersetzungskonvention festzustellen: In 22,34, wo Bileam Gott in einem Schuldbekenntnis direkt anspricht, wird יהוה mit dem üblichen κυρίος übersetzt⁴⁵.

Diese Beobachtungen, die durch eine genaue Untersuchung der Gesamtperikope Num 22-24 leicht vermehrt werden können, zeigen, daß der Übersetzer ein besonderes interpretatives Interesse an diesem Text hatte; das geht so weit, daß sich nur hier stilistische Verbesserungen wie hypotaktische Partizipien feststellen lassen, die in anderen narrativen Texten der Übersetzung nur selten angewendet wurden. Vor diesem Hintergrund seien nun einige Phänomene der vier Orakel in den Blick genommen.

23,10

Zu Abschluß des ersten Orakels Bileams über Israel findet sich in 23,10 ein Vers, dessen Differenzen zum Hebräischen Text nur schwer erklärbar sind:

<p>מִי מִנָּה עֶפְרָיִם יַעֲקֹב וּמִסָּפֵר אֶת־רֵבֶעַ שְׂרָאֵל תָּמַת נַפְשִׁי מוֹת יִשְׂרָאֵל :וְתִהְיֶה אַחֲרָיִתִּי כְּמֵהוּ:</p>	<p>τίς ἐξηκριβάσατο τὸ σπέρμα Ἰακώβ καὶ τίς ἐξαριθμήσεται δήμους Ἰσραὴλ ἀποθάνοι ἡ ψυχὴ μου ἐν ψυχαῖς δικαίων καὶ γένοιτο τὸ σπέρμα μου ὡς τὸ σπέρμα τούτων</p>
--	---

Wer könnte zählen den Staub Jakobs
und der Zahl nach den vierten Teil⁴⁶ Israels?

Wer hat die Nachkommenschaft Jakobs genau geschätzt
und wer wird die Volksgruppen Israels zählen?

44. Vgl. dazu J.W. WEVERS, *The Balaam Narrative According to the Septuagint*, in *Lectures et Relectures de la Bible*. FS P.-M. Bogaert (BETL, 144), Leuven, University Press – Peeters, 1999, S. 133-144, der sich auf die Bearbeitung der narrativen Teile von Num 22–24 LXX beschränkt. Vgl. zum Textkomplex im Ganzen ID., *Notes on the Greek Text of Numbers* (SBL SCS, 46), Atlanta, GA, Scholars, 1998; G. DORIVAL, *La Bible d'Alexandrie*. 4: *Les Nombres*, Paris, Cerf, 1994.

45. Zu dieser Deutung s. auch WEVERS, *Numbers* (n. 44), S. 373; DORIVAL, *Nombres* (n. 44), S. 104; dazu auch RÖSEL, *Die Septuaginta und der Kult* (n. 40), S. 38-39; anders SEEBASS, *Numeri* (n. 38), S. 17, der diese Überlegungen ohne eigene Erklärung für „un-glaubwürdig“ hält.

46. Oder: Die Wohnstätten, nach Smr^{MSS}. Vgl. die Übersicht über die Deutungen bei SEEBASS, *Numeri* (n. 38), S. 19.

Meine Seele sterbe den Tod der Aufrichtigen,
und mein Ende sei gleich dem ihren!

Meine Seele sterbe unter den Seelen der Gerechten
und möge meine Nachkommenschaft werden wie deren
Nachkommenschaft.

Im ersten Sticho findet sich offenbar eine intertextuelle Bezugnahme auf die Verheißung an Abraham in Gen 13,16 („Und ich will deine Nachkommen machen wie den Staub der Erde“; vgl. Gen 28,14); anders ist die Übersetzung von עָפָר mit σπέρμα nicht erklärbar⁴⁷. Im zweiten Sticho hatte der Übersetzer offenbar größere Verständnisschwierigkeiten. Daher scheint er sich am ersten orientiert zu haben. Wie der Smr las er statt des וּמִסָּפָר die zwei Wörter מִי סָפָר, wobei kaum zu entscheiden ist, ob diese Trennung schon in der Vorlage gegeben war. Das schwierige אֶת־רֵבֶעַc wurde wohl im Kontext-Parallelismus durch δήμους vermutend übersetzt⁴⁸. Damit entstand ein stärker entwickelter, besser verständlicher Parallelismus als im hebräischen Text⁴⁹.

Die zweite Vershälfte konnte bisher nicht zufrieden stellend erklärt werden. Nach G. Dorival⁵⁰ handelt es sich um eine intertextuelle Bezugnahme auf Num 31,1-8. Dort wird Bileam durch die Israeliten getötet, daher sei die LXX-Version so zu erklären, daß er nicht den Tod der Aufrechten stirbt, sondern unter den Seelen der Gerechten, weil er durch die Gerechten = Israel getötet werde. Im letzten Sticho erwartet Bileam nach der griechischen Version nicht für sich selbst das gleiche Schicksal wie Israel, sondern nur für seine Nachkommenschaft. Auch dies kann – so Dorival – auf den gewaltsamen Tod Bileams hindeuten. Auffällig ist, daß nun אֶתְחַרֵּית mit σπέρμα übersetzt wurde, was die beiden Vershälften zusammenschließt. Bileam erwartet also, wenn schon nicht für sich, so doch für seine Nachkommenschaft, eine großartige Zukunft, wie sie Jakob/Israel gewährt sein wird. Der Akzent liegt einmal mehr auf der positiven Perspektive für Israel; Bileam aber hat eine solche keinesfalls.

23,19

Auch im zweiten Orakel lassen sich auffällige Abweichungen feststellen: Eine interessante Perspektive auf das Gottesbild des Übersetzers ist in 23,19 zu gewinnen:

47. So auch WEVERS, *Numbers* (n. 44), S. 390; DORIVAL, *Nombres* (n. 44), S. 70.

48. Ähnlich WEVERS, *Numbers* (n. 44), S. 390; anders DORIVAL, *Nombres* (n. 44), S. 159, der „sans doute“ eine andere hebräische Vorlage annimmt. Die Verwendung des seltenen Verbums ἐξαριθμῆω, weist m.E. eindeutig auf Gen 13,16 zurück, wo dasselbe Verbum verwendet wurde.

49. Hinweis von Eberhard Bons, dem ich für seine kritische Lektüre des Artikels danke möchte.

50. DORIVAL, *Nombres* (n. 44), S. 130.

לֹא אִישׁ אֵל רִכְזָב
 וּבֶן-אָדָם וַיִּתְנַחֵם
 הֵוא אָמַר וְלֹא יַעֲשֶׂה
 רִדְבָר וְלֹא יִקְיָמָה:

οὐχ ὡς ἄνθρωπος ὁ θεὸς διαρτηθῆναι
 οὐδὲ ὡς υἱὸς ἀνθρώπου ἀπειληθῆναι
 αὐτὸς εἶπας οὐχὶ ποιήσῃ
 λαλήσει καὶ οὐχὶ ἐμμενεῖ

Nicht ein Mensch ist Gott,
 daß er lüge,
 noch der Sohn eines Menschen,
 daß er bereue.

Nicht wie ein Mensch ist Gott,
 daß er (von seinem Vorhaben) abgehalten werden könnte,
 und nicht wie ein Menschenkind,
 daß er sich zwingen ließe;

Sollte er gesprochen haben und es nicht tun
 und geredet haben und es nicht aufrecht halten?

hat er etwas gesagt und wird es nicht tun?
 Wird er sprechen und nicht dabei bleiben?

Auffällig ist zunächst die doppelte Einfügung des ὡς, die jeglichen direkten Vergleich zwischen Gott und Mensch ausschließen soll; dies entspricht der Neigung des Übersetzers, Anthropomorphismen zu vermeiden⁵¹. Das Verbum כּוּב (sonst nicht mehr in Num) wurde offenbar als Ni. oder Pu. aufgefasst, und mit dem seltenen διαρτάω im Passiv wiedergegeben (nur hier in LXX). Allerdings wird der Akzent nicht auf das von der Wurzel כּוּב her nahe liegende Wortfeld „täuschen/lügen“ gelegt⁵², sondern eine einlinige Aussage des gesamten Verses angestrebt: Gott kann in seinen Vorhaben nicht von Menschen abgehalten werden. Das passt perfekt zur Logik der Bileam-Erzählung. Die Wiedergabe von אִישׁ und אָדָם mit ἄνθρωπος ist vor allem deshalb bemerkenswert, weil der Übersetzer im Parallelismus *nicht* differenziert⁵³. Alles scheint ihm also am Gegenüber von Gott und Mensch zu liegen.

23,21

לֹא-הִבִּיט אֶן בְּיַעֲקֹב
 וְלֹא-רָאָה עֵמֶל בְּיִשְׂרָאֵל
 יְהוָה אֱלֹהֵיו עִמּוֹ
 וְתִרְעוֹת מַלְךְ בּוֹ:

οὐκ ἔσται μόχθος ἐν Ιακωβ
 οὐδὲ ὀφθήσεται πόνος ἐν Ισραηλ
 κύριος ὁ θεὸς αὐτοῦ μετ' αὐτοῦ
 τὰ ἔνδοξα ἀρχόντων ἐν αὐτῷ

Man erblickt kein Unrecht in Jakob
 und sieht kein Verderben in Israel;
 der Herr, sein Gott, ist mit ihm,
 und Königsjubilium ist in ihm

Es wird keine harte Arbeit geben in Jakob,
 und es wird keine Mühe gesehen werden in Israel;
 der Herr, sein Gott ist mit ihm,
 die glanzvollen Taten der Fürsten sind in ihm.

51. S. die Übersicht bei DORIVAL, *Nombres* (n. 44), S. 156-157.

52. So noch in J. LUST – E. EYNIKEL – K. HAUSPIE, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*. Part I, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1992, S. 108 (nach LSJ): „to deceive, to mislead“; auch WEVERS, *Numbers* (n. 44), S. 394; DORIVAL, *Nombres* (n. 44), S. 438: „être trompé“; S. 439 auch: „pour être inconsequent“. Anders T. MURAOKA, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Leuven, Peeters, 2002, S. 119 „so as to be deterred“, dies entspricht eher der in LSJ s.v. gegebenen Grundbedeutung „to suspend“.

53. Im Numeribuch werden sowohl אִישׁ als auch אָדָם mit ἄνθρωπος übersetzt, so daß die Wahl der Äquivalente an sich nicht auffällig ist (anders WEVERS, *Numbers* [n. 42], S. 394).

Ab V. 21 ist eine weitere wichtige Differenz zwischen hebräischem und griechischem Text festzustellen, da von diesem Vers an der griechische Text als Prophezeiung im Futur gestaltet ist – Ausnahme ist nur der rückblickende Vers 22 mit der Aussage, daß Gott Israel aus Ägypten geführt hat. V. 21 sagt dabei eine paradisische Zukunft für Jakob und Israel an, in der es keine harten Arbeiten (μόγθος, noch Num 20,14) noch Mühen (πόνος, nicht mehr in Num) gibt. Dies spielt auf Ex 18,8 bzw. 2,11 an, wo die beiden Lexeme für die Bedrückungen durch die Ägypter verwendet wurden⁵⁴; der hebräische Text redet davon, daß man zur Zeit kein Unrecht (אָרָן) und Verderben/Unheil (עָמַל) in Israel sieht.

Im letzten Sticho ist eine weitere Auffälligkeit festzuhalten: LXX vermeidet hier wie auch sonst die wörtliche Wiedergabe von מֶלֶךְ, wohl deshalb, weil nur Gott selbst König ist⁵⁵. Daher wird ἄρχων als Äquivalent gewählt, dies aber im Plural stehend⁵⁶. Die ebenfalls ungewöhnliche Wiedergabe von מְרִיבָה mit τὰ ἐνδοξία bezieht sich wohl auf die an Mose gegebene Bundesverheißung in Ex 34,10 (dort für וַפְּלֹאֲתָה) zurück, da das Lexem an anderen, vor dem Numeribuch übersetzten Stellen sonst nicht mehr begegnet⁵⁷. Die Interpretation dieses Sticho ist nicht unmittelbar einsichtig; offenbar wird eine besondere Zukunft Israels erwartet, in der es wieder glanzvolle, rühmenswerte Taten seiner Anführer gibt. Im Horizont der Bileam-Erzählung kann damit die verklarte Königszeit gemeint sein, die ja aus der Perspektive der erzählten Zeit in der Zukunft liegt, genauso aber auch eine unbestimmt-ferne Endzeit⁵⁸.

Im folgenden Vers 23,22 fällt vor allem die Übersetzung von כְּתוֹעַפַּת רֵאִים durch ὡς δόξα μονόκερωτος auf, Gott hat nicht Hörner wie ein Wildstier (HAL), sondern sein Glanz/seine Ehre ist wie der eines Einhornes. Fast immer steht in der LXX μονόκερωτος als Normalübersetzung für רֵאִים⁵⁹, wobei der Text in Num 23,21 und der parallele in 24,8 als äl-

54. Mit DORIVAL, *Nombres* (n. 44), S. 70. 137.

55. Mit WEVERS, *Numbers* (n. 44), S. 396. So auch J. LUST, *Molek and APXΩN*, in E. LIPINSKI, *Phoenicia and the Bible* (Studia Phoenicia, 11; Orientalia Lovaniensia Analecta, 44), Leuven, Peeters, 1991, S. 193-208, bes. 203, allerdings eher fragend; es könne sich auch um eine Bezugnahme auf die Landnahmezeit handeln, in der es keinen König gab.

56. SEEBASS, *Numeri* (n. 38), S. 21 rechnet damit, daß LXX den Plural מְלִכִים gelesen habe.

57. Mit DORIVAL, *Nombres* (n. 44), S. 137-138. BHS überlegt eine Verlesung von מְרִיבָה aus der Wurzel יָרַע, dies ist aber sonst nicht belegt.

58. DORIVAL, *Nombres* (n. 44), S. 138 deutet den Vers auf die Siege über die Kanaanäer in der Landnahmezeit.

59. Ausnahme ist Jes 34,7 und Hi 39,10 (hier aber im Kontext erklärbar). Interessant ist Dtn 33,17, weil hier in der Übersetzung trotz des μονόκερωτος von zwei Hörnern die Rede ist (dazu WEVERS, *Notes on the Greek Text of Deuteronomy* [SBL SCS, 39],

teste Belege zu sehen sind. Joachim Schaper hat in einer gründlichen Studie gezeigt, daß dies als interpretierende Wiedergabe⁶⁰ gesehen werden muß, bei der das altorientalisch-mythologische Motiv der „Hörner“ als Zeichen der Macht nun durch ein äquivalentes griechisch-hellenistisches Motiv abgelöst wird⁶¹. Dabei wird dem Einhorn-Motiv insbesondere von 24,7-8 her ein spezifisch messianischer Sinn zugeschrieben. Dieser ist allerdings in 23,22 m.E. nicht feststellbar; hier steht $\mu\nu\nu\acute{o}\kappa\epsilon\rho\nu\varsigma$ als Zeichen einer besonderen Macht Gottes. 24,8 für sich alleine genommen ist in seiner Aussage 23,22 unmittelbar vergleichbar, auch hier wird die Macht Gottes gepriesen, die sich im Exodusgeschehen zeigt. Die Verwendung von $\mu\nu\nu\acute{o}\kappa\epsilon\rho\nu\varsigma$ taugt also nicht zum Nachweis eines messianischen Verständnisses, das sich in diesen Versen spiegelt. Allerdings werden über die Stichworte $\xi\nu\delta\omicron\zeta\alpha$ und $\delta\acute{o}\zeta\alpha$ die Verse 23,21+22 zusammengebunden, so daß verständlich ist, daß spätere Leser das Einhorn mit der Heilszeit konnotierten.

23,24

<p>הַיְהוָה עַם כְּלִבְיָא יִקְוֶה וְכִאֲרֵי יִתְנַשֵּׂא לֹא יִשְׁכַּב עַד־יֵאכַל טָרֶף וְדַם־הַלְּלֵה־יִשְׁתֶּה</p>	<p>ἰδοὺ λαὸς ὡς σκύμνος ἀναστήσεται καὶ ὡς λέων γαυριωθήσεται οὐ κοιμηθήσεται ἕως φάγη θήραν καὶ αἷμα τραυματιῶν πίεται</p>
---	--

Siehe, ein Volk: wie eine Löwin steht es auf, und wie ein Löwe erhebt es sich.

Es legt sich nicht nieder, bis es Beute verzehrt und das Blut der Erschlagenen getrunken hat!

Siehe, ein Volk wird aufstehen wie ein Löwenjunges, und wie ein Löwe wird es sich stolz zeigen;

es wird nicht schlafen, bis es die Beute gegessen hat und wird das Blut der Verwundeten trinken.

Der Vers weist einige Berührungen mit Gen 49,9 (und Num 24,9) auf, und es ist anzunehmen, daß der Übersetzer diesen Bezug gesehen hat, zumal $\sigma\acute{\kappa}\acute{\upsilon}\mu\nu\omicron\varsigma$ „Löwenjunges“ nur selten verwendet wurde⁶². Als starkes Argument zur Unterstützung dessen kann gesehen werden, daß sich in 4QNum^b zu 24,9 eine wichtige Variante findet: Hier hat der MT עָרָב

Atlanta, GA, Scholars, 1995, S. 549); das Äquivalent wurde offenbar ohne größeres Problematisieren aus dem griechischen Numeribuch oder einer Vokabelliste übernommen.

60. So auch DORIVAL, *Nombres* (n. 44), S. 138 mit Hinweisen auf parallele Deutungen in den Targumim; auf S. 440-441 finden sich Hinweise zur jüdisch-christlichen Wirkungsgeschichte des Motivs.

61. J. SCHAPER, *The Unicorn in the Messianic Imagery of the Greek Bible*, in *JTS* 45 (1994), S.117-136; vgl. auch ID., *Die Renaissance der Mythologie im hellenistischen Judentum und der Septuaginta-Psalter*, in E. ZENGER (ed.), *Der Septuaginta-Psalter. Sprachliche und theologische Aspekte* (HBS, 32), Freiburg, Herder, 2001, S. 171-183, und im Anschluß an den erstgenannten Aufsatz H. GZELLA, *Das Kalb und das Einhorn: Endzeittheophanie und Messianismus in der Septuaginta-Fassung von Ps 29(28)*, in *ibid.*, S. 257-290, bes. 283.

62. So auch HAYWARD, *Balaam's Prophecies* (n. 39), S. 25-26 (auch zu 24,19).

שָׁכַב כְּאַרְי „er ist geduckt, liegt wie ein Löwe“; im Qumrantext liest man dagegen: כְּעַר רַבֵּץ כְּאַרְיָה. Das erste Wort ist offenbar ein Schreibfehler. Die Variante רַבֵּץ muß aus Gen 49,9 stammen; ein Beleg für eine offenbar gängige intertextuelle Lektüre dieser beiden durch die Löwen-thematik verbundenen messianischen Weissagungen. Im Unterschied zu Gen 49,9 ist v.a. zu notieren, daß טָרַף hier angemessener mit θήραν übersetzt wurde; dies liegt aber gewiss auch am Kontext, in dem ja das Verbum אכל den Sinn vorgibt. Inhaltlich ist anzumerken, daß der Vers die Erwartung einer kommenden, machterfüllten Heilszeit für das ganze Volk weiterführt⁶³.

24,7

Wenden wir uns nun dem ersten der beiden Texte zu, die üblicherweise als Beleg für das messianische Verständnis der Num-LXX herangezogen werden:

יֵלְ-מִים מִדְּלִי	ἐξελεύσεται ἄνθρωπος ἐκ τοῦ σπέρματος αὐτοῦ
וְרָעוּ בְּמִים רַבִּים	καὶ κυριεύσει ἔθνων πολλῶν
וְיָרֵם מֶאֱגַג מְלֹכוֹ	καὶ ὑψωθήσεται ἡ Γωγ βασιλεία αὐτοῦ
וְתִנְשֵׂא מִלְּכָתוֹ:	καὶ ἀξηθήσεται ἡ βασιλεία αὐτοῦ

Von seinen Schöpfheimern rinnt Wasser,

Ein Mensch wird herauskommen aus seiner
Nachkommenschaft

reichlich Wasser hat seine Saat.

und über viele Völker herrschen,

Sein König ist Agag überlegen,

und seine Herrschaft wird erhöht werden über Gog,

seine Königsherrschaft erstarkt.

und seine Herrschaft wird wachsen

Die wichtigsten Abweichungen seien kurz genannt: Es geht nicht darum, daß Wasser aus Eimern rinnt und die Saaten Israels tränkt, sondern es wird ein Mensch erwartet, der aus seiner = Israels (V. 5) Nachkommenschaft kommt und über viele Völker herrschen wird. Nicht Israels König wird Agag überlegen sein und erstarken (vgl. 1.Sam 15), sondern die Königsherrschaft jenes Menschen wird die des endzeitlichen Herrschers Gog (Ez 38) noch überragen. Nach V. 8 hat Gott ihn aus Ägypten heraufgeführt, sein Glanz – unklar ob der Gottes oder des Menschen – ist der eines Einhornes, vgl. 23,22, und er wird die feindlichen Völker besiegen.

Die Differenzen der LXX zum hebräischen Text weisen erstaunliche Parallelen zu einem Vers im vierten Orakel Bileams, 24,17, auf. Daher sollen sie zusammen besprochen werden.

63. Nach DORIVAL, *Nombres* (n. 44), S. 441, kann der Sieg über die Midianiter in 31,8 gemeint sein, dies wegen des Stichwortes τραυματίας in beiden Texten; allerdings scheint mir diese Verbindung eher schwach zu sein.

24,17

אָרְאֶנּוּ וְלֹא עֲתָה	δείξω αὐτῶ και οὐχι νῦν
אֲשׁוּרֵנּוּ וְלֹא קְרוֹב	μακαρίζω και οὐκ ἐγγίζει
דָּרָךְ בּוֹכֵב מִיַּעֲקֹב	ἀνατελεῖ ἄστρον ἐξ Ἰακωβ
וְקָם שֶׁבֶט מִיִּשְׂרָאֵל	και ἀναστήσεται ἄνθρωπος ἐξ Ἰσραηλ
וַיַּחַץ פְּאֵתַי מוֹאָב	και θραύσει τοὺς ἀρχηγούς Μωαβ
וַיַּקְרַךְ כָּל-בְּנֵי-שֵׁת׃	και προνομεύσει πάντας υἱοὺς Σηθ

Ich sehe ihn, aber nicht jetzt,
ich schaue ihn, aber nicht nahe.
Es tritt hervor ein Stern aus Jakob,
und ein Zepter erhebt sich aus Israel
und zerschlägt die Schläfen Moabs
und zerschmettert alle Söhne Sets.

Ich werde (es) ihm zeigen, und nicht jetzt,
ich preise glücklich, und es ist nicht nahe.
Ein Stern wird aufgehen aus Jakob
und ein Mensch wird aufstehen aus Israel;
er wird die Oberhäupter Moabs zerschmettern
und alle Söhne Seths als Beute nehmen⁶⁴.

Zunächst ist zu notieren, daß der Inhalt der Vision Bileams (ab dem 3. Stichos) in der griechischen Version im Futur formuliert ist; der hebräische Text hat die Verben durchgängig in der Afformativkonjugation. Der Inhalt der LXX weicht nicht so stark wie in V. 7 vom hebräischen Text ab. Umso mehr fällt auf, daß das sonst immer angemessen übersetzte שֶׁבֶט nun mit ἄνθρωπος wiedergegeben wird. Es ist m.E. eindeutig, daß es sich in der Perspektive der Übersetzung um den gleichen „Menschen“ wie in V. 7 handeln muss. Im Parallelismus des Textes kann dann auch der „Stern“ personal verstanden werden⁶⁵. Deutlich ist zudem, daß der eindeutige Bezug auf eine *königliche* Person durch die Vermeidung der Wiedergabe des Zepters (שֶׁבֶט) in der griechischen Version nicht mehr gegeben ist.

Jener Mensch wird nach dem folgenden Teilvers nicht die „Schläfen“ Moabs, sondern seine Befehlshaber zerschlagen. Da das Lexem פְּאֵה „Schläfe, Kante“ in 34,3+35,5 mehrfach wörtlich übersetzt wurde, ist erneut mit einer interpretativen Übersetzung zu rechnen, die die Erwartung eines Kampfgeschehens ausdrückt.

Die Interpretation für und wider ein messianisches Verständnis dieser Verse läuft entlang folgender Linien – wobei ich die Argumente nicht im Einzelnen wiederholen möchte. Die Verfechter einer messianischen Deutung weisen v.a. darauf hin, daß die ungewöhnliche Übersetzung „Mensch“ auf die Erwartung eines Menschen(-sohnes) als Heilsgestalt anspiele, die ausgehend von 2.Sam 23,1; Sach 13,7; Dan 7,13 im zeitgenössischen Judentum üblich gewesen sei und in einer Reihe von Texten

64. LXX hat offenbar das seltene קֹרַץ Pilp. nicht verstanden und daher eine dem Kontext angemessene Übersetzung gesucht, die von der Kampf- und Feindthematik beeinflusst wurde; das gewählte Verbum προνομεύω ist in Num 31 mehrfach – für unterschiedliche hb. Verben – belegt.

65. So WEVERS, *Numbers* (n. 44), S. 413.

aus Qumran belegt ist⁶⁶. Auch andere Äquivalente der beiden Verse und ihres näheren Kontextes verweisen auf klassische messianische Stellen, so etwa das ἐξελεύσεται aus 24,7 auf Jes 11,1 (LXX); das im hebräischen Text von 24,7 genannte Wasser habe an Jes 45,8 erinnert und damit den Kontext einer Heilszeit evoziert. Ein wesentliches Argument ist auch die Erwähnung von Gog als endzeitlichem Gegner in der LXX gegenüber Agag im MT; dabei wird aber oft nicht erwähnt, daß auch der Samaritanus diese Textvariante bietet⁶⁷.

Demgegenüber hat sich J. Lust um den Nachweis bemüht, daß die Verwendung von ἄνθρωπος ganz unspezifisch sei; nicht ein Messias, nicht einmal eine königliche Gestalt würden erwartet. Hinzu komme, daß diese Lesart erst von Philo an für die LXX gesichert sei; ihre Ursprünglichkeit sei also zweifelhaft. Schließlich ist die abweichende Übersetzung in 24,7 durch eine Reihe von Konjekturen zu erklären, so daß anzunehmen ist, daß der Übersetzer zumindest teilweise eine andere Vorlage vor sich hatte, die er zudem sprachlich anders interpretierte⁶⁸. Allerdings stimmt Lust darin mit den Vertretern der anderen Position überein, daß die Erwähnung von Gog nicht anders denn als eschatologischer Hinweis zu verstehen ist⁶⁹.

Beide Lösungsansätze des Problems haben m.E. je für sich grundsätzliche Aporien. Die bisher referierten Argumente für ein messianisches Verständnis kommen nicht darüber hinweg, daß alle Belegstellen⁷⁰ jünger sind als die Numeri-LXX, man also in methodischer Hinsicht nicht sicher sein kann, daß der Übersetzer und seine Gemeinde das entsprechende Verständnis hatten⁷¹. Die Erklärung der Abweichungen in Num 24,7

66. So etwa VERMES, *Scripture and Tradition* (n. 4), S. 56-60; besonders auch W. HORBURY, *The Messianic Associations of the „Son of Man“*, in *JTS* 35 (1985) 39-55, bes. 48-50, und SCHAPER, *Unicorn* (n. 61), S. 127-128; die Belege ließen sich leicht vermehren.

67. So etwa HORBURY, *Messianic Associations* (n. 66), S. 49.

68. Die ausführliche Interpretation findet sich bei LUST, *The Greek Version of Balaam's Oracles* (n. 3), S. 234-250.

69. G. DORIVAL, *Nombres* (n. 44), S. 139f., hat sich im Wesentlichen der Interpretation J. Lusts angeschlossen.

70. Ausnahmen sind nur 2.Sam 23,1; Sach 13,7, die allerdings das messianische Verständnis von Num 24 gar nicht belegen können. Dabei wird so argumentiert, daß das in diesen beiden Versen vorkommende נָבִי in Num 24,3+15 auch mit ἄνθρωπος übersetzt worden sei; es sich also um einen Vorstellungszusammenhang handele.

71. Hinzu kommt das Problem der unklaren Vorstellung, welche Vorstellung eigentlich zu welcher Zeit in welcher Gruppe Israels mit dem „Menschensohn“ in Dan 7 verbunden ist; vgl. überblicksartig J.J. COLLINS, *The Scepter and the Star: The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature* (The Anchor Bible Reference Library), Garden City, NY, Doubleday, 1995, S. 173-194; vgl. auch K. KOCH, *Messias und Menschensohn: Die zweistufige Messianologie der jüngeren Apokalypstik*, in *Jahrbuch für biblische Theologie* 8 (1993) S. 73-102, bes. 80ff.

durch Johan Lust hat demgegenüber das Problem, daß seine Rekonstruktionen zwar je für sich möglich sind, keine von ihnen ist aber textlich belegt und die Fülle solcher Verlesungen innerhalb eines Verses ist noch dazu unwahrscheinlich. Hinzu kommt, daß seine Bestreitung des messianischen Verständnisses auch – dies hat Arie van der Kooij m.E. überzeugend gezeigt⁷² – den methodischen Nachteil hat, daß sie in beinahe atomistischer Weise nur Verlesungen und Verstehensmöglichkeiten der einzelnen Wörter einbezieht, nicht aber nach dem umfassenden Verständnis des Übersetzers auf Satz- und Versebene fragt. Dies wiederum ist genau die Stärke der „messianischen“ Mehrheitsmeinung.

Dennoch scheint es mir möglich, auf der Basis der bisher gemachten Textbeobachtungen über diese Aporie hinauszukommen. Dabei sei zunächst daran erinnert, daß sich in der Bileam-Perikope tatsächlich eine ganze Reihe von Interpretationen seitens des Übersetzers feststellen ließen. Es gibt also keinen Grund dafür, bei dem schwierigen Text 24,7 davon auszugehen, daß er sich ausgerechnet hier nicht solcher Freiheiten bedient habe. Hinzu kommt, daß bei der Übersetzung der früheren Orakel gesehen werden konnte, daß sie als Zukunftsweissagungen verstanden wurden, die eine heilvolle, nahezu paradiesische Perspektive für Israel erwarten lassen. Erneut wird diese eschatologische Leserichtung schon durch den hebräischen Text in 24,14 mit בְּאַהֲרִית הַיָּמִים deutlich signalisiert; es geht um das, was das Volk in den letzten Tagen zu erwarten hat⁷³. Weiterhin konnte in 23,24, aber auch in 24,9 beobachtet werden, daß sich der Übersetzer besonders beim „Löwen“-Vokabular an Gen 49 orientierte. Die wiederkehrende Verwendung von ἄνθρωπος in 24,7+17 und von ὡς δόξα μονοκέρωτος in 23,22 und 24,8 schließlich belegen, daß der Übersetzer den Gesamtzusammenhang der Orakel im Auge hatte.

Folgende Erklärung des Textes leuchtet mir am ehesten ein: In 24,5+6 wird der dritte Spruch Bileams mit der Darstellung der paradiesischen Lebensverhältnisse eröffnet. An sie schließt sich die Aussage über das Kommen des „Menschen“ an. Für die Interpretation grundlegend scheint mir hier die offenbar in der Vorlage vom Smr-Typ vorgegebene Erwähnung von Gog statt Agag zu sein, der ausgehend von Ez 38-39 als endzeitlicher Gewaltherrscher gilt⁷⁴. Damit ist, worauf auch Johan Lust hinweist, ein eindeutige Veränderung des Verses in eine eschatologische Verheißung gegeben⁷⁵. So ist zugleich ein interpretativer Referenz-

72. VAN DER KOOIJ, *Perspectives on the Study of the Septuagint* (n. 13).

73. S. oben Anm. 20.

74. S. dazu J. LUST, *Art. Gog*, DDD², Leiden 1999, Sp. 373-375.

75. *The Greek Version of Balaam's Oracles* (n. 3), S. 238.

rahmen gegeben, der die Deutung des Orakels auf die Situation Landnahmezeit nicht mehr zuläßt⁷⁶.

Der Anfang des hebräischen Verses 24,7 ist kaum verständlich. Möglicherweise hat der Übersetzer tatsächlich יָלַ vom aramäischen Vb. אָזַל „gehen, kommen“ abgeleitet. Dies kann ihn an das in 24,17 doppelt erwähnte „Herauskommen ... aus Jakob/Israel“ erinnern haben, was dann die Übersetzung in 24,7 beeinflusste. In 24,17 ist jedenfalls das gleiche Phänomen wie in Gen 49,10 zu beobachten, daß das Symbol der Herrschaft (שָׂרָט) durch die Erwähnung des Herrschers selbst übersetzt wurde, hier „Mensch“, dort „Führer“. Die Übersetzung in 24,7 mag zusätzlich dadurch erleichtert worden sein, daß man מִיַּם als „Same“ verstanden hat⁷⁷ – dies unterstützt durch das Verb im Sg. – so daß die Wiedergabe mit „Mensch“ näher lag. Die Thematik des Herrschens über andere Völker war sowohl durch die Erwähnung von Gog, als auch durch den Paralleltext 24,17 vorgegeben. So war es dann nur ein kleiner interpretativer Schritt, aus בְּמִיַּם רַבִּים „viele Völker“ (עַמִּים רַבִּים) herauszulesen – das entsprechende Bild begegnet auch in Jes 17,12; dies umso mehr, wenn מִיַּם bereits auf einen Menschen gedeutet war.

Auffällig ist schließlich ein Element am Ende des Verses, das J. Lust als „less relevant“⁷⁸ bezeichnet hat. LXX übersetzt nämlich sowohl מְלִכּוֹ als auch מְלִכְתּוֹ mit βασιλεία αὐτοῦ. In der Numeri und Deuteronomium-LXX wird nämlich „König/βασιλεύς“ nur für fremde, nicht für Israels Herrscher verwendet, da offenbar nur Gott selbst König Israels ist⁷⁹. Umso auffälliger ist in Num 24,7 die doppelte Verwendung von „Königreich“ für zwei unterschiedliche hebräische Lexeme, dies auch noch verbunden mit dem für Num-LXX ungebräuchlichen Verbum κυριεύω⁸⁰. Möglicherweise wurde die wörtliche Übersetzung „sein König/Führer“ für מְלִכּוֹ nicht gewählt, da es sich notwendig auf den „Menschen“ zurückbezogen hätte. Damit wäre dieser aber zum Herrn eines Königs geworden, was offenbar nicht in das Bild des Übersetzers paßte. So wurde stattdessen von der Herrschaft dieses Menschen gesprochen⁸¹.

76. So mit Recht WEVERS, *Numbers* (n. 44), S. 405-406, dessen Interpretation ich im Wesentlichen folge.

77. Dies parallel zu Jes 48,1, für dessen „Wasser“ im Targum und bei Hieronymus das Verständnis „Familie, Nachkommenschaft“ belegt ist, VAN DER KOOIJ, *Perspectives on the Study of the Septuagint* (n. 13), S. 224-225.

78. *The Greek Version of Balaam's Oracles* (n. 3), S. 238.

79. So WEVERS, *Numbers* (n. 44), S. 405; SCHAPER, *Unicorn* (n. 61), S. 129.

80. Nur noch im „Brunnenlied“ 21,18, dort ebenfalls mit βασιλεία zusammenstehend.

81. In seiner Untersuchung zur König-Archon-Problematik geht R.A. FREUND, *From Kings to Archons: Jewish Political Ethics and Kingship Passages in the LXX*, in *Scandinavian Journal for the Old Testament* 4 (1990) 58-72 auf 24,17 leider gar nicht

Bedenkt man zudem, wie eifersüchtig der Übersetzer die Verwendung von κύριος mit Bezug auf Bileam vermieden hat, ist m.E. deutlich, daß es sich in 24,7 um die Ansage einer eschatologischen Herrschergestalt in göttlicher Vollmacht handeln muß. Zugleich – und darin ist m.E. J. Lust und G. Dorival zuzustimmen – hat die Darstellung dieser erwarteten Menschengestalt keine spezifischen Bezüge zum David-Messias; dies ist in Gen 49 schon durch den Kontext anders gewesen. Da aber andererseits so eindeutig von der Erwartung der Königsherrschaft die Rede ist, stellt sich die Frage, wie anders als auf einen Messiasweisend man diese Texte verstanden haben soll⁸².

Als begleitendes Argument sei angefügt, daß die Vorstellung von der Königsherrschaft (aram. מלכותא) im etwa zeitgleich kompilierten Danielbuch, vgl. Dan 7,18.23. Die Thematik der Überwindung der Herrschaft irdischer Herrscher ist jedenfalls sowohl in Num 24,8 wie in Num 24,17-18 präsent. Der Hinweis auf die besondere Vorstellung, die sich in der Numeri-LXX mit dem Königtum verbindet, erklärt zugleich auch, weshalb das unspezifische ἄνθρωπος verwendet wurde. Der Akzent liegt in den Bileam-Orakeln auf der heilvollen Zukunft Israels, die erst nach Kämpfen mit endzeitlichen Gewaltherrschern wie Gog, Moab oder Seth verwirklichen wird. Zur Durchsetzung der Gottesherrschaft wird das Kommen einer menschlichen Führergestalt erwartet; die aber nicht mit den klassischen Attributen eines königlich-davidischen Messias beschrieben wird⁸³. Damit steht der Text den Vorstellungen von Dan 7 tatsächlich sehr nahe – ähnlich wie auch Gen 49, wo die Herrschaft des ἄρχων ἐξ Ἰουδα vergleichbar zu Dan 7 nur eine Durchgangsphase bis zur eigentlichen Königsherrschaft Gottes ist.

Hinzuweisen ist schließlich auf einen Text, der m.E. eine sehr ähnliche Endzeiterwartung formuliert. Es handelt sich um die aramäischen Apokalypse 4Q246, die als „Sohn Gottes Text“ bekannt geworden ist. Mir scheint folgendes Verständnis des schwierigen Textes am nächsten zu liegen: Auch hier steht die Erwartung des ewigen Königtums Israels

ein; er begnügt sich mit dem unbefriedigenden Hinweis, „the Aramaic translation of this passage and 24,17 all use „kingly language“ (S. 65, Anm. 14), als bestünde nicht genau darin das Problem.

82. A. SCHÜLE, *Israels Sohn – Jahwes Prophet. Ein Versuch zum Verhältnis von kanonischer Theologie und Religionsgeschichte anhand der Bileam-Perikope (Num 22–24)* (Altes Testament und Moderne, 17), Münster, Lit, 2001, versteht schon die hebräischen Orakel 3 und 4 als messianische Texte; und verweist auf das nicht-davidische Messiasbild, das hier belegt sei (S. 278).

83. Im Unterschied zu Auslegungen wie die von G. VERMES oder W.H. BROWNLEE kann ich nicht sehen, daß „Man (ἄνθρωπος) clearly refers to the Messiah“; so VERMES, *Scripture and Tradition* (n. 4), S. 59 mit Bezug auf W.H. BROWNLEE, *The Servant of the Lord in the Qumran Scrolls II*, in *BASOR* 135 (1954) 33-38.

(מְלִכּוּתָהּ) im Mittelpunkt, das sich gegen die Feinde durchsetzen wird⁸⁴. Das Volk Israel hat dabei die Rolle des königlichen Messias eingenommen; die gesamte Darstellung der Taten des Volkes geschieht in personalisierender Weise, als handle es sich um ein Individuum. Der Text belegt also, daß es im 2. Jh. eine Endzeiterwartung in Israel gab, die ohne die geprägten Bilder des Messias aus dem Stamm Davids auskommen konnte; dies paßt perfekt zum Bild, das Num 24 in der griechischen Version vermittelt⁸⁵.

ERGEBNIS

Angesichts der Komplexität des Textbefundes lassen sich in diesem kurzen Beitrag nicht alle anstehenden Fragen lösen; dies wird einem ausführlicheren Kommentar der griechischen Bileamperikope vorbehalten bleiben. In der Abwägung der Argumente ist aber bei beiden besprochenen Textkomplexen – Gen 49 und Num 22–24 – die Interpretation die wahrscheinlichere, die damit rechnet, daß schon die Übersetzer und nicht erst spätere Ausleger die Weissagenen als auf die Endzeit und eschatologische Herrschergestalten zielend verstanden haben. Die Bildhaftigkeit der in den Sprüchen verwendeten Sprache und die Unbestimmtheit der verwendeten mythologischen Bilder, auch die oftmals schwer verständlichen Teilverse der Orakel haben die Eintragung dieses Verständnisses noch erleichtert⁸⁶. Dabei ist von Bedeutung, daß die Er-

84. Vorausgesetzt ist dabei, daß das „Sohn Gottes/Sohn des Höchsten“ in Col II, Z. 1, auf die Ansprüche des Antiochus IV. Epiphanes hinweist, also nicht den Messias benennt. Text und Anmerkungen bei A. STEUDEL (ed.), *Die Texte aus Qumran II*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001, S. 167-173. Eine ähnliche Deutung findet sich bei H.J. FABRY, *Die frühjüdische Apokalyptik als Reaktion auf Fremdherrschaft: Zur Funktion von 4Q246*, in B. KOLLMANN – W. REINBOLD – A. STEUDEL (eds.), *Antikes Judentum und Frühes Christentum* (n. 36), S. 84-98. – Die besondere Rolle des Volkes ist aber unabhängig von der Beantwortung dieser strittigen Frage, wie der „Sohn Gottes / Sohn des Höchsten“ zu deuten ist, ob auf Antiochus IV. Epiphanes, einen individuellen oder engelischen Messias oder ein Kollektiv; vgl. die abwägende Darstellung bei COLLINS, *Scepter* (n. 71), S. 154-172 oder M.A. KNIBB, *Eschatology and Messianism in the Dead Sea Scrolls*, in P. FLINT – J.C. VANDERKAM (eds.), *The Dead Sea Scrolls after 50 Years*, II, Leiden, Brill, 1999, S. 379-402; beide befürworten letztlich eine messianische Deutung.

85. Vgl. auch J. ZIMMERMANN, *Messianische Texte aus Qumran: Königliche, Priesterliche und prophetische Messiasvorstellungen in den Schriftfunden von Qumran* (WUNT, 2/104), Tübingen, Mohr, 1998, der auf S. 129-170 eine außerordentlich detaillierte Analyse des Textes vorlegt. Auch er deutet den „Sohn Gottes“ letztlich messianisch, bestätigt aber die besondere Rolle der Herrschaft des Volkes; der Sohn Gottes wird als inklusiver Repräsentant des Volkes gesehen (S. 169).

86. Vgl. etwa SCHÜLE, *Israels Sohn* (n. 82), S. 287, der davon ausgeht, daß die Symbolik schon im hebräischen Text „gezielt vielschichtig angelegt“ war, so daß „ihre Deutung mehrere semantische Ebenen erfaßt“.

wartungen der beiden Texte nicht deckungsgleich sind; während in Gen 49 die Bezüge zur David-Tradition unübersehbar sind, fehlen diese in Num 24. Die besonders in Num 24 verwendete unspezifische Terminologie paßt gut zu dem allgemeinen Befund, daß es im zeitgenössischen Judentum verschiedene messianische Konzepte gegeben hat. Gerade diese Unbestimmtheit hat dann spätere Rezeptionen erleichtert, und so verwundert es nicht, daß diese beiden Texte zu Zentralstücken der Messiaserwartung werden konnten.

Universität Rostock
Theologische Fakultät
D-18051 Rostock
Deutschland

Martin RÖSEL

DIE VERHEISSUNG NATANS IN 2 SAM 7 IN DER SEPTUAGINTA

WIE ERKLÄREN SICH DIE DIFFERENZEN ZWISCHEN MASSORETISCHEM TEXT
UND LXX, UND WAS BEDEUTEN SIE FÜR DIE MESSIANISCHE WÜRDE DES
DAVIDISCHEN HAUSES IN DER LXX?

I. WAS WILL 2 REGNA 7 (2 SAM 7) IN DER LXX ERZÄHLEN?

Der Messianismus der hebräischen Bibel oder des A.T. besitzt in der Natanweissagung in 2 Sam 7 eine seiner Grundlagen. Die Textgestalt dieses Kapitels hat in der LXX spezifische Charakteristika, die sie von der Form des MT deutlich unterscheiden. Die Botschaft Natans ist deshalb in der LXX nicht identisch mit jener im MT. Daher ist es für eine Untersuchung der messianischen Ideen in der LXX natürlich, die besondere Form zu prüfen, die die Natanweissagung in der LXX annimmt. Diese genaue Untersuchung der Textform der LXX empfiehlt sich umso mehr, als Rudolf Kittel in den drei Ausgaben der *Biblia Hebraica* von 1906, 1913 und 1929 (mit den zahlreichen folgenden Neudrucken¹) und Pieter A.H. de Boer in der *Biblia Hebraica Stuttgartensia* 1967-1977 die narrativ einschneidendsten Unterschiede in V. 11 und V. 16 in ihrem Variantenapparat nicht notiert haben, obwohl sie in der 1935 erschienen Handausgabe von Alfred Rahlfs² stehen. Sie fanden sich aber auch schon in den Ausgaben Lagardes³, Swetes⁴ und in der Sixtinischen LXX⁵ und überhaupt überall⁶.

1. 1937 kam eine von Otto Eissfeldt geleitete Neuauflage heraus, 1951 eine ebenfalls von Eissfeldt herausgegebene, veränderte 7. Auflage, der mehrere unveränderte Nachdrucke folgten. Der von Rudolph Kittel verfasste Apparat zu 2 Sam 7 blieb unverändert.

2. P.A.H. DE BOER, *Libri Samuelis* (Biblia Hebraica Stuttgartensia, fasc. 5), Stuttgart, Württembergische Bibelanstalt, 1976, S. 73-74; dieser Apparat blieb in den fünf Auflagen der BHS unverändert; A. RAHLFS, *Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, vol 1, Stuttgart, Privilegierte Württembergische Bibelanstalt, 1935, S. 578.

3. P. DE LAGARDE, *Librorum Veteris Testamenti canonicorum pars prior graece*, Göttingen, Verlag Dieterich-Arnold Hoyer, 1883, S. 302-303.

4. H.B. SWETE, *The Old Testament in Greek According to the Septuagint*, vol. 1, Cambridge, University Press, 1925, S. 624-625.

5. *Vetus Testamentum secundum LXX et ex auctoritate Sixti V. Pont. Max. editum*, Lutetiae Parisiorum, Nicolaus Buon, 1678, S. 551; K. BUDDE, *The Books of Samuel* (The Sacred Books of the Old Testament, 8), Leipzig, J.C. Hinrichs'sche Verlagsbuchhandlung; Baltimore, MD, The Johns Hopkins Press; London, David Nutt, 1894, S. 82; S.R. DRIVER, *Notes on the Hebrew Text of the Books of Samuel*, Oxford, Clarendon Press,

Im folgenden werden wir zuerst die LXX analysieren, ohne sie mit 1 Chr 17 oder mit 2 Sam 7 MT zu vergleichen. Wo es notwendig ist, werden wir den Text der LXX auf seine älteste Form hin prüfen. Er ist in den uns betreffenden Partien z.T. auch in der *Vetus latina* bei Cyprian⁷ und Augustinus⁸ bezeugt.

Wie sieht die Botschaft Natans in der LXX unter Berücksichtigung ihres erzählerischen oder rhetorischen Aufbaus aus? Natan richtet im Namen des Herrn zwei Botensprüche aus, V. 5 und V. 8; der erste ist rhetorisch einfacher und kürzer, V. 5-7, der zweite feierlicher und länger, V. 8-16. Zwischen beiden Botensprüchen scheint ein Widerspruch zu bestehen, denn in V. 5 sagt der Herr: „du wirst mir kein Haus bauen, damit ich da wohne“, während V. 11 lautet: „und der Herr wird dir ankündigen, dass du ihm ein Haus bauen wirst“⁹. Diese Ankündigung und

1890, S. 211-213, übergehen die Varianten der LXX ebenfalls mit völligem Schweigen. Offenbar halten alle diese Autoren die LXX an diesen Stellen für so offenkundig falsch, dass sich sogar die Erwähnung der Textdifferenz erübrigt. Erst neuere Arbeiten diskutieren die *variae lectiones* der LXX in 2 Sam 7,11.16: T.N.D. METTINGER, *King and Messiah: The Civil and Sacral Legitimation of the Israelite Kings* (Coniectanea Biblica. Old Testament Series, 8), Lund, CWK Gleerup, 1976, S. 48-63; W.M. SCHNIEDEWIND, *Notes and Observations: Textual Criticism and Theological Interpretation: The Pro-Temple Tendenz in the Greek Text of Samuel-Kings*, in *Harvard Theological Review* 87 (1994) 107-116, hier S. 109-113; J. LUST, *David dans la Septante*, in L. DESROUSSEAU – J. VERMEYLEN (eds.), *Figures de David à travers la Bible: XVIIe congrès de l'ACFEB (Lille, 1er-5 septembre 1997)* (LD, 177), Paris, Cerf, 1999, S. 243-263, hier S. 252-263; M. PIETSCH, »Dieser ist der Spross Davids...«: *Studien zur Rezeptionsgeschichte der Nathanverheissung im alttestamentlichen, zwischentestamentlichen und neutestamentlichen Schrifttum* (WMANT, 100), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verl., 2003, S. 176-185.

6. D. BARTHÉLEMY, *Critique textuelle de l'Ancien Testament. 1: Josué-Esther* (OBO, 50/1), Fribourg, Éditions universitaires; Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1982, S. 246-247 behandelt leider nur die Variante „vor dir“ (MT) / „vor mir“ (LXX) in 2 Sam 7,16. Das hängt mit der Anlage des *Hebrew O.T. Text Project* zusammen, in welchem nur die von den hauptsächlichsten modernen Bibelübersetzungen übernommenen Textvarianten untersucht werden. Wie Budde, Driver, Kittel, de Boer haben aber auch diese modernen Übersetzungen (RSV, NEB, BJ, Rev. Lutherbibel) die Hauptdifferenzen zwischen MT und LXX in 2 Sam 7,11.16 ohne Erwähnung übergangen. So kommen sie bei Barthélemy nicht vor.

7. S. Cypriani *Episcopi Opera, Pars I, Ad Quirinum*, ed. R. WEBER (Corpus Christianorum. Series Latina, 3), Turnhout, Brepols, 1972, S. 43; S. *Thascii Caecili Cypriani Opera Omnia* rec. G. HARTEL (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 3/1), Wien, C. Gerold Sohn, 1868, S. 75.

8. S. *Aurelii Augustini episcopi de civitate Dei*, XVII,8 rec. B. DOMBART, tum recogn. A. KALB, vol. 2 lib. XIV-XXII, Leipzig, Teubner, 1929, S. 224 = S. *Aurelii Augustini De civitate Dei XVII, 8* (Corpus Christianorum. Series Latina, 48), Turnhout, Brepols, 1965, S. 570-571.

9. PIETSCH, *Spross Davids* (Anm. 5), S. 177 mit Anm. 77, lehnt aus diesem Grund die Lesart der LXX ab, obwohl er sieht, dass es die schwierigere Lesart ist. Aber es handelt sich nicht allein um die Lesart des *Vaticanus*, wie Pietsch nahelegt, sondern um die Lesart aller LXX-Zeugen, einschliesslich der *Vetus latina*, ausgenommen die lukianischen (antio-

Ermächtigung wird zu gegebener Zeit kommen, dann nämlich, wenn David alle seine Feinde überwunden haben wird¹⁰.

Diese zeitliche Ausdehnung löst den Widerspruch auf: jetzt darfst du mir noch kein Haus bauen, aber wenn du dir später von deinen Feinden Ruhe verschafft haben wirst, dann wirst du mir ein Haus bauen dürfen. Dass du jetzt in einem Zedernhaus wohnst, während der Herr keinen Tempel hat, wird – im Gegensatz zu den Judäern der Zeit Haggais, denen der Prophet vorwirft, sie wohnten in getäfelten Häusern, während ihnen die Tempelruine gleichgültig bleibe, Hag 1,2-4 – kein Grund zu Vorwürfen sein¹¹, weil jetzt das Ende der Kriege noch nicht gekommen ist, wie die Kapitel 2 Sam 8; 10–11; 15–20 ja noch zeigen werden.

Der zweite Botenspruch, V. 8-16, deutet durch seine Position am Schluss, durch höhere Feierlichkeit und grösseren Umfang an, dass es vor allem auf ihn ankommt. Er wird als Gegensatz zum ersten Botenspruch eingeführt: „und jetzt“, καὶ νῦν¹², V. 8. Er blickt auf Davids bisheriges Leben zurück, V. 8-9, in welcher der Herr vier Taten zu seinen Gunsten vollbracht hat: er nahm ihn, V. 8; er war mit ihm, er vertilgte

chenischen) Zeugen, d.h. es ist die Lesart folgender Handschriften: A, B, M, N, a (= 707), c (= 376), d (= 107), f (= 489), h (= 55), i (= 56), i (= 246), l (= 370), m (= 92), n (= 119), p (= 106), q (= 120), s (= 130), t (= 134), u (= 372), v (= 245), w (= 314), x (= 247), y (= 121), z (= 554), Arm, Copt, Aeth. Auch g (= 158), a₂ (= 509) müssen dazu gerechnet werden. Es besteht gar kein Zweifel, dass das die echte Lesart der LXX ist. Übrigens übersetzt Pietsch nicht den LXX-Text, den er selber bietet, sondern jenen der lukianischen LXX (mit dem Reflexivpronomen ἐαυτῷ, das nur von den lukianischen Zeugen und als Randlesart von z = 554 bezeugt wird). Pietschs LXX-Text lautet in Übersetzung: „und verkünden wird dir der Herr, dass er ihm ein Haus bauen wird“.

10. LUST, *David dans la Septante* (Anm. 5), S. 254, übersetzt 2 Sam 7:11 Ende (ähnlich wie Pietsch): „Et le Seigneur t'annoncera qu'il se bâtera une maison [lui-même]“. In Anm. 31 bemerkt er dabei zurecht, dass das die Lesart der lukianischen LXX ist, und dass die LXX bietet: „tu lui construiras“ (du wirst ihm bauen). Aus folgenden fünf Gründen ist hier die lukianische (oder antiochenische) LXX nicht ursprünglich: 1. Die *Vetus latina* bei Augustinus lautet wie die Mehrheit der Zeugen der LXX: quoniam domum aedificabis ipsi (2. Person, kein reflexives Personalpronomen). 2. Die Lesart „du wirst ihm bauen“ ist doppelt schwierig: sie scheint in doppeltem Widerspruch zu V. 5 (du wirst mir kein Haus bauen) und zu V. 13 (er, nämlich Salomo, wird mir ein Haus bauen) zu stehen. Gerade diesen Widerspruch löst die lukianische LXX auf! 3. In der Sektion 2 Sam 1,1–11,1 ist die lukianische LXX nicht die ursprüngliche, unzensurierte LXX. 4. Die lukianische LXX ist hier mit ihrer 3. Person dem MT ähnlicher als die anderen LXX-Zeugen. Literarische Ähnlichkeit bestimmter Zeugen der LXX mit dem MT spricht eher für spätere Angleichung dieser Zeugen an ihn, während unähnliche Zeugen eher die ursprünglichere, noch nicht angegliche Form der LXX darstellen. 5. Die *lectio difficilior* wird hier gegenüber den antiochenischen Zeugen von allen LXX-Zeugen einstimmig belegt.

11. Vgl. in diesem Sinn FLAVIUS JOSEPHUS, *Antiquitates* VII, 90.

12. H.A. BRONGERS, *Bemerkungen zum Gebrauch des adverbialen we'attah im Alten Testament*, in VT 15 (1965) 289-299, hier S. 291-292, 296-297; A. LAURENTIN, *We'attah-Kai nun, formule caractéristique des textes juridiques et liturgiques (à propos de Jean XVII,5)*, in Bib 45 (1964) 168-197; 413-432. Der adverbiale Ausdruck leitet hier die Entscheidung Gottes ein.

seine Feinde, und er machte ihm einen grossen Namen, V. 9. Dann wendet sich der Botenspruch während sieben Versen, V. 10-16, der Zukunft zu. Diese Zukunft ist in zwei Perioden geteilt: die erste von der fünffachen Sicherung Israels in seinem Wohnraum, V. 10, und von der vollständigen Eliminierung der Feinde Davids bis zu seinem Tod, V. 11-12, die zweite vom Tod Davids bis zum Ende der Regierung seines Sohnes Salomo, V. 12-16.

Der erste Teil der für David spezifischen Zukunft beginnt V. 11-12 mit der vollständigen Eliminierung der Feinde: „und ich werde dir Ruhe verschaffen von allen deinen Feinden“, V. 11 erste Hälfte. In dieser neu entstandenen Zeit der Ruhe kann der Herr mit David etwas Neues beginnen, V. 11 zweite Hälfte: „und der Herr wird dir (dann) verkünden, dass du ihm ein Haus bauen wirst“, nämlich dann, wenn David durch keinen Feind mehr gestört sein wird. Verdienst und Ruhm des Tempelbaus kommen David zu.

Aber das wird erst am Ende von Davids Leben sein, wie die Kapitel 2 Sam 24; 1 Kön 1 zeigen. So wird Davids Sohn das Haus des Herrn fertigbauen (müssen). Damit ihm das aber möglich sein wird, wird auch er einer ruhigen, sicheren Herrschaft bedürfen. Das garantiert der Herr in V. 12b und 13b. Auch Schuld, die über ihn kommen wird, wird zu keiner Strafe führen, durch die er seine Herrschaft verlieren wird, V. 14-15. Sein Thron, d.h. seine Herrschaft, aber auch *sein Haus* werden „für immer“ vor dem Herrn bestehen, V. 16. Salomos Haus ist aber untrennbar auch das Haus Davids, seines Vaters.

Die Natanweissagung der LXX lässt sich demgemäss in fünf Punkte zusammenfassen. Erstens kann David *jetzt* keinen Tempel bauen, wie das bisher niemand in Israel tun konnte seit dem Auszug aus Ägypten bis jetzt. Der Grund dafür sind die kriegerischen Verhältnisse. Damit ist aber keine Schuld verbunden. Zweitens wird David aber dann einen Tempel bauen, wenn Israel fest in seinem Land wohnen und alle Feinde verschwunden sein werden. Da dies drittens aber erst am Ende von Davids Leben Wirklichkeit sein wird, wird Davids Sohn Salomo den Bau ausführen, während der göttliche Auftrag zur eigentlichen Tempelgründung jedoch an David ergeht. Dafür ist viertens die gesicherte Herrschaft Salomos nötig, die ihm der Herr verspricht. Fünftens garantiert der Herr den dauernden Bestand von Salomos Haus, aber Salomo ist ja Davids Sohn. So ist die Garantie des immerwährenden Bestandes von *Salomos Haus* und Dynastie gleichbedeutend mit dem dauernden Bestand von Davids Haus. Daher kann David in seinem Dankgebet, 2 Sam 7,18-29, siebenmal sein Haus erwähnen und für die ihm verliehene Garantie danken.

In einem Wort: es ist die Erzählung der Tempelgründung in Jerusalem durch König David. Es ist jedoch nicht die Erzählung einer dem Haus Davids gewährten göttlichen Garantie dauernden Bestandes. Eher beiläufig empfängt dagegen *Salomos* Haus eine solche göttliche Garantie. Auf eine Formel gebracht: David ist der Erbauer des Tempels und *Salomo* der Empfänger einer „messianischen“ Verheissung für sein Haus, das aber auch Davids Haus ist.

II. WAS WILL 1 CHR 17 ERZÄHLEN?

Die Natanweissagung erfolgt im MT von 1 Chr 17 wie in 2 Regna 7 (2 Sam 7) in der LXX in zwei ungleich langen Schritten. In einem ersten Botenspruch lehnt JHWH den Bau eines Tempels durch David ab, V. 4-6. Der zweite Botenspruch, V. 7-14, tritt *scheinbar* in Gegensatz zum ersten, weil er mit der Adversativ-Wendung וְעַתָּה „und jetzt“ einsetzt, V. 7. Aber inhaltlich gibt es keinen Gegensatz, denn das Nein Gottes zu Davids Tempelbauplan bleibt ja bestehen: David wird kein Haus für ihn bauen. Dafür wird Gott ihm, David, ein Haus bauen, V. 10. Soweit der erste Teil des zweiten Botenspruches, V. 7-10. Dieser erste Teil schaut vor allem in die Vergangenheit zurück.

Die neue Verheissung eines Hauses für David erging schon in der Vergangenheit, wie das narrative Tempus der Vergangenheit נִבְּאֵר, „und ich verkündigte“, klar zeigt, V. 10. Diese Ankündigung in der Vergangenheit ist von drei weiteren Taten Gottes für David in der Vergangenheit umgeben: „ich nahm dich“, V. 7, „ich war mit dir“, „ich vertilgte alle deine Feinde“, V. 8¹³.

Neben die vier Taten Gottes zugunsten Davids in der Vergangenheit treten drei Verheissungen für David und für Israel in der Zukunft, erstens: „ich werde dir einen grossen Namen machen“, V. 8, zweitens: „ich werde Israel Raum schaffen, es pflanzen, sodass es da wohnt, keine Angst mehr hat, und die Bösen es nicht mehr aufreihen werden“, V. 9, drittens: „und ich werde alle deine Feinde beugen“, V. 10. Der erste Teil des zweiten Botenspruchs wird damit vor allem durch die vier Taten Gottes in der Vergangenheit geprägt. Die vierte und letzte und daher entscheidende Tat in der Vergangenheit war die Verkündigung, dass Gott David ein Haus bauen wird.

Der zweite Teil des Botenspruchs, V. 11-14, der mit dem künftigen Tod Davids anhebt, V. 11, blickt ganz in die Zukunft. In dieser Zukunft,

13. Im Vergleich mit 2 Regna 7.9 LXX steht hier an Stelle der Verheissung eines grossen Namens die Verheissung einer Dynastie.

nach dem Tod des Vaters, wird der Sohn, Salomo (dessen Name aber nicht fällt), den Tempel bauen, V. 12. Gott wird seine Regierung festigen, V. 11 Ende, seinen Thron ebenfalls, V. 12 und 14 Ende, er wird ihm seine Huld niemals entziehen, V. 13, und er wird ihn hintreten lassen oder hinstellen im Hause Gottes und im Königtum Gottes, V. 14, עמד *hifil*. עמד, stehen, hintreten, bedeutet zu Dienste stehen, dienen. Davids Nachkomme wird im Hause und in der Königsherrschaft Gottes als bevollmächtigter Diener stehen. Für das Haus Gottes erfüllt sich das besonders in der Tempelweihe, wo Salomo wirklich als Liturge im Tempel stehen wird, 2 Chr 6,12, und für das Königtum Gottes wird diese Verheissung in 2 Chr 1,11 in Erinnerung gerufen: „ich habe dich zum König gemacht“, המלכתיך.

Die chronistische Erzählung in der Form des MT kann in vier Punkten zusammengefasst werden. Erstens darf David gemäss dem ersten Botenspruch, V. 4-6, den Tempel nicht bauen, was aber keine schuldhafte Unterlassung seinerseits bedeutet. Zweitens hat Gott David gemäss dem zweiten Botenspruch, V. 7-14, schon früher verheissen, er werde seine Feinde beugen und ihm ein Haus bauen. Drittens verkündet Gott jetzt, im zweiten Teil des zweiten Botenspruchs, V. 12-14, der in die Zukunft nach Davids Tod vorausschaut, wer den Tempel bauen wird: ein Sohn Davids. Viertens empfängt dieser Sohn schon jetzt die Garantie, dass sein Thron fest sein und für immer Bestand haben wird. In einem Wort: nicht David, sondern Salomo ist im Auftrag Gottes der Erbauer des Tempels, und Gott baut dem David ein Haus. Es ist die Erzählung der Erwählung des Hauses Davids durch Gott und des Tempelbaus in Jerusalem durch Salomo. Auf eine Formel gebracht: *David* ist der Empfänger einer messianischen Verheissung und Salomo der Erbauer des Tempels.

III. WAS WILL 1 PARALIPOMENA 17 IN DER URSPRÜNGLICHEN LXX ERZÄHLEN?

Die Textgestalt von 1 Chr 17 unterscheidet sich im MT und in der LXX in literarischer Hinsicht. Es bestehen neben rein textlichen Unterschieden¹⁴ etwa dreissig Differenzen, die die ganze Erzählweise verändern und sich weniger gut als rein textliche Fehler oder rein stilistische Änderungen (Glättungen, Modernisierungen usw.) erklären lassen. Wichtig

14. Der materiell umfangreichste Unterschied ist ein Ausfall durch *Homoiooteleuton* in V. 23-24 auf Seiten der LXX oder ihrer hebräischen Vorlage.

für die sog. dynastische Verheissung ist v.a. V. 10. Die meisten Kommentare weisen auf die Form καὶ ἀυξήσω σε, „und ich werde dich vergrössern“, hin, die an der Stelle des hebräischen Ausdrucks וְאָנֹכִי וְאָנֹכִי לְךָ „und ich kündigte dir an“ steht. ἀυξάνειν oder ἀυξεῖν überträgt in der LXX fünf mal נָדַר im *qal* und im *piel*. Es liegt daher nahe, diese Übertragung der LXX als Interpretation der gleichen hebräischen Konsonanten zu verstehen, in der diese als ein einziges Wort vom Verbalstamm נָדַר, nämlich als Imperfekt *piel* mit Suffix gedeutet sind (also nicht als zwei Wörter wie im MT). Diese Verbalform hat die LXX als Futurum, nicht als Präteritum (*imp. cons.*) verstanden¹⁵.

Aber kein Kommentar verzeichnet die weitere und auffälligste Variante der LXX im Folgenden: es fehlt ein Äquivalent für וְבֵיתִי im MT¹⁶. Die Formulierung lautet in der Tat: καὶ οἰκοδομήσει σε κύριος, „und der Herr wird dich erbauen“. Das ist die Lesart des *Vaticanus*, des *Sinaiticus* und der Minuskel 127 (Brooke-McLean c₂), aber ebenso, was das Fehlen des Wortes οἶκος, Haus, betrifft, die Lesart des *Alexandrinus* und *Venetus* (N) und einiger Minuskeln. Diese Gruppe liest: καὶ οἰκοδομήσει σοὶ κύριος, „und der Herr wird für dich bauen“. *Vaticanus* (B), *Sinaiticus* (S) und 127 stellen die älteste Textform der LXX in 1-2 Chr

15. Manche Kommentare folgen in diesem einzelnen Punkt der LXX: J.W. ROTHSTEIN – J. HÄNEL, *Kommentar zum ersten Buch der Chronik* (Kommentar zum Alten Testament, 18/2), Leipzig, Deichertsche Verlagsbuchhandlung, 1927, S. 323, 325; J. GOETTSBERGER, *Die Bücher der Chronik oder Paralipomenon* (Die Heilige Schrift des Alten Testaments, 4/1), Bonn, Peter Hanstein, 1939, S. 136; R. MOSIS, *Untersuchungen zur Theologie des chronistischen Geschichtswerkes* (Freiburger theologische Studien, 92), Freiburg/B, Herder, 1973, S. 82-83. BARTHÉLEMY, *Critique textuelle* (Anm. 6), S. 457, hält sie für sekundär.

16. Die kritischen Ausgaben bedingen die Kommentare: Rudolph Kittel hat in R. KITTEL, *The Books of Chronicles. Critical Edition of the Hebrew Text* (The Sacred Books of the Old Testament, 20), Leipzig, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung; Baltimore, MD, Johns Hopkins Press; London, David Nutt, 1895, S. 67 und ebenso in der ersten und zweiten Ausgabe seiner Bibel: R. KITTEL, *Biblia Hebraica*, Leipzig, J.C. Hinrichs, 1906 und Stuttgart, Privilegierte Württembergische Bibelanstalt, 1913, diese Variante nicht in seine Apparate aufgenommen. J. Begrich hat seinerseits in der 3. Ausgabe: R. KITTEL, *Biblia Hebraica*, Stuttgart, Privilegierte Württembergische Bibelanstalt, 1937, das Fehlen von „Haus“, οἶκος, in der LXX übergangen, und ebenso Wilhelm Rudolph in der Ausgabe K. ELLIGER – W. RUDOLPH, *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, fasc. 15 *Liber Chronicorum*, Stuttgart, Württembergische Bibelanstalt, 1975, und in allen Ausgaben der *BHS*. Die eigentliche Lesart der alten LXX an dieser entscheidenden Stelle wurde nicht zur Kenntnis genommen. Die gebräuchlichen Druckausgaben der LXX seit dem 16. Jh. folgen hier allerdings nicht der Hs B, einschliesslich die *Editio Sixtina*, Lagarde, Tischendorf, van Ess, denn alle enthalten οἶκον. (So schon die *Complutensis* 1514 und die *Aldina* 1518). Nur V. LOCH, *Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, ed. altera, Regensburg, G.J. Manz Nachfolger, 1886, S. 393 und dann Swete und Rahlfs lassen klar erkennen, dass B das Wort οἶκος nicht enthält. Waltons Polyglotte weist auf das Fehlen des Wortes in Hs A in Anmerkung hin.

dar¹⁷. A, N, 52 (e), 119 (n) ihrerseits entsprechen der hexaplarischen LXX. Hier wurde der Akkusativ $\sigma\acute{\epsilon}$ durch $\sigma\acute{o}\iota$ ersetzt, weil dieser Dativ dem לך des MT genauer entspricht. Aber $\sigma\acute{o}\iota\kappa\omicron\varsigma$, „Haus“ wurde nicht ergänzt. Es ist nach alledem äusserst wahrscheinlich, dass die ursprüngliche LXX das Wort $\sigma\acute{o}\iota\kappa\omicron\varsigma$ nicht enthielt. Es ist auch unwahrscheinlich, dass dieses Akkusativobjekt irrtümlich durch Homoiarkton ausfiel, weil diese Annahme das Pronomen $\sigma\acute{\epsilon}$ oder $\sigma\acute{o}\iota$ nicht erklären würde, das als weitere Differenz den LXX-Text vom MT unterscheidet.

Die Lesart $\sigma\acute{o}\iota$ im Dativ ist näher beim MT. Sie ist auch leichter verständlich als jene mit $\sigma\acute{\epsilon}$ im Akkusativ. Deshalb ist die älteste LXX-Form jene der Zeugen B, S, 127. Sie kann auf einer hebräischen Vorlage beruhen, denn einer Rückübersetzung ins Hebräische steht nichts im Weg: $\text{וּבְנֵה לְךָ יְהוָה}$ oder וּבְנֵה יְהוָה , vgl. eine solche Übersetzung des Dativs, der im Hebräischen dem Akkusativobjekt entspricht: Ps 34(33),4, Verbalform mit Suffix Ps 69(68),31¹⁸.

Textkritisch ist diese Lesart der alten LXX wohl die ursprünglichere Form als die des MT, weil sie dem parallelen Text von 2 Sam 7,11 (sowohl im MT als auch in der LXX) unähnlicher ist. Sie ist auch in ihrem Kontext hart, weil der Satz nach drei Sätzen in der 1. Person¹⁹ in der 3. Person steht, und weil die Wendung „und ich werde dich bauen“ mit persönlichem Objekt selten ist. Dennoch ist die Wendung in dieser Form, wie sie in der alten LXX dasteht, möglich.

„Jemanden erbauen“ ist eine bei Jeremia und in den Psalmen vorkommende Wendung: Jer 24,6; 33,7²⁰; Ps 28,5²¹. Diese Stellen offenbaren überdies die Bedeutung der Wendung, weil sie auch den Gegensatz dazu ausdrücklich nennen: niederreißen, zerstören, הָרַס . Im Kontext finden sich Begriffe wie pflanzen, wiederherstellen. Gemeint ist damit die Pflege, der Schutz, die Sorge, die Bewahrung der aufzubauenden Personen. Der Satz bedeutet somit: „und der Herr wird für dich, deine Prosperität und Sicherheit sorgen“. Damit ist klar: es ist eine Verheissung, aber *keine dynastische* Verheissung.

Hier der Zusammenhang der Verheissung von V. 10 Ende: Im ersten Botenspruch, V. 5-6 lehnt der Herr den Tempelbau ab. Im zweiten

17. (B. BOTTE-) P.-M. BOGAERT, *Septante et versions grecques*, in DBS XII, fasc. 68, Paris, Ed. Letouzey & Ané, 1993, S. 538-691, hier S. 602.

18. E. KÖNIG, *Historisch-kritisches Lehrgebäude der hebräischen Sprache*, Bd. 3, 2. Hälfte, 2. Teil, §289 a-m, Leipzig, J.C. Hinrichs Verl., 1897 = reprint Hildesheim-New York, G. Olms Verl., 1979, S. 269-276.

19. Innerhalb von V. 10. Von V. 7 bis V. 10 ist die ganze Aussage durch neun Sätze in der 1. Person dominiert, die nur von drei Sätzen mit Israel und dem Unrecht als Subjekte in V. 9 unterbrochen werden.

20. LXX: 40,7 $\text{\kappa\alpha\iota\ \omicron\iota\kappa\omicron\delta\omicron\mu\eta\sigma\omega\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma}$.

21. LXX: 27,5 $\text{\kappa\alpha\iota\ \omicron\upsilon\ \mu\eta\ \omicron\iota\kappa\omicron\delta\omicron\mu\eta\sigma\epsilon\iota\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma}$.

Botenspruch, V. 7-14, wird er den Tempelbau dem Nachkommen Davids gestatten, V. 12. Dieser Botenspruch ist insgesamt so aufgebaut: vier Wohltaten des Herrn an David in der Vergangenheit (in Verben der 1. Person), V. 7-8: „ich nahm“ (V. 7), „ich war“, „ich vernichtete“, „ich machte deinen Namen gross“ (V. 8), gefolgt von fünf Verheissungen für *Israel* (Verben der Zukunft in 1. und 3. Person), V. 9. Dann wendet sich der Blick in V. 10 wieder David zu. Er fasst Vergangenheit und Zukunft zusammen: mehr als seit den Tagen der Richter geschehen habe ich deine Feinde gedemütigt (Vergangenheit)²², und „ich werde dich grösser machen, und der Herr wird dich aufbauen (d.h. er wird für dich sorgen)“. Darauf folgen acht Verheissungen für Davids Nachkommen nach dem Tode Davids, V. 11-14, in Verben im Futurum in der 1. und 3. Person. Unter diesen steht die Erlaubnis, dem Herrn ein Haus zu bauen, V. 12.

Zusammengefasst ist die Erzählung der hebräischen Vorlage der ursprünglichen LXX die Geschichte der überfliessenden Huld des Herrn für David in Vergangenheit und Zukunft. Die Ablehnung der Erlaubnis, einen Tempel zu bauen, hat überhaupt keine negative Bedeutung in Bezug auf David. Aber unter den Verheissungen fehlt die Begründung eines Hauses. Sie ist implizit in den für Davids Nachkommen bestimmten Versprechen enthalten, aber nicht in V. 10 ausgesprochen „der Herr wird dich erbauen“. Diese Wendung bedeutet etwas anderes. Mit einem Wort: es ergeht weder eine Erlaubnis an David, den Tempel zu erbauen noch empfängt er eine „messianische“ (dynastische) Verheissung, aber er wird mit Huldversprechen zu Lebzeiten und nach seinem Tod überschüttet. Unter Davids Nachkommen ist ein Sohn als Nachfolger auf dem Thron bestimmt, der den Auftrag empfängt, einen Tempel zu bauen.

IV. WAS WILL 2 SAM 7 IM MT ERZÄHLEN?

Diese Erzählung ist wohlbekannt und oft untersucht worden²³. Für unsern Zusammenhang genügt es, in geraffter Form die für die messiani-

22. Das komparativische Verständnis erlaubt es am besten, die längst vergangenen „Tage der Richter“ und „deine, nämlich Davids, Feinde“ miteinander zu verbinden. Gott hat im Vergleich mit den Feinden der Richter die Feinde Davids tiefer gedemütigt. Es ist nicht nötig, den Text zu ändern.

23. W. DIETRICH – Th. NAUMANN, *Die Samuelbücher* (Erträge der Forschung, 287), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995, S. 143-156 (Forschungsgeschichte). Es sind keine Fragmente der Samuelbücher aus Qumran mit dem Abschnitt 2 Sam 7,11.16 erhalten, vgl. A. FINCKE, *The Samuel Scroll from Qumran. 4QSam^a restored and compared to the Septuagint and 4QSam^c* (Studies on the Texts of the Desert of Judah,

schen Ideen wesentlichen Stellen zu untersuchen. Natans Weissagung ist auch hier ein doppelter Botenspruch. Im ersten, V. 5-7, lehnt JHWH Davids Bitte, einen Tempel bauen zu dürfen, nicht ab, sondern fragt: „willst *du* mir ein Haus bauen, damit ich darin wohne“? Diese Frage am Anfang des ersten Botenspruchs ist parallel zu der Frage, die an seinem Ende in V. 7 folgt: „warum habt ihr mir kein Zedernhaus gebaut“? Gott hat ja seit der Herausführung Israels aus Ägypten noch niemanden mit dem Bau eines Hauses als Wohnung für sich beauftragt. Warum fragt also David um eine Ausnahme und will im Unterschied zu allen Vorgängern ein solches Haus errichten?

Der zweite Botenspruch, V. 8-16, länger und feierlicher als der erste, beginnt scheinbar als Gegensatz, ועתה, „und jetzt“, V. 8. In seiner ersten Hälfte, V. 8-11, blickt JHWH auf drei Taten in der Vergangenheit zurück und macht vier Verheissungen für die Zukunft. Hier die drei Taten der Vergangenheit: „ich habe dich genommen“, V. 8; „ich war mit dir“, V. 9; „ich habe deine Feinde vertilgt“, V. 9, und hier die vier Verheissungen für die Zukunft, drei für David und eine für Israel, die ihrerseits fünffach gegliedert ist: „ich werde dir einen grossen Namen machen“, V. 9; „ich werde Israel einen Platz verschaffen, es einpflanzen, dass es da wohnen kann und keine Angst mehr hat, und die Bösen werden aufhören es zu demütigen“, V. 10; „und ich werde dir Ruhe von deinen Feinden verschaffen“, V. 11, sowie die vierte, letzte und daher gewichtigste: „JHWH wird dir verkünden, dass JHWH dir ein Haus bauen wird“, V. 11 Ende. Dieser Teil des Botenspruchs ist somit ganz durch die Verheissungen für David und auch für Israel geprägt. Die Verheissung des grossen Namens am Anfang, V. 9, entspricht der Schlussverheissung eines Hauses, eines Geschlechtes, V. 11.

Die zweite Hälfte des zweiten Botenspruchs, V. 12-16, d.h. die Zukunft nach dem Tode Davids, baut sich aus sieben Verheissungen auf:

- 1 „ich werde deinen Samen (Nachkommen oder Nachkommenschaft) erhöhen“, V. 12b;
- 2 „er wird ein Haus für meinen Namen bauen“, V. 13a;
- 3 „ich werde seinen Thron festigen“, V. 13b;
- 4 „ich werde ihm Vater sein“ und ihn daher für Verfehlungen nur milde strafen, V. 14;

43), Leiden, Brill, 2001, aber in 4QFlor = 4Q174 ist ein Fragment mit 2 Sam 7,10-14 erhalten, wo 2 Sam 7,11 in der Form des MT zitiert wird: J.M. ALLEGRO, *Qumrân Cave 4. I (4Q158-4Q186)* (DJD, 5), Oxford, Clarendon Press, 1968, S. 53, Tafel XIX. FLAVIUS JOSEPHUS, *Antiquitates* VII, 92 setzt ebenfalls den MT voraus, v.a. 1 Chr 17. – Das meiste Interesse der Forschung galt dem literarischen Wachstum von 2 Sam 7 und seinen vor-dtr und dtr Komponenten, vgl. DIETRICH-NAUMANN, *Samuelbücher*, S. 143-151, 153-156.

- 5 „ich werde ihm meine Huld nie entziehen“, im Unterschied zu König Saul, V. 15;
 6 „dein Haus und Königtum werden garantiert sein“, V. 16a;
 7 „dein Thron wird fest sein“, V. 16b.

Die sieben Verheissungen bestimmen die ganze Zukunft, in der Haus, Thron und Königsherrschaft Davids immer dauern werden.

Dabei sind die beiden letzten Verheissungen als Abschluss hervorgehoben und betont. Die Verheissungen 1-5 betreffen den Samen und Sohn Davids (3. Person Singular: *er*), während die beiden letzten wieder David gelten (2. Person Singular: *du*). Die Verheissung ergeht an David, aber erfüllt sich an seinem Haus. Davids Haus und sein Thron werden immerwährenden Bestand haben.

In diesem Zusammenhang erklärt sich der Ausdruck לפניך, „vor dir“ in V. 16. In den Psalmen bedeutet diese Wendung in Bezug auf Gott: „in deiner Gegenwart“, z.B. Ps 19,15; 22,28; 41,13; 88,3 usw. Wir müssen also vorstehen: „noch oder schon in deiner Gegenwart wird dein Haus und dein Königtum zuverlässig und für immer garantiert sein“²⁴, unerachtet der schweren Krisen bei der Nachfolge Davids, die diesen Fortbestand gleich zu Beginn in Frage stellen werden, 2 Sam 13–20; 1 Kön 1–2. Aber David wird die Festigung seines Hauses in seinem Nachfolger noch selbst sehen.

Mit einem Wort: Hauptinhalt der Natanweissagung ist die Gründung der immerwährenden Dynastie Davids durch Gott. Der Bau des Tempels durch Salomo ist in dieser Perspektive ein Nebenthema. Auf eine Formel gebracht: die Erzählung will die messianische Garantie berichten, mit welcher Gott Haus und Thron *Davids* für alle Zukunft gestiftet hat, und wie bei dieser Stiftung Salomo den Auftrag empfing, einen Tempel zu bauen.

V. DIE VIER GESTALTEN DER NATANWEISSAGUNGEN BILDEN EINE GENEALOGIE, DEREN ÄLTESTE GLIEDER 2 REGNA 7 LXX UND 1 PARALIPOMENA 17 LXX SIND

Der Durchgang durch die vier Gestalten der Erzählung zeitigt die drei folgenden Ergebnisse.

Erstens: Die Unterschiede zwischen MT und der ursprünglichen LXX in 2 Sam 7 und 1 Par 17 (= 1 Chr 17) sind literarischer Art, weil sie auf

24. Die oft vorgeschlagene Korrektur dieses Ausdrucks erübrigt sich damit, BARTHÉLEMY, *Critique textuelle* (Anm. 6), S. 246-247 (Geschichte der Korrektur, anders begründete Zurückweisung derselben).

zwei verschiedene Erzählungen mit verschiedenem Inhalt und verschiedener Erzählabsicht hinauslaufen. Solche Differenzen können nicht als Fehler von Schreibern erklärt werden. Sie gehen auf Herausgeber oder Redaktoren zurück, die die Erzählung von 2 Sam 7 und 1 Chr 17 beibehalten, aber gleichzeitig umgestalten wollten. Die Unterschiede zwischen 1 Chr 17 und 2 Sam 7 im MT ihrerseits werden allgemein als literarische Umgestaltung erklärt.

Zweitens: Die Textform der LXX in 2 Sam 7 und in 1 Chr 17 kann in all ihren Teilen auf einer hebräischen Vorlage beruhen. Es gibt darin keine Formulierung, für die ein hebräisches Äquivalent undenkbar wäre. Dies gilt insbesondere für die Unterschiede der Verse 2 Sam 7,11.16 und 1 Chr 17,10, die in dieser Untersuchung die Hauptrolle spielen. Die Form von 2 Sam 7 und 1 Chr 17 in der ältesten LXX kann daher durchaus in allen ihren Teilen auf einer entsprechenden hebräischen Vorlage basieren.

Drittens: Es ist ausserordentlich unwahrscheinlich, dass die Textgestalt der ursprünglichen LXX sowohl in 2 Sam 7 als auch in 1 Chr 17 sekundär aus der Form des MT abgeleitet worden wäre. Für 2 Sam 7 hätte eine solche Redaktion die in dieser Hypothese bestehende inhaltliche Parallelität zwischen 2 Sam 7 MT und 1 Chr 17 MT aufgelöst, um an die Stelle der Erzählung, wie Gott für David eine nie aussterbende Familie und Nachkommenschaft stiftete, die Erzählung gesetzt, wie Gott David den Auftrag erteilte, einen Tempel zu bauen. Damit wäre eine vierfache Spannung geschaffen worden: eine erste mit der Erzählung in 1 Chr 17, deren Parallelität aufgelöst und durch Asymmetrie ersetzt worden wäre, eine zweite mit dem Dankgebet Davids in V. 18-29, weil darin das Haus Davids siebenmal als Gegenstand der göttlichen Huld vorkommt; eine dritte Spannung wäre zwischen der in 2 Sam 7,16; 1 Kön 2,24 an Salomos Haus ergangenen Verheissung Gottes und den zahlreichen Stellen aufgebrochen, an denen die Verheissung an Davids Haus ergeht: 2 Sam 23,5; 1 Kön 2,5; 8,25; 11,36; 16,4; 2 Kön 8,19, und so würde unverstänlich werden, warum der kommende Messias aus Davids Haus (z.B. Ps 89,30-38; 132,11-12; Jes 9,5-6; 11,1-5; 55,3-4; Jer 23,5; 30,9; 33,15; Ez 34,23-24 usw.) und nicht vielmehr aus dem Haus Salomos käme. Eine vierte, mehrfache Spannung ergäbe sich daraus, dass JHWH in V. 5 den Tempelbau ablehnt, David aber nach V. 11 zu ihm ermächtigt, während gemäss V. 13 der Sohn Davids den Tempel bauen wird. Diese doppelte Spannung bildet die Schwierigkeit der Textgestalt der LXX. Aus welchem Grund würde ein Redaktor eine solche Spannung in einen spannungsfreien Text denn eintragen wollen?

Umgekehrt würde die Ersetzung der Textgestalt von 2 Sam 7 in der alten LXX durch die Form des MT gerade alle diese schweren Spannungen lösen. Aus diesen Gründen schafft die Fassung der Erzählung in der ursprünglichen LXX harte Schwierigkeiten literarischer und vor allem theologischer Natur, während die Fassung des MT harmonisch zu Davids Dankgebet in 2 Sam 7,18-29 passt, sich vollkommen in das Bild von Davids unvergänglichem Haus der Samuel- und Königsbücher einfügt, gut zur breit bezeugten messianischen Erwartung eines kommenden Retters aus davidischem Stamm passt und mit der Ablehnung des Tempelbaus durch JHWH in 2 Sam 7,5 einerseits und der Beauftragung des Sohnes mit diesem Bau in V. 13 in voller Übereinstimmung steht. Demgegenüber ist die Textfassung der alten LXX ein quer liegender erratischer Brocken.

Allerdings zeigen andererseits gerade die Formulierungen in 1 Kön 2,24; 9,5; 11,36, dass hier der MT die Textgestalt der LXX vorauszusetzen scheint, denn diese erklärt die drei Stellen am besten. So weist der MT selbst auf eine andere Form von 2 Sam 7,16 hin, als jene, die er selbst bietet, und bestätigt indirekt die Textform der LXX²⁵.

Analoges gilt für 1 Par 17 in der Form der ältesten LXX. Hier fehlt sowohl die Erlaubnis, die JHWH David gab, einen Tempel zu errichten (= 2 Regn 7,11 LXX) als auch die Verheissung an David, JHWH werde ihm ein Haus (d.h. eine Dynastie) bauen (= 1 Chr 17,11; 2 Sam 7,11 MT). Dafür steht ein Ausdruck: „und der Herr wird dich erbauen“, der etwas Drittes bedeutet, nämlich „und der Herr wird (tatkräftig) für dich sorgen“. Ist es wahrscheinlich, dass eine der beiden Zusagen, um die es in 2 Sam 7 und 1 Chr 17 ja wesentlich geht, die Bauerlaubnis für den Tempel und der Fortbestand des Hauses David in seinem Nachfolger, an dieser Stelle sekundär ausgemerzt und durch eine Zusage Gottes ersetzt worden wäre, die zu dieser Thematik keinen spezifischen Bezug hat? Es ist viel wahrscheinlicher, dass ein Herausgeber den ausdrücklichen Bezug zum Thema des davidischen Königshauses hergestellt hat, weil er implizit in 1 Chr 17,12-27 ja überdeutlich präsent ist.

VI. ÄLTESTE LITERAR- UND TEXTGESCHICHTE DER NATANWEISSAGUNG

Ist das Verhältnis der vier Formen der Natanweissagung auf diese Weise richtig bestimmt, ergibt sich daraus ihre älteste greifbare Text-

25. METTINGER, *King and Messiah* (Anm. 5), S. 58.

geschichte. Diese *Textgeschichte* ist zugleich eine *literarische* Redaktionsgeschichte.

Die hebräische Fassung, die der ersten LXX-Übersetzung von 2 Sam 7 vorgelegen hat, entspricht wegen ihrer Härte und Schwierigkeit wohl der ursprünglichsten Form der Erzählung. David ist in ihr der Erbauer des Tempels, der erste in Israels Geschichte, dem Gott seit dem Auszug aus Ägypten den Auftrag erteilt hat, ein Heiligtum zu gründen. Es ist ein ἱερόσ λόγος des Jerusalemer Tempels, und David ist darin der Tempelbauer. Aber Gott stiftet hier kein immerwährendes Königshaus Davids. Eine Grundlage der messianischen Erwartung eines davidischen Königs der Endzeit gibt es an dieser Stelle höchstens indirekt.

In 1 *Paralipomena* 17 gemäss der LXX besitzt David diese Würde des Heiligtumsstifters nicht mehr. Dies steht in Harmonie mit dem Bild der Tempelgründung in der Chronik. Denn nach 1 Chr 22,8 ist David als Krieger mit blutigen Händen ungeeignet für die eigentliche Stiftung des Heiligtums. Der Erbauer muss daher ein anderer sein, nämlich sein Sohn Salomo.

Doch verheisst ihm Gott auch nicht die Gründung eines Hauses, das zu messianischen Erwartungen Anlass geben könnte. Gott verspricht David nur, dass er ihn aufbauen, d.h. nicht ausreissen will. In den *Paralipomena* der LXX ist David weder Heiligtumsstifter noch Ahne eines immerwährenden Königshauses.

Im MT von 2 Sam 7 und 1 Chr 17 dagegen baut ihm Gott ein solches Haus, aber er ist nicht der Heiligtumsstifter des Jerusalemer Tempels. Erst hier bieten die Fassungen der Natanweissagung einen Ansatz für die messianische Erwartung eines künftigen rettenden Königs aus Davids Geschlecht.

Das Ergebnis ist negativ: die LXX ist weder in 2 Sam 7 noch in 1 Chr 17 ein Ausgangspunkt für den Messianismus. Da die LXX an beiden Stellen höchstwahrscheinlich ihre hebräische Vorlage getreu widerspiegelt, geht die fehlende göttliche Verheissung für Davids Haus aber nicht auf das Konto der LXX als Übersetzung, sondern auf jenes ihres hebräischen Bibeltextes. Dieser wusste von keinem an Davids Geschlecht ergangenen Versprechen Gottes.

VII. VERHÄLTNISS VON LITERAR- UND TEXTGESCHICHTE

In den vier Gestalten der Natanweissagung sind die untersuchten Hauptstellen, 2 Sam 7,11.16 und 1 Chr 17,10 und die mit ihnen zusammenhängenden andern Stellen literarisch, und das heisst inhaltlich-theo-

logisch tiefgreifend verändert worden. Der Zeitraum dieser Veränderungen reicht vom 3. bis zum 1. Jh. v.Chr. Denn die Samuelbücher wurden wohl spätestens im 2. Jh. ins Griechische übersetzt²⁶. Damals lag noch eine hebräische Fassung vor, derzufolge David Heiligtumserbauer, aber kein Ahnherr eines von Gott garantierten Königshauses war. Diese Fassung galt als heilige Schrift, denn sonst hätte man sie nicht ins Griechische übersetzt²⁷. Eine ähnliche Chronologie ist für die Übersetzung von 1–2 Chronik ins Griechische anzunehmen²⁸.

Andererseits zeigen die biblischen Handschriften von Qumran und den andern Fundorten am Toten Meer, dass der massoretische Texttyp spätestens seit dem 1. Jh. v.Chr. breit bezeugt ist²⁹. Obwohl kein Fragment für 2 Sam 7,11.16 und für 1 Chr 17,10 erhalten ist, sind zwei der vier Samuelhandschriften, 1QSam, 4QSam^b, von protomassoretischem Typ³⁰. Daraus darf man extrapolieren, dass sie vielleicht schon die besondere Form von 2 Sam 7,11.16 enthielten, die für den MT charakteristisch sind³¹.

Die vier Fassungen der Natanweissagung liegen in vier Textzeugen vor. Ihr Verhältnis ist durch redaktionelle Veränderungen bestimmt. Die

26. H.B. SWETE, *An Introduction to the Old Testament in Greek*, Cambridge, University Press, 1900, S. 24; G. DORIVAL, *L'achèvement de la Septante dans le judaïsme: De la faveur au rejet*, in M. HARL – G. DORIVAL – O. MUNNICH, *La Bible grecque d'Alexandrie: Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien* (Initiations au christianisme ancien), Paris, Cerf – C.N.R.S., 1988, S. 83-125, hier S. 111.

27. Prolog zu Sir, 1-10.

28. DORIVAL, *L'achèvement de la Septante* (Anm. 26), S. 111.

29. E. TOV, *Die biblischen Handschriften aus der Wüste Juda – Eine neue Synthese*, in U. DAHMEN – A. LANGE – H. LICHTENBERGER (eds.), *Die Textfunde vom Toten Meer und der Text der Hebräischen Bibel*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verl., 2000, S. 1-34, hier bes. S. 17-19.

30. TOV, *Die biblischen Handschriften* (Anm. 29), S. 26. Es gibt nur eine einzige, stark beschädigte Chr-Hs in Qumran, 4QChr (das Fragment umfasst 2 Chr 28,25–29,3), die nicht dem protomassoretischen Texttyp zu entsprechen scheint, ebd. S. 27. Die Hs 4QSam^a ist in vorläufigen Veröffentlichungen zugänglich: E. HERBERT, *Reconstructing Biblical Dead Sea Scrolls. A New Method Applied to the Reconstruction of 4QSam^a* (Studies on the Texts of the Desert of Judah, 22), Leiden, Brill, 1997, S. 249-274 (Tafeln der Fragmente), S. 255: 2 Sam 7,22–8,8 (in sehr fragmentarischem Zustand; der Rest von 2 Sam 7 ist verloren); A. FINCKE, *The Samuel Scroll from Qumran, 4QSam^a Restored and Compared to the Septuagint and 4QSam^b* (Studies on the Texts of the Desert of Judah, 43), Leiden, Brill, 2001.

31. Für 1QSam haben die Herausgeber keine Datierung vorgeschlagen: D. BARTHÉLEMY O.P. – J.T. MILIK, *Qumran Cave I* (DJD, 1), Oxford, Clarendon Press, 1955, S. 64-65. 4QSam^b wird in das Ende des 3. Jh. v.Chr. datiert: B. WEBSTER, *Chronological Index of the Texts from the Judean Desert*, in E. TOV (ed.), *The Texts from the Judean Desert: Indices and an Introduction to the Discoveries in the Judean Desert Series* (DJD, 39), Oxford, Clarendon Press, 2002, S. 351-446, hier S. 378. Wenn diese paläographische Datierung zutrifft, würde die korrigierte Edition (MT) von 2 Sam 7 eine längere Zeit parallel neben der alten, unkorrigierten Ausgabe (hebr. Vorlage der LXX) bestanden haben.

redaktionellen oder literarischen Unterschiede erlauben einen synoptischen Vergleich, aus dem sich die älteren und die späteren Stufen ermitteln lassen. Denn die Richtung der Veränderungen, ihr Ausgangs- und ihr Endpunkt lassen sich mit hoher Wahrscheinlichkeit bestimmen.

Solche theologische Modifikationen in anerkannten Heiligen Schriften konnten wohl nur von bevollmächtigten Kreisen veranlasst worden sein. Schreiber waren dazu nicht befugt. Die älteste Textgeschichte der Samuel- und Chronikbücher wurde demgemäss durch autorisierte neue und korrigierte Editionen geschaffen, die im MT erhalten geblieben sind, und die die Textgeschichte auch zu einer literarischen Redaktionsgeschichte machen, weil sie nicht aus der Weitergabe *eines* Textes, sondern zweier Textgestalten desselben Buches besteht. Das Verhältnis zwischen Literar- und Textgeschichte ist durch diese Editionen entstanden, denn in ihnen traten neben die alten Fassungen neue Redaktionen, die ihre Vorgängereditionen ersetzen wollten. Zwei Textformen, eine ältere und eine neue, wurden demzufolge zum Ausgang von zwei Textgeschichten. Textkritik muss naturgemäss diese beiden Editionen unterscheiden, ohne sie zu vermischen.

Aus diesem Grund wäre es methodisch unsachgemäss, im Falle von 2 Sam 7 und 1 Chr 17 die Lesarten der LXX in die Textgestalt des MT zu integrieren, obschon sie wahrscheinlich älter und ursprünglicher sind. Doch es empfiehlt sich unbedingt, in einem kritischen Apparat die LXX-Lesarten zu verzeichnen, damit die literarisch und theologisch anders geartete Ausgabe der hebräischen Vorlage der LXX als Teil der Textgeschichte im Apparat überhaupt in Erscheinung tritt³².

Universität de Fribourg
Avenue de l'Europe 20
CH-1700 Fribourg
Suisse

Adrian SCHENKER

32. N.B. Nach dem Colloquium Biblicum und nach der Redaktion dieses Beitrags sind die Samuel-Handschriften aus der vierten Höhle von Qumran erschienen: F.M. CROSS – D.W. PARRY – R.J. SALEY – E. ULRICH, *Qumran Cave 4.XII. 1-2 Samuel* (DJD, 17) Oxford, Clarendon Press, 2005.

III

Psalms

UNE TENTE DANS OU POUR LE SOLEIL?

Ps 18(19),5 DANS LA LXX ET LE TM

Ps 18(19),5c-7 se présente dans la LXX sous la forme:

- 5c ἐν τῷ ἡλίῳ ἔθετο τὸ σκῆνωμα αὐτοῦ.
6 καὶ αὐτὸς ὡς νυμφίος ἐκπορευόμενος ἐκ παστοῦ αὐτοῦ,
ἀγαλλιάσεται ὡς γίγας δραμεῖν ὁδὸν αὐτοῦ.
7 ἀπ' ἄκρου τοῦ οὐρανοῦ ἡ ἐξοδος αὐτοῦ,
καὶ τὸ κατάντημα αὐτοῦ ἕως ἄκρου τοῦ οὐρανοῦ,
καὶ οὐκ ἔστιν ὃς ἀποκρυβήσεται τὴν θέρμην αὐτοῦ.
5c Dans le soleil il (= Dieu) a placé sa tente.
6 Et lui, comme un époux qui sort de sa chambre nuptiale,
il se réjouira, tel un géant, de prendre sa course.
7 D'une extrémité du ciel se fait sa sortie,
et son terme va jusqu'à une extrémité du ciel.
Et il n'est personne qui échappera à sa chaleur.

Ce texte a fait, dans la tradition patristique, l'objet de diverses interprétations, dont une interprétation messianique¹: ainsi, pour Eusèbe de Césarée et Évagre le Pontique, le soleil où Dieu a placé sa tente n'est autre que le soleil de justice, Jésus-Christ, en qui réside la divinité². Une telle interprétation serait impossible à partir du texte hébreu, où le v. 5c se présente sous une forme toute différente:

: בְּהַאֲלֵהֶם שֶׁמֶשׁ שְׁמֶשׁ?

(5c) Pour le soleil il (= Dieu) a placé une tente en eux (= dans les cieux)³.

1. Le dossier patristique a été étudié par R. GOUNELLE, *Il a placé sa tente dans le soleil* (Ps. 18[19], 5c[6a]) chez les écrivains ecclésiastiques des cinq premiers siècles, in P. MARAVAL (ed.), *Le Psautier chez les Pères* (Cahiers de Biblia Patristica, 4), Strasbourg, 1994, pp. 197-220.

2. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Eclogae Propheticae*, II, 10 (PG 22, col. 1105B): «Au sujet du (Christ), après la prédication de son message par les apôtres, l'Écriture enseigne ensuite qu'il a placé sa tente dans le soleil, le soleil signifiant la divinité, dans laquelle il a placé sa propre halte et comme une tente, ou bien aussi le corps qu'il a pris de la Vierge, corps qui était comme la tente de la puissance divine qui demeure en lui»; ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Scholia in Psalmos*, ed. M.-J. RONDEAU, *Les commentaires patristiques du Psautier (III^e - V^e siècles)*, t. 1 (Orientalia Christiana Analecta, 219), Rome, 1982, p. 285: «Notre Seigneur est 'soleil de justice' (Mal 3,20); en lui le Père a posé sa tente - 'C'est le Père, dit-il, qui, demeurant en moi, accomplit les œuvres' (Jn 14,10); l'Apôtre a bien dit: 'C'était Dieu qui en Christ réconciliait le monde avec lui-même' (2 Co 5,19)». Ces deux textes sont ici cités d'après la traduction de R. Gounelle (n. 1).

3. בְּהַאֲלֵהֶם renvoie à שְׁמֶשׁ du v. 2, plutôt qu'à קֶצֶה הַבַּיִת du v. 5b (singulier). La correc-

D'après la LXX, la tente est donc la résidence que Dieu a établie pour son propre usage dans le soleil. D'après le TM, elle est l'emplacement que Dieu a réservé pour le soleil dans les cieux; il s'agit probablement du lieu où le soleil est censé se retirer pour la nuit⁴ et d'où il surgit au petit matin, tel un jeune marié qui sort de la chambre nuptiale ou un athlète qui s'élançe pour la course (v. 6). Le TM et la LXX véhiculent des représentations différentes, mais elles sont toutes deux d'inspiration mythologique⁵.

Le texte du v. 5c dans la LXX est assez surprenant. Théodore de Mopsueste soutient qu'il est corrompu; il faudrait lire en finale αὐτῶ au lieu de αὐτοῦ et éliminer le ἐν initial ou le rapporter au dernier mot de la phrase (αὐτῶ, correction de αὐτοῦ) dont il serait détaché par hyperbate⁶. Soit:

τῶ ἡλίῳ ἔθετο τὸ σκῆνωμα (ἐν) αὐτῶ.

Pour le soleil il a placé la tente en lui (= dans le ciel).

tion מִן הַיָּם «dans le mer», adoptée par H. GRAETZ, *Kritischer Commentar zu den Psalmen*, t. 1, Breslau, 1882, p. 217, H. GUNKEL, *Die Psalmen* (Göttinger Handkommentar zum Alten Testament, II/2), Göttingen, 1926, p. 74, W.O.E. OESTERLEY, *The Psalms*, t. 1, London, 1939, p. 169, A. WEISER, *Die Psalmen*, t. 1 (ATD, 14), Göttingen, 1966, p. 133, est inutile et «introduce una specificazione sul luogo di rifugio del sole che non ha alcun sostegno nella Bibbia» (G. CASTELLINO, *Libro dei Salmi* [La Sacra Bibbia], Rome-Turin, 1955, p. 453).

4. CASTELLINO, *Libro dei Salmi* (n. 3), p. 453; WEISER, *Die Psalmen*, t. 1 (n. 3), p. 134; A.A. ANDERSON, *The Book of Psalms* (New Century Bible), t. 1, Grand Rapids, MI – Londres, 1977, p. 169; H.-J. KRAUS, *Psalmen*, t. 1 (BKAT, 15), Neukirchen-Vluyn, 1966, p. 156; P.C. CRAIGIE, *Psalms 1-50* (WBC, 19), Waco, TX, 1983, p. 181; K.L. SEYBOLD, *Die Psalmen* (Handbuch zum Alten Testament I, 15), Tübingen, 1996, p. 87.

5. Du reste, toute la première partie de Ps 18(19) présente de fort relents mythiques. Voir, outre les commentaires: H. HERMANN, *Psalm 19 und der kanaänische Gott 'Illu*, in *Ugarit Forschungen* 19 (1987) 75-78 et surtout N. SARNA, *Psalm XIX and the Near Eastern Sun-God Literature*, in *Fourth World Congress of Jewish Studies*, t. 1, Jérusalem, 1967, pp. 171-175. À l'arrière-plan des vv. 2.5c et 7c, Chr. DOHMEN, *Psalm 19 und sein altorientalisches Hintergrund*, in *Bib* 64 (1983) 501-517 pense pouvoir retrouver l'image du disque solaire ailé. Voir l'avis de H.-P. STÄHLI, *Solare Elemente im Jahweglauben des Alten Testaments* (OBO, 66), Fribourg-Göttingen, 1985, p. 21. Voir aussi M. ALBANI, «Das Werk seiner Hände verkündigt die Feste». *Die doxologische Bedeutung des Sonnelaufes in Psalm 19*, in ID. – T. ARNDT (eds.), *Gottes Ehre erzählen*. FS H. Seidel, Leipzig, 1994, pp. 237-256 (p. 240), qui suit l'évolution du thème de la course du soleil jusque dans le *Livre astronomique de I Hénoch*.

6. *Theodori Mopsuesteni Expositionis in Psalmos, Iuliano interpretante*, ed. R. De Coninck (Corpus Christianorum. Series Latina, 88A), Turnhout, 1977, p. 100: «Manifestum est apud LXX, in syllaba adiecta, sensum esse corruptum, cuius intellectus eviderenter apparet: soli posuit tabernaculum in eo, id est in caelo. (...) Quidam vero, non intellegentes in syllabae adiectionem et quod per hyperbaton dictum est in sole posuit tabernaculum ei, quasi emendantes tulerunt ei et posuerunt suum, opinati quod in sole dixisset David positum tabernaculum, non in caelo, secundum in syllabae adiectionem, ita ut responderet ei, id est ut in eo appareret. Huic, inquit, soli tabernaculum posuit in caelo, atque hoc modo positionem eius explicuit».

Ce qui revient au sens de l'hébreu et des traducteurs-réviseurs grecs postérieurs à la LXX⁷:

Aquila, Théodotion, Quinta: τῷ ἡλίῳ ἔθετο σκῆνωμα ἐν αὐτοῖς.

Symmaque: τῷ ἡλίῳ ἔταξε σκηνὴν ἐν αὐτοῖς.

Le Syrien: ἐν αὐτοῖς ἔθετο τοῦ ἡλίου τὸ σκῆνωμα.

L'explication de Théodore de Mopsueste relève bien entendu du concordisme et doit être rejetée. Pour tous les lecteurs anciens de la LXX, le pronom possessif αὐτοῦ renvoie au sujet du verbe, c.-à-d. à Dieu.

La cohérence des vv. 5c-7 se présente différemment dans le TM et dans la LXX. Dans le TM, le lieu de repos du soleil est désigné une première fois par l'image de la tente (v. 5c), puis par celle de la chambre nuptiale (v. 6). Dans la LXX, la course du soleil est en même temps celle du Dieu qui y réside, en sorte qu'on peut hésiter sur la question de savoir si le pronom αὐτός (v. 6) représente le soleil ou la divinité⁸. Il se produit une osmose entre le rayonnement joyeux de l'astre du jour et l'action de Dieu.

Ceci a des répercussions sur la cohérence de l'ensemble du poème. Le v. 2a annonce le thème des vv. 2-7 en déclarant que «les cieux racontent la gloire de Dieu»: les cieux célèbrent donc une sorte de grande liturgie qui se répercute de jour en jour et de nuit en nuit (v. 3) et dont le message parvient jusqu'aux extrémités de la terre (v. 5ab)⁹. Dans le TM, le soleil est mentionné en tant qu'œuvre des mains divines (cf. v. 2b). Son lever et son coucher déterminent l'alternance du jour et de la nuit et marquent ainsi le rythme de la liturgie céleste. Cela dit, au v. 7, la course du soleil est décrite pour elle-même.

7. D'après Fr. FIELD (ed.), *Origenis Hexapla quae supersunt*, t. 2, Oxford, 1875, p. 114.

8. Cf. *The Psalms*, translated by A. PIETERSMA, New York – Oxford, 2000, p. [16].

9. Ce message est-il audible par les oreilles humaines? La LXX répond affirmativement: οὐκ εἰσὶν λαλιαὶ οὐδὲ λόγοι, ὧν οὐχὶ ἀκούονται αἱ φωναὶ αὐτῶν («il n'y a pas de paroles ni de mots dont les sons ne soient pas entendus»). Les deux négations s'annulent; le sens est alors: le message des cieux, de jour et de nuit, ne consiste pas dans un langage qu'on n'entendrait pas. Pas de paroles inaudibles, donc, mais un discours qui parvient jusqu'aux extrémités de la terre. Le v. 5ab est alors dans le prolongement du v. 4. Cette interprétation est également celle d'Aquila, de Symmaque, de Théodotion, du *Psalterium iuxta Hebraeos* de Jérôme et de quelques modernes: E. KÖNIG, *Die Psalmen*, Gütersloh, 1927, pp. 95-96, R. KITTEL, *Die Psalmen* (Kommentar zum Alten Testament 13), Leipzig, 1929, p. 67 et J. CALÈS, *Le livre des Psaumes*, t. 1, Paris, 1936, p. 238. La majorité des commentateurs modernes considèrent au contraire que les deux stiques hébreux sont indépendants: «sans parole et sans mots, sans qu'on puisse entendre leur voix». D'après cette interprétation du TM, le message des cieux n'est pas un langage ordinaire fait de mots que l'oreille puisse entendre; néanmoins, ce message, tout inarticulé qu'il soit, se répand jusqu'aux extrémités du monde.

Dans la LXX, le soleil est la résidence mobile de la divinité, qui participe à sa course, en sorte que le v. 7c s'applique à la divinité tout autant qu'au soleil: il n'est personne qui reste caché à son action (ἀποκρυβήσεται). Lorsqu'au v. 13b le psalmiste demande à Dieu de le purifier des fautes cachées (ἐκ τῶν κρυφίων), le lecteur de la LXX peut facilement faire le lien avec le v. 7c: il sait que ces fautes prétendent «cachées» n'échappent pas à Dieu.

De manière significative, la deuxième partie du Ps 18 (19) reprend certains attributs traditionnels du soleil, pour les appliquer à la Torah¹⁰: perfection et fiabilité (v. 8), pureté (v. 10), et surtout clarté (v. 9); comme le soleil, la Torah reconforte (v. 8), réjouit (v. 9), éclaire et illumine (vv. 9.12). Ce que le soleil est dans l'ordre cosmique, la Torah l'est dans l'Alliance entre Yhwh et Israël. Ces rapprochements donnent à penser que les deux parties du psaume – quelle que soit leur origine respective – doivent être lues ensemble¹¹. Le psaume met ainsi en parallèle deux modes de la révélation divine: la révélation naturelle dans l'ordre cosmique et la révélation dans la Torah. Par rapport au soleil et aux

10. O. SCHROEDER, *Zu Psalm 19*, in ZAW 34 (1914) 69-70 et L. DÜRR, *Zur Frage nach der Einheit von Ps 19*, in W.F. ALBRIGHT – A. ALT – W. CASPARI et al. (eds.), *Beiträge zur Religionsgeschichte und Archäologie Palästinas*. FS Sellin, Leipzig, 1927, pp. 37-48 ont rapproché le Ps 18 (19) de textes sumériens et babyloniens qui reconnaissent au soleil, à côté de son rôle cosmique, celui de garant de l'ordre moral et social, ici assumé par la Torah. Un hymne babylonien à Shamash, déjà populaire à l'époque d'Assurbanipal, reconnaît au soleil une fonction illuminative: «Des humains, Shamash, tu ouvres l'entendement ... sur toute l'étendue des lieux habités: tu ouvres leur entendement» (*Hymnes et prières aux dieux de Babylonie et d'Assyrie*. Introduction, traduction et notes de M.-J. SEUX [Littératures anciennes du Proche-Orient 8], Paris, 1976, p. 61 [vers 149 et 153]).

11. Sur la question de l'unité du Ps 19, voir en particulier: H. GESE, *Die Einheit von Psalm 19*, in E. JÜNGEL – J. WALLMANN – W. WERBECK (eds.), *Verifikationen*. FS G. Ebeling, Tübingen, 1982, pp. 1-10; = ID., *Alttestamentliche Studien*, Tübingen, 1991, pp. 139-148; I. FISCHER, *Psalm 19 – Ursprüngliche Einheit oder Kompositio?*, in *Biblische Notizen* 21 (1983) 16-25; A. MEINHOLD, *Überlegungen zur Theologie des 19. Psalms*, in *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 80 (1983) 119-183; J.T. GLASS, *Some Observations on Psalm 19*, in K. G. HOGLUND – E.F. HUWILER – J.T. GLASS – R.W. LEE (eds.), *The Listening Heart*. FS R. E. Murphy (JSOT SS, 58), Sheffield, 1987, pp. 147-159, spéc. 147-148; R. KNIERIM, *On the Theology of Psalm 19*, in D.T. DANIELS – U. GLESSNER – M. RÖSEL (eds.), *Ernten was man sät*. FS Kl. Koch, Neukirchen-Vluyn, 1991, pp. 439-450; K.A. DEURLOO, *Psalm 19: Riddle and Parable*, in K.-D. SCHUNCK – M. AUGUSTIN (eds.), *Goldene Äpfel in silbernen Schalen* (Beiträge zur Erforschung des A.T. und antiken Judentums, 20), Frankfurt-Berlin-Bern, 1992, pp. 93-100; J.-M. AUWERS, «'Les cieus racontent la gloire de Dieu': sur l'unité et la théologie du Ps 19», in C. CANNUYER – F. MAWET – J. RIES (eds.), *Le ciel dans les civilisations orientales: Heaven in the Oriental Civilizations* (Acta Orientalia Belgica, 12), Bruxelles – Louvain-la-Neuve – Leuven, 1999, pp. 73-82; M. ÖEMING, *Das Buch der Psalmen: Psalm 1-41* (Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament, 13/1), Stuttgart, 2000, pp. 130-136.

autres éléments du cosmos, la Torah possède la double supériorité de parler le langage des hommes et de révéler le nom de Dieu: le tétragramme sacré (יהוה, ὁ κύριος) n'apparaît que dans la deuxième partie du psaume, où il est répété jusqu'à sept fois. La liturgie cosmique est en quelque sorte célébration de la gloire d'un dieu anonyme (אל, θεός); grâce à la Torah, le croyant connaît le Nom de Dieu, il peut entrer en dialogue avec le Créateur et lui adresser en retour des mots qui puissent lui plaire (v. 15). La pointe du poème est de valoriser la Torah dans une comparaison avec les cieux¹².

Le message est le même dans le TM et dans la LXX, mais il est affirmé avec plus de force dans la LXX, où le soleil n'est pas seulement une œuvre des mains divines parmi d'autres, mais aussi le lieu de la présence de Dieu, le signe qui manifeste la divinité.

Il n'est pas facile de rendre compte de l'écart entre le TM et la LXX au v. 5c. L'hypothèse d'une confusion paléographique est inadaptée: la rétroversion la plus naturelle de la LXX donne בשמש שם אהלו. L'hypothèse d'une méprise grammaticale est difficile à argumenter¹³. On voudrait envisager ici deux autres explications possibles.

Le premier modèle interprétatif met l'écart sur le compte du traducteur grec. Celui-ci aurait substitué une représentation mythologique à une autre. Comme le fait remarquer A. Pietersma, la traduction-interprétation des Septante fait penser à la représentation des divinités égyptiennes inscrites dans le disque solaire:

Why precisely the translator was miscued in the closing line of v. 5 is not certain, but that he was miscued and ended up with an image quite different from his parent text is patently obvious. While the Hebrew speaks of God's creating an abode *for* the sun, the Greek clearly has God pitch his own abode *in* the sun and thus by extension forges a much closer connection between God and the sun... What I am suggesting is not that the Greek translator set out to recast Israel's God in the image of the Egyptian sun god, nor am I intimating that he wilfully altered his parent text to bring it in line with his own thinking. Rather, I would argue once again that he produced his text inadvertently, primed by his cultural context¹⁴.

12. Cf. O. LORETZ, *Psalmenstudien III*, in *Ugarit-Forschungen* 6 (1974) 175-210, p. 187: «Das Aufleuchten der kbwd Gottes in der Natur (Ps 19A) setzt der Kommentator in Ps 19B in Beziehung zur Thora, die noch leuchtender für den Menschen ist als die täglich aufgehende Sonne».

13. Voir C. BOYD-TAYLOR, *A Place in the Sun: The Interpretative Significance of LXX-Psalm 18:5c*, in *Bulletin IOSCS* 31 (1998) 71-105.

14. A. PIETERSMA, *The Place of Origin of the Old Greek Psalter*, in P.M.M. DAVIAU –

Le traducteur aurait donc été influencé par un imaginaire mythologique différent de celui qui est à l'arrière-plan du texte hébreu. L'écart entre le grec et le TM est ici versé au nombre des indices qui plaident en faveur de l'origine alexandrine de la traduction grecque du Psautier, plutôt qu'en faveur de la localisation palestinienne argumentée par H.J. Venetz, A. van der Kooij et J. Schaper¹⁵.

Cette interprétation peut être documentée par l'iconographie égyptienne¹⁶. Le démiurge y est plusieurs fois représenté sous les traits d'un enfant accroupi dans l'orbe solaire¹⁷. De plus, il existe au moins deux attestations d'un cryptogramme représentant un homme assis portant la barbe divine et le fouet; le signe doit être interprété comme signifiant «l'Habitant du Soleil» et sert à écrire le nom d'Amon-Rê; il donne une définition théologique du dieu tout en exprimant son nom par rébus¹⁸. Sur une représentation figurant à l'entrée de la tombe de Ramsès X, on peut voir le Pharaon adorant le disque solaire à l'intérieur duquel se trouvent le scarabée Khepri et le Ba solaire à tête de bélier¹⁹. Une représentation similaire se trouve sur le mur de gauche du premier corridor de la tombe de Séthi I^{er} et sur une paroi de la tombe de Merneptah, avec la

J.W. WEVERS – M. WIEGL (eds.), *The World of the Aramaeans. I. Biblical Studies in Honour of Paul-Eugène Dion* (JSOT SS, 324), Sheffield, 2001, pp. 252-274 (citation p. 269).

15. H.J. VENETZ, *Die Quinta des Psalteriums: Ein Beitrag zur Septuaginta und Hexaplaforchung* (Massorah, I/2), Hildesheim, 1974, pp. 80-83; A. VAN DER KOOIJ, *On the Place of Origin of the Old Greek of Psalms*, in VT 33 (1983) 67-74; ID., *The Septuagint of Psalms and the First Book of Maccabees*, in R.J.V. HIEBERT – C.E. COX – P.J. GENTRY (eds.), *The Old Greek Psalter: Studies in Honour of Albert Pietersma* (JSOT SS, 332), Sheffield, 2001, pp. 229-247; J. SCHAPER, *Eschatology in the Greek Psalter* (WUNT, 29), Tübingen, 1995, pp. 34-45.

16. Je remercie mes collègues Chr. Cannuyer et Cl. Obsomer, qui m'ont aidé à constituer le dossier iconographique.

17. Illustration dans Chr. DESROCHES-NOBLECOURT, *Amours et fureurs de la Lointaine: Clés pour la compréhension des symboles égyptiens*, Paris, 1995, p. 239 (on voit l'enfant solaire entouré du symbole des deux Mères universelles et renaissant du Lotus au jour de l'an) et pl. XVII (on le voit se détacher sur le fond rouge du soleil; le rouge est cerclé par l'ouroboros, symbole d'éternité ou d'infini; les deux lions adossés qui le portent représentent Hier et Demain; l'enfant solaire est donc l'Aujourd'hui de chaque jour).

18. Ce cryptogramme est signalé par Fr. DAUMAS, *Valeurs phonétiques des signes hiéroglyphiques d'époque gréco-romaine*, t. 3, Montpellier, 1990, p. 440, n° 135. Une des deux attestations figure sur la stèle de l'oasis de Khargéh publiée par H. BRUGSCH, *The-saurus inscriptionum aegyptiacarum*, t. 3, Leipzig, 1883 (Graz, 1968), p. 633, l. 7; trad. p. 675. Voir aussi E. DRIOTON, *La cryptographie par perturbation*, in *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte* 44 (1944) 17-33, p. 21.

19. Illustration dans A. PIANKOFF – N. RAMBOVA, *Mythological Papyri* (Bollingen Series, XL/3), New York, 1957, p. 31, fig. 12; E. HORNUNG, *Auf den Spuren der Sonne: Gang durch ein ägyptisches Königsgrab*, in *Eranos Jahrbuch* 50 (1981) 431-475, pp. 435-436.

litanie du soleil²⁰. Une autre représentation montre deux déesses, chacune dans une des barques solaires (celle du jour et celle de la nuit), qui se transmettent le globe solaire dans lequel est dessinée l'image du dieu à tête de bélier²¹. Comme on le voit, la divinité qui élit domicile dans le soleil est distincte du soleil lui-même²². On sait, par Diodore de Sicile, que les tombes de la Vallée des Rois étaient bien connues à Alexandrie à l'époque ptolémaïque²³. Le traducteur grec a pu être influencé par des représentations de ce type.

Toutefois, des représentations similaires sont attestées ailleurs dans le Proche-Orient ancien²⁴, ce qui déforce quelque peu l'argument en faveur de l'origine alexandrine de la traduction grecque du Psautier.

Selon le deuxième schéma explicatif, la LXX traduirait un texte hébreu différent du TM. Comme on l'a dit, le grec (et son modèle hébreu supposé) véhiculent un représentation mythologique qui ne trouve sa place dans le Ps 18(19) qu'en raison du jeu de miroir entre la première et la deuxième partie du poème. Prise isolément, l'affirmation de l'inhabitation divine dans le soleil est contraire à la foi biblique. Les Pères l'ont bien senti, d'où leur étonnement²⁵. La forme textuelle hébraïque modèle de la LXX, jugée «théologiquement incorrecte», aurait été éliminée au profit du texte hébreu consonantique que nous connaissons²⁶, lequel est conforme aux données de Gn 1,17-18.

20. Illustration dans E. LEFÉBURE, *Les hypogées royaux de Thèbes. I. Le tombeau de Séthi I^{er}* (Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique française au Caire, 2), Paris, 1886, pl. IV.

21. Illustration dans H. BONNET, Art. *Sonne*, in Id., *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin, 1952, p. 739, fig. 177.

22. Cf. W. WESTENDORF, Art. *Sonnenlauf*, in W. HELCK – W. WESTENDORF (eds.), *Lexikon der Ägyptologie*, t. 5, Wiesbaden, 1984, cc. 1100-1103: «Die Konzeption eines Sonnengottes (Re-Harachte), der nicht mit der Sonne identisch ist, aber sich in ihr verkörpern bzw. in ihr einwohnen kann, ist der Beginn der Verselbständigung der Sonne...» (c. 1101, avec renvoi à S. MORENZ, *Die Heraufkunft des transzendenten Gottes in Ägypten*, Leipzig, 1964).

23. DIODORE DE SICILE, *Bibliothèque historique*, I, XLVI, 7.

24. O. KEEL, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament: am Beispiel der Psalmen*, Zürich, 1972, pp. 195-196 (deux représentations du dieu Assur tirant à l'arc au centre d'un disque ailé); R. MAYER-OPFICHIUS, *Die geflügelte Sonne: Himmels- und Regendarstellungen im alten Vorderasien*, in *Ugarit Forschungen* 16 (1984) 189-236, avec des images analogues à celles reproduites par O. Keel (Abb. 25, 26, 27).

25. EUSEBE DE CÉSARÉE, *In Psalmos*, 18 (PG, 23, col. 191C) et THÉODORE DE CYR, *In Psalmos*, 18 (PG, 80, col. 993C) jugeaient Ps 18,5c peu clair dans sa forme LXX.

26. 11Q7 (11QPs^c) conserve le Ps 18(19) sous une forme fragmentaire, mais il y a apparemment place pour toutes les consonnes du texte hébreu reçu.

Les deux modèles explicatifs ici envisagés s'excluent l'un l'autre. Mais aucun ne s'impose. À vrai dire, aucun n'est vraiment satisfaisant. L'hypothèse d'une erreur «par inadvertance» (*inadvertently*) est gratuite; celle d'un modèle hébraïque différent du texte hébreu reçu est insuffisamment documentée. L'écart entre la TM et la LXX garde donc sa part de mystère.

Faculté de théologie
45, Grand-Place
B-1348 Louvain-la-Neuve
Belgique

Jean-Marie AUWERS

‘AUF DIE HÖRNER DER EINHÖRNER HIN...’

HINWEISE AUF EINE MESSIANISCHE RELECTURE DES Ps 21 (LXX)?

In der gegenwärtigen Debatte zwischen Vertretern eines philologischen Textmodells, das Übersetzungsvarianten vornehmlich auf eine divergierende Vorlage der LXX-Psalmen bzw. auf Charakteristika ihrer Übersetzungstechnik zurückführt, und einem exegetischen Modell, das den Stellenwert der theologischen Interpretation der LXX-Übersetzung betont, wird nur im Ausnahmefall Bezug auf Untersuchungen von Einzelsalmen genommen. In der Regel bedienen sich die Forscher einzelner Textstellen, die zur Darstellung eines bestimmten grammatischen, semantischen oder im Hinblick auf ein interpretatorisches Problem aus dem größeren Psalterkontext oder gar aus dem Korpus der gesamten griechischen Buchübersetzungen stammen, ohne die zitierten Verse in einen Zusammenhang zur vorgegebenen Texteinheit zu setzen.

In diesem Paper wird hingegen versucht, vermittelnd in die Diskussion einzugreifen. Anhand eines wegen seiner Rezeptionsgeschichte für die Messianologie wichtigen Einzelsalms (Ps 21 LXX) werden die verschiedenen Hinweise auf ein zukunftsgerichtetes und eschatologisches Textverständnis gesammelt, um sie sowohl auf ihre historische als auch auf ihre literarische Bedeutung hin zu untersuchen.

I. EINLEITUNG

Wenige Psalmen des alttestamentlichen Kanons sind so einhellig messianisch verstanden worden wie Ps 21(22). Paradigmatisch dafür steht die breite Wirkungs- und Auslegungsgeschichte¹ des Textes, der den Passionsberichten der Evangelisten als einschlägiges Lektüreschema gedient haben dürfte². Von daher scheint der Rückschluss, dass es sich von

1. Vgl. dazu H.-J. FABRY, *Die Wirkungsgeschichte des Psalms 22*, in J. SCHREINER (ed.), *Beiträge zur Psalmenforschung: Psalm 2 und 22* (Forschung zur Bibel, 60), Würzburg, 1988, pp. 279-318.

2. Vgl. zur Funktion des gesamten Psalms in diesem Sinne bes. H. GESE, *Psalm 22 und das Neue Testament: Der älteste Bericht vom Tode Jesu und die Entstehung des Herrenmahles*, in ID., *Vom Sinai zum Zion: Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie* (Beiträge zur evangelischen Theologie, 64), München, 1984, pp. 180-201, der aber besonders das Danklied als Lektüreschema hervorhebt (dazu unten n. 48); P. GRELOT, *Le mystère du Christ dans les Psaumes* (Jésus et Jésus-Christ, 74), Paris, 1998, pp. 94-98; J.

jehet um einen messianischen Text gehandelt haben dürfte³, nicht zu verwundern.

Nun habe ich in meiner jüngst erschienenen Studie zeigen können, dass dieses Verständnis dem masoretischen Text (MT) durchaus fern ist⁴. Folgt in einem nächsten Schritt die Prüfung der griechischen Fassung der LXX, auf welche die Evangelien hätten zurückgreifen können⁵. Diese enthält in der Tat einige Varianten, denen in Auswahl im Zuge dieser Studie nachzugehen ist.

Die Textpräsentation (die Varianten zum MT sind kursiv gesetzt):

- 1 *Auf das Ende hin*⁶. *Über die Hilfe am Morgen. Psalm (von/für)*⁷ David.
- 2 Gott, mein Gott, *achte auf mich*. Warum⁸ hast Du mich verlassen? Fern von meiner Hilfe die Worte meiner *Übertretungen*.

HEIDLER, *Die Verwendung von Psalm 22 im Kreuzigungsbericht des Markus*, in H. GENEST (ed.), *Christi Leidenspsalm*, Neukirchen-Vluyn, 1996, pp. 26-34, 26; C. FOCANT, *L'ultime prière du pourquoi: Relecture du Ps 22 (21) dans le récit de la passion de Marc*, in J.-M. AUWERS – A. WÉNIN (eds.), *Lectures et relectures de la Bible*. FS P.-M. Bogaert (BETL, 144), Leuven, 1999, pp. 287-305, 289, 295.

3. Vgl. in diesem Sinne z.B. M. HENGEL, *La crucifixion* (LD, 105), Paris, 1981, p. 165: „Les quelques psaumes de souffrance, qui éclairent quelques traits de la souffrance et de la mort de Jésus, comme les psaumes 22 et 69, sont pour lui (= Marc) des psaumes exclusivement messianiques, pas autrement que les psaumes 110 et 118. Le concept de ‚juste‘ n'apparaît ni dans les deux psaumes, ni chez Marc à propos de Jésus“. Zur Auswertung s. FOCANT, *Relecture* (n. 2), p. 292.

4. M. BAUKS, *Die Feinde des Psalmisten und die Freunde Ijobs: Untersuchungen zur Freund-Klage im Alten Testament am Beispiel von Ps 22* (Stuttgarter Bibelstudien, 203), Stuttgart, 2004.

5. Mit Ausnahme des Psalmenanfangs, der zumindest bei Mt und Mk in der aram. Fassung einer Nebenquelle zitiert ist; vgl. dazu zuletzt U. RÜSEN-WEINHOLD, *Der Septuaginta-Psalter im Neuen Testament: Eine textgeschichtliche Untersuchung*, Neukirchen-Vluyn, 2004, pp. 238-242. S. auch FOCANT, *Relecture* (n. 2), pp. 295-302.

6. F. SIEGERT, *Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament: Eine Einführung in die Septuaginta* (Münsteraner Judaistische Studien, 9), Münster, 2003, p. 321. Vgl. auch M. RÖSEL, *Die Psalmüberschriften des Septuaginta-Psalters*, in E. ZENGER (ed.), *Der Septuaginta-Psalter. Sprachliche und Theologische Aspekte* (HBS, 32), Freiburg, 2001, pp. 125-148, 137-139.

7. Soweit im hebräischen Titel das ה zumeist als ה-auctoris verstanden wird (vgl. dazu ausführlicher H.-J. KRAUS, *Psalmen 1-59* (BKAT, 15/1), Neukirchen-Vluyn, ³1978, Lxf.; J.-M. AUWERS, *Le David des Psaumes et les psaumes de David*, in L. DESROUSSEAU – J. VERMEYLEN (eds.), *Figures de David à travers la Bible* (LD, 177), Paris, 1999, pp. 187-224, 210-213; E. JENNI bevorzugt die Umschreibung als ה-inscriptionis [*Die hebräischen Präpositionen*. Bd. 3: *Die Präposition Lamed*, Stuttgart, 2000, p. 71]), kann sich auch für LXX ein gleiches Verständnis nahelegen (vgl. SIEGERT, *Zwischen Hebräischer Bibel* [n. 6], p. 320; der Dativ wird beibehalten von G. DORIVAL, *Autour des titres des psaumes*, in *Revue des Sciences Religieuses* 73 [1999] 165-176, 168f.). Bereits Chr. RÖSEL merkt an, dass die Hypothese des ה-auctoris auch für den hebräischen Text keineswegs zwingend ist und bevorzugt – wie z.B. in Ps 102,1 – das Verständnis als ה-ethicus (besser ה-dativum mit JENNI, *ibid.*, pp. 48-52), das erst im Zuge der Überlieferungsgeschichte als

- 3 Mein Gott, ich schreie des Tags zu Dir und Du wirst nicht hören. Ich schreie des Nachts und nichts (wird sein) in meinem Wahnsinn (?)⁹.
- 4 Aber Du, du wohnst im Heiligen¹⁰, (der) Lob Israels.
- 5 Auf Dich hofften unsere Väter, sie hofften, und du hast sie bewahrt.
- 6 Zu Dir haben sie gerufen und sie wurden gerettet. In Dich hofften sie und wurden nicht zuschanden.
- 7 Ich, aber, ich bin ein Wurm und kein Mensch, Abschaum von Mensch und Objekt der Verachtung vom Volk.
- 8 Alle, die mich betrachteten, mockierten sich über mich, sie sprachen mit den Lippen und schüttelten den Kopf.
- 9 Er hoffte auf den Herrn, daß er ihn befreie, ihn rette, da/wenn¹¹ er es will.

Verfasserangabe umgedeutet worden sei (*Die messianische Redaktion des Psalters: Studien zur Entstehung und Theologie der Sammlung 2-89* [Calwer theologische Monographien, 19], Stuttgart, 1999, pp. 161-163).

8. Zum Problem des „warum“ bzw. „wozu“ s. BAUKS, *Feinde* (n. 4), pp. 15f. (zum MT); betont ist das unterschiedliche Verständnis in der Übersetzung von Mt 27,46 (cf. LXX; Aqu.) durch ἵνατί „warum“ bzw. von Mk 15,34 durch εἰς τί „zu was, wozu“, vgl. schon RÜSEN-WEINHOLD, *Septuaginta-Psalter* (n. 5), p. 241 mit n. 496.

9. H. GZELLA (*Lebenszeit und Ewigkeit: Studien zur Eschatologie und Anthropologie des Septuaginta-Psalters* [BBB, 134], Berlin, 2002, p. 146 n. 443) übersetzt mit „Unverständnis“. Zur systematischen Wiedergabe hebräischer Verlaufformen (*yiqtol*) durch ein Futur, welche der Eschatologisierung des Psalters Vorschub leistet vgl. SIEGERT, *Zwischen hebräischer Bibel* (n. 6), pp. 157, 316 (zu Ps 147,7 LXX) und ID., *Register zur Einführung in die Septuaginta mit einem Kapitel zur Wirkungsgeschichte* (Münsteraner Judaistische Studien, 13), Münster, 2003, p. 354 und GZELLA, *Lebenszeit*, pp. 128-134, 302f., der in der griechischen Tempuswahl (Futur – Aorist) besonders das Ineinander von Vergangenheits- und Zukunftsperspektive betont, während das hebräische Imperfekt modal ist. Vgl. J.H. SAILHAMER, *The Translational Technique of the Greek Septuagint for the Hebrew Verbs and Participles in Psalms 3–41* (Studies in Biblical Greek, 2), Frankfurt/M., 1990, pp. 55f.

10. So SIEGERT, *Zwischen hebräischer Bibel* (n. 6), p. 125, der MT z.St. als eine rabbinische Lesung ansieht. Ebenso möglich ist die pluralische Übersetzung „inmitten der Heiligen“ – s. DORIVAL, in M. HARL – G. DORIVAL – O. MUNNICH, *La Bible grecque des Septante: Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Paris, ²1994, p. 15.

11. P. Bod XXIV bezeugt ὁμοιωσάτω αὐτοὺς [εἰ εθε]λήσεν αὐτοὺς ; vgl. A. PIETERSMA, *Ra 2110 (P. Bodmer XXIV and the Text of the Greek Psalter)*, in D. FRAENKEL – U. QUAST – J.W. WEVERS (eds.), *Studien zur Septuaginta*. FS R. Hanhart (MSU, 20), Göttingen, 1990, pp. 262-286, 272f., der statt εἰ ὅτι ergänzt und die Variante als sekundär (von Mt 27,43 her beeinflusst) ansieht; vgl. SIEGERT, *Zwischen hebräischer Bibel* (n. 6), p. 97 und U. RÜSEN-WEINHOLD, *Le Psaume 21 de la Septante: un apparat critique*, in G. DORIVAL (ed.), *David, Jésus et la reine Esther* (Collection de la Revue des Études Juives, 25), Leuven, 2003, pp. 101-129, 113. – Zur im Psalter bevorzugten Übersetzung des kausalen ἵνα durch ὅτι vgl. F. AUSTERMANN, *Von der Tora zum Nomos: Untersuchungen zur Übersetzungsweise und Interpretation im Septuaginta-Psalter* (MSU, 27), Göttingen, 2003, pp. 67f.

- 10 Denn Du bist, der mich zog aus dem Bauch, *meine Hoffnung* von meiner Mutterbrust an.
- 11 Auf Dich geworfen vom Uterus an, von den Eingeweiden meiner Mutter an, mein Gott bist Du.
- 12 Geh nicht weg von mir, denn Angst/Anfechtung ist nahe. Denn es ist niemand, der unterstützt.
- 13 Es umzirkelten mich zahlreiche Jungstiere, *fette* Stiere umstellten mich.
- 14 Sie öffneten gegen mich ihr Maul, *wie* ein Löwe, der reißt und brüllt.
- 15 Wie Wasser bin ich ausgeschüttet und zerstreut sind alle meine Knochen. Mein Herz wurde wie geschmolzener Wachs inmitten meiner Eingeweide.
- 16 Es ist meine Kraft wie eine Scherbe ausgetrocknet und meine Zunge ist an meinen *Gaumen* geklebt. Und in den Staub des Todes hast Du mich gelegt.
- 17 Da mich *viele* Hunde umzirkelten, eine Ansammlung von Übeltätern mich umstellte, (*sie*) durchlöcherten meine Hände und Füße.
- 18 *Sie zählten*¹² alle meine Knochen (vgl. V.15), sie *aber* beobachteten und *sahen* mich an.
- 19 Sie haben unter sich meine Kleider geteilt und für mein Gewand warfen sie (das) Los.
- 20 Aber Du, Herr, entferne nicht *meine Unterstützung*. Zur Hilfe (vgl. V.1) *achte auf mich*.
- 21 Befreie vom Schwert meine Seele und aus der Pfote des Hundes mich Einziggeborenen¹³ (μονογενῆ μου).
- 22 Rette mich aus dem Rachen des Löwen und von den Hörnern der Einhörner weg¹⁴ *meine Niedrigkeit*.

12. So findet sich z.B. in der Edition von Rahlfs zu Ps 21,18 mit ἐξηριθμησα „ich zählte“ eine Textwiedergabe, die zwar dem MT entspricht, aber in den griechischen Textzeugen selten belegt ist (so durch Aquila und Symmachus, anders P.Bod XXIV, B, S und A). Diese bezeugen eine Verbform in der 3.Pl. „sie haben gezählt“; vgl. dazu schon GESE, *Psalm 22* (n. 2), p. 83 und G. DORIVAL, *Septante et Texte Massorétique: Le cas des Psaumes*, in A. LEMAIRE (ed.), *Congress Volume Basel IOSOT 2001* (SupplVT, 92), Leiden, 2002, pp. 139-161, bes. 151; s. zuletzt RÜSEN-WEINHOLD, *Le Psaume 21* (n. 11), p. 118f. mit exakter Auflistung der Texte. Dorival qualifiziert diese Textänderung als redaktionellen Eingriff der Massoreten, welche eine antichristliche Polemik in den hebräischen Text eintragen wollten – das bedeutete aber, dass ein Präfix gegen ein Suffix vertauscht, also in den Konsonantenbestand eingegriffen worden wäre.

13. Mit Ps 25 (24),16 erklärt sich die Übersetzung als Ausdruck für das Alleingelassensein des Armen bzw. hier der Seele; dazu SIEGERT, *Zwischen hebräischer Bibel* (n. 6), p. 269.

14. Dazu J. SCHAPER, *Eschatology in the Greek Psalter* (WUNT, 2/76), Tübingen, 1995, pp. 109-116, der „Einhorn“ hier messianisch versteht im Sinne einer Rettung „zu

- 23 Ich werde Deinen Namen meinen Brüdern erzählen¹⁵, inmitten der Gemeinde werde ich Dich preisen:
- 24 „Die den Herrn fürchten, lobt ihn, die ganze Nachkommenschaft Jakobs, rühmt ihn, *mögen ihn fürchten*¹⁶ alle Nachkommen Israels“.
- 25 Denn nicht missachtete er noch geringschätzte er die *Bitte*¹⁷ des Armen. Nicht wendete er sein Gesicht von *mir*. Und als ich nach ihm gerufen *habe*, erhörte er *mich*.
- 26 Von Dir (handelt) mein Lobgesang in der großen Gemeinde, meine Gebete werde ich *erwidern* in der Gegenwart derer, die ihn fürchten.
- 27 Die Armen werden essen und satt werden, und es werden den Herrn loben, die ihn suchen. *Ihre Herzen werden leben* in alle Ewigkeit.
- 28 Es werden gedenken und umkehren zum Herrn alle Enden der Erde und alle Hauptlinien der Völker werden sich vor *ihm* niederwerfen.
- 29 Denn dem Herrn (ist) die Königsherrschaft, *und* er beherrscht die Völker.
- 30 Es aßen und verneigten sich alle Fetten der Erde. Vor ihm werden niederfallen¹⁸ alle, die *in die Erde*¹⁹ hinabsteigen. Aber/Und *meine Seele lebt*²⁰ für *ihn*²¹.

den heilvollen Hörnern der Einhörner hin“. Diese bezeichnen hier s.E. heilbringende Gottesattribute. Vgl. dazu auch H. GZELLA, *Das Kalb und das Einhorn: Endzeittheophanie und Messianismus in der Septuaginta-Fassung von Ps 29(28)*, in E. ZENGER (ed.), *Der Septuagintapsalter* (n. 6), pp. 257-290, bes. 282-284. G.B. CAIRD, *Toward a Lexicon of the Septuagint II*, in *JTS* 20 (1969) 21-40, bes. 22f., unterstreicht hingegen die Bedeutung „Auerohse, Rhinozeros“ neben „Einhorn“.

15. Zur Interpretation von Heb 2,12 (ἀπαγγέλω) vgl. SIEGERT, *Zwischen hebräischer Bibel* (n. 6), p. 221 und RÜSEN-WEINHOLD, *Le Psaume 21* (n. 11), p. 122 und Id., *Septuagintapsalter* (n. 5), pp. 191-194.

16. P. Bod XXIV bezeugt hier φοβητώσαν απ αυτου statt φοβηθήτωσαν αυτόν (PIETERSMA, *Ra 2110* [n. 11], pp. 271-272; vgl. SIEGERT, *Zwischen hebräischer Bibel* [n. 6], p. 97 und RÜSEN-WEINHOLD, *Le Psaume 21* [n. 11], p. 123).

17. Das griechische Wort δεήσις (cf. προσευχή in Hi 27,9; Ps 9,13) entspricht ἤρως „Schrei“, nicht aber πῦν „Elend“ (des Armen). Da es sich aber im hebräischen Text um ein *hapax legomenon* handelt, kann es sich sehr wohl um eine Interpretation des griechischen Übersetzers handeln. Vgl. dazu H. GZELLA, *Die Wiege des griechischen David: Die Diskussion um die Entstehung des Septuaginta-Psalters in der neueren Forschung*, in E. ZENGER (ed.), *Der Septuagintapsalter* (n. 6), pp. 19-47, 37-42 (bezüglich einer der LXX eigenen Armenfrömmigkeit).

18. Προπίπτω hat auch im Griechischen ambivalente Bedeutung in dem Sinne von „auf die Knie Fallen“ (Ps 71[72],9 der Feinde), „Zusammenbrechen“ (Jdt 13,2) und „im Kampf Fallen“ (2 Makk 12,39); s. dazu J. LUST – E. EYNIKEL – K. HAUSPIE, *A Greek-*

- 31 Und *meine* Nachkommenschaft wird ihm dienen. Und angezeigt wird dem Herrn die Generation, *die kommt*,
 32 Und sie *werden* seine Gerechtigkeit dem Volk, das geboren wird, anzeigen, denn *der Herr* tat (es).

II. DEFINITORISCHES: WAS BEDEUTET „MESSIANISCHE RELECTURE“

In mehreren Arbeiten hat J. Schaper auf eine präzisere Abgrenzung des Begriffs Messianisierung von dem der Eschatologisierung gedrun-gen²², um zu folgender Definition zu kommen: Während eine eschatologische Bewegung individuelle Heilsvorstellungen zu verwirklichen sucht, werden messianische Tendenzen aus Hoffnungen auf politisch-nationaler Befreiung genährt. Es läßt sich anhand biblischer Texte beobachten, dass je nach vorherrschender politisch-gesellschaftlicher Situation der eine oder andere Aspekt an Relevanz gewinnt und beide Bewegungen ineinander übergehen können²³.

Nun sind jegliche politisch-nationale Implikationen der griechischen Psalmenübersetzung von Ps 22 aber fremd. So scheint es mir sinnvoller zu sein, vorrangig nach eschatologisierenden Tendenzen Ausschau zu halten. Mit einer Ausnahme vielleicht: die durchaus umstrittene Übersetzung von „Hörner der Wildtiere“ in V. 22 durch ἀπὸ κερᾶτων μονοκερῶτων „von den Hörnern der Einhörner weg“²⁴, könnte nach Schaper eine messianischen Anspielung enthalten. Darüberhinaus fehlen

English-Lexicon of the Septuagint, Stuttgart, 1992, p. 398 und H.G. LIDDELL – R. SCOTT – H. ST. JONES, *Greek-English-Lexicon*, Oxford, 1996, p. 1495.

19. Als Wiedergabe für עפר „Staub, Asche“ bevorzugt LXX hier γῆ; vgl. dazu GZELLA, *Lebenszeit* (n. 9), p. 312 (vgl. auch Ps 112/113,7).

20. Vgl. zum Begriff der Seele SCHAPER, *Eschatology* (n. 14), p. 156f. und zu seiner Übersetzung der V. 30-32 pp. 50-52. Zu den verschiedenen Funktionen des Präsensgebrauchs (im Pentateuch) als Übersetzung eines *qatal* vgl. A. VOITILA, *Présent et imparfait de l'indicatif dans le Pentateuque grec: Une étude sur la syntaxe de traduction* (Publications de la Société d'exégèse de Finlande, 79), Göttingen, 2001, pp. 55-68. An dieser Stelle käme stativische Bedeutung in Frage (p. 68 mit Verweis auf Gen 19,19).

21. Statt der Verneinung לא liest LXX die Präposition + Suffix לו. Zur Erklärung vgl. DORIVAL, *Septante* (n. 12), pp. 149f.

22. J. SCHAPER, *Der Septuaginta-Psalter als Dokument jüdischer Eschatologie*, in M. HENGEL – A. SCHWEMER (ed.), *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum* (WUNT, 72), Tübingen, 1992, pp. 38-61; ID., *Eschatology* (n. 14), pp. 26-30.

23. Vgl. hierzu ausführlich SCHAPER, *Septuaginta-Psalter* (n. 22), pp. 43ff.

24. S. in diesem Sinne J. SCHAPER, *The Unicorn in the Messianic Imagery of the Greek Bible*, in *JTS* 45 (1994) 117-136, bes. 119f. und ID., *Eschatology* (n. 14), pp. 117ff.; zur Kritik M. BAUKS, *Conclusion: Le Psaume 21 (22 TM) dans la recherche vétértestamentaire du XXe Siècle*, in DORIVAL (ed.), *David, Jésus et la reine Esther* (n. 11), pp. 341-392, 349f. mit n. 57f.

Hinweise auf einen Messianismus in der LXX-Auslegung dieses Einzelpsalms²⁵.

III. INDIVIDUELLE HEILSERWARTUNG IN PS 21

Ich möchte also nun die griechische Version des Psalms auf Züge individueller Heilserwartung hin untersuchen. Die textkritische Untersuchung ergab eine ganze Reihe von Unterschieden, von denen jedoch auf der Ebene der Semantik lediglich drei Passagen bedeutungstragend erscheinen neben einigen kleineren, der Übersetzungsweise zugehörigen Phänomenen, welche die Syntax und die Textpragmatik betreffen. Mit letzteren möchte ich beginnen.

1. *Der Tempusgebrauch*

Auffällig am griechischen Psalter ist die systematische Wiedergabe hebräischer *yiqtol*-Formen durch ein Futur. Sailhamer ist in seiner Untersuchung der Verbwiedergabe im ersten Psalmbuch bezüglich des *yiqtol* zu folgendem Ergebnis gekommen: Es handelt sich weder um einen unterschiedlichen Ausgangstext, noch um eine Variante der Vokalisierung, sondern um eine dem Übersetzer eigene Interpretation des hebräischen Textes, wenn er *yiqtol* durch Futur und nicht etwa durch Präsens wiedergibt²⁶. Er sieht mit einer Reihe anderer Exegeten darin einen Hinweis für eine Eschatologisierung des Psalters²⁷. Gzella demonstriert am Beispiel von Ps 16(15 LXX), dass die griechische Tempuswahl der Kombination von Futur und Aorist mitunter das Ineinander von Vergangenheits- und Zukunftsperspektive unterstreicht²⁸. In Psalm 21 liegt aber eine Zweiteilung vor: Während der Klageteil als Rückblick im

25. Diese scheint eher an den Psalmengruppenkontext (s. BAUKS, *Feinde* [n. 4], pp. 97ff.150f.) sowie an die Davidisierung des Psalters (s. bes. Ps 151,11-12 LXX und P.-M. BOGAERT, *L'ancienne numérotation africaine des Psaumes et la signature davidique du Psautier (Ps 151)*, in *Revue Bénédictine* 97 [1987] 153-162; M. KLEER, *Der liebliche Sänger der Psalmen Israels: Untersuchungen zu David als Dichter und Beter der Psalmen* [BBB, 108], Bodenheim, 1996, pp. 272ff.) gebunden zu sein. Zu einzelnen positiven Hinweisen auf Messianismus in Psalmen vgl. GZELLA, *Kalb* (n. 14; insbes. Ps 28 [29]) und BAUKS, *Feinde* (n. 4), p. 156 mit n. 675.

26. SAILHAMER, *Translational Technique* (n. 9), pp. 57f. (in Ps 22,3a.26b.27a.27b.28a.30b.31a.31b sind in der griechischen Übersetzung die *yiqtol*-Formen durch Futur Indikativ wiedergegeben, in Ps 22,8a+b.16c.18a+b.19a+b ist die *yiqtol*-Form durch einen Aorist Indikativ wiedergegeben (sonst Standardübersetzung für *qatal*), in Ps 22,32a durch ein Partizip Präsens.

27. S. SIEGERT, *Zwischen hebräischer Bibel* (n. 6), pp. 157, 316 und *Register*, p. 354 sowie GZELLA, *Lebenszeit* (n. 9), pp. 128-134, 202f.

28. GZELLA, *Lebenszeit* (n. 9), pp. 133ff.

Vergangenheitsmodus formuliert ist, überwiegt im Lobteil das Futur. Die nahezu konsequente Wiedergabe der Präfixkonjugation durch Futurformen unterlegt dem Gesamttext spätestens ab V. 27 den Aspekt eines zukünftigen Heilsgeschehens (s. unten). Auffällig ist die Wiedergabe des textkritisch allerdings sehr diskutierten V. 30 bezüglich der Verbform הָיָה (MT), die mit den meisten Textzeugen als הָיָה , bzw. von LXX als ein Präsens ($\zeta\tilde{\eta}$) bezeugt ist (s. unten)²⁹.

2. Formkritische Elemente

Der griechische Psalm beinhaltet einige Wortergänzungen und -varianten, die formkritische Aspekte betreffen.

So ist z.B. die Ergänzung von πρόσχεσ μοι „sieh mich an/achte auf mich“ in V.2 eine wörtliche Vorwegnahme der Bitte in V. 20 („Zu meiner Hilfe sieh her“), die in V. 21-22 weiter ausgeführt wird. Das Lobversprechens (V. 23) schließt etwas unvermittelt daran an, da die Erhöhung lediglich voraussetzt wird. Denn die Verbform ist im griechischen Psalm durch ein appositionell angefügtes Nomen ersetzt. Anstelle der *qatal*-Verbform von ענה , die die Erhöhung berichtet, liest der griechische Text nämlich das Nomen der homonymen Wurzel עננה^* + Suffix der 1. Person („meine Niedrigkeit“). Diese Modifikation stellt einen entscheidenden Eingriff dar, da sie den gesamten Sprechakt der Klage verändert und den dramaturgisch angelegten Stimmungsumschwung, der für die hebräische Textstruktur wesentlich ist, geradezu zerstört. Der griechische Text führt unvermittelt von dem Bekenntnis der Niedrigkeit³⁰ des Beters zum Lob.

Der Einschub in V. 2 geht zudem einher mit der von der LXX vorgenommenen Umstellung des hebräischen Konsonantentextes am Ende von V.2, die zu der Lesung $\text{οἱ λόγοι τῶν παραπτωμάτων μου}$ „Worte meiner Übertretungen“ geführt hat. Durch diese Wendung ist dem griechischen Text ein Sündenbekenntnis eingefügt, das in dem hebräischen Text fehlt, formkritisch aber durchaus in einer Reihe von Klagen zugegen ist³¹.

Durch diese kleinen Textveränderungen erhält der griechische Psalm eine ganz andere theologische Note: die Eigenverantwortlichkeit des

29. Wenn auch gerade Ps 21,30 die *qatal*-Form durch ein Präsens wiedergibt und somit den Auferstehungsgedanken abzuschwächen scheint (anders SIEGERT, *Zwischen hebräischer Bibel* [n. 6], 299 ohne nähere Begründung). S. oben n. 20 und wie folgt.

30. Von einer in den griechischen Psalter systematisch eingetragenen Armen-spiritualität, die auf schriftgelehrte Kreise zurückgeht, spricht GZELLA, *Wiege* (n. 17), pp. 35ff.

31. Z.B. Ps 31,11; 38,4f.; 41,5; 69,6 (MT); s. BAUKS, *Feinde* (n. 4), pp. 79-95.

Beters für sein Leid impliziert zugleich eine Entschuldigung Gottes³². Die Situation, in welcher sich der Beter selbst befindet, ist dem griechischen Psalm nach ihm und nicht Gott anzulasten. Dem Gedanken dürfte übrigens auch die Relecture von V. 22 (עֲנִיָּהּ + Suffix „meine Niedrigkeit“) entsprechen sowie die Variante zu V. 16c im Fragment 4QPsf. Hier ist wohl zu rekonstruieren [יִשְׁפֹּטֵי] „(der Staub des Todes ist es), der mich richtet“³³.

Formkritisch ist Ps 21 (LXX) ein Klagepsalm mit Schuldbekennnis (V. 2. 22), wobei die im hebräischen Text dargestellte Klage eines unschuldig Leidenden und aus der Gemeinde Verstoßenen ausgeblendet ist³⁴. Im Zentrum stehen im griech. Klageteil die Schuld und das Leiden, welche mittels der zahlreichen Aoristformen aber der Vergangenheit zugeordnet sind, während der zweite Psalmteil von der auf die Zukunft hin gerichteten Rettung handelt.

Durch die konsequente Übersetzung der Feindschilderungen im Vergangenheitsmodus – wohingegen der hebräische Text mit dem Wechsel von *yiqtol*- und *qatal*-Formen spielt³⁵ – ist die Gefährdung in der griechischen Version weitgehend ausgeblendet. Bestärkt wird der Charakter der Überwindung des Leides durch ein „eschatologisches Schlüsselwort“ (Gzella), einem Derivat von ἐλπίζ (V. 5.6.9.10), welches sich in den ersten 10 Versen des griechischen Textes gleich viermal findet³⁶. Durch die nahezu konsequente Darstellung des zweiten Psalmteils im Futur, scheint sich der Beter auf die Rettung erst hinzu bewegen. Dem entspricht, dass die Passagen der Bitte im Präsens gehalten sind, welches einerseits das zukunftsorientierte Hoffen des sündigen Beters, andererseits die Sicherheit der Überwindung der Not unterstreicht.

32. Dieser Gedanke ist noch ausdrücklicher in 4QPsf aufgenommen, „einer von Ps-MT, Ps-LXX und 11QPs^a zu unterscheidende eigenständige Psalmsammlung“ (s. A. LANGE, *Einleitung in die Schriften von Qumran*. Bd 1: *Bibelhandschriften*. Leiden [in Vorbereitung], p. xvii), in welcher das Faktum des in den Staub Gelegteins auf den Beter selbst zurückgeführt ist (V.16). S. BAUKS, *Feinde* (n. 4), p. 17 mit n. 36.

33. Vgl. FLINT, *The Dead Sea Psalm Scrolls and the Book of the Psalms* (Studies on the Texts of the Desert of Judah, 17), Leiden, 1997, pp. 59, 88; und dazu FABRY, *Wirkungsgeschichte* (n. 1), p. 295, der darin eine elliptische *constructio ad sensum* sieht, die ein weitaus absolutes Verständnis vom Tod impliziert.

34. S. dazu ausführlich BAUKS, *Feinde* (n. 4), pp. 172f.

35. Diese dienen dazu, den Klageteil zu dramatisieren und somit den Stimmungsumschwung und die Erhörung unabdingbar zu machen.

36. *Lebenszeit* (n. 9), pp. 145f. mit n. 436 (m. Belege aus platonischen Schriften und Grabinschriften zur Idee der Hoffnung auf ein Jenseits) und n. 443 (zu Ps 21). – Das Verb dient als Übersetzung von בטח (V. 5f.10) und als präzisierende Wiedergabe von גלי (V. 9).

3. Semantik

Von zwei semantischen Varianten in V. 2 und V. 22 haben wir schon gehandelt³⁷ und wollen uns nun auf Abschnitt Ps 21,30-32 beschränken, um das Ausmaß eschatologischen Denkens in Ps 21 zu ermessen. Schon der hebräische Text ist sehr umstritten.

30 אָכְלוּ וַיִּשְׁתַּחֲוּוּ | כָּל־דְּשֵׁי־אָרֶץ לְפָנָיו יִכְרְעוּ כָּל־יֹרְדֵי
 עֶפְרָיִם וְנִפְשׁוּ לֹא חַיִּיהָ:
 31 זֶרַע יַעֲבֹדֵנוּ יִסְפֹּר לְאֹדְנֵי לְדֹר:
 32 יָבֹאוּ וַיִּגִּידוּ צְדָקְתוֹ לְעַם נֹלָד כִּי עָשָׂה:

Es lassen sich drei Übersetzungslinien in der Forschung finden:

Man übersetzt MT und LXX folgend אכלו: „30 Ja, es aßen und fielen anbetend nieder alle Fetten der Erde, / vor ihm sollen sich beugen alle, die in den Staub hinabsteigen/hinabgestiegen sind, / und wer immer sein Leben (*naepaeš*) nicht bewahrt hat. / 31 Nachkommenschaft soll ihm (sc. JHWH) dienen, erzählen soll man von Adonaj dem Geschlecht derer, die kommen werden“³⁸.

Man verändert den Versbeginn mittels einer anderen Abtrennung der Konsonanten (אך לו), und verändert die erste Verbwurzel³⁹: „30 Nur vor ihm sollen niederfallen alle, die in der Erde schlafen (ישן), / vor ihm sollen sich beugen alle, die in den Staub hinabgestiegen sind. 31 Meine Nachkommen, die ihm dienen, sollen von meinem Herrn künden dem zukünftigen Geschlecht“⁴⁰.

Man verändert den Versbeginn (s.o), verschiebt die Satzgrenze in V. 32 hinein, beläßt aber das semantisch rätselhafte Verb דשן: „30 Ja, vor ihm werfen sich nieder alle, die ‚im Saft stehen‘, vor ihm brechen zusammen⁴¹ alle, die zum Staub hinabsteigen. Und wo einer selbst (= seine

37. Wichtig zu benennen ist auch V. 17c. Die Qumranfragmente und die anderen Textzeugen belegen eine Verbform. Somit ist das im MT eingefügte Nomen mit Vergleichspartikel als eine masoretische Korrektur anzusehen. Ausführlicher dazu BAUKS, *Feinde* (n. 4), p. 169 mit n. 706ff.

38. So die Übersetzung von B. JANOWSKI, *Konfliktgespräche mit Gott: Eine Anthropologie der Psalmen*, Neukirchen-Vluyn, 2003, p. 352.

39. Die Editoren der BHS schlagen vor, als Verbwurzel in V.30 nicht דשן „fett sein“ zu lesen, sondern die entsprechende Form von ישן „schlafen“ zu konjizieren. M. TOURNAY, *Relectures bibliques concernant la vie future et l'angéologie*, in *RB* 56 (1949) 481-505, bes. 500-501 übersetzt דשן mit „Asche“.

40. So die Übersetzung von GESE, *Psalm 22* (n. 2), pp. 182f. Vf. hat V. 30b als „spiritualisierend uminterpretierende Glosse“ gestrichen.

41. כרע ist doppeldeutig. Es kann sowohl im Sinne der Proskynese als auch des Zusammenbrechens gebraucht werden. Vgl. dazu ausführlicher BAUKS, *Conclusion* (n. 24), p. 353.

Seele) nicht mehr lebt, wird Nachkommenschaft ihm dienen. Vom Herrn wird erzählt werden dem Geschlecht, 32 das kommt. ...“⁴².

Die erste Übersetzung legt die individuelle Heilserwartung nach dem Tode nahe, die zweite verstärkt diese noch, allerdings bei dreimaligem Korrigieren des MT.

Ich selbst ziehe die dritte Übersetzung vor, da sie den textkritischen Problemen Rechnung trägt, ohne die semantische Offenheit zu unterdrücken, die dem Text zueigen ist. Ich schließe somit das Konzept der Totenverehrung und der individuellen Jenseitshoffnung für den Ursprungstext aus. Diese ist m.E. erst durch die griechische Übersetzung in den Text eingetragen worden:

Bereits V. 27 beinhaltet eine Textveränderung, da die Segensformel des hebräischen Textes im griechischen Text indikativisch gefaßt ist: Statt des Wunsches „Euer Herz lebe für immer“ übersetzt LXX indikativisch „Ihre Herzen werden leben in Ewigkeit“.

Der Übersetzer ersetzt zudem entsprechend in V. 30c die Negation durch eine Präposition + Suffix (לו) und ergänzt ein Demonstrativum der 1. Person (anstelle von נפש + Suffix der 3. Person). Er übersetzt im Sinne von: „Und *meine* Seele lebt *ihm*“. Auch darin dürfte Jenseitshoffnung zum Ausdruck kommen. Da die griechische Fassung jedoch mit der Wortwahl von προπίπτω für כרע „beugen“ die Doppeldeutigkeit von demutsvoller Verbeugung und brutalem Zusammenbrechen beibehält, bleibt die Frage, ob im vorangehenden Versteil auch die Verehrung Gottes durch die Toten gemeint ist, unbeantwortbar. Der griechische Text präzisiert zwar den Ort derer, die hinabsteigen, eindeutig als Erde (+ εἰς), äußert sich aber nicht im Sinne einer Auferstehungshoffnung des Leibes⁴³. Er scheint vielmehr in V. 30c dem Jenseitsverständnis eine dualistische Sicht zuzuweisen. Das hebräische נפש („Kehle“, „Leben“) dürfte hier im Sinne der unsterblichen Seele zu deuten sein. Somit ist dem Text ein neuer, der griechischen Anthropologie entsprechender Sinnhorizont eröffnet worden⁴⁴.

42. So übersetzt KEEL, *Ein alter Notschrei*, in F. OSER – O. KEEL – R. MERZ (eds.), *O Herr, wir rufen alle zu Dir*, Olten–Freiburg, 1973, pp. 11-28, bes. 13, s. auch ID., *Nochmals Psalm 22,28-32*, in *Bib 51* (1970) 405-413, bes. 411-412 in Anlehnung an LXX. Ich habe es vorgezogen, den MT beizubehalten (s. BAUKS, *Feinde* [n. 4], p. 15).

43. Dass der Befund in anderen Psalmen durchaus anders zu werten ist, zeigt GZELLA, *Lebenszeit* (n. 9), pp. 146f. am Beispiel von V. 16 (15). Denn hier sind Hoffnung und Auferstehung miteinander verwoben.

44. Dazu TOURNAY, *Relectures* (n. 39), p. 502 und zuletzt GZELLA, *Lebenszeit* (n. 9), pp. 82-87.

Die vom griechischen Übersetzer gewählte Verbform bietet an dieser Stelle kein Futur, sondern ein Präsens. Es scheint mir aber durchaus bedenkenwert zu sein, auch diese Form stativisch zu verstehen in dem Sinne „Und meine Seele *bleibt* für ihn *am Leben*“. Wie der Beter seinem Gott die Geburt verdankt (V. 10), so verdankt er ihm auch die Zukunft⁴⁵. Und darin entspricht sein Ergehen dem der Gottesfürchtigen, wie es in V. 27 zum Ausdruck gebracht ist.

4. *Résumé*

Sowohl die Tempuswahl als auch die formkritischen und semantischen Präzisionen weisen auf eine Jenseitshoffnung hin, die dem Psalmkontext nach auf ein Individuum bezogen ist.

Last, but not least, bleibt noch das Problem der *Hörner der Einhörner*. Ist mit V. 22 Messianisches in den Text eingetragen oder nicht? Schaper selbst wies darauf hin, dass diese Passage die einzige ist, in der das Bild in negativer Diktion verwendet ist, was ein messianisches Verständnis erschwert⁴⁶. Bereits G.B. Caird hatte in seinen Vorarbeiten zu einem LXX-Lexikon⁴⁷ darauf hingewiesen, dass es sich mit *μονόκερος* ganz banal um die Bezeichnung eines Auerochsen handeln kann, was durch die hebräischen Wortwahl durchaus bestätigt werden kann. Auch formkritisch nähme eine messianische Figur an dieser Stelle die Funktion eines *deus ex machina* ein, welche die im folgenden Teilvers gestrichene und im übrigen durchaus umstrittene Institution eines priesterlichen Heilsorakels⁴⁸ geradezu neu erfände. Ebenso läßt die neutestamentliche Rezeption des Psalms keine messianischen Anleihen erkennen. Jesus zitiert den Psalm, zumindest nach Mt und Mk, als Gebet eines Gott-

45. Vgl. VOITILA, *Présent et imparfait* (n. 20), p. 68. Bei der Wiedergabe eines *qatal* durch ein Indikativ Präsens handelt es sich um eine Übersetzungsweise, die der griech. Grammatik entspricht, da auf die Zukunft betreffende Sachhalte verwiesen wird (so z.B. Gen 19,19 in einem ähnlich semantischen Feld: „der *macht* [heb. Text *qatal*], dass *meine* Seele lebe“). Hier bezeugen einige Hs. Futurformen. Im Kontext des „atemporalen Präsensgebrauchs“ spricht Vf. von dem ebenfalls im Pentateuch selten zu verzeichnenden Fall, dass die *qatal*-Form eines Zustandsverbes durch ein Präsens mit stativischer oder iterativer Bedeutung wiedergegeben ist (s. Dtn 10,9; 34,6; pp. 88f.). – Anders beurteilt DORIVAL, *Septante* (n. 12), pp. 149f. diese Stelle. Er übersetzt präsentisch und sieht im griechischen Text keinerlei Jenseitshoffnung oder Andauer zum Ausdruck gebracht.

46. *Eschatology* (n. 14), pp. 109ff. und oben n. 24. Diese Tagung (s. z.B. M. Rösels Kritik zu Num 23,22 in diesem Band) hat aber ergeben, dass auch die anderen von ihm aufgeführten Stellen keineswegs eindeutig messianisch zu verstehen sind.

47. G.B. CAIRD, *Toward a Lexicon* (n. 14), pp. 22f. Vorsichtig auch T. MURAOKA, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Leuven, 2002, p. 380.

48. Dazu ausführlicher BAUKS, *Feinde* (n. 4), pp. 132-138 (mit Literatur).

verlassenen⁴⁹. Die zukunftsweisende Verheissung des Psalms ist in den Evangelienberichten ausgeblendet.

Universität Koblenz
Institut für Evangelische Theologie
Universitätsstrasse 1
D-56070 Koblenz
Deutschland

Michaela BAUKS

49. So zuletzt HEIDLER, *Verwendung* (n. 2), p. 29 in Kritik an Gese. Denn Markus verwendet den Psalm in umgekehrter Reihenfolge, setzt bei dem Motiv des Kleiderverteilens ein (15,24), über das spöttische Kopfschütteln (15,29) bis hin zum Verlassenheitschrei (15,34). Das Lobelement hingegen findet sich im Bekenntnis des römischen Hauptmannes wieder (15,39). Zur Kritik vgl. auch FOCANT, *Relecture* (n. 2), pp. 290f., 302. Im Sinne von Heidler s. schon J. GNILKA, *Das Evangelium nach Markus* (Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament, II/2), Zürich – Neukirchen-Vluyn, 1979, p. 322; U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus* (Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament, I/4), Zürich – Neukirchen-Vluyn, 2002, p. 335.

LE PSAUTIER DE LA SEPTANTE EST-IL INFLUENCÉ PAR DES IDÉES ESCHATOLOGIQUES ET MESSIANIQUES?¹

LE CAS DES PSAUMES 22LXX ET 71LXX

I. INTRODUCTION: UNE QUESTION PEU ÉTUDIÉE

Commençons par une remarque générale: une des caractéristiques de l'exégèse récente de l'Ancien Testament est incontestablement le regain des études portant sur la Septante (= LXX). Alors que les Églises issues de la Réforme ont défendu la *hebraica veritas*, l'Église catholique a longtemps favorisé la Vulgate comme son texte biblique normatif. Ce faisant, les Églises occidentales ont attribué à la LXX, ne serait-ce que de manière implicite, un rôle secondaire. C'est ainsi que s'explique le fait qu'en règle générale les études bibliques n'ont tenu compte de la LXX que dans le cadre d'une démarche particulière: la critique textuelle. Dans ce domaine, on s'est pendant longtemps servi de la LXX pour corriger ponctuellement le texte hébreu là où il semble difficile ou énigmatique. Une telle optique n'a cependant pas permis d'étudier les textes de la LXX en tant que tels, c'est-à-dire comme des textes autonomes qui, bien que traduits d'une source hébraïque, présentent indéniablement des caractéristiques littéraires qui leur sont propres et qui méritent une étude détaillée. Il n'est par conséquent pas étonnant que le rôle inférieur que joue la LXX dans les études bibliques récentes se reflète aussi dans le nombre limité de publications par rapport au Texte Massorétique (= TM).

En ce qui concerne notre sujet, le Psautier de la LXX, en particulier son exégèse, on ne peut qu'observer que jusqu'à nos jours la bibliographie n'est pas du tout abondante. Un survol rapide des manuels spécialisés ne saurait que corroborer un tel constat. Citons à titre d'exemple la bibliographie que Cécile Dogniez a éditée il y a une dizaine d'années². Cet ouvrage a le mérite de signaler quelque 200 titres relatifs au Psautier grec. Néanmoins, à regarder de plus près, on ne peut qu'aboutir à la conclusion qu'une grande partie d'entre eux porte essentiellement sur la

1. Pour leurs observations précieuses, je tiens à remercier les participants du séminaire en langue française, avant tout Mme Odile Flichy, MM. William Horbury et Adrian Schenker, ainsi que quelques collègues avec lesquels j'ai pu discuter plusieurs détails de cet article, en particulier MM. Jan Joosten, Martin Rösel, Stefan Schorch et Knut Usener.

2. C. DOGNIEZ, *Bibliography of the Septuagint: Bibliographie de la Septante* (SupplVT, 60), Leiden, Brill, 1995, pp. 195-208.

critique textuelle, sur l'histoire du texte ainsi que sur l'histoire de l'interprétation des Psaumes, notamment sur l'interprétation chrétienne attestée dans le Nouveau Testament et dans la littérature patristique. En revanche, relativement peu nombreuses sont les études qui sont consacrées à l'interprétation au sens strict du Psautier de la LXX, et ce à plus d'un égard. Qu'il s'agisse du vocabulaire grec du Psautier avec ses expressions rares et difficiles ou des caractéristiques littéraires d'un Psaume individuel, force est de constater que bien des questions ne sont pas suffisamment traitées. *Grosso modo*, ce résultat est confirmé par la bibliographie de la LXX publiée en 1973 par Sebastian P. Brock, Charles T. Fritsch et Sidney Jellicoe³. Certes, quelques-uns des Psaumes cités dans le Nouveau Testament, p. ex. les Psaumes 15 et 21LXX, font exception mais cela n'empêche pas d'observer que la plupart des Psaumes de la LXX constituent un large terrain qui reste encore à explorer. Or si les études portant sur les détails font défaut, cela vaut d'autant plus pour le Psautier de la LXX dans son ensemble et ses caractéristiques littéraires. Bien sûr, nous disposons aujourd'hui d'une série de travaux méritoires consacrés à ce genre de questions, à commencer par l'article de Martin Flashar de 1912⁴, jusqu'aux publications plus récentes consacrées au vocabulaire ou à des sujets spécifiques du Psautier de la LXX, y compris les idées eschatologiques et messianiques⁵. Il n'en reste pas moins que les études systématiques ne sont pas nombreuses. Toujours est-il que les questions suivantes ne sont aucunement dépourvues d'intérêt: le Psautier de la LXX présente-t-il des tendances théologiques particulières étrangères au Psautier massorétique? Si tel est le cas, ces phénomènes se laissent-ils observer plus que sporadiquement? Ceux-ci se manifestent-ils d'une manière régulière au fil du Psautier de la LXX, tel un fil

3. S.P. BROCK – C.T. FRITSCH – S. JELlicOE, *A Classified Bibliography of the Septuagint*, Leiden, Brill, 1973, pp. 119-121.

4. M. FLASHAR, *Exegetische Studien zum Septuagintapsalter*, in ZAW 32 (1912) 81-116, 161-189, 241-268.

5. À titre d'exemple, cf. H. ERVIN, *Theological Aspects of the LXX of the Book of Psalms*, Thèse, Princeton, NJ, 1962; A. PASSONI DELL'ACQUA, *La metafora biblica di Dio come roccia e la sua soppressione nelle antiche versioni*, in *Ephemerides Liturgicae* 91 (1977) 417-453; M. CIMOSA, *Il vocabolario della preghiera nella tradizione greca (LXX) dei Salmi*, in *Ephemerides Liturgicae* 105 (1991) 89-119; S. OLOFSSON, *God is my Rock: A Study of Translation Technique and Theological Exegesis in the Septuagint* (Coniectanea Biblica. Old Testament Series, 31), Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1990; J. SCHAPER, *Eschatology in the Greek Psalter* (WUNT, 2/76), Tübingen, Mohr, 1995; E. ZENGER (ed.), *Der Septuaginta-Psalter: Sprachliche und theologische Aspekte* (HBS, 32), Freiburg/B, Herder, 2001; H. GZELLA, *Lebenszeit und Ewigkeit: Studien zur Eschatologie und Anthropologie des Septuaginta-Psalter* (BBB, 134), Berlin, Philo, 2002; F. AUSTERMANN, *Von der Tora zum Nomos. Untersuchungen zur Übersetzungsweise und Interpretation im Septuaginta-Psalter* (MSU, 27), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2003.

d'Ariane? Dans l'affirmative, peut-on aller jusqu'à supposer un dessein théologique qui se cacherait derrière ces tendances? Autant de questions qui méritent d'être étudiées ou examinées à frais nouveaux. Dans cet ordre d'idées s'inscrit aussi la question à laquelle était consacrée le séminaire en langue française de ce colloque, idée qui, en dernière analyse, renoue avec une question soulevée il y a plus de trente ans par Joseph Coppens⁶: le Psautier de la LXX est-il influencé par des idées eschatologiques et messianiques? À vrai dire, la recherche exégétique relative à ce problème n'a guère dépassé le stade initial. Le but de notre contribution est de remédier à ce manque, en nous arrêtant plus longuement à deux Psaumes de la LXX dont les motifs eschatologiques et / ou messianiques ont déjà fait l'objet de recherches antérieures: les Psaumes 22LXX et 71LXX. En analysant ces deux textes, nous comptons non seulement contribuer à leur interprétation mais aussi formuler quelques conclusions relatives à l'exégèse du Psautier de la LXX en général.

II. LE PSAUTIER DE LA LXX: TROIS REMARQUES PRÉALABLES

Avant d'entrer dans les détails de l'analyse des Psaumes 22LXX et 71LXX, il importe de faire trois remarques préalables:

1. Notre première remarque concerne la datation du Psautier de la LXX. Sans pour autant présenter ici un état de recherches⁷, il nous semble légitime d'en tirer la conclusion suivante: il semble impossible, du moins pour l'instant, de déterminer à quel moment précis de l'histoire remonte la traduction grecque du Psautier⁸. À en juger par plusieurs arguments convergents, il n'est cependant pas trop téméraire d'assurer que la traduction s'inscrit au II^{ème} siècle avant J.-C. Récemment plusieurs auteurs se sont prononcés pour l'hypothèse que le Premier livre des

6. Cf. J. COPPENS, *Le messianisme royal: Ses origines. Son développement. Son accomplissement* (LD, 54), Paris, Cerf, 1968, p. 119: «En tout cas une telle relecture [sc. messianique] s'est accomplie lors de la traduction des Écritures en langue grecque [...] Malheureusement nous ne disposons pas encore d'une théologie de la Septante qui nous permette de mesurer exactement l'évolution des idées et espérances dans les milieux juifs où cette grande et importante œuvre s'est élaborée». Cf. aussi W. HORNBURY, *Jewish Messianism and the Cult of Christ*, London, SCM Press, 1998, pp. 50-51, 63.

7. Cf. pour une information rapide H. GZELLA, *Die Wiege des griechischen David: Die Diskussion um die Entstehung des Septuaginta-Psalter in der neueren Forschung*, in ZENGER (ed.), *Der Septuaginta-Psalter* (n. 5), pp. 19-49, spéc. 24-27, qui met en doute la pertinence de la plupart des arguments avancés afin de dater le Psautier de la Septante.

8. Cf. aussi G. DORIVAL, *Septante et Texte Massorétique: Le cas des Psaumes*, in *International Organization for the Study of the Old Testament. Congress Volume: Basel 2001*, Leiden, Brill, 2002, pp. 139-161, spéc. 139, n. 1.

Maccabées montre ici et là une proximité avec le Psautier de la LXX. En particulier, plusieurs passages ont fait l'objet de rapprochements. En ce qui concerne la citation scripturaire du Ps 78,2-3LXX en 1 M 7,17 et les points de contact entre 1 M 14,41 et Ps 109,3-4LXX, Arie van der Kooij conclut, avec toute la réserve nécessaire dans un tel débat, que la traduction grecque du Psautier recèle les traces de cercles pro-maccabéens⁹. Un autre argument va dans la même direction: יהודה מחקקי «Juda est mon sceptre» (Ps 60,9; 108,9TM) est à chaque fois traduit par Ιουδας βασιλεύς μου «Judas est mon roi» (Ps 59,9; 107,9LXX). A-t-on affaire ici à une allusion à Judas Maccabée comme T. F. Williams¹⁰ le propose? Peut-être. Quoi qu'il en soit, à lui seul, cet argument n'a pas beaucoup de poids; il est tout au plus susceptible de corroborer la datation approximative proposée, c'est-à-dire l'époque située autour de la crise maccabéenne¹¹. En principe, cette datation n'est pas contredite par la chronologie relative des écrits de la LXX qui consiste à situer le Psautier dans le II^{ème} siècle avant J.-C.¹². Reste à déterminer l'endroit où la traduction fut effectuée. Les chercheurs ont avancé des arguments en faveur de deux hypothèses qui s'excluent: les uns plaident pour l'Égypte, en particulier pour la ville d'Alexandrie, les autres pour Jérusalem. En principe, les auteurs qui défendent l'origine palestinienne du Psautier grec s'appuient sur deux observations: quelques-unes des suscriptions comportent des éléments absents du TM, en mentionnant p.ex. plusieurs jours de la semaine (Ps 23,1LXX; 47,1LXX etc.). Peut-on y voir les traces de rubriques liturgiques qui pour leur part trahissent un rapport avec le temple de Jérusalem¹³? Dans le même sens va un autre argument qui consiste à faire valoir le vocabulaire spécifique du Psautier grec, avant tout le terme βῆρις au sens de «forteresse», qui est jugé supposer un

9. Cf. A. VAN DER KOOIJ, *The Septuagint of Psalms and the First Book of Maccabees*, in R.J.V. HIEBERT – C.E. COX – P.J. GENTRY (eds.), *The Old Greek Psalter: Studies in Honour of Albert Pietersma*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 2001, pp. 229-247, spéc. 245-247. Dans un article antérieur, le même auteur avait plaidé pour le 1^{er} siècle avant J.-C., cf. A. VAN DER KOOIJ, *On the Place of Origin of the Old Greek of Psalms*, in VT 33 (1983) 67-74.

10. Cf. p. ex. T.F. WILLIAMS, *Towards a Date for the Old Greek Psalter*, in HIEBERT – COX – GENTRY (eds.), *The Old Greek Psalter* (n. 9), pp. 248-276, spéc. 261-262.

11. En faisant valoir d'autres arguments, que nous n'examinons pas dans le cadre de cet article, SCHAPER, *Eschatology* (n. 4), p. 45, aboutit à une conclusion peu ou prou analogue, tout en précisant que le Psautier de la Septante date probablement de la seconde moitié du II^{ème} siècle avant J.-C.

12. Cf. les recherches de O. MUNNICH résumées en G. DORIVAL – M. HARL – O. MUNNICH, *La Bible grecque des Septante: Du judaïsme hellénique au christianisme ancien*, Paris, Cerf, 1988, pp. 96-97; WILLIAMS, *Towards a Date for the Old Greek Psalter* (n. 10), pp. 275-276.

13. Pour cette hypothèse, cf. VAN DER KOOIJ, *Place of Origin* (n. 9), pp. 71-74.

milieu palestinien¹⁴. Dans ce contexte, il convient de rappeler que le débat autour du rapport du Psautier grec avec la tradition *καίγε* n'est clos en aucune façon¹⁵. Quelque convaincants que puissent paraître ces arguments à première vue, ceux-ci qui vont dans le sens de l'origine égyptienne du Psautier grec ne perdent pas pour autant leur valeur. Il nous semble important de mettre en relief que quelques-uns des substantifs employés pour désigner Dieu (p. ex. ἀντιλήμπτωρ) sont attestés avant tout dans le milieu égyptien¹⁶. Dans le cadre de cet article, nous devons laisser en suspens ce débat¹⁷. Pour en revenir à la question initiale, c'est-à-dire de savoir si le Psautier de la LXX est influencé par des idées eschatologiques et messianiques, le problème de la datation n'est pas sans intérêt. En effet, il est légitime de se demander si l'évolution des idées eschatologiques et messianiques au fil des derniers siècles avant J.-C. a laissé ses empreintes dans le Psautier grec, sans que celles-ci soient repérables dans le texte hébreu du Psautier, tant dans les manuscrits de Qumrân que dans le futur TM.

2. Cette question entraîne une autre considération. À première vue, le Psautier de la LXX donne l'impression d'une traduction assez littérale, voire mot-à-mot, d'une *Vorlage* hébraïque prémassorétique qui pour sa part est très proche du texte consonantique du TM¹⁸. Cela n'empêche pas de constater que le Psautier de la LXX – au moins dans l'état tel que le restitue Rahlfs – est parsemé d'écarts par rapport au TM dans sa forme consonantique. Sans prétendre à exhaustivité signalons une série de phénomènes frappants qui se manifestent à plusieurs niveaux :

- Au niveau quantitatif on note de légers ajouts qui, dans la plupart des cas, consistent en quelques mots ou en un stique supplémen-

14. Ainsi H.-J. VENETZ, *Die Quinta des Psalteriums: Ein Beitrag zur Septuaginta- und Hexaplaforschung*, Hildesheim, Gerstenberg, 1974, p. 83.

15. Pour ce débat, cf. les réflexions récentes de P.J. GENTRY, *The Greek Psalter and the *καίγε* Tradition: Methodological Questions*, in HIEBERT – COX – GENTRY (eds.), *The Old Greek Psalter* (n. 9), pp. 74-98.

16. Cf. O. MONTEVECCHI, *Quaedam de graecitate Psalmorum cum papyris comparata*, in EAD., *Bibbia e papiri: Luce dai papiri sulla Bibbia graeca*, Barcelona, Institut de Teologia Fundamental, 1999, pp. 97-120, spéc. 105ss; PASSONI DELL'ACQUA, *La metafora biblica* (n. 5), p. 431.

17. Pour quelques arguments que la recherche future se doit de prendre en compte, cf. GZELLA, *Lebenszeit und Ewigkeit* (n. 5), pp. 48-49.

18. Ce constat est confirmé par les analyses détaillées de AUSTERMANN, *Nomos* (n. 5), pp. 43-106 etc. En ce qui concerne les catégories «littéral» et «non littéral», il s'entend qu'elles ne sont qu'approximatives. Pour des catégories plus précises, cf. p. ex. J.R. ADAIR, «*Literal*» and «*Free*» Translations: A Proposal for a More Descriptive Terminology, in *JNSL* 23 (1997) 181-209.

taire (p. ex. Ps 1,4b; 7,12a; 12,6dLXX; 23,4cLXX); les omissions sont le plus souvent anodines (cf. Ps 23,2aLXX; 43,3aLXX)¹⁹.

- Au niveau des équivalences, plusieurs cas de figure peuvent se présenter: dans un Psaume donné, un mot grec sert à traduire plusieurs mots hébreux (cf. Ps 7,4b.15a.17b ἀδικία alors que le TM comporte trois substantifs différents; Ps 37,2b.4aLXX ὀργή pour deux substantifs différents²⁰) ou l'inverse (p. ex. le verbe שמע est souvent traduit par ἀκούω lorsque le sujet est un être humain, et par εἰσακούω lorsque le sujet est Dieu qui entend «favorablement»²¹, cf. Ps 30,14.23LXX)²². Il va sans dire que ces écarts sont susceptibles de conférer au texte grec un profil qui lui est propre, dans la mesure où p. ex. un vocabulaire plus uniforme renforce les liens entre les différentes parties d'un texte donné²³. À part cela, on peut observer, par rapport au TM, un grand éventail d'écarts dus à une autre vocalisation de la forme hébraïque en question (cf. p. ex. Ps 25,7LXX τοῦ ἀκούσαι), à un autre découpage de la proposition ou du verset (cf. p. ex. Ps 21,20LXX), à l'interférence de l'araméen (cf. p. ex. Ps 41,7LXX μικροῦ; 59,10LXX τῆς ἐλπίδος μου), etc. À cela s'ajoutent de nombreuses traductions remarquables, étonnantes, innovatrices, etc. que l'analyse du texte grec se doit de prendre en compte²⁴. Ne signalons dans ce contexte que la traduction stéréoty-

19. Pour davantage d'ajouts et d'omissions, cf. AUSTERMANN, *Nomos* (n. 5) pp. 50-57.

20. Pour le vocabulaire de la colère, qui est plus développé dans le TM, cf. T. MURAOKA, *Pairs of Synonyms in the Septuagint Psalter*, in HIEBERT – COX – GENTRY (eds.), *The Old Greek Psalter* (n. 9), pp. 36-43, spéc. 37-39.

21. Cf. à ce propos O. MUNNICH, *Indices d'une Septante originelle dans le Psautier Grec*, in *Bib* 63 (1982) 406-416, pp. 409-410; autre exemple: à plusieurs reprises, le verbe שמר est traduit par ζητέω lorsque l'objet de la recherche est une réalité de ce monde-ci, et par ἐκζητέω lorsqu'il s'agit de chercher Dieu (cf. Ps 33,5.11.15).

22. Pour ce phénomène, cf. aussi A. AEJELAEUS, *Characterizing Criteria for the Characterization of the Septuagint Translators: Experimenting on the Greek Psalter*, in HIEBERT – COX – GENTRY (eds.), *The Old Greek Psalter* (n. 9), pp. 54-73, spéc. 70-72; AUSTERMANN, *Nomos* (n. 5), pp. 76-82. En général, la première partie de cette monographie pâtit d'une faiblesse fondamentale, malgré le soin avec lequel il défend ses hypothèses: à un Psaume près, le Psaume 19^{LXX} (pp. 42-44), jamais l'auteur n'analyse un Psaume individuel. Plutôt que de fournir une masse impressionnante d'observations ponctuelles, il pourrait alors se poser les questions suivantes: dans quelle mesure les différents écarts entre les textes grec et hébreu d'un Psaume individuel sont-ils davantage que des phénomènes indépendants les uns des autres? Pris dans leur ensemble, dans quelle mesure peuvent-ils infléchir le sens du texte grec?

23. Tel est le cas p. ex. pour le Ps 7^{LXX}; cf. notre étude détaillée: E. BONS, *Le Psaume 7 dans la version de la Septante*, in *Revue des Sciences Religieuses* 77 (2003) 512-528, pp. 518-519, 527.

24. Cf. à ce propos F. SIEGERT, *Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament: Eine Einführung in die Septuaginta*, Münster, Lit, 2001, p. 311: «Der Septuaginta-Psalter ist reich an behutsamen 'Interpretamenten', die jedoch nie den Charakter von Glossen oder Erweiterungen haben, sondern den einer interpretierenden Wortwahl».

pée des verbes יחל, חסה et בטח par ἐλπίζω et les conséquences qui en découlent. Dans certains Psaumes, ce verbe sert à encadrer l'ensemble du texte (cf. Ps 30,2a.25b²⁵; 36,3a.5b.40c) et devient ainsi un mot clé résumant l'attitude fondamentale de l'orant: l'espoir mis en Dieu face à la détresse (cf. aussi Ps 21,5a.6b.9a.10bLXX).

3. À la lumière des observations précédentes, il convient de s'interroger sur le traducteur et sur la conception qu'il aurait eue de sa tâche. Inutile de dire que nous manquons de témoignages littéraires contemporains qui pourraient nous renseigner à ce propos – excepté le résultat qu'est la traduction elle-même. Néanmoins, les données textuelles nous permettent d'émettre des hypothèses, tout en reconnaissant que celles-ci ne font guère l'unanimité. Quoi qu'il en soit, il nous paraît nécessaire de prendre en compte deux faits qui semblent se contredire: d'une part, le caractère littéral de la traduction, d'autre part, les nombreux écarts qui ont un impact indéniable sur le sens d'un Psaume individuel dans sa version grecque. Par conséquent, il faut une approche équilibrée qui ne surévalue pas le premier phénomène au détriment du second ou l'inverse. Concrètement, il s'agit d'éviter les deux écueils suivants: d'un côté, il n'est pas légitime, afin d'expliquer les écarts, d'avoir recours à tout prix à des considérations linguistiques et littéraires²⁶, et ce dans le but de minimiser le rôle de la réflexion théologique qui aurait guidé le traducteur dans son travail²⁷. De l'autre côté, il ne faut pas accorder trop de poids à ce genre de réflexions au risque de prêter au traducteur des idées théologiques là où il a probablement recours à une traduction standard²⁸. Com-

25. Pour davantage de détails, cf. E. BONS, *Psalms 31 – Rettung als Paradigma: Eine synchron-leserorientierte Analyse* (Frankfurter theologische Studien, 48), Frankfurt, Knecht, 1994, pp. 267-270.

26. Cf. à ce propos-là les avertissements donnés par OLOFSSON, *God is my Rock* (n. 5), p. 9: «The translation in one way or another reflects the milieu of the translator. This milieu certainly affected his choice of equivalents and of translation technique. A highly specialized, purely linguistic, approach to the issues of translation technique as well as textual criticism is not to be recommended. Translation cannot be reduced to a question of certain techniques which were consistently carried out and can be described in detail, even though some of the translators and revisers of the LXX did their best to fulfil such a description. The translators were after all human beings and the art of translation has many irrational aspects».

27. Voilà à notre avis un autre inconvénient de la monographie de AUSTERMANN, *Nomos* (n. 5). Soucieux de prouver le caractère conservateur de la traduction, l'auteur cherche à expliquer la plupart des écarts en supposant une source différente, une tradition existante qui aurait influencé le traducteur, etc. (cf. p. 105). Cette option débouche souvent sur des hypothèses fort douteuses, p. ex. lorsqu'il s'agit d'expliquer le fait que des dérivés de νόμος servent à rendre des mots relativement rares tels נעלמים en Ps 26,4 (cf. p. 199), עתק en Ps 31,19 (cf. pp. 191-2), etc.

28. C'est l'objection qu'on a faite à SCHAPER, *Eschatology* (n. 5), p. ex. à son interprétation du Ps 1,5LXX (pp. 46-48): Contrairement à ce qu'il pense, il ne ressort pas du tout

ment alors procéder? D'emblée, il reste à expliquer le phénomène des écarts et avant tout les choix frappants au niveau du vocabulaire ainsi que les ajouts. Pour éclairer ces phénomènes, les arguments portant sur la linguistique et la technique de traduction ne permettent pas toujours d'aboutir à des résultats concluants. D'où le besoin de songer à une autre explication: à notre avis, les écarts mentionnés révèlent que le traducteur ne se contente pas de rendre son texte source en grec mais qu'il l'interprète, ne serait-ce qu'à petites touches. Cette hypothèse en entraîne une autre: il est sinon probable, du moins possible que le traducteur s'inspire, dans son travail, des méthodes d'interprétation pratiquées par les cercles des scribes juifs²⁹ ou ailleurs, ainsi que des traditions de lecture courantes à son époque (la lecture synagogale de l'Écriture sainte?). En tout état de cause, n'écartons pas *a priori* la possibilité que quelques-uns des choix lexicaux soient motivés par des options théologiques préalables que le traducteur a faites siennes³⁰, que ce soit de façon consciente ou inconsciente.

Ces trois remarques préalables nous permettent d'aborder maintenant l'analyse des Psaumes 22LXX et 71LXX. Nous consacrerons à chacun un paragraphe, en distinguant à chaque fois très nettement entre, d'une part, les idées qui auraient pu guider le traducteur et, d'autre part, les interprétations successives que le texte a engendrées. En guise de conclusion, nous ferons une série de remarques méthodiques concernant l'exégèse du Psautier de la LXX en général.

III. LE PSAUME 22LXX, UN PSAUME ESCHATOLOGIQUE?

Est-ce que le Psaume 22LXX reflète des motifs eschatologiques alors que son modèle hébreu ne le fait pas? Dans sa monographie récente,

de l'emploi du verbe ἀνίστημι qu'il soit ici question de la résurrection, car ce verbe est la traduction standard du verbe hébreu קם; cf. aussi VAN DER KOOL, *The Septuagint of Psalms* (n. 7), p. 231.

29. Ainsi A. VAN DER KOOL, *Zur Frage der Exegese im LXX-Psalter: Ein Beitrag zur Verhältnisbestimmung zwischen Original und Übersetzung*, in A. AEJMELAEUS – U. QUAST (eds.), *Der Septuaginta-Psalter und seine Tochterübersetzungen: Symposium in Göttingen 1997* (MSU, 24), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2000, pp. 366-379, spéc. 372-379; cf. aussi GZELLA, *Lebenszeit und Ewigkeit* (n. 5), pp. 52-55.

30. Cf. aussi AEJMELAEUS, *Criteria* (n. 22), p. 72, et récemment J.M. DINES, *The Septuagint*, London – New York, Clark, 2004, pp. 126-127: «[...] the translators were not operating in an individualistic vacuum but as members of communities. These communities will surely have spent much time pondering on, debating and expounding the Scriptures. Many of the apparent alterations of the Hebrew suggested by passages in the LXX will have been the result either of already established traditions, or of current 'rereadings', and not the invention of the translators, let alone their whim».

Holger Gzella répond par l'affirmative. Avant d'examiner les arguments qu'il avance en faveur de son interprétation, rappelons brièvement les écarts les plus importants³¹ entre la LXX et le TM³².

1. Les écarts entre la LXX et le TM

V. 1a: LXX: ποιμαίνει με «il me fait paître» – TM porte le participe avec le suffixe pronominal רעי «celui qui me fait paître».

V. 1b: LXX: καὶ οὐδέν με ὑστερήσει «rien ne me manque» – TM: לא אהסר «je ne manque de rien».

V. 2: LXX: εἰς τόπον χλόης «à un endroit [singulier] d'herbes vertes» – בנאות דשא «aux pâturages [pluriel] d'herbes vertes». Le substantif grec τόπος sert à rendre נוה en Ps 79,7 où le substantif désigne le lieu où habite Jacob. Ailleurs dans le Psautier, le même substantif hébreu est traduit de trois façons différentes, sans doute en fonction du contexte proche: τὰ ὄραϊα (Ps 64,13LXX), οἴκων (Ps 73,20LXX) et τὸ ἅγια-στῆριον (Ps 82,13LXX). À la lumière de ces rapprochements, on est amené à penser que le traducteur choisit au Ps 22,2 un substantif plutôt neutre.

ibid.: LXX: ἔκει «là-bas»: ajout par rapport au TM.

ibid.: LXX: κατασκῆνωσεν «il m'a fait demeurer» – TM: ירביצני «il me fait/fera coucher». Cette équivalence est unique, d'autant plus que le verbe רבץ désigne en premier lieu le repos de l'animal³³, tout comme en Ps 104,22 où le traducteur choisit le verbe κοιτάζομαι (Ps 103,22LXX; cf. aussi Jr 40,12LXX/33,12TM). Quoique le verbe κατασκηνόω s'emploie aussi avec un sujet animal, en particulier au sens intransitif «habiter», «s'abriter» (cf. p. ex. Ps 103,12LXX; Dn 4,12Th), la gamme de ses significations est beaucoup plus large. Quant au Psautier, ce verbe désigne avant tout le séjour des hommes, p. ex. dans le temple (Ps 14,1LXX), mais pas en premier lieu leur repos.

V. 2b: LXX: ἔξέθρεψέν με «il m'a élevé / nourri» – TM: יהלני «il m'a conduit». Alors que le verbe hébreu signifie «conduire, mener» (scil. un animal), en l'occurrence à l'abreuvoir ou à la mangeoire (cf. Gn 47,14)³⁴, le verbe ἐκτρέφω est d'un usage plus général: «élever (un enfant, un animal)» et «nourrir»³⁵.

31. En ce qui concerne les écarts mineurs, notons l'ajout de καὶ aux vv. 4a et 5c ainsi que le fait qu'au v. 2a la LXX fait précéder le verbe du complément d'objet direct μέ.

32. Dans les manuscrits de Qumrân, aucun témoin textuel du Ps 23 n'est attesté.

33. Cf. E.-J. WASCHKE, art. רבץ, in *TWAT* VII, cols. 320-325, spéc. 322.

34. Cf. BONS, *Psalm 31* (n. 25), pp. 38-39.

35. Cf. récemment encore T. MURAOKA, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Leuven, Peeters, 2002, p. 169: «to bring up, rear, nurture».

V. 4a: LXX: ἐν μέσῳ σκιᾶς θανάτου «au milieu de l'ombre de [la] mort» – TM: בְּנֵי צְלֻמוֹת «dans la vallée d'obscurité». À première vue, l'écart est frappant. Cependant, il s'explique par deux considérations de type linguistique. 1. Tout en connaissant le substantif נֵיָא «vallée» (cf. Ps 59,2LXX τὴν φάραγγα τῶν ἀλῶν), le traducteur semble rapprocher le mot d'une racine araméenne, בּוּיָא «au milieu». 2. Dans le TM, צְלֻמוֹת est vocalisé comme s'il s'agissait d'un mot composé: «ombre de mort». C'est sans aucun doute une telle «étymologie populaire» qui est à l'origine de la traduction grecque du mot que la LXX rend de façon analogue ailleurs aussi (cf. Ps 43,20LXX; 106,10.14 LXX). Cette étymologie se reflète encore dans la vocalisation massorétique du mot. Pourtant, elle ne fait pas justice au sens de la racine hébraïque qui signifie en réalité «obscurité»³⁶. Cette notion est sans doute inconnue du traducteur grec et des savants qui plus tard vocaliseront le TM alors que les commentateurs juifs médiévaux la connaissent³⁷.

V. 4c: LXX: εἶ «tu es». La copule n'a pas d'équivalent dans le TM.

V. 5c: LXX: ὡς κρᾶτιστον «comme la meilleure [scil. la coupe]!» – TM: אַךְ טוֹב «oui, [le] bien». L'écart tient à un autre découpage des versets qui a amené le traducteur à voir en טוֹב un adjectif se référant à la coupe évoquée au v. 5c. Cette interprétation des données linguistiques conduit à mettre en valeur la qualité de la coupe par un superlatif qui, pour sa part, est introduit par ὡς, particule qui correspond également à אַךְ en Ps 72,1LXX.

V. 6b: LXX: καὶ τὸ κατοικεῖν με – TM: וּשְׁבִי. Le texte consonantique se prête à deux interprétations: 1^{ère} pers. sing. qal du verbe שׁוּב «je retournerai» (= vocalisation du TM) ou infinitif construit avec suffixe de la 1^{ère} pers. sing. du verbe de יָשַׁב «s'asseoir». C'est dans ce dernier sens que le traducteur interprète la forme hébraïque. À moins de supposer que la prononciation *šabī* ait été équivoque de façon à permettre un rapprochement avec la racine יָשַׁב – idée qui mérite d'être examinée³⁸ – l'explication la plus plausible consiste à penser que le traducteur a été familier d'une tradition de lecture qui diffère de celle qu'attesteront plus tard les Massorètes. Il est possible que cette tradition trahisse l'influence

36. Cf. H. NIEHR, art. צְלֻמוֹת, in *TWAT* VI, cols. 1056-1059.

37. Cf. p. ex. le commentaire de Rashi, cité d'après l'édition suivante: M.I. GRUBER (ed.), *Rashi's Commentary on Psalms 1-89 (Books I-III). With English Translation, Introduction and Notes*, Atlanta, GA, Scholars Press, 1998, p. 13: כָּל צְלֻמוֹת לְשׁוֹן חוֹשֶׁךְ.

38. Nous devons cette idée à M. Stefan Schorch, Faculté de Théologie de Bielefeld-Bethel (Allemagne) qui a attiré notre attention sur le phénomène suivant: en hébreu samaritain l'infinitif construit de יָשַׁב avec le suffixe de la 1^{ère} ps. sg. a la voyelle *i* (tout comme dans l'hébreu massorétique), alors que l'infinitif construit du même verbe avec le suffixe de la 3^{ème} pers. sg. a la voyelle *a* (communication orale du 5 septembre 2004).

du Ps 27(28),4 où apparaît la forme שבתִי: la LXX la traduit τοῦ κατοικεῖν με ce qui correspond parfaitement à la vocalisation massorétique שבתִי.

En ce qui concerne la traduction des «temps» de l'hébreu, imparfait et parfait, le procédé du traducteur n'est aucunement mécanique. Excepté les vv. 1b.4ab.6a, il rend l'imparfait hébreu toujours par un aoriste. En ce qui concerne les énoncés évoquant l'agir de Dieu, seul le v. 6a est au futur.

En résumé de cette liste d'écarts, faisons trois remarques:

1. Les différents écarts au v. 2 consistent à nuancer la métaphore filée des vv. 2-4, dans la mesure où un de ses éléments caractéristiques subit une modification: la réalité à laquelle est empruntée la métaphore, le «comparant». Plutôt que de choisir des termes évoquant le monde animal et pastoral, p. ex. νομή pour נֹדָה (cf. Am 1,2), le traducteur préfère des termes qui ne se prêtent pas automatiquement à un tel contexte. Aussi le passage de la métaphore «bête de troupeau» à celle «convié» ne paraît-il pas aussi abrupte que dans le TM. Encore plus, le texte de la LXX donne l'impression d'escamoter discrètement l'imagerie pastorale de façon à n'attribuer la fonction de «berger» à Dieu qu'aux vv. 1a.4d.

2. Ces écarts sont en parfaite harmonie avec celui qui marque le v. 4a. Il va de soi que le v. 4a laisse penser à un être humain: guidé par Dieu sur ses sentiers (v. 3b), le locuteur déclare ne pas prendre peur au cas où il parviendrait à l'ombre de la mort, car il est sûr de la présence de Dieu. Peut-on alors imaginer que la traduction du v. 4a a influencé celle du v. 2?

3. À supposer que l'aoriste ne soit pas gnomique mais complexif³⁹, il se réfère aux actions que Dieu a accomplies en faveur du locuteur, c'est-à-dire dans le passé. Au présent sont formulés les vv. 1a «le Seigneur me fait paître» et 4c «tu es avec moi», formulations qui semblent exprimer une vérité générale. Il en va de même sans doute pour le v. 5c. Or de quelle manière le locuteur envisage-t-il l'avenir? De façon négative, il affirme que rien ne lui manquera (v. 1b). Positivement, il ne craindra aucun mal lorsqu'il s'approchera de l'ombre de la mort. En plus, il est sûr que la miséricorde divine⁴⁰ le «poursuivra» tous les jours de sa vie (v. 6a).

39. Cf. BDR §332-333.

40. Nous n'approfondissons pas ici la question du sens de ἔλεος. Cf. à ce propos l'article récent de J. JOOSTEN, כַּסֵּד «bienveillance» et ἔλεος «pitié». *Réflexions sur une équivalence lexicale dans la Septante*, in E. BONS (ed.), «Car c'est l'amour qui me plaît, non le sacrifice». *Recherches sur Osée 6:6 et son interprétation juive et chrétienne* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism, 88), Leiden, Brill, 2004, pp. 25-42.

2. *Le Psaume grec est-il le résultat d'une relecture eschatologique?*

Comme nous l'avons déjà dit, Holger Gzella se prononce en faveur d'une telle interprétation, en faisant valoir deux arguments principaux⁴¹:

1. Le point de vue du psalmiste est la rétrospective, notamment aux vv. 2.3.4c.5ab. Gzella en conclut que le locuteur, très âgé et au seuil de la mort, se souvient de la protection divine dont il a bénéficié plus d'une fois dans le passé. En même temps, il se prépare à l'arrivée de sa mort, avec la certitude que Dieu ne lui refusera pas sa présence à ce moment-là (v. 4ab).

2. Afin d'argumenter cette lecture du texte grec, l'auteur fait remarquer l'écart au v. 4a, l'expression ἐν μέσῳ σκιᾶς θανάτου. En plus, il prête une connotation eschatologique au verbe κατασκηνόω ainsi qu'au substantif ἀνάπαυσις. En ce qui concerne le premier terme, il déduit une telle connotation de l'emploi de κατασκηνόω en Ps 15,9LXX, tout en insistant sur le fait que le verbe signifie «faire habiter, installer (scil. durablement)», le repos du troupeau symbolisant en l'occurrence le repos éternel. Voilà la connotation particulière que prête l'auteur au second mot, ἀνάπαυσις. Cependant, il est amené à reconnaître que les citations du substantif propres à la littérature juive hellénistique n'autorisent pas forcément l'interprétation proposée, contrairement à la littérature patristique qui emploie le substantif pour désigner le repos éternel⁴².

À regarder ces arguments de plus près, on ne peut qu'aboutir à la conclusion que l'interprétation de Gzella du Psaume 22LXX ne s'impose pas. En effet, elle appelle trois remarques:

1. Quelles que soient les différentes acceptions du substantif ἀνάπαυσις, tant dans la littérature juive hellénistique que dans la littérature chrétienne, le v. 2b ne mentionne pas le repos tout court mais l'eau de repos. On a affaire ici à un *genitivus qualitatis*⁴³ qui sert à caractériser l'eau: c'est l'eau qui permet au locuteur de trouver son repos et c'est là que le Seigneur élève son fidèle ou lui donne à manger et à boire. On peut faire une objection analogue à l'interprétation que fait Gzella du verbe κατασκηνόω: s'il est vrai que le Seigneur permet au locuteur de s'installer, il est impératif de tenir compte du contexte immédiat et de s'interroger sur le sens de εἰς τόπον χλόης. En bref: du point de vue

41. Dans les paragraphes qui suivent, nous nous référons à sa monographie: GZELLA, *Lebenszeit und Ewigkeit* (n. 5), pp. 153-170.

42. *Ibid.*, p. 168.

43. Cf. BDR §165.

méthodologique il est illégitime de charger quelques lexèmes d'un sens qu'ils ont ailleurs, en éclipsant le contexte immédiat.

2. Rien ne permet d'attribuer le Psaume à un locuteur âgé se préparant à sa mort. En fait, le texte ne comporte aucun indice susceptible de faire allusion au grand âge de la personne qui parle. Tirer une telle conclusion de l'usage des temps, comme le fait Gzella, n'est pas sans poser problème. À notre avis, il est possible d'interpréter la proposition conditionnelle au v. 4 au sens d'un *eventualis*⁴⁴ (la forme πορευθῶ étant un aoriste subjonctif et non pas un futur, comme le croit Gzella): «Même s'il m'arrive de marcher au milieu de l'ombre de la mort je ne craindrai aucun mal»⁴⁵. Dans cette hypothèse, on peut songer à l'interprétation suivante: étant donné le contexte de la marche, le v. 4a évoquerait le fait que c'est quotidiennement que le danger de mort guette le locuteur. Mais celui-ci ne la craint quand même pas car il est certain de la présence de Dieu et de sa miséricorde.

3. Reste à savoir quelle conception de la vie et de la mort sous-tend le texte. Est-ce que le locuteur espère être préservé *de la mort prématurée* pour bénéficier aussi longtemps que possible de la proximité et de la protection divine, Dieu ne se manifestant que dans la vie, mais pas dans la mort (cf. Ps 6,6 etc.)? Espère-t-il que l'«ombre de la mort» est un phénomène passager (cf. aussi Ps 43,20LXX) que Dieu peut empêcher alors qu'en fin de compte, la mort en tant que telle lui paraît sûre? Ou bien espère-t-il être préservé *au moment de la mort*, Dieu manifestant sa puissance de façon définitive dans cette situation-là afin d'accorder à son fidèle la vie dans l'au-delà? À vrai dire, le texte est trop peu explicite pour que l'on puisse trancher. Cela n'empêche pas d'émettre une hypothèse: à en juger par le v. 5, qui est formulé à l'aoriste dans la LXX, Dieu *a déjà accueilli* le locuteur à l'instar d'un convié, et ce sans doute de son vivant⁴⁶. Ainsi la présence divine lui paraît sûre. Mais cette présence lui est-elle refusée au moment de la mort? Voilà une question pri-

44. Cf. BDR §373: «ἐάν bezeichnet das unter Umständen zu Erwartende – vom gegebenen (allgemeinen oder konkreten) Standpunkt in der Gegenwart aus: *eventueller* oder *iterativer* Fall [...] a) Im Vordersatz (Protasis) stehen der Konj. Präs. (Pf.) oder häufiger der Konj. Aor. b) Im Nachsatz (Apodosis) stehen Ind. Präs oder Fut., Pf. oder Imp.».

45. L.C.L. BRENTON, *The Septuagint with Apocrypha: Greek and English*, Grand Rapids, MI, Hendrickson, 1991 (réimpression de la 1^{ère} édit. de 1851), p. 710, traduit comme suit: «Yes, even if I should walk in the midst of the shadow of death, I will not be afraid of evils».

46. R. HUNZIKER-RODEWALD, *Hirt und Herde: Ein Beitrag zum alttestamentlichen Gottesverständnis* (BWANT, 155), Stuttgart, Kohlhammer, 2001, p. 172, fait remarquer que cette idée n'apparaît nulle part ailleurs dans l'Ancien Testament.

mordiale à laquelle peut conduire une lecture en filigrane du Psaume dans sa version grecque. Cependant, il faut admettre que le Psaume 22LXX, à lui seul, laisse cette question en suspens. En dernière analyse, le texte est ambigu, se prêtant à deux interprétations, en fonction de la perspective que partage le lecteur: d'une part, le Psaume 22LXX s'inscrit parfaitement dans les conceptions traditionnelles d'après lesquelles Dieu ne peut empêcher que la mort prématurée; d'autre part, le motif de l'accueil accordé au locuteur peut laisser la porte ouverte à la discrète suggestion que la mort perd son effroi grâce à la présence continue de Dieu. Dans cette hypothèse, le texte grec permettrait des rapprochements avec des textes plus ou moins contemporains qui vont dans la même direction en évoquant, d'une façon ou d'une autre, l'espoir d'une vie dans l'au-delà. Il suffit de signaler ici 2 M 7; Dn 12,1-3; Sg 3. Dans ce sens, Diodore de Tarse, exégète de l'école d'Antioche, comble la lacune du texte (CCG 6, p. 138): ἐκ ταύτης τῆς βοηθείας χρηστήν ἐδεξάμην ἐλπίδα καὶ εἰς τὰ μετὰ ταῦτα, ὡς ἐὰν τοῦ λοιποῦ ἄχρι τῶν πυλῶν αὐτῶν φθάσω τοῦ θανάτου, ἀνακαλοῦμαι πάλιν τῇ τοῦ θεοῦ βοηθεία. «Ce secours m'a donné un bon espoir pour la suite; ainsi, quand à l'avenir je serai parvenu jusqu'aux portes mêmes de la mort, j'implorerai à nouveau le secours de Dieu».

En conclusion, il reste à constater que le traducteur est – malgré tout – trop fidèle à son texte source consonantique pour y apporter un ajout susceptible de lever le doute, alors que le commentateur n'hésite pas à préciser davantage.

IV. LE PSAUME 71LXX, UN PSAUME MESSIANIQUE?

Avant d'entrer dans le vif du sujet, notons que ce Psaume, tant dans le TM⁴⁷ que dans la LXX, ne connaît pas l'idée de l'onction (Ps 44,8LXX/45,8TM) ni ne qualifie le roi de מָשִׁיחַ ou de χριστός (cf. pour ce titre royal Ps 2,2; 19,7LXX/20,7TM). Dans le contexte de notre démarche, une triple question surgit, et notamment de savoir si le traducteur est soucieux de mettre en relief les liens avec les autres Psaumes royaux, s'il apporte des modifications au portrait du roi et, dans l'affirmative, si celles-ci se situent dans le prolongement des attentes messianiques attestées

47. Pour une analyse détaillée du Psaume 72TM, cf. la thèse de doctorat de M. ARNETH, «*Sonne der Gerechtigkeit*». *Studien zur Solarisierung der Jahwe-Religion im Licht von Psalm 72*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2000; ID., *Psalm 72 in seinen altorientalischen Kontexten*, in E. OTTO – E. ZENGER (eds.), «*Mein Sohn bist du*» (Ps 2,7): *Studien zu den Königpsalmen* (Stuttgarter Bibelstudien, 192), Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 2002, pp. 135-172.

ailleurs dans l'Ancien Testament ou dans la littérature juive non-biblique. Tout comme dans l'analyse du Psaume 22LXX, signalons d'abord les écarts majeurs entre le TM et la LXX⁴⁸.

1. Les écarts entre la LXX et le TM

V. 2a: LXX: κρίνειν littéralement «pour juger» – TM: יָדַן «qu'il juge». Que la LXX suppose ou non une variante textuelle *יָדַן, il est grammaticalement possible que le sujet implicite de l'infinitif grec est le fils du roi mentionné juste avant⁴⁹. Ainsi, en choisissant le verbe κρίνω, la LXX met en relief, plus clairement que le TM, que la capacité de «juger» est le fruit de l'autorisation évoquée au v. 1: le don du κρίμα (TM: טַפְּסָמ).

V. 3a: LXX: τῷ λαῷ σου «à ton peuple» – TM: לְעַם «au peuple». Ainsi la LXX se conforme-t-elle plutôt au v. 2a, alors que les deux traditions textuelles, TM et LXX, ont au v. 4a «les pauvres *du* peuple».

V. 4c: LXX: καὶ ταπεινώσει συκοφάντην «et il humiliera le calomniateur» – TM: וְשֹׂכֵחַ יַעֲרַס «et il écrasera l'opresseur». Ailleurs dans le Psautier, le traducteur préfère le verbe ἀδικέω pour rendre la racine שָׂע (cf. Ps 102,6LXX; 104,14LXX; 118,121LXX). Quant au substantif συκοφάντης, il n'est attesté qu'une autre fois dans la littérature biblique, en Pr 28,16. Comme le verbe συκοφαντέω, il désigne l'oppression ou l'exploitation d'un pauvre ou d'une personne soumise (cf. Pr 14,31); dans certains cas, ces procédés semblent être jumelés avec l'extorsion (Lc 3,14; 19,8). Les textes non-bibliques⁵⁰ fournissent davantage d'informations: le συκοφάντης a recours aux tentatives de menace (cf. TestJos VIII,4), d'accusation injuste (cf. Pap. Mich. Zen. 57 [249 av. J.-C]), de calomnie et d'extorsion afin de priver ses victimes de leur réputation et de leur fortune, voire de la vie (cf. p. ex. Platon, *Resp.*, 553b). Pour en revenir au Ps 71LXX: si le traducteur choisit au v. 4 (ainsi qu'en Ps 118,122.134) un dérivé de συκοφαντέω c'est sans doute pour mettre en exergue que l'oppression dont il est question au v. 4 ne vise qu'un but: priver quelqu'un de ses ressources, et ce sans aucun doute de façon systématique et injuste. Il est sûr que le substantif συκοφάντης était approprié à inspirer l'idée d'un accusateur redoutable.

48. Dans les manuscrits de Qumrân, aucun témoin textuel du Ps 72 n'est attesté.

49. Cf. BDR §407.

50. Pour une documentation plus riche des données bibliques et extrabibliques, cf. J.H. MOULTON – G. MILLIGAN, *Vocabulary of the Greek Testament*, London, 1930 (réimpression Peabody, MA, 1997), p. 596; art. Συκοφάντης, in *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaften*, vol. II/7, Stuttgart, Druckenmüller, 1931, cols. 1028-1031; R. OSBORNE, art. «Sykophantes», in *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, vol. 11, Stuttgart, Weimar, Metzler, 2001, cols. 1126-1128.

V. 5a: LXX: συμπαραμενεῖ τῷ ἡλίῳ «et lui restera aussi longtemps que le soleil» – TM: שֶׁמֶשׁ עִם־יְרֵאָךְ littéralement «qu'ils te craignent avec le soleil». Or le sujet à la 3^{ème} ps. plur. n'a pas d'antécédent. La solution la plus probable de ce problème consiste à penser que le sujet sous-entendu est le roi. En partant de cette hypothèse, plusieurs commentateurs corrigent la forme en lisant יֵאָרֶיךָ «qu'il prolonge [scil. ses jours]» (cf. Qo 7,15; 8,12)⁵¹. Quelle que soit la forme que le traducteur a eue sous les yeux, le verbe qu'il emploie, un hapax de la LXX, n'est guère différent de celui qu'il choisira au v. 17b: πρὸ τοῦ ἡλίου διαμενεῖ τὸ ὄνομα αὐτοῦ.

V. 6b: LXX: ὡσεὶ σταγόνες στάζουσai ἐπὶ τὴν γῆν «comme des gouttes qui tombent sur la terre» – TM: כְּרִבִּיּוֹם וְרוּיָה אֶרֶץ «comme une pluie qui arrose la terre» (cf. les commentaires). La traduction σταγόνες pour רִבִּיּוֹם est attestée encore en Ps 64,11LXX/65,11TM. Le participe στάζουσai vient de la même racine que σταγών. Il s'agit sans doute d'une traduction contextuelle du mot rare רוּיָה qui n'est attesté qu'ici dans la Bible hébraïque.

V. 7a: LXX: ἀνατελεῖ ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτοῦ δικαιοσύνη «en ces jours la justice bourgeonnera» – TM: יִפְרַח־בִּימֵי צְדִיק «en ces jours le juste bourgeonnera». La LXX comporte ainsi un substantif abstrait, comme au second stique, εἰρήνη «paix».

V. 8a: LXX: ἕως περάτων τῆς οἰκουμένης «jusqu'aux confins de la terre habitée» – TM: עַד־אַפְסֵי־אֶרֶץ «jusqu'aux confins de la terre». Ailleurs dans le Psautier, l'expression stéréotypée אַפְסֵי / אֶרֶץ (ה) קְצָה est rendue par (τὰ) πέρατα τῆς γῆς (Ps 2,8; 21[22],28, etc.). Quant à οἰκουμένη, le Psautier de la Septante emploie le terme le plus souvent comme équivalent de תּוֹכַל (Ps 9,9 etc.). Il est possible que le terme οἰκουμένη soit plus approprié que le terme γῆ pour mettre en relief la dimension universelle du pouvoir royal s'étendant sur tous les peuples⁵². Ceux-ci seront mentionnés à partir du verset qui suit.

V. 9a: LXX: Αἰθίοπες «Éthiopiens» – TM: צִיִּים «habitants de la steppe [?]». La même équivalence se trouve encore en Ps 73(74),14b.

V. 12a: LXX: ὅτι ἐρρύσατο πτωχὸν ἐκ χειρὸς δυνάστου «car il a délivré le pauvre de la main du puissant» – TM: כִּי־יִצִיל אֲבִיּוֹן מִשׁוּעַ «car il délivrera le pauvre qui crie au secours»⁵³. En ce qui concerne le mot

51. Cf. p. ex. K. SEYBOLD, *Die Psalmen* (Handbuch zum Alten Testament, I/15), Tübingen, Mohr, 1996, p. 276.

52. Ainsi I.L. SEELIGMANN, *The Septuagint Version of Isaiah*, in ID., *The Septuagint Version of Isaiah and Cognate Studies* (FAT, 40), Tübingen, Mohr, 2004, pp. 119-294, spéc. 238.

53. Cf. KBL³, p. 1340.

משוע, il existe une racine שוע «noble» qui n'est attestée que rarement dans l'Ancien Testament⁵⁴. D'où la conclusion que les consonnes du mot peuvent être comprises au sens de שוע + מן- «du puissant» alors que le texte vocalique du TM l'interdit. Qu'en est-il alors de la traduction grecque? Le traducteur connaît-il la racine hébraïque? À la lumière des observations suivantes, cela n'est pas impossible. En effet, le Psautier hébreu emploie à plusieurs reprises la racine שוע au sens de «crier au secours», racine que la LXX rend par les verbes δέομαι (Ps 27,2) ou κράζω (Ps 17,7.42; 21,25 etc.). Si le traducteur refuse en Ps 71,12aLXX une telle traduction c'est sans doute qu'il n'y reconnaît pas le participe pi'el de שוע «crier au secours» mais la préposition מן- suivie d'un substantif ou d'un participe. Il en va de même pour une formulation analogue à celle du Ps 71(72),12 que comporte le livre de Job, כִּי־אִמְלֹט עֲנִי מִשׁוֹע, «car j'ai délivré le pauvre qui crie au secours» (Jb 29,12). La LXX en propose la traduction suivante: διέσωσα γὰρ πτωχὸν ἐκ χειρὸς δυνάστου «car j'ai délivré le pauvre de la main du puissant». Que le traducteur de Job se soit inspiré de la traduction du Psautier ou l'inverse, nous sommes en présence de deux occurrences d'une traduction exceptionnelle s'éloignant du futur TM qui, quant à lui, n'est pas tout à fait incompréhensible. Cela n'empêche pas les traducteurs grecs d'opter par deux fois pour une traduction qui s'inscrit elle aussi parfaitement dans le contexte individuel. Il reste cependant à noter que le texte grec du Ps 72,12a n'est pas attesté dans tous les manuscrits (cf. l'apparat critique de l'édition de Göttingen).

Un autre problème concerne la traduction des «temps»: au v. 12a le TM a l'imparfait alors que la LXX traduit par un aoriste. Cette forme est d'autant plus remarquable que le contexte situe les activités du roi dans un avenir indéterminé et non pas dans le passé. Est-ce à dire que pour la LXX le roi a déjà commencé à réaliser son programme politique?

V. 14a: LXX: ἐκ τόκου καὶ ἐξ ἀδικίας λυτρώσεται τὰς ψυχὰς αὐτῶν «de l'usure et de l'injustice il rachètera leurs âmes» – TM: מִתַּוְךְ וּמִחַמַּס יִגְאֹל נַפְשָׁם «de l'oppression et de la violence il rachètera leur âme». Le substantif hébreu תוֹךְ ou תַּךְ correspond à δόλος «tromperie, ruse» en Ps 9,28LXX/10,7TM, tandis qu'en Ps 54,12LXX ainsi qu'en Ps 71,14aLXX on retrouve le substantif τόκος «usure». Certes, on peut songer ici aux similitudes phonétiques entre ces deux substantifs⁵⁵. Cela n'empêche pas de constater que le substantif grec est plus spécifique et qu'il n'est pas sans rappeler l'écart au v. 4c. Afin d'illustrer ce que τόκος pouvait signifier concrètement dans la vie quotidienne à l'époque

54. Cf. KBL³, *ibid.*

55. Cf. à ce propos AUSTERMAN, *Nomos* (n. 5), p. 89.

hellénistique, rappelons que les intérêts s'élevaient souvent aux taux de 24%, payable par mensualités, comme l'attestent de nombreux contrats de prêts mentionnés dans les papyrus⁵⁶. Quant aux attitudes des créanciers, un auteur grec vivant déjà au IV^{ème} siècle avant J.-C., Théophraste, en donne une description peu flatteuse: ils ne tardent pas à demander les intérêts moratoires et composés, en se rendant au domicile du débiteur même à la moitié du mois pour exiger un demi-obole⁵⁷.

En ce qui concerne le deuxième substantif, ἀδικία, il sert à traduire ὁμη«violence». Cette équivalence est attestée plusieurs fois au fil du Psautier (Ps 7,17 etc.). Si le traducteur choisit ἀδικία au v. 14 c'est peut-être pour souligner que le roi, en tant que protagoniste de la δικαιοσύνη, vient au secours des victimes de l'injustice, faute qui est opposée à la δικαιοσύνη (cf. Ps 51,5LXX).

V. 14b: LXX: καὶ ἔντιμον τὸ ὄνομα αὐτῶν ἐνώπιον αὐτοῦ «et leur nom est précieux devant lui» – TM: דמם בעיניו «et leur sang est précieux à ses yeux». La différence graphique entre דמם et *שמם n'est certainement pas importante. On peut cependant noter que l'adjectif ἔντιμος est attesté plusieurs fois avec le substantif ὄνομα (Dt 28,58; Tb 3,11; 3 M 2,9; PsSal 8,26; 17,5). Dès lors, l'idée que le traducteur a confondu les deux consonnes n'est pas la seule à expliquer l'écart. On peut encore aller plus loin: l'expression «leur sang» peut facilement être comprise dans le sens d'une métonymie faisant allusion à l'échec, à la mort de quelqu'un (cf. p. ex. Ps 29,10LXX). C'est pour cela qu'il serait quelque peu contradictoire d'affirmer que le roi considère comme précieux le sang de ceux qu'il tient à protéger.

V. 17a: LXX: ἔστω τὸ ὄνομα αὐτοῦ εὐλόγημένον «que son nom soit béni»: Le TM n'a pas d'équivalent de εὐλόγημένον.

V. 17b: διαμενεῖ τὸ ὄνομα αὐτοῦ «son nom durera»: TM: מן שׁו «que son nom bourgeoine [?】». Le verbe hébreu étant rare, il est possible que le traducteur ait choisi le verbe grec en fonction du contexte.

V. 17c: πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς «toutes les tribus de la terre»: l'expression n'a pas d'équivalent dans le TM.

Ces données invitent à faire trois remarques relatifs au «profil» théologique du Psaume dans sa version grecque:

1. Tant dans le TM que dans la LXX le Psaume est une prière adressée à Dieu. L'orant anonyme (David?) demande à Dieu de conférer au roi

56. Cf. O. MONTEVECCHI, *La papirologia*, Milano, Vita e Pensiero, réimpression 1998, p. 226.

57. Cf. Théophraste, *Caractères*, X, 2 et 10; cf. aussi VI, 9 où l'auteur mentionne quelqu'un qui demande 25% d'intérêts.

(Salomon? cf. la suscription εις Σαλωμον) le jugement pour que celui-ci puisse juger son peuple «avec justice». Quels que soient les termes hébreux qu'emploie ici le TM (הקדק [v. 1b]), קדק [v. 2a], קדקדק [v. 3b], קדקדקדק [v. 7a]), la LXX les rend tous par δικαιοσύνη, substantif qui revêt la fonction d'un mot clé dans la première partie du texte. En instaurant la δικαιοσύνη, qui poussera dans le pays comme une plante arrosée par la pluie (vv. 6-7), le roi accomplit une mission qui n'est pas sans rappeler Ps 44,8LXX, texte qui évoque l'installation du roi: «tu as aimé la justice [δικαιοσύνη – TM: קדק] et haï la méchanceté [ἀνομία – TM: רשע]. C'est pourquoi Dieu, ton Dieu, t'a donné l'onction [ἐχρισέν σε]».

2. Investi du κρίμα divin (v. 1a), le roi protagoniste de la δικαιοσύνη se situe dans le prolongement d'autres conceptions d'un règne «idéal» (cf. p. ex. Is 9,6; 16,5; Jr 23,5). Ces analogies ne sont aucunement anodines. Toutefois, la LXX place un accent particulier sur la façon dont le roi à venir réalise son programme «politique». Tout comme dans le TM, celui-ci consiste à prendre parti pour les pauvres. Ce qui distingue la LXX du TM c'est qu'elle met en relief plus clairement le danger qui guette ces derniers: le σκοφάντης (v. 4c) et le δυνάστης (v. 12a). Serait-ce se méprendre que de voir un rapport entre ces deux traductions et celle que nous avons déjà mentionnée plus haut: τόκος, l'usure (v. 14a), pratique condamnée à maintes reprises par les textes législatifs de l'Ancien Testament (Ex 22,24 etc.)? Quoi qu'il en soit, force est de constater que le roi se positionnera résolument contre les pratiques abominables visant à tirer profit de la misère du pauvre. Pour l'instant, nous manquons de textes parallèles qui prêtent au roi une attitude analogue, que ce soit dans l'Ancien Testament, dans la littérature intertestamentaire ou dans les écrits de Qumrân⁵⁸. Cela n'empêche pas de s'interroger sur une série d'autres problèmes: est-ce que le rôle attribué au roi «idéal» reflète de façon indirecte la situation politique et sociale au II^{ème} siècle avant J.-C., concrètement les bouleversements sociaux provoqués par l'introduction du système fiscal et administratif ptoléméen? Si tel est le cas, on peut se demander si l'on est en présence d'une discrète actualisation et hellénisation⁵⁹ opérée par le traducteur. Celui-ci travaille-t-il en Égypte,

58. Cf. à titre d'exemple les synthèses suivantes des attentes messianiques: H. LICHTENBERGER, *Messianische Erwartungen und messianische Gestalten in der Zeit des Zweiten Tempels*, in E. STEGEMANN (ed.), *Messias-Vorstellungen bei Juden und Christen*, Stuttgart, Kohlhammer, 1993, pp. 9-20; T. RÖMER, *Origines des messianismes juif et chrétien. Transformation de l'idéologie royale*, in J.-C. ATTIAS – P. GISEL – L. KAENNEL (eds.), *Messianismes: Variations sur une figure juive*, Genève, Labor et Fides, 2000, pp. 13-29; H.-J. FABRY – K. SCHOLTISSEK, *Der Messias: Perspektiven des Alten und des Neuen Testaments*, Würzburg, Echter, 2002.

59. Nous empruntons ces deux termes à I.L. SEELIGMANN, *Problemen en perspec-*

hypothèse qui pourrait être corroborée par la mention des Éthiopiens au v. 9a? Enfin, le Psaume 71LXX s'inscrit-il dans une série de textes bibliques tardifs qui témoignent peu ou prou des écarts sociaux, p. ex. Qo 4,1; Si 34,14-15LXX⁶⁰? Voilà sans doute des pistes de recherche qui méritent un approfondissement.

3. La mission du futur roi dépasse les cadres géographique et temporel. En ce qui concerne la dimension temporelle, nous avons déjà noté les deux citations qui mettent en rapport la durée du royaume et l'existence du soleil (vv. 5a.17b). La LXX souligne la correspondance entre ces deux stiques en employant à chaque fois des composés du verbe μένω. À notre avis, il est invraisemblable que l'expression πρὸ τοῦ ἡλίου au v. 17b signifie «avant que le soleil ne fût créé». S'il en était ainsi cela supposerait que le roi ait été créé avant les autres créatures. Cette idée-là rappelle les spéculations concernant les êtres antérieurs à la création parmi lesquels est jugé figurer le messie⁶¹. Plutôt que de nous engager dans des réflexions de ce genre, insistons sur deux véritables écarts de la LXX par rapport au TM: au v. 17a, elle ajoute le mot εὐλογημένον: «que son nom soit béni à jamais». Contrairement au TM, qui porte «que son nom existe à jamais», la LXX enrichit le souhait par la mention de la bénédiction. Celle-ci n'est pas sans rappeler Ps 44,3LXX διὰ τοῦτο εὐλόγησέν σε ὁ θεὸς εἰς τὸν αἰῶνα «c'est pourquoi il t'a béni à jamais». Néanmoins, l'ajout de εὐλογημένον sert aussi à préparer celui au v. 17c: comme si la mention de πάντα τὰ ἔθνη «tous les peuples» (cf. v. 11b) était trop faible, la LXX reprend le texte de Gn 12,3 en ajoutant πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς «toutes les tribus de la terre». Ce faisant, la LXX établit discrètement un lien avec Abraham, père des nations (cf. Gn 17,16; 18,18; 21,13; 22,18). Tout comme le patriarche, le roi futur est considéré comme le médiateur de la bénédiction divine qui s'étend sur tous les peuples⁶².

tieven in het moderne Septuaginta-onderzoek, in Jaarbericht van het vooraziatisch-egyptisch gezelschap Ex Oriente Lux 7 (1940) 359-390, 763-766, pp. 387ss; traduction anglaise: Problems and Perspectives in Modern Septuagint Research, in SEELIGMANN, The Septuagint Version of Isaiah (n. 52), pp. 23-80, spéc. 71.

60. Il suffit de renvoyer ici à M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus: Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh...s v. Chr.*, Tübingen, Mohr, ³1988, pp. 32-42; pour l'arrière-fond politique et social de Qo 4,1, cf. R. BOHLEN, *Kohelet im Kontext hellenistischer Kultur*, in L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER (ed.), *Das Buch Kohelet: Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie* (BZAW, 254), Berlin, de Gruyter, 1997, pp. 249-273.

61. Cf. à ce propos HORBURY, *Jewish Messianism* (n. 6), p. 95; SCHAPER, *Eschatology* (n. 5), pp. 95-96.

62. Cf. à ce sujet COPPENS, *Le Messianisme royal* (n. 6), p. 59.

2. *Le Psaume 71LXX reflète-t-il une influence messianique?*

Pour conclure l'interprétation du Psaume 71LXX, nous pouvons une fois encore constater qu'on n'a pas du tout affaire à une traduction «mécanique» d'un texte hébreu consonantique proche du TM. Au contraire, on peut observer que le traducteur apporte au texte un éventail de modifications. Concrètement, il confère au roi à venir un profil théologique, politique et social qui n'est nullement identique à celui qui ressort du TM. Il est sûr qu'un examen plus détaillé des différents motifs propres à la LXX ainsi que de leur arrière-fond est indispensable. Quoiqu'il en soit, essayons de donner une réponse, ne serait-ce que de manière hypothétique, à la question de savoir si le roi tel que le représente la LXX a des traits messianiques. Il va de soi qu'une telle réponse dépend de la définition préalable du terme «messie». Si l'on réserve ce titre au roi des derniers temps qui amène une ère nouvelle, «eschatologique» au sens propre du mot, il serait difficile de retrouver un tel roi «messie» dans le roi du Psaume 71LXX, pas plus que le roi du Psaume 72TM peut réclamer un tel titre⁶³. Au demeurant, il reste à constater encore une fois que le traducteur est si fidèle à son texte source qu'il s'abstient de qualifier le roi de $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$. Néanmoins, notre réponse peut être affirmative dans la mesure où la LXX renforce sans aucun doute les liens avec les Psaumes qui emploient un vocabulaire messianique, avant tout la racine $\chi\rho\acute{\iota}\omega$. On peut aller encore plus loin: en dressant le portrait d'un roi futur, qui est un protecteur des pauvres, qui est reconnu par les nations et dont le règne ne finit pas avant que le soleil et la lune ne s'éteignent, la LXX ne s'approche-t-elle pas de la conception d'un messie eschatologique au sens strict, et ce de manière plus évidente que le TM?

V. CONCLUSION

Comme nous l'avons dit dans l'introduction du présent article, l'exégèse du Psautier de la LXX présente toujours beaucoup de lacunes qui restent à combler. Bien que notre recherche ne porte que sur deux textes de dimension modeste, il nous paraît légitime de faire trois remarques d'ordre méthodique, en guise de conclusion:

1. Un examen soigneux des Psaumes de la LXX peut révéler des écarts frappants. Nous sommes convaincus que quelques-uns d'entre eux se laissent expliquer par une technique de traduction, par une confusion de

63. Cf. *ibid.*, p. 59.

lettres ou de racines, voire par une *Vorlage* différente du texte consonantique disponible dans le TM. Il n'en reste pas moins que d'autres écarts résistent à toute explication de ce genre.

2. Afin d'expliquer de tels écarts épineux, on peut songer à des motifs différents qui auraient pu guider le traducteur. On serait amené à citer dans ce contexte des motifs d'ordre théologique. Une telle option ne doit pas conduire à négliger une gamme d'autres motifs peu étudiés jusqu'à nos jours: le style, la poésie et la rhétorique⁶⁴. Quoi qu'il en soit, il est impératif de distinguer très nettement entre, d'une part, le sens premier de la traduction (qui reste toujours hypothétique) et, d'autre part, les interprétations successives auxquelles elle a donné lieu.

3. Dans l'état actuel des recherches, il s'avère indispensable d'étudier chaque Psaume grec aussi soigneusement que possible, en partant des phénomènes littéraires: les écarts par rapport au TM, les choix de vocabulaire, la cohérence interne du texte. Dans une seconde étape, on se doit de s'interroger sur l'arrière-fond biblique et extrabiblique de ces traits littéraires. Quoi qu'il en soit, un tel procédé suppose de se garder de dénominateurs communs théologiques et anthropologiques trop imprécis pour qu'ils puissent tenir compte des données textuelles qui, dans la réalité, sont souvent très complexes. Aussi convient-il d'employer des qualificatifs tels que «eschatologiques» et «messianiques» avec la plus grande réserve possible lorsqu'il s'agit de caractériser le Psautier de la LXX dans son ensemble.

Université Marc Bloch
Place de l'Université
F-67084 Strasbourg Cedex
France

Eberhard BONS

64. Cf. aussi DINES, *Septuagint* (n. 30), pp. 122-123, 129.

PSALM 45, MESSIANISM AND THE SEPTUAGINT

INTRODUCTION

In his 1955 published proceedings on messianic expectations in the Psalter, my famous predecessor Professor Joseph Coppens was very decisive on the issue of a possible messianic tenor to Ps 45(MT): “Some psalms which have in the past been too easily labeled as messianic can be directly set aside (from consideration). These would be Psalm 45, a royal wedding song, as well as Psalms 20 and 21, two songs that were composed as prayers for a governing ruler”¹.

Not every scholar, however, was convinced by Coppens’ statement. Some years later – but surprisingly not referring to it – R. Tournay delivered a paper at the fourth meeting of the IOSOT congress, in which he developed the thesis that Ps 45(MT) had clearly been conceived to be a messianic prayer². After a meticulous analysis of its vocabulary, Tournay concluded that this poem – even in its Masoretic form – is much more than just a pure profane epithalamium (a wedding song) composed for the occasion of the marriage of a particular royal couple. In particular, verses 7, 11-12 and 17-18 would indicate that the author of the psalm must have undoubtedly had a messianic marriage in mind. It appears that Tournay’s argument even convinced Coppens to some degree since in his *Le messianisme royal* (1968), Coppens wrote: “Parmi les psaumes royaux qui chantent et exaltent la monarchie, trois surtout méritent de retenir notre attention à savoir les *Ps* 72, 2 et 110. Le psaume 45 n’entre en ligne de compte que pour quelques versets, tells 3c: ‘Tu es béni de Dieu à jamais’, 8b: ‘C’est pourquoi Dieu, ton Dieu, t’a donné l’onction’. Le verset 7, celui qui dans ca rédaction actuelle donne au roi le ‘titre protocolaire’ (R. Tournay) de ‘Dieu’, est d’une interprétation difficile et même d’une lecture douteuse. D’aucuns tra-

1. J. COPPENS, *De Messiaanse verwachting in het Psalmboek* (Mededelingen van de Koninklijke Vlaamse Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België. Klasse der Letteren, 17/5), Brussel, Paleis der Academiën, 1955, esp. p. 14: “Enkele psalmen die men vroeger al te gemakkelijk als messiaans bestempelde, kunnen we aanstonds ter zijde laten liggen. Dit betreft Psalm XLV, een koninklijk bruiloftslied, Psalmen XX, XXI, twee zangen die werden gedicht als gebeden voor de regerende vorst”.

2. R. TOURNAY, *Les affinités du Ps. XLV avec le Cantique des Cantiques et leur interprétation messianique*, in *Congress Volume Bonn 1962* (SupplVT, 9), Leiden, Brill, 1963, pp. 168-212.

duisent: 'Ton trône est divin', tandis que d'autres suggèrent des corrections"³.

In the first part of this paper, a concise analysis of Ps 45 in its Hebrew textual form will be presented. Secondly, I will give a summarising inventory of the arguments which are given in favour of a messianic reading of the poem in MT. In the last part of the paper, attention will be paid to the Greek version, in order to find out whether it is strengthening or weakening a possible messianic interpretation of the text.

I. PS 45 IN MT

There is no doubting that Ps 45(MT) should be considered as a royal psalm⁴. The noun מֶלֶךְ is used five times in order to indicate the king (vv. 2.6.12.15.16). Moreover, the term also occurs in the combinations בְּנוֹת מַלְכִים (v. 10) and בַּת מֶלֶךְ (v. 14), as well as, to a certain extent, in the concept מַלְכוּתָךְ (v. 7). It is not at all surprising therefore that Ps 45, together with Pss 2, 18, 20, 21, 72, 89, 110 and 132 (all MT), are usually considered to belong to the literary *Gattung* of royal psalms⁵. However, this does not automatically mean that the king in this royal psalm should be identified with a royal messiah. Strictly speaking, Ps 45 does not deal with a "king-messiah", but with an "anointed king" (עַל כֵּן מִשְׁחָךְ אֱלֹהִים)

3. J. COPPENS, *Le messianisme royal: Les origines. Son développement. Son accomplissement* (LD, 54), Paris, Cerf, 1968, pp. 54; 206.

4. Besides commentaries on the entire book of Psalms, reference can be made to the following recent analyses of Psalm 44(45): H.W. BATEMAN, *Psalm 45:6-7 and Its Christological Contributions to Hebrews*, in *Trinity Journal* 22 (2001) 3-21; A. CAQUOT, *Cinq observations sur le Psaume 45*, in L. ESLINGER – G. TAYLOR (eds.), *Ascribe to the Lord: In Memoriam P.C. Craigie* (JSOT SS, 67), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1988, pp. 253-263; R. COUFFIGNAL, *Les structures figuratives du Psaume 45*, in *ZAW* 113 (2001) 198-208; B. COUROYER, *Dieu ou Roi?*, in *RB* 78 (1971) 233-243; M. D. GOULDER, *The Psalms of the Sons of Korach* (JSOT SS, 20), Sheffield, JSOT Press, 1982, pp. 121-138; D.G. HUNTER, *The Virgin, the Bride, and the Church: Reading Psalm 45 in Ambrose, Jerome, and Augustine*, in *Church History* 69 (2000) 281-303; O. LORETZ, *Das althebräische Liebeslied: Untersuchungen zur Stichometrie und Redaktionsgeschichte des Hohenlieds und des 45. Psalms* (Studien zur althebräischen Poesie, 14/1), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1971; J.S.M. MULDER, *Studies on Psalm 45*, Nijmegen, Witsiers, 1972; N.H. RIDDERBOS, *The Psalms: Style-figures and Structure (Certain Considerations, with Special Reference to Pss. xxii, xxv, and xlv)*, in *Studies on Psalms* (Oudtestamentische Studiën, 13), Leiden, Brill, 1963, pp. 43-76; J.J.M. ROBERTS, *The Enthronement of yhwh and David: The Abiding Theological Significance of the Kingship Language of the Psalms*, in *CBQ* 64 (2002) 675-686.

5. Cf. H. GUNKEL – J. BEGRICH, *Einleitung in die Psalmen: Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels* (Handkommentar zum Alten Testament), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1928-1933, pp. 140-171.

אֱלֹהִים) (v. 8). This anointing of the king was common practice in ancient Israel and its surroundings in order to indicate the special relationship between the king and God and to accentuate his authority⁶.

The poetic composition of Ps 45 in its final form is rather clear⁷. It is a song about a righteous king – this is why he was blessed and anointed by God – on the occasion of his marriage to a princess and promises that descendants will be born who will follow in their fathers' footsteps. Although several attempts have been made to identify the king and his wife, it is impossible to determine to which historical persons the poem is referring⁸.

The beginning and end of the psalm refer to each other – the title heading need not be considered here. In verses 2 and 18 – and only in these two verses – the poet speaks in the first person singular (v. 2: לְבִי, לְשׁוֹנִי, מַעֲשֵׂי, אֲנִי; v. 18: אֲזַכִּירָה). This grammatical inclusion indicates that verse 18, in an analogous way to verse 2 in which the king is addressed (לְמֶלֶךְ), is referring to the king as well⁹.

Verses 3 and 17 equally correspond. Verse 3 can be characterised as the prelude. The poet is giving full attention to his impression of the king's appearance, not yet focusing on his attributes (sword, arrows, throne or sceptre). Similarly, verse 17 is some sort of postlude, in which it is no longer the queen as the king's bride who takes a central position but rather the king's descendants (בְּנֵיךְ). The use of the noun בֵּן is an additional indication as to the correspondence between verses 3 and 17.

Verses 4-16 form the central section of the poem. Within the body of the psalm two main parts can be distinguished. Verses 4-10 are addressed to the king, while verses 11-16 address the queen. Furthermore, whereas in the first segment God (אֱלֹהִים) is mentioned several times (vv. 3, 7, 8), there is no reference to God in verses 11-16. Nevertheless, the two components of this inner part are related to each other by their common stress on the main character of the text, namely the king (the noun מֶלֶךְ occurs in vv. 6.12.15.16). Additionally, the theme of beauty links verses 4-10 and 11-16 to each other. Verse 3 uses the term יְפִיפִית

6. Cf. M. DE JONGE, *Messiah*, in *ABD* 4 (1992) 777-788, esp. pp. 778-779. J. T. NELIS – A. LACOCQUE, *Messie*, in *Dictionnaire encyclopédique de la bible*, Turnhout, Brepols, 2002, pp. 831-832.

7. Cf. RIDDERBOS, *The Psalms: Style-figures* (n. 4), pp. 43-76. See also J. FOKKELMAN, *Major Poems of the Hebrew Bible at the Interface of Prosody and Structural Analysis*. Vol. 3: *The Remaining 65 Psalms* (Studia Semitica Neerlandica, 47), Assen, Van Gorcum, 2003, pp. 71-76.

8. A survey of some hypotheses is given by TOURNAY, *Les affinités* (n. 2), p. 169.

9. This would be contrary to TOURNAY, *Les affinités* (n. 2), p. 206 on verses 17-18: "On est donc amené (...) à vocaliser au féminin tous les suffixes et à rapporter à l'épouse du roi toute la fin du psaume. Les massorètes auront mal vocalisé le texte".

to describe the king's handsomeness; in verse 12 a word with the same root is employed to portray the queen's attractiveness (יפִיךְ).

In the first part of the poem (vv. 4-10), the author exclusively addresses the king. Nevertheless, the last verse (v. 10) already focuses on the queen (שֹׁלֵה). In a similar way, verses 11-16 deal with the queen. But with the last word of this section, the king again comes to the fore (v. 16: מֶלֶךְ), thus making the transition to verses 17-18, in which the poet returns to addressing the king. Verses 4-10 can be divided into three strophes. In the military unit (vv. 4-6), reference is made to the king's sword (חֶרֶב) and arrows (חֵץ), piercing the heart of his enemies. Verses 7-8 continue by unfolding the qualities of the king's reign (אֶהְבֵּת צְדָקָה וְתִשְׁנֵא רִשְׁעִים). It is for this reason (עַל כֵּן) (v. 8), that God has anointed him. Finally, verses 9-10 present the material entourage of the king (robes, palace, princesses) and place him beside his spouse.

In the second part of the body of Ps 45 (vv. 11-16), the poet addresses the king's bride-to-be. Verses 11-13 advise the princess to break with her past and take her place at the king's court, while verses 14-16 describe her dress and the train of women around her on her way to the king.

As such, the final structure of Ps 45 can be presented in the following scheme:

- A v. 2
- B v. 3
- C1 vv. 4-6
- vv. 7-8
- vv. 9-10
- C2 vv. 11-13
- vv. 14-16
- B' v. 17
- A' v. 18

In sum, at first glance, Ps 45(MT) is a song meant to honour the capacities of a human king (vv. 4-10) and mark the occasion of his marriage (vv. 11-16). As such, the psalm seems to be unique within the entire book of Psalms. Nevertheless, as indicated above, Ps 45(MT) has often been considered to be a messianic text, possibly to make its place within the Psalter more acceptable. Therefore, in the next section, the main arguments in favour of a messianic interpretation of the psalm will be reviewed.

II. Ps 45(MT): A MESSIANIC PSALM?

Five major categories are to be distinguished among the arguments for the view that the author of Psalm 45 was not just referring to a human monarch and his bride but also to a messianic king and his marriage.

(1) Since Psalm 45 is considered to be a royal Psalm, dealing with the wedding of a particular king of the dynasty of King David, it automatically would be a messianic text too, since each king of the house of David has been considered to be an image and an announcement of the ideal king to come¹⁰. The epithalamium is therefore ambivalent from the very moment of its composition: it not only makes reference to a historical Israelite/Judean king, but, because of the fact that this king is a member of King David's dynasty, it automatically deals with a king-messiah.

(2) In Jewish and Christian tradition, Psalm 45 has clearly been interpreted in a messianic way. For example the Targum reads in verse 3: **שׁוֹפֵרְךָ מַלְכָּא מְשִׁיחָא עֲדִיף מִבְּנֵי נְשָׂא** ("Your beauty, *King Messiah*, surpasses that of the sons of men"). In Christian tradition, Psalm 45 is quoted in Heb 1,8-9, in order to highlight the incomparability of Jesus as messiah. However, the fact that a text in Jewish and Christian tradition has been interpreted to be messianic does not shed any light on the original intention of the text.

(3) This relates to the affinities between Psalm 45 and the Song of Songs¹¹. There seems to be a thematic link between Psalm 45 and the Song. According to some scholars, both texts explicitly deal with an ideal royal marriage, which has to be interpreted as a symbolic marriage between God and the people of Israel, since this metaphorical interpretation would be the only appropriate explanation for the fact that the Song of Songs became part of the TeNaK. The fact that both texts render **מַלְכָּא** as βασιλίσσα (Ps 44[45],10), together with the appearance of **מַר** in both Cant 4,14 and Ps 45,9, is considered to be an extra argument in favour of this hypothesis. It has, however, come to be generally accepted that this metaphorical interpretation of the Song of Songs is no longer the exclusive reason for its canonicity. Moreover, most scholars agree that the Song of Songs was originally a collection of profane love songs.

(4) A detailed analysis of Ps 45 seems to reveal that this poem has a new king Solomon in mind¹². Thus, by making reference to the 'historical' King Solomon, the author of the poem wants to picture the messianic king as an ideal King Solomon, thereby creating a "messianic allegory"¹³. Viewed from this angle, it has been argued that several ex-

10. Cf. e.g. R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament. T. 1: Le nomadisme et ses survivances, institutions familiales, institutions civiles* (Études annexes de la Bible de Jérusalem), Paris, Cerf, 1958, p. 169.

11. See especially A. ROBERT, *Les Psaumes: Notes prises aux cours par ses élèves*, Paris, Institut Catholique, 1951, pp. 32-38; A. FEUILLET, *Le Cantique des Cantiques: Étude de théologie biblique et réflexions sur une méthode d'exégèse* (LD, 10), Paris, Cerf, 1953, pp. 204-220.

12. TOURNAY, *Les affinités* (n. 2), *passim*.

13. *Ibid.*, p. 209.

pressions within Psalm 45 are reminiscent of elements from the account of King Solomon in the book of Kings. For example, as a *hapax legomenon* within the book of Psalms, the formula שִׁיר יְדִידָתָא (v. 1) would explicitly refer to 2 Sam 12,25, where Solomon is called יְדִידָתָא. Similarly, the king's ivory palaces (הַיְכָלֵי שֵׁן) in Ps 45,9 should be interpreted as an intensified plural, thus referring to "the" palace of King Solomon, where the king's ivory throne was standing (1 Kings 10,18-20). However, supposing that the author of Psalm 45 did indeed have King Solomon in mind, it would still be impossible to determine whether he was just referring to the historical Solomon (and legendary traditions about him) or whether he was evoking the physiognomy of an expected messiah as well.

(5) The most discussed element with regard to the messianic tendency of Psalm 45 is certainly what is found in verse 7a: כִּסֵּאֵךָ אֱלֹהִים עוֹלָם וָעַד. In order to illustrate the problematic character of this formula, I briefly summarise some of the more important possible interpretations¹⁴.

(a) In translating the formula by "Your throne, O God, endures for ever and ever", as for example the New Revised Standard Version does, אֱלֹהִים is considered to be a vocative within a verbless clause which is addressed to the king. This interpretation can already be found in the Septuagint (LXX) and its revisions (Aquila, Symmachus and Theodotion¹⁵) as well as in the Vulgate¹⁶. The main problem with this interpretation is a theological one, since it would be completely unique within Old Testament literature to address a human king as God¹⁷. The

14. An extensive survey of the history of interpretation of this passage has been presented by MULDER, *Studies* (n. 4), pp. 31-80. See further J.P.J. OLIVIER, *The Scepter of Justice and Ps 45,7b*, in *JNSL* 7 (1979) 45-54; G. WALLIS, *A Note on Ps. 45,7aa*, in F. GARCÍA MARTÍNEZ – A. HILHORST – C.J. LABUSCHAGNE (eds.), *The Scriptures and the Scrolls*. FS. A.S. van der Woude (SupplVT, 49), Leiden – New York – Köln, Brill, 1992, pp. 100-103; C.F. WHITLEY, *Textual and Exegetical Observations on Ps 45,4-7*, in *ZAW* 98 (1986) 277-282.

15. ὁ θρόνος σου, θεῶ, εἰς αἰῶνα καὶ ἔτι (Aquila); ὁ θρόνος σου, ὁ θεός, αἰώνιος καὶ ἔτι (Symmachus); ὁ θρόνος σου, ὁ θεός, εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος (Theodotion) – cf. F. FIELD, *Origenis Hexaplorum quae supersunt. sive veterum interpretum graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta. Tomus 2*, Oxford, Clarendon, 1875, p. 162.

16. *Sedis tua Deus in saeculum saeculi* (Psalterium Gallicanum) – *thronus tuus Deus in saeculum et in aeternum* (Psalterium iuxta Hebraeos).

17. See D. MITCHELL, *The Message of the Psalter: An Eschatological Programme in the Book of Psalms* (JSOT SS, 252), Sheffield, Academic Press, 1997, pp. 246-247, making reference to Pss 2,7,12; 89,27, representing similar ideas as in 2 Sam 7,14; 1 Chron 17,13. According to Mitchell, those biblical passages would "suggest that something like the more moderate Babylonian form, in which the king became the son of God by adoption, was also held in Israel. Such an ideology would differentiate between Yhwh, as the transcendent deity, and the king upon whom he bestowed divine nature, just as the psalm in question distinguishes between the *elohim*-king and his *elohim* who anoints him with oil of joy" (pp. 247-248).

fact that **אלהים** is not preceded by the definite article –ה, as is the rule in constructing a vocative, cannot be used as an argument against this interpretation. This is because, in poetic literature, the article is often omitted as, for instance, in Ps 45,4 where the vocative **גבור** appears without the article¹⁸.

In line with this explanation of considering the noun **אלהים** as a vocative, it is also possible to consider God, and not the human king, as the addressee. This interpretation has in fact been favoured by the Targum, reading **גורסי יקרך יי קיים לעלמי עלמן** (Your glorious throne, O YHWH, endures for ever and ever). Moreover, it has been argued that in verse 7 the tetragrammaton, which in turn was due to a misreading of the verbal form **יהיה**, had been replaced by the noun **אלהים**¹⁹. There is, however, no textual evidence to support this theory²⁰.

Taking **אלהים** as a vocative and as referring not to the king but to God would make verse 7 to be a sort of parenthesis. Although there seem to be no intrinsic objections against this reading of verse 7²¹, it does not seem a plausible interpretation in the light of the rest of the Psalm, which is clearly being addressed to a human king.

(b) M. Dahood proposes to revocalise MT, reading **כסאך** as the *Piel* of the denominative verb **כסא** ('to enthrone'). As a result, he translates verse 7 as: "The eternal and everlasting God has enthroned you"²².

(c) Together with the noun **כסאך**, **אלהים** can be the subject of the entire clause ("Your divine throne is for ever and ever"). The problem with this interpretation is that a pronoun has been suffixed to a construct state, which would be a very unusual Hebrew construction. Similarly, **אלהים** can be considered as an intensifier ("your mighty throne")²³. Closely connected with this would be to consider **אלהים** as subject and **כסאך** as predicate ("God is your throne"). However, as with the association of a human king to God, the identification of God with a material earthly object would be unique in the Old Testament.

18. Cf. P. JOÜON – T. MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew* (Subsidia biblica, 14), Rome, Pontificio Istituto Biblico, 1993, §137g.

19. See e.g. J. MATTHES, *Noch einmal Ps. 45,7*, in ZAW 8 (1888) 264.

20. Although Ps 45,7a is not preserved in the Qumran manuscripts, 11QPsd^d presumably read **אלהים** (cf. F. GARCÍA MARTÍNEZ – E. TIGCHELAAR – A.S. VAN DER WOUDE, *Qumran Cave 11: 11Q2-18 and 11Q20-31* (DJD, 23), Oxford, Clarendon Press, 1998, p. 70).

21. One problematic element in considering **אלהים** as a vocative can be that **עולם** becomes the predicate of the clause, since **כסאך** is the subject. However, used as a predicate, in the Old Testament **עולם** is always accompanied by the preposition –ל. See in this respect MULDER, *Studies* (n. 4), pp. 40-43.

22. M. DAHOOD, *Psalms 1-50* (AB, 16), New York, Doubleday, 1965, p. 271.

23. Cf. JOÜON – MURAOKA, *Grammar* (n. 18), §142n.

(d) Taking כִּסֵּאךָ as subject, אֱלֹהִים can be considered part of the predicate of the clause: “Your throne is God’s for ever end ever”²⁴.

As far as I see, none of the aforementioned interpretations offer a convincing argument in favour of a messianic reading of verse 7 and Psalm 45 *per se*. Psalm 45 has instead become a ‘messianic’ Psalm because some of its elements have been interpreted in a messianic way. The divinely anointed king in the text is indeed a ‘messiah’ in the literal sense of the word. However, he is a historical ‘messiah’ and not an eschatological one²⁵. It was later tradition that interpreted the Psalm as referring to an eschatological messiah²⁶.

Moreover, a brief look at the description of messianism given by J. Lust makes clear that it does not seem to tie in with Psalm 45: “Messianism is the *expectation* of an *individual* human and yet *transcendent* saviour. He *is to come* in a final eschatological period and will establish God’s Kingdom on earth” (italics mine)²⁷.

There are no indications within the text of Psalm 45 that it deals with an expected, still transcendent, messiah-king. On the contrary, the king being dealt with seems to be a living king (“you are the most beautiful of men” – v. 2). Moreover, Psalm 45,17 clearly has the royal sons in view, an element which seems to be difficult to reconcile with the strictly individual character of the expected messiah.

III. Ps 45(44) IN LXX

In his already mentioned article on “Messianism and Septuagint”, Lust argues that besides various texts in which the messianic connotation of MT has been weakened or given a different nuance by LXX,

24. MULDER, *Studies* (n. 4), pp. 73-80.

25. Cf. S. TERRIEN, *The Psalms: Strophic Structure and Theological Commentary*, Grand Rapids, MI – Cambridge, Eerdmans, 2003, pp. 362-368, who does not even mention a possible messianic interpretation of Psalm 45. Instead, the author considers it to be a love song which has been composed in honour of king Ahab of Israel and his spouse Jezebel, the Tyrian princess (Ps 45.9), which was then preserved as a sombre reminder of bygone ideals.

26. Cf. M. DE JONGE, *Messiah*, in *ABD* 4 (1992) 777-788, esp. p. 779: “Because the ideal remained to a great extent unfulfilled in the present, and because these psalms were used for different kings in succession, it is not surprising that in later times these Royal psalms were interpreted as referring to the future Davidic anointed of the Lord, whose arrival Israel hoped for”. Nevertheless, the tendency to consider Psalm 45 as originally a Messianic text continues to persist. See e.g., M. HENGEL – R. DEINES, *Die Septuaginta als “christliche Schriftensammlung”*, ihre Vorgeschichte und das Problem ihres Kanons, in M. HENGEL – A. M. SCHWEMER (eds.), *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum* (WUNT, 72), Tübingen, Mohr Siebeck, 1994, pp. 182-284, esp. 264.

27. J. LUST, *Messianism and Septuagint*, in J.A. EMERTON, *Congress Volume Salamanca 1983* (SupplVT, 36), Leiden, Brill, 1985, pp. 174-191, esp. p. 175.

“many Hebrew texts receiving a messianic interpretation in the Targumim are translated literally by the LXX without any added messianic exegesis”²⁸. Nevertheless, because of the traditional Jewish and Christian messianic interpretation of Ps 45, J. Schaper has recently held that “its Greek version is one of the very first witnesses to this tradition”²⁹. In order to investigate this thesis, a text-critical analysis of some relevant elements within Ps 44(45) will be made³⁰.

(1) Within the title of Psalm 45, three elements are identified as pointing to an intentional messianic translation:

(a) Schaper considers the LXX rendering of שִׁיר יְדִידָהּ by ὑπὲρ τοῦ ἀγαπητοῦ as an explicit reference to a messianic ruler. In this respect, he argues that “ἀγαπητός is not the rendering one would expect”³¹, making reference to the use of the term in Gen 22,2.12.16, where, according to Schaper, it is used in the sense of μονογενής. The following objections can be made against this interpretation. Firstly, the singular form τοῦ ἀγαπητοῦ need not necessarily imply a messianic interpretation. There is enough evidence that the translator did understand יְדִידָהּ to be a plural of intensity, thus accentuating the extraordinary character of the human ruler³². In addition, Schaper’s interpretation glosses over the fact that in Gen 22, the element ‘son’ has been explicitly mentioned in Hebrew (בֶּן), as well as in Greek (υἱός). Further, in order to prove that in rendering the noun יְדִידָהּ by the term ἀγαπητός in Gen 22,2.12.16, the LXX intended to use it in the sense of ‘only son’, thus assuming “a shift from the meaning ‘loved one’, ‘darling’ (יְדִידָהּ/יְדִידָהּ) to ‘only son’”³³, a meticulous text-critical analysis, taking into consideration the translation technique of the Greek version of Genesis, would be necessary. Additionally, taking into account that in Ps 59,7(60,5) LXX applies the term οἱ ἀγαπητοί (plural!) in a ‘profane’ way (“so that those whom you love

28. LUST, *Messianism and Septuagint* (n. 27), p. 175. Compare also G. OEGEMA, *The Anointed and His People: Messianic Expectations from the Maccabees to Bar Kochba* (Journal for the Study of Pseudepigrapha. Supplement Series, 27), Sheffield, Academic Press, 1998, pp. 43-44.

29. J. SCHAPER, *Eschatology in the Greek Psalter* (WUNT, 76), Tübingen, Mohr, 1995, p. 79.

30. Some text-critical remarks can be found in J. SCHILDENBERGER, *Zur Textkritik von Ps 45 (44)*, in *BZ* 3 (1959) 31-43.

31. SCHAPER, *Eschatology* (n. 29), p. 78.

32. Cf. JOÜON – MURAOKA, *Grammar* (n. 18), §136f. Theodotion presumably translated τοις ἠγαπημένοις (cf. FIELD, *Origenis Hexaplorum quae supersunt* [n. 15], p. 161).

33. SCHAPER, *Eschatology* (n. 29), p. 78.

may be rescued”)³⁴ makes the specific meaning of the term as referring to “the only (messianic) son” in Ps 44(LXX) hardly plausible.

(b) Schaper endeavours to see a second argument in favour of a so-called shift to a messianic interpretation by the LXX translator in what he considers to be the explicit use of the preposition ὑπέρ, which to him would have been deliberately added, “while leaving שׂר aside”³⁵. In response to this, it should be pointed out that firstly, there is no minus at all in the Greek text with regard to the noun שׂר, which has ὁδὴ as the usual equivalent. Secondly, Schaper’s argument that the preposition ὑπέρ is an intentional theological addition, “a dedicatory formula ... in order to associate ‘the sovereign with the deity or deities to whom the dedication is made’”, quoting P.M. Fraser³⁶, is not convincing. On the contrary, it seems to belong to the particularities of Greek language, combining ὑπέρ + genitive, as can be seen for instance in the same first verse of Psalm 45 (ὑπὲρ τῶν ἀλλοιωθησομένων), where it is the equivalent of the Hebrew preposition על. As such, there seems to be no foundation to the claim that “Ps 44 may have received its Greek superscription with the intention of associating the object of the psalm, i.e. the expected messianic ruler, with ἡμῶν by means of a dedicatory formula ‘offering’ the hymn to God”³⁷.

(c) A third element within the Psalm title, which has been regarded as an indication of a messianising tendency by the Greek translator, has to do with the rendering of the problematic Hebrew term לְמַנְצָח with the Greek expression εἰς τὸ τέλος, considering the Psalm to be a ‘victory psalm of the messiah’³⁸. Quite clearly, this interpretation of LXX has been influenced by the versions of Aquila, Symmachus and Theodotion, all having in common a notion of ‘victory’ (ἐπινίκιος, τῷ νικοποιῶ or εἰς τὸ νῆκος), thus presumably taking לְמַנְצָח to be derived from Aramaic מְנַצֵּחַ. Moreover, the Church Fathers, who saw εἰς τὸ τέλος as referring to Jesus Christ (considered to be the ultimate τέλος), did help influence the interpretation of LXX in this way³⁹. However, as I have recently

34. A. PIETERSMA, *A New English Translation of the Septuagint and the Other Greek Translations Traditionally Included under that Title: The Psalms*, Oxford – New York, Oxford University Press, 2000, p. 56 (abbreviated as NETS).

35. SCHAPER, *Eschatology* (n. 29), p. 78.

36. P.M. FRASER, *Ptolemaic Alexandria*, Oxford, Clarendon, 1972, ²1984, p. 214.

37. SCHAPER, *Eschatology* (n. 18), pp. 82-83.

38. K. BORNHAUSER, *Das Wirken des Christus durch Taten und Worte* (Beiträge zur Forderung Christlicher Theologie, 2), Gütersloh, Bertelsmann, ²1924, pp. 211-212.

39. Cf. the remarks of G. DORIVAL, *À propos de quelques titres des Psaumes de la Septante*, in *Le Psautier chez les Pères* (Cahiers de Biblia Patristica, 4), Strasbourg, Centre d’Analyse et de Documentation Patristiques, 1994, pp. 21-36, esp. pp. 29-31; Id., *Autour des titres des Psaumes*, in *Revue des Sciences Religieuses* 73 (1999) 165-176, esp.

argued, the specific way in which LXX renders למנצח does not at all give evidence of a messianic or even eschatological interpretation. It has rather to do with the translator's aim of rendering a consistent translation, taking למנצח to be related to the root נצח, the Greek noun for which can be τέλος⁴⁰.

(2) According to Schaper, LXX's rendering of רכב by βασίλευε (v. 5) gives further evidence of an "interpretative translation"⁴¹. On this point, I completely agree with Schaper. However, by using the verb βασιλεύειν as the equivalent of Hebrew רכב, the translator is stressing even more the royal accents of the poem without necessarily giving rise to a particular messianic interpretation.

(3) Perhaps the most central element used for highlighting the messianic tendency of Psalm 44(LXX) is the rendering of the problematic verse 7 (כסאך אלהים עולם ועד) by ὁ θρόνος σου, ὁ θεός, εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος. It is quite obvious that the New Testament author of Heb 1,8-9 has interpreted the Greek verse of the psalm as a messianic text, applying it to Jesus as the messiah. Nevertheless, the Greek text is as ambiguous as its Hebrew *Vorlage*, since in fact two interpretations are legitimate⁴². Most accepted is the hypothesis reading ὁ θεός as a vocative form: "Your throne, o God, is forever and ever" (NETS). Clearly Rahlfs' edition, which places the element ὁ θεός between commas, favours this reading; remarkably, this has not been done with regard to verse 8, in which ὁ θεός can be understood as a vocative as well⁴³. Here the problematic element of the missing preposition –ל in MT referred to earlier has been solved by the *plus* εἰς. Yet, even if this interpretation was intended by the translator, he was not necessarily favouring a messianic interpretation of the Psalm, since this is merely evidence

169-170; ID., *Septante et texte Massorétique: Le cas des Psaumes*, in A. LEMAIRE (ed.), *Congress Volume Basel 2001* (SupplVT, 92), Leiden – Boston, Brill, 2002, pp. 139-161, esp. pp. 154-155.

40. H. AUSLOOS, למנצח in the Psalm Headings and its Equivalent in LXX, in *Congress Proceedings of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies. Leiden 2004* (in press). Contrary to M. RÖSEL, *Die Psalmüberschriften des Septuaginta-Psalter*, in E. ZENGER (ed.), *Der Septuaginta-Psalter. Sprachliche und theologische Aspekte* (HBS, 32), Freiburg, Herder, 2001, pp. 125-148, esp. 137-139.

41. SCHAPER, *Eschatology* (n. 29), pp. 78-79.

42. Contrary to SCHAPER, *Eschatology* (n. 29), p. 80: "Whatever may be the precise meaning of the Hebrew, the Greek version is unambiguous: ὁ θεός can only be understood as a vocative. The context makes it clear that it is addressed to the king, not to God himself".

43. Although NRSV translates ὁ θεός in Hebrews 1,9 as the subject of the clause ("therefore God, your God, has anointed you"), the most recent Dutch Bible translation (Nieuwe Bijbelvertaling) considers ὁ θεός in this verse as a vocative analogous to verse 8 ("God, uw troon houdt stand tot in alle eeuwigheid (...); daarom, God, heeft uw God u gezalfd met vreugdeolie").

that the LXX translator is giving a consistent rendering of his Hebrew *Vorlage*⁴⁴. Moreover, this interpretation of ὁ θεός as a vocative is not the only possible one. The interpretation of the Hebrew text, considering אלהים as subject and כסאך as object (“God is your throne for ever and ever”) is possible as well with regard to the Greek. Thus, with regard to verse 7, there is no unambiguous argument to justify the view that there is a specific strengthening messianizing tendency in Psalm 44 (LXX).

(4) The last element in Psalm 45, which, according to Schaper, evidences the messianic interpretation of the LXX translator, concerns its rendering of verses 12-13: καὶ προσκυνήσουσιν αὐτῷ θυγατέρες Τύρου ἐν δώροις, τὸ πρόσωπόν σου λιτανεύσουσιν οἱ πλούσιοι τοῦ λαοῦ. In several instances, LXX differs from MT. Firstly, καὶ προσκυνήσουσιν is considered to be the beginning of the clause, whereas in MT והשתחויו seems to belong to the foregoing sentence. Moreover, LXX presumably reads והשתחוה, thus considering בַּת צַר as its subject. Secondly, ובה has apparently been interpreted as בנות (plural). The most remarkable so-called messianic element has to do with the rendering of הלה by the verb λιτανεύειν. According to Schaper, this is a deliberate change of the Hebrew text by the LXX translator, in order to strengthen the messianic interpretation of the Psalm: “Whereas the Hebrew original just ventures to express the nobleman’s desire for the king’s company, the Greek uses a term very much restricted to prayers and supplications directed at God himself”⁴⁵. However, within LXX as a translation of the Hebrew Bible, the term λιτανεύειν is a *hapax legomenon*, thus making it almost impossible to draw conclusions as to its intentional use⁴⁶.

44. Cf. A. AEJMELAEUS, *Übersetzungstechnik und theologische Interpretation: Zur Methodik der Septuaginta-Forschung*, in ZENGER, *Der Septuaginta-Psalter* (n. 40), pp. 3-18, esp. p. 11: “Von theologische Interpretation kann keine Rede sein, wenn der Übersetzer Wort für Wort übersetzt und dabei Standardäquivalente verwendet...”. See, in addition, i.a. R. SOLLAMO, *Repetition of Possessive Pronouns in the Greek Psalter: The Use and Non-Use of Possessive Pronouns in Renderings of Hebrew Coordinate Items with Possessive Suffixes*, in R.J.V. HIEBERT – C.E. COX – P.J. GENTRY (eds.), *The Old Greek Psalter*. FS. A. Pietersma (JSOT SS, 332), Sheffield, Sheffield Academic Press, 2001, pp. 44-53; A. AUSTERMANN, *Von der Tora zum Nomos. Untersuchungen zur Übersetzungsweise und Interpretation im Septuaginta-Psalter* (MSU, 27), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2003, esp. pp. 41-106.

45. SCHAPER, *Eschatology* (n. 29), p. 79.

46. Cf. the more neutral rendering by NETS: “The rich of the people will entreat your face”. See also J. LUST – K. HAUSPIE – E. EYNIKEL, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2003: “to entreat the face of, to seek the favour of”. The verb הלה (*Piel*) is found once more in Ps 119,58, where LXX translates it with the verb δεῖσθαι (“I implored your face with all my heart” – NETS). The term λιτανεύειν occurs once more in 2 Macc 14,15.

CONCLUSION

In line with our analysis of Ps 45(MT), which we have seen should be viewed as a royal psalm, singing about a just king and his bride, there are no express indications in Psalm 44(LXX) that would clearly give rise to a possible messianic interpretation. For the most part, the translator seems to be following MT rigorously. His rendition of v. 7 was the only possible rendering which occasioned a messianic reading of the LXX in the tradition – but this was not caused by the LXX translator himself. As such, we conclude that Ps 44(LXX) is not a messianic translation: it is a translation on which messianic interpretations have come to be based⁴⁷.

Faculty of Theology
Katholieke Universiteit Leuven
Sint-Michielsstraat 6
B-3000 Leuven
Belgium

Hans AUSLOOS
Postdoctoral Fellow
of the Fund for Scientific Research
Flanders (Belgium) (F.W.O.-V.)

47. Cf. A. AEJMELAEUS, *Von Sprache zur Theologie: Methodologische Überlegungen zur Theologie der Septuaginta*: “Genauso wenig handelt es sich um Theologie des Übersetzers, wenn eine Stelle später theologisch anders interpretiert wird, als was der Übersetzer im Sinn gehabt hat” (in the present volume, p. 24).

SPRICHT PS 109 LXX VON EINEM MESSIAS ODER NICHT?

Auf der Suche nach einer möglichen „messianisierenden Tendenz“ im griechischen Psalter gehört Ps 109(110) zu den zentralen Texten, auf die sich das Augenmerk richten muss, schon allein deshalb, weil er einer der wichtigsten christologischen Referenztexte im Neuen Testament ist. Zudem spricht Ps 109(110) schon in seiner hebräischen Textform von einer gleichsam der göttlichen Sphäre zugeordneten Königsgestalt, die durchaus messianische Züge trägt¹.

Betrachtet man die Septuagintafassung des Psalms, fallen schon auf den ersten Blick Unterschiede zum MT ins Auge, die die Vermutung nahe legen, der griechische Text sei noch „messianischer“ als der hebräische und lasse sich in die Reihe von Septuagintatexten einordnen, die eine Entwicklung in den messianischen Erwartungen und Vorstellungen im Judentum der damaligen Zeit widerspiegeln². Will man dieser Vermutung nachgehen, ist aber auf jeden Fall die Mahnung von J. Lust zu beachten, dass kein Text ohne genaue und kontextsensible Analyse in diese messianisierende geistesgeschichtliche Strömung eingeordnet werden kann: „One cannot treat the Septuagint as a unified entity, and draw general conclusions based on the study of one text or one book. [...] Each relevant text should be studied on its own, and in its context“³.

Davon ausgehend soll hier die Frage gestellt werden, ob und in wie weit der Text von Ps 109 LXX darüber Auskunft geben kann, wie der Übersetzer des Psalters seine Vorlage gelesen und interpretiert hat. Nun ist aber das Einzige, woran man sich bei dieser Frage orientieren kann, der Übersetzungstext selbst, soweit er uns heute rekonstruiert vorliegt. Quellen außerhalb des Psalters können zwar entweder zu einem Gesamtbild der Messiaserwartungen des 2. Jh. v. Chr. beitragen⁴ oder darüber

1. Cf. auch E. ZENGER (ed.), *Stuttgarter Altes Testament*, Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 2004, p. 1168: „Die Einfügung des Psalms in das fünfte Psalmenbuch dürfte auf ‚messianische‘ Kreise zurückgehen, die im Programm der ‚alten‘ Königspsalmen ihren Kampf gegen die hellenistische Fremdherrschaft und ihre Hoffnungen auf ein ‚neues‘ Königtum zusammengefasst sahen“.

2. Cf. für eine Zusammenfassung der entsprechenden Forschungspositionen J. LUST, *Messianism and Septuagint*, in J.A. EMERTON (ed.), *Congress Volume Salamanca 1983* (SupplVT, 36), Leiden, Brill, 1985, pp. 174-191, bes. 174f.

3. J. LUST, *Messianism in Ezekiel in Hebrew and in Greek*, *Ezek 21:15(10) and 20(15)*, in S.M. PAUL, et al. (eds.), *Emanuel: Studies in Hebrew Bible, Septuagint and Dead Sea Scrolls*. FS E. Tov (SupplVT, 94), Leiden, Brill, 2003, pp. 619-631, bes. 619f.

4. Cf. zur Datierung des griechischen Psalters A. CORDES, *Die Asafpsalmen in der*

Auskunft geben, wie der Text des Septuagintapsalters in späterer Zeit als messianischer Text rezipiert werden konnte – Näheres über die Intentionen und die Exegese des Übersetzers selbst können sie aber nicht verraten.

Grundsätzlich ist bei der Textanalyse außerdem zu beachten: Aussagen über eine bestimmte interpretatorische Tendenz bzw. über ein eigenes theologisches Profil des Septuagintapsalters können nur in Bezug auf Stellen gemacht werden, an denen der griechische Text sich vom hebräischen unterscheidet; andernfalls träfe man Aussagen über den hebräischen Vorlagentext und nicht über die Septuaginta. In diesem Zusammenhang ist allerdings eine Beobachtung wichtig, die m.E. zu selten berücksichtigt wird: Unterscheiden kann sich der griechische Text vom hebräischen nicht nur dadurch, dass – aus welchen Gründen auch immer – abweichend übersetzt wird, sondern Unterschiede können auch durch wörtliche Wiedergaben zu Stande kommen, und zwar dann, wenn durch solche Wiedergaben im griechischen Text Strukturen geschaffen werden, die im hebräischen noch nicht vorhanden sind. Oder umgekehrt, wenn Strukturen des hebräischen Textes im griechischen nicht nachvollzogen werden. Solche Unterschiede entstehen dadurch, dass etwa hebräische Schlüsselwörter, die den Text strukturieren, jeweils nicht konkordant wiedergegeben sind; oder eben umgekehrt dadurch, dass hebräische Synonyme oder ähnliche Begriffe mit jeweils demselben griechischen Wort übersetzt sind. Im griechischen Text kann durch bestimmte Anspielungen und Formulierungen Neues entstehen, das dem Septuagintatext sein eigenes Profil verleiht, ohne dass er wirklich von der wörtlichen Übersetzungsweise abweicht.

Aus diesen Überlegungen folgt, dass Aussagen über ein eigenes theologisches Profil eines griechischen Psalms letztlich nur nach einer detaillierten Analyse des gesamten Textes getroffen werden können. Eine solche detaillierte Gesamtanalyse von Ps 109 LXX wäre also auch für die spezielle Frage nach einer „Messianisierung“ eigentlich unabdingbar, ist aber im vorgegebenen Rahmen natürlich nicht zu leisten. Hier muss sich die Analyse auf einige der wichtigsten Beobachtungen beschränken:

Der Text ist deutlich in die beiden Teile vv. 1-3 und vv. 4-7 gegliedert, die jeweils in ihrem Anfang parallel aufgebaut sind. In Bezug auf MT ist es auch möglich, mit A. Doeker v. 4 als eigenständige Strophe zu

werten und damit von insgesamt drei Abschnitten auszugehen, und zwar wenn אָדָן, das in v. 1 und v. 5 eingesetzt ist, als Struktursignal gewertet wird⁵. In LXX ist diese Aufteilung nicht sinnvoll, da der Übersetzer bei der Wiedergabe nicht zwischen אָדָן und יהוה unterscheidet; in LXX bestimmen die Redeeinleitungen die Textstruktur.

Beide Abschnitte beginnen mit der Einleitung einer wörtlichen Rede (εἶπεν in v. 1, ὠμοσεν in v. 4) deren Subjekt ὁ κύριος bzw. κύριος als Übersetzung des Tetragramms jeweils JHWH als Sprecher der folgenden Rede bestimmen⁶. Als Adressat der Rede ist in v. 1a ein zweiter κύριος (MT: אָדָן) genannt⁷, der auch im zweiten Abschnitt als Angeredeter zu ergänzen ist. Die Anrede ist in v. 1a durch den Imperativ κάθου und in v. 4a durch σὺ εἶ eingeleitet.

In beiden Abschnitten folgt nach der direkten Anrede zunächst ein Aussagesatz über einen κύριος in der dritten Person (MT in v. 2a: יהוה; v. 5: אָדָן). Dass dieser κύριος mit JHWH zu identifizieren ist, zeigt der Inhalt der Aussagen ganz deutlich: In v. 2 sendet der κύριος vom Zion her, das kann allein JHWH tun. In v. 5 schlägt er drein „am Tag seines Zorns“; dass eine solche Aussage über einen menschlichen Herrscher getroffen wird, wäre zwar durchaus möglich⁸, scheint aber im Textzusammenhang eher abwegig, zumal in dem Begriff „Tag seines Zorns“ deutlich das Motiv vom „Tag JHWHs“ anklingt (cf. Am 5,18-20; Jes 2,6-21; Zef 1,15.18)⁹. E. Bons hält allerdings JHWH als Subjekt von v. 5 für unwahrscheinlich, vor allem auf Grund des Widerspruchs, dass JHWH sich plötzlich zur Rechten des Angeredeten befindet (ἐκ δεξιῶν σου),

5. Cf. A. DOEKER, *Die Funktion der Gottesrede in den Psalmen: Eine poetologische Untersuchung* (BBB, 135), Berlin, Philo, 2002, p. 102.

6. Κύριος für יהוה ist im Psalter 220-mal ohne Artikel und 45-mal mit Artikel verwendet. Cf. dazu A. DEBRUNNER, *Zur Uebersetzungstechnik der Septuaginta: Der Gebrauch des Artikels bei κύριος*, in K. BUDDE (ed.), *Vom Alten Testament*. FS K. Marti (BZAW, 41), Gießen, Ricker, 1925, pp. 69-78, p. 77: „Als Gottesname hat κύριος den Artikel nur bei den gut griechisch schreibenden Uebersetzern. [...] Dagegen bei den wörtlicher übertragenden Uebersetzern gilt in verschiedener Strenge die Regel: die Artikellosigkeit der hebr. Gottesnamen wird nachgeahmt“. Ein theologisches Programm bei der Verwendung des Artikels, wie es Cerfaux vermutet, ist hier nicht anzunehmen; cf. L. CERFAUX, *Le nom divin „kyrios“ dans la bible grecque*, in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 20 (1931) 27-51, p. 35: „Sans l'article Kyrios désigne le ‚Seigneur‘ comme il est en lui-même; avec l'article, comme les hommes se le représentent, en tant qu'objet de leur considération et de leur activité“.

7. An drei weiteren Stellen im Psalter ist אָדָן (LXX: κύριος) ohne Bezug auf JHWH verwendet: Ps 44(45),12; 104(105),21; 122(123),2.

8. Cf. O. GREETHER – J. FICHTNER, *ὁργή B I*, in *TWNT* 5 (1954) 392-394, p. 392: „אָדָן und das viel seltenere אָפִים begegnen etwa 210mal im AT – etwa 170mal für den göttlichen und 40mal für den menschlichen Zorn“.

9. Zum „Tag des göttlichen Zorns“ cf. auch Hiob 20,28; Jes 13,9.13; Kgl 1,12; 2,1.21f.; Ez 38,18; Zef 2,2f.; 3,8.

wo doch der Angeredete in v. 1 gerade zur Rechten JHWHs (ἐκ δεξιῶν μου) sitzen soll¹⁰. Einen Widerspruch kann ich hier allerdings nicht erkennen, sondern es handelt sich – wie Bons auch selbst andeutet – um ein völlig neues Bild. Das statische Bild des neben dem Gott auf dem Thron sitzenden Königs wird durch das dynamische Bild des an der Seite des Königs auf die Feinde dreinschlagenden Gottes abgelöst, und die parallele Formulierung mit ἐκ δεξιῶν ist gerade das literarische Stilmittel, das diese Bildverknüpfung poetisch unterstützt. Hier ist M. Hengels Beobachtung zuzustimmen: „Der Erwählte zur Rechten Gottes und Gott zur Rechten des Erwählten drücken jeweils die unüberbietbare Gottesnähe und den dadurch gewissen Sieg über die Feinde aus“¹¹.

Die Möglichkeit, der Bons den Vorzug gibt, dass das Subjekt von v. 5 der zweite κύριος sei, der an Gottes rechter Seite kämpft¹², ist schon auf Grund der Formulierung vom „Tag des Zorns“ (s. oben) abzulehnen; Subjekt von v. 5 ist JHWH. Auch vv. 6f. haben dann JHWH als Subjekt, der als Richter und als Vernichter der Feinde auftritt, auch wenn dann in v. 7 ein „ziemlich ungewöhnlicher Anthropomorphismus“¹³ entsteht, der auch in MT schon äußerst schwer zu deuten ist. Die gesamte Diskussion über v. 7 betrifft MT wie LXX gleichermaßen und ist von J. Becker detailliert aufgearbeitet worden¹⁴. M.E. ist Beckers Deutung zuzustimmen, dass hier tatsächlich das archaische Bild des das Blut der Feinde trinkenden Gottes gezeichnet wird¹⁵. Der wörtliche Übersetzer hatte keine Möglichkeit, das Bild abzuschwächen; allerdings lässt ja auch die wörtliche griechische Übersetzung mehrere Deutungen dieses Verses zu.

Daraus folgt für den zweiten Abschnitt, dass die einzige wörtliche Rede JHWHs in v. 4b zu finden ist. v. 4a und vv. 5-7 sind dem Sprecher des Psalms zuzuordnen. Das hat wiederum Konsequenzen für die Deutung von v. 2a im ersten Abschnitt, denn auf Grund der parallelen Struktur der beiden Abschnitte ist es eher wahrscheinlich, dass auch v. 2a vom Sprecher des Psalms gesprochen ist; eine Rede JHWHs von sich

10. E. BONS, *Die Septuaginta-Version von Psalm 110 (Ps 109 LXX): Textgestalt, Aussagen, Auswirkungen*, in D. SÄNGER (ed.), *Heiligkeit und Herrschaft: Intertextuelle Studien zu Heiligkeitsvorstellungen und zu Psalm 110* (Biblich-theologische Studien, 55), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 2003, pp. 122-145, bes. 127f.

11. M. HENGEL, „Setze dich zu meiner Rechten!“ *Die Inthronisation Christi zur Rechten Gottes und Psalm 110,1*, in M. PHILONENKO (ed.), *Le Trône de Dieu* (WUNT, 69), Tübingen, Mohr, 1993, pp. 108-194, bes. 121.

12. BONS, *Septuaginta-Version* (n. 10), pp. 128-129.

13. *Ibid.*, p. 127.

14. J. BECKER, *Zur Deutung von Ps 110,7*, in E. HAAG – F.-L. HOSSFELD (eds.), *Freude an der Weisung des Herrn. Beiträge zur Theologie der Psalmen*. FS H. Groß (Stuttgarter biblische Beiträge, 13), Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1986, pp. 17-31.

15. *Ibid.*, pp. 24-31.

selbst in dritter Person kommt dann in diesem Text nicht vor.

Als Rede- und Sprecherstruktur des Psalms ergibt sich dann:

Vers	Sprecher
v. 1aα	Psalmist
v. 1aβ-b	JHWH
v. 2a	Psalmist
vv. 2b-3	JHWH
v. 4a	Psalmist
v. 4b	JHWH
vv. 5-7	Psalmist

Die einzelnen Abweichungen in der Übersetzung der LXX von MT sind bei Bons aufgezählt¹⁶ und müssen hier nicht einzeln durchgegangen werden. Näher eingehen möchte ich auf den in MT rätselhaften und für die Frage nach messianischer Interpretation entscheidenden v. 3. Zunächst sind die Unterschiede zwischen MT und LXX zu benennen und zu erklären:

Ps 109,3 LXX

μετὰ σοῦ ἡ ἀρχὴ
 ἐν ἡμέρᾳ τῆς δυνάμεώς σου
 ἐν ταῖς λαμπρότησιν τῶν ἀγίων
 ἐκ γαστρὸς πρὸ ἑωσφόρου
 ἐξεγέννησά σε

Ps 110,3 MT

עַמְךָ נִדְבַת
 בְּיוֹם הָיִלֶךְ
 בְּהַדְרֵי־קֶדֶשׁ
 מִרְחֹם מִשְׁחָרָה
 לֶךְ טַל
 יִלְדֶתְךָ:

1. Auf Grund abweichender Vokalisation ist עַמְךָ mit μετὰ σοῦ wiedergegeben.
2. Das schwierige נִדְבַת, von נְדִיבָה „Willigkeit, freiwillige Opfergabe“, hat der Übersetzer von נְדִיב „Fürst“ abgeleitet. Wahrscheinlich denkt er an ein Abstraktum wie נְדִיבוּת, das in diesem Fall defektiv geschrieben wäre.
3. לֶךְ טַל, das allen Exegeten und Exegetinnen des MT größtes Kopfzerbrechen bereitet¹⁷, fehlt in LXX, möglicherweise auf Grund ähnlichen Kopfzerbrechens auf Seiten des Übersetzers. Eher ist aber eine abweichende Vorlage in Erwägung zu ziehen, da es zu den Charakteristika des Psalter-Übersetzers gehört, auch die schwierigsten Stellen möglichst wörtlich wiederzugeben; Schwieriges einfach wegzulassen, ist normalerweise nicht seine Art.

16. BONS, *Septuaginta-Version* (n. 10), pp. 129-141.

17. Von vielen wird כַּסֵּל לֶךְ als ursprüngliche Lesart favorisiert; cf. H.-J. KRAUS, *Psalmen*. 2. Teilband: *Psalmen 60-150* (BKAT, 15/2), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1978, p. 927; K. SEYBOLD, *Die Psalmen* (Handbuch zum Alten Testament, 1,15), Tübingen, Mohr, 1996, p. 437; W. P. BROWN, *A Royal Performance: Critical Notes on Psalm 110:3aγ-b*, in *JBL* 117 (1998) 93-96, pp. 95f. G.A. RENDSBURG, *Psalm CX 3B*, in *VT* 49 (1999) 548-553, pp. 549-550, versucht demgegenüber eine Lösung, die MT beibehält und auf dem Verständnis von רַחֵם als „Regen“ aufbaut.

4. מִשְׁחָר, üblicherweise als „Zeit der Morgenröte“ bzw. als Synonym zu שָׁחַר „Morgenröte“ gedeutet, allerdings in dieser Form Hapaxlegomenon in MT, hat der Übersetzer wohl in מָן und שָׁחַר geteilt¹⁸ und von daher mit dem Präpositionalausdruck πρὸ ἑωσφόρου wiedergegeben. Die Frage ist nun, wie die griechische Präposition hier zu deuten ist. Bedeutet die Zeugung „vor dem Morgenstern“ einen Hinweis auf die Präexistenz des besungenen „Messias“¹⁹? A. van der Kooij lehnt diese Idee ab und votiert für ein lokales Verständnis der Präposition²⁰, wie auch das hebräische מָן durchaus lokal zu verstehen sein kann²¹. Selbst wenn man aber den Ausdruck temporal verstehen möchte, muss dennoch hier nicht zwingend eine Präexistenzaussage getroffen sein. Genauso kann eine einfache zeitliche Aussage „vor dem Morgenstern“, also bevor der Tag beginnt, damit gemeint sein, mit der dann in diesem Zusammenhang das Motiv der „Hilfe am frühen Morgen“ eingespielt wäre²²: Der κύριος wird zu einem segenreichen Zeitpunkt gezeugt.
5. יְלִדְתִּיךָ, in MT ein suffigiertes Nomen „deine Jugend“, ist als suffigiertes Verb wie in Ps 2,7 vokalisiert und entsprechend ἐξεγέννησά σε übersetzt (Ps 2,7 bietet in LXX allerdings γεγέννηκά σε). Die meisten Kommentare und modernen Übersetzungen folgen hier LXX, um dem schwierigen Vers einen Sinn abzugewinnen²³.

Bei all diesen Unterschieden fällt auf, dass die Abweichungen von MT fast alle durch unterschiedliche Vokalisation zu Stande kommen. Es ist also zu betonen, dass der Übersetzer so wörtlich wie es ihm möglich war den ihm vorliegenden Konsonantentext wiedergegeben hat.

Weiterhin entscheidend für das Verständnis des Verses ist der mittlere Stichos, obwohl hier durchaus wörtliche Wiedergaben geboten werden. Die Stelle ist der einzige Beleg von הָדָר im Plural in der hebräischen Bibel. Der griechische Begriff λαμπρότης ist im Psalter noch in Ps 89(90),17 als Wiedergabe von נֶעַם belegt; außerdem in Jes 60,3 als Wiedergabe von נָגַה. Für הָדָר im Singular kennt der Psalter sechs verschiedene griechische Begriffe²⁴.

18. BHS schlägt vor, שָׁחַר als ursprünglich zu lesen, so dass das מ als Dittographie hinzugekommen wäre.

19. So etwa J. SCHAPER, *Eschatology in the Greek Psalter* (WUNT, 2/76), Tübingen, Mohr, 1995, p. 104: „The mention of the saviour's birth πρὸ ἑωσφόρου can only be understood as a reference to his priority in creation“.

20. A. VAN DER KOOIJ, *The Septuagint of Psalms and the First Book of Maccabees*, in R.J.V. HIEBERT – C.E. COX – P.J. GENTRY (eds.), *The Old Greek Psalter*. FS A. Pietersma (JSOT SS, 332), Sheffield, Sheffield Academic Press, 2001, pp. 229-247, bes. 241.

21. Cf. etwa die Diskussion der Stelle bei BROWN, *A Royal Performance* (n. 17), p. 94.

22. Cf. VAN DER KOOIJ, *Septuagint of Psalms* (n. 20), p. 214: „The moment of the morning star is best understood as the moment of help, because 'aid in the (early) morning' is a well-known motif in the Old Testament“.

23. Cf. etwa KRAUS, *Psalmen* (n. 17), p. 927; ZENGER, *Stuttgarter Altes Testament* (n. 1), p. 1168.

24. Τιμή (Ps 8,6); μεγαλοπρέπεια (Ps 20[21],6; 28[29],4; 110[111],3; 144[145], 5,12); κάλλος (Ps 44[45],4); ωραιότης (Ps 95[96],6); εὐπρέπεια (Ps 103[104],1); δόξα (Ps 149,9).

Der Gen. Pl. τῶν ἁγίων kann hier auf zweierlei Weise verstanden werden. Zum Einen dient der Plural τὰ ἅγια an einigen Stellen im Psalter zur Bezeichnung des Jerusalemer Heiligtums (cf. Ps 21[22],4; 55[56],1; 67[68],36; 73[74],3; 150,1). Zum Anderen ist der Plural hier wie etwa in Ps 73(74),3 in sofern doppeldeutig, als auch eine Gruppe von „heiligen Personen“ damit gemeint sein kann. Diese Deutung liegt der Interpretation J. Schapers zu Grunde, der die Stelle im Lichte von Dan 12,3 θ' als Ausdruck eschatologischer Erwartung interpretiert: „The ‚brilliance‘ (λαμπρότης) of the saints is not just a piece of literary imagery. It refers us to a body of beliefs elevating the saints to a heavenly existence, either in terms of their pre-existence or as a consequence of the last judgement“²⁵.

Nun hat m.E. Ps 109,3 LXX mit Dan 12,3 θ' nichts weiter gemein als einzig die Verwendung des Begriffes λαμπρότης, die nicht ohne Weiteres den Schluss zulässt, dass in Ps 109,3 LXX dieselbe eschatologisierende Bildwelt zu lesen ist wie in Dan 12,3 θ'. Beachtet man den Kontext des Psalms, der schon im ersten Abschnitt insgesamt mit dem Begriff „Zion“ und dem evozierten Bild vom göttlichen Thron den Blick nach Jerusalem und auf das Heiligtum lenkt, liegt es näher, den Ausdruck λαμπρότης τῶν ἁγίων nicht auf eine Gruppe „heiliger Personen“, sondern eben auf das Heiligtum zu beziehen²⁶. Das bedeutet für das Gesamtverständnis des Verses, dass der Jerusalemer Tempel als der Ort identifiziert wird, an dem die Herrschaft des κύριος als von Gott Gezeugtem ihren Anfang nimmt.

Nimmt man den gesamten v. 3 in den Blick, dann lässt sich sagen, dass sich einerseits die von Schaper vorgebrachten Argumente, der griechische Text rede hier eindeutiger als der hebräische von einer messianischen Figur, durchaus abschwächen lassen. Andererseits ist aber deutlich, dass die Aussagen des griechischen Psalms über den κύριος, vor allem die Rede von seiner göttlichen Zeugung, der κύριος-Figur doch eine andere Qualität geben als MT das tut – zumindest wenn man der Vokalisation des MT folgt. Nimmt man nun etwa noch das Melchisedek-Motiv in v. 4b hinzu²⁷, dann liegt es tatsächlich nahe zu vermuten, dass für die ersten Rezipienten der griechische Ps 109 tatsächlich von einem Messias spricht.

25. SCHAPER, *Eschatology* (n. 19), p. 104.

26. So auch VAN DER KOUIJ, *Septuagint of Psalms* (n. 20), pp. 240-241.

27. Auf die Melchisedek-Tradition kann hier nicht näher eingegangen werden, zumal es sich in v. 4b nicht um eine Abweichung der LXX von MT handelt. Zur Diskussion über Melchisedek als messianische Figur in Qumran cf. u.a. P. RAINBOW, *Melchizedek as a Messiah at Qumran*, in *Bulletin for Biblical Research* 7 (1997) 179-194; G.L. COCKERILL, *Melchizedek or 'King of Righteousness'*, in *Evangelical Quarterly* 63 (1991) 305-312.

Damit ist allerdings nur eine Aussage über die Rezeptionsgeschichte des Septuagintatextes getroffen. Das beantwortet aber noch nicht die Frage, ob der Übersetzer des hebräischen Textes diese Interpretation so intendiert hat. Im Blick auf die interpretatorische Leistung des Übersetzers selbst lässt sich zunächst feststellen, dass es ihm gelungen ist, einen sehr schwierigen und teilweise rätselhaften Ausgangstext in einen sinnvollen und verständlichen Zieltext zu übertragen. Dabei ist auffällig, dass sich die Unterschiede zwischen hebräischem und griechischem Text zum größten Teil als unterschiedliche Vokalisationen desselben Konsonantenbestandes erklären lassen. Der Übersetzer hat also entsprechend der gewohnten Übersetzungsweise im Psalter den ihm vorliegenden Konsonantentext so wörtlich wie möglich wiedergegeben. Ob er selbst bei der Rede vom κύριος an eine messianische Gestalt gedacht hat oder nicht, darüber lässt sich nur spekulieren. Gut möglich ist es, dass sich auch der Übersetzer unter dem von JHWH gezeugten κύριος einen Messias vorgestellt hat. Aber eine dahingehende interpretatorische Tendenz im Sinne einer bewussten theologischen Exegese des Vorlagentextes lässt sich aus dem Text von Ps 109 LXX selbst nicht ablesen.

Universität Münster
Seminar für Zeit- und Religionsgeschichte
des Alten Testaments
Johannisstraße 8-10
D-48143 Münster
Deutschland

Ariane CORDES

IV

Wisdom Literature

DIE MESSIANOLOGIE DER WEISHEITSLITERATUR IN DER SEPTUAGINTA

Es ist ein weitgehender und oft ausgesprochener Konsens, dass die Weisheit keine Messiaserwartung kennt, ja offensichtlich auch von ihrem System her keinen Platz dafür vorgesehen hat. Das muß verwundern, da die Entstehung, vor allem aber die Ausformulierung der Weisheitsliteratur in eine Zeit fällt, die man gemeinhin als die eigentliche Entstehungszeit des israelitisch-judäischen Messianismus ansieht. Das Ende der Davididen-Linie im babylonischen Exil hatte in nachexilischer Zeit die Hoffnung auf eine Restauration des Hauses Davids (im Rückgriff auf 2 Sam 7) entstehen und die Erwartung eines königlichen Messias (Jes 11,1-5) und eines Sohnes Davids (Ez 34,23; PsSal 17) aufkommen lassen. Das Ende des Prophetentums in Israel (Ps 74,9; 1 Makk 4,46; 14,41 u. ö.) hatte Erwartungen eines neuen Moses (nach Dtn 18,18) und eines neuen Elija aufkommen lassen. Schließlich hatte die Beendigung der Zadokiden-Linie durch die Hasmonäer die Erwartung eines priesterlichen Messias urgiert. Obwohl also im Laufe der Zeit gleich drei messianische Erwartungsfelder entstanden waren, kennt die in dieser Zeit entstandene Weisheitsliteratur keinen Messianismus, der in diesen Erwartungshorizont hineinpassen würde. Wie konnte die in diesen Zeiträumen entstandene Weisheitsliteratur ohne jede Messianologie auskommen?

Gerade im 2. Jh. v. Chr. kam es zum eigentlichen Aufschwung in der Messiaserwartung, denn nun wurden die latenten Heilserwartungen der alttestamentlichen Texte individualisiert und auf den oder die erwarteten Heilsbringer appliziert. Da die alttestamentlichen Heilsweissagungen einen breiten Interpretationsspielraum ließen, wurden auch die personalisierten Heilserwartungen in die verschiedensten Richtungen hinein spezifiziert, wobei interessanterweise die jeweilige politisch-soziale Situation die Kontrastfolie für die Ausprägung der Messiaserwartung bildete. Diesen Mechanismus glaube ich ausreichend in meinem Messias-Buch nachgewiesen zu haben¹. Dies ist jedoch die Zeit, in der die Septuaginta entstand. Es wäre leicht einsichtig, dass messianische Bewegungen in den letzten beiden Jahrhunderten v. Chr. ihr Gedankengut in die LXX

1. H.-J. FABRY – K. SCHOLTISSEK, *Der Messias. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments* (Neue Echter Bibel. Themen, 5). Würzburg, 2002.

hätten einbringen können. Auch könnte man sich Unzufriedenheit mit den Ptolemäern in Alexandria durchaus als Wurzelboden für einen intensiv sprießenden Messianismus vorstellen, der sich dann in Übersetzungs- und Deutungsspezifika der LXX niedergeschlagen hätte.

Dagegen steht die Hypothese einer weitgehenden „Entmessianisierung“ der LXX, wie sie sich schon vom kanonischen System der Bibel her nahe lege. War der Tanakh aufgrund seiner Anordnung der biblischen Bücher von der hermeneutischen Leitidee geprägt: Tora – Auslegung der Tora (Propheten) – Leben nach der Tora (Schriften) oder Vergangenheit – Gegenwart – Zukunft, so verlagert die LXX die Schriften vom eschatologischen Ausblick am Ende weg in die Mitte des Gesamtkorpus und überlässt nun den Propheten den Blick in die Zukunft. Dadurch rücken die „Schriften“ inkl. der Weisheitsliteratur aus der futurischen und eschatologischen Perspektive heraus².

Die Fachwelt ist in der Frage nach der Messianologie in der LXX geteilter Meinung: eine maximalistische Meinung ist der Ansicht, dass die LXX nicht nur alle Messianismen der Hebräischen Bibel übernommen, sondern auch noch zusätzlich messianische Auslegungen von an sich unmessianischen Vorgaben eingebracht habe (z.B. J. Schaper). Ihr steht die minimalistische Sicht entgegen, die LXX habe nicht nur keine eigene Messianologie entwickelt, sie habe zusätzlich auch messianische Vorgaben der Hebräischen Bibel entmessianisiert (z.B. J.J. Collins). Allein schon diese Polarität zeigt die Schwierigkeit der Thematik.

Aufgabe dieses Referates muß es also sein, unvoreingenommen von diesem Forschungsdissens zu prüfen, ob die Weisheitsliteratur der Hebräischen Bibel überhaupt eine Messiaserwartung kennt und wie die Weisheitsliteratur der Septuaginta mit diesem Resultat umgegangen ist. Der Vergleich muß aber mit ungleichen Voraussetzungen arbeiten, zumal zwei wichtige Vertreter der Weisheitsliteratur, das Buch der Weisheit und das Buch Jesus Sirach nur in einer griechischen Fassung vorliegen.

Im Vorfeld sind zwei entscheidende Fragen zu problematisieren:

1.) Das auffällige Fehlen einer weisheitlichen Messianologie ist längst bemerkt worden. Hat dieses Fehlen etwas mit der Eigenart weisheitlichen Denkens und ihrer Absicht zu tun? Warum braucht die Weisheit scheinbar keinen Messias?

2.) In der biblischen Exegese hat sich ein Messiasbild entwickelt, das aus einer seit Jahrhunderten bekannten, ganz bestimmten Textauswahl

2. Zum Ganzen vgl. E. ZENGER, u.a., *Einleitung in das Alte Testament* (Studienbücher Theologie, 1/1), Stuttgart, ⁵2004, pp. 21-29.

gewonnen wurde. Die neueste Messias-Forschung hat gezeigt, dass dieses Messiasbild sehr komplex und zu unterschiedlichen Zeiten und in unterschiedlichen Gruppen sogar widersprüchlich sein konnte. Kann es sein, dass in der Weisheitsliteratur eine Messiaserwartung vorliegt, die bisher deshalb nicht aufgefunden wurde, weil sie in die gängigen „messianic patterns“ nicht hineinpasst?

Aus dieser Fragestellung heraus muß eine Suchstrategie entwickelt werden, die in der Lage ist, auch eine ungewöhnliche Messianologie aufzuspüren. Das mir gestellte Thema ist nach dieser Vorahnung eine echte Herausforderung, aber ganz hoffnungslos scheint die Mühe nicht zu sein, denn schon Joseph Klausner meinte nach seinem Durchgang durch die Texte sagen zu können: „We have not gleaned much; but we have become convinced that nearly all of the Messianic hopes of the period of the Prophets and Hagiographa were still living in the hearts of the people in the time of the Apocrypha; but on account of the nature of the books and the circumstances of the time, these hopes did not attain full and complete expression“³.

Ein forschungsgeschichtlicher Aufriß zu diesem Thema ist schnell gemacht. Neben Klausner gibt es kaum einschlägige Monographien. Aus den meistens aus kurzen Aufsätzen bestehenden Beiträgen ragt die Tübinger Dissertation von Gottfried Schimanowski⁴ heraus, die aber zugleich das Thema auf die Präexistenzaussagen in der Weisheitsliteratur hin eng führt, um eine traditionsgeschichtliche Basis für die urchristliche Präexistenzchristologie zu finden. Wichtige – wenn auch kurze – Überlegungen zum Thema finden sich bei J.J. Collins⁵, der mehrfach in seinen Büchern zum Thema „Messianismus“ Stellung bezogen hat. Direkt zum Thema meines heutigen Beitrages hat bisher m.W. nur einer gearbeitet, nämlich B.L. Mack⁶. Sein Beitrag ist aber sprachlich so diffizil, dass man kaum sicher sein kann, ob man die wirkliche Meinung des Verfassers mit Erfolg eruiert hat. Er hat jedenfalls versucht, in der Weisheitsliteratur einen messianologischen „roten Faden“ zu entdecken. Sein Beitrag ist ermüdend zu lesen, aber erfrischend im Gedankengang!

3. J. KLAUSNER, *The Messianic Idea in Israel. From its Beginning to the Completion of the Mishnah*, London, 1956, p. 271.

4. G. SCHIMANOWSKI, *Weisheit und Messias: Die jüdischen Voraussetzungen der urchristlichen Präexistenzchristologie* (WUNT, 2/17), Tübingen, 1985.

5. J.J. COLLINS, *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age*, Edinburgh, 1998.

6. B.L. MACK, *Wisdom Makes a Difference*, in J. NEUSNER – W.S. GREEN – E. FRERICHS (eds.), *Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era*, Cambridge, 1987, pp. 15-48; DERS., *The Christ and Jewish Wisdom*, in J. CHARLESWORTH (ed.), *The Messiah: Developments in Earliest Judaism*, Minneapolis, MN, 1992, pp. 192-221.

I. „DIE WEISHEITSLITERATUR KENNT KEINE MESSIASERWARTUNG“ – EINE ÜBERPRÜFUNG

Um diese häufig geäußerte Meinung ansatzhaft zu überprüfen, will ich methodisch den üblichen Gang gehen: Der erste Schritt zur Auffindung einer bestimmten Thematik ist die gezielte Recherche über die Terminologie. Natürlich ist dieser Weg nicht unbestritten, denn jeder weiß, dass auch die alttestamentlichen Autoren häufig Themen abhandeln, ohne die dazu notwendige Terminologie explizit zu verwenden. Ganz sicher ist es so – und fast schon die Regel –, dass im Bereich der Apokalyptik durch die Codierung der Sprache die eigentliche Terminologie durch eine uneigentliche Terminologie, den Code, ersetzt wird. Trotzdem wäre es töricht, den ersten Zugang nicht über die Terminologie zu versuchen, wohl wissend, dass diese Suchkategorie durch weitere Suchstrategien komplettiert werden muß.

Eine solche erweiterte Suchkategorie muß das Feld der messianischen Hoheitstitel umfassen, die sich im Laufe der alttestamentlichen Literaturgeschichte herausgebildet haben. Als solche sind zu nennen: „Menschensohn“ (Dan 7,13), „Sohn Gottes“ (Ps 2,7-9; 89,20-30; 4Q174 III,11; 4Q246 II,1), „Sohn Davids“ (2Sam 7; PsSal 17,21), „Herr“ (Ps 110,1)⁷.

Messianische Terminologie

a) מָשַׁח „salben“ und χρίειν „salben“

Im Alten Testament wird mit der „Salbung“ dem Gesalbten ein exklusives Verhältnis zu Gott vermittelt, das wiederum häufig in der Kategorie des „Bundes“ umschrieben wird (zum David-Bund vgl. 2 Sam 23,1.5; Ps 89)⁸. Daneben wird im Alten Testament mit der Salbung ein Element der – auch messianischen – Königsideologie aufgenommen, die sicher große Anleihen bei den Königsideologien der umliegenden Kulturen gemacht hat. Die Wurzel מָשַׁח „salben“ ist in der Weisheitsliteratur der hebräischen Bibel nicht belegt. Obwohl die Wurzel bis in die spätesten Schriften des Alten Testaments hinein reich verwendet wird, wird sie in diesem Sektor konsequent ausgespart.

Die Sachlage in der Septuaginta ist unterschiedlich. Dem hebräischen מָשַׁח „salben“ entspricht das griech. Verb χρίειν „salben“, dem hebr. מָשַׁח das Nomen χριστός „Gesalbter“⁹. Das Verb begegnet tatsächlich

7. Dazu vgl. FABRY – SCHOLTISSEK, *Der Messias* (Anm. 1), pp. 20-22.

8. K. SEYBOLD, מָשַׁח I, in *TWAT* V, Stuttgart, 1986, pp. 46-59, bes. 49f.

9. A.S. VAN DER WOUDE – M. DE JONGE, χρίω. *C. Messianische Vorstellungen im*

in der Weisheitsliteratur, dort aber nur in Sir 45,15; 46,13 und 48,8, das Nomen nur in Sir 46,19 und 47,11 (letztere nur im Codex Vaticanus und in VetLat). Damit verdichtet sich diese Terminologie nur und ausschließlich im „Lob der Väter“ (Sir 44-50). Außerhalb dieser Textkomposition begegnet das Wortfeld in der gesamten Weisheitsliteratur nicht mehr.

Die Belege sind selbst unmittelbar nicht messianisch. Nur Sir 46,19 wurde in der Wirkungsgeschichte gelegentlich messianisch gedeutet. Unabhängig von diesem unspezifischen Sprachgebrauch scheint der Sirazide jedoch andere Möglichkeiten entwickelt zu haben, um seine messianischen Vorstellungen und Erwartungen zu artikulieren.

b) Der **בן-אדם**/ὁ υἱὸς ἀνθρώπου „Menschensohn“

Der „Menschensohn“ (*bæn-'adam*, υἱὸς ἀνθρώπου) begegnet in der Weisheitsliteratur nur in Hiob 16,21; 25,6 und 35,8 und ist hier nicht messianisch konnotiert. Erst außerhalb der Weisheitsliteratur wird er zu einer messianischen Figur bes. im Buch der Gleichnisse (ca. 30 v. Chr.), wo er nach zaghaften Anfängen im Daniel-Buch nun mit Henoch identifiziert (1 Hen 71,14) und „Messias“ genannt wird (1 Hen 52,4). Dieser Menschensohn-Messias ist umgeben von vielen „Brunnen der Weisheit“ (1 Hen 48,1-6) und in ihm selbst wohnt der „Geist der Weisheit und der Geist dessen, der Einsicht gibt, und der Geist der Lehre und Kraft“ (1 Hen 49,3).

c) Die *b'nê-'elohîm* „Söhne Gottes“

Die Weisheitsliteratur kennt diese Bezeichnung und verwendet sie – allerdings nur im Plural – ausschließlich in Hiob 1,6; 2,1 und 38,7 ohne jede messianische Konnotation.

d) Der *bæn-dawid*/ὁ υἱὸς Δαυὶδ „Sohn Davids“

Dieser messianische Hoheitstitel begegnet außerhalb des Neuen Testaments selten, in vorchristlicher Zeit wohl nur in PsSal 17,21 und häufiger in jüdischen Überlieferungen. Auch Qumran kennt diesen Titel nicht und spricht statt dessen vom „Sproß Davids“ (4Q174 III,11; 4Q252 V,3f.; 4Q285,5,3f.; vgl Offb 5,5). Der Titel „Sohn Davids“ wird aber in vorchristlicher Zeit – mit Ausnahme von PsSal 17,21 – noch nicht zur messianischen Titulatur. Die Weisheitsliteratur verwendet diesen Titel nur in Spr 1,1 und Koh 1,1 ganz unmessianisch.

Damit zeigt – wie erwartet – der Weg über die messianische Terminologie ein offenkundiges Ergebnis: Die Weisheitsliteratur – mit Ausnahme der PsSal – verwendet die bekannte messianische Titulatur nicht oder wenn, dann nicht im messianischen Sinne.

II. WEISHEIT UND MESSIANOLOGIE GEGENSATZ ODER KOMPATIBILITÄT?

Der für die Weisheitsliteratur beschriebene Zeitraum ist – wie oben schon betont – die Zeit des Überganges zwischen den Heilserwartungen des Alten Testaments und den individualisierenden Messiaserwartungen des Frühjudentums. Schon das konsequente Fehlen messianischer Terminologie zeigt in aller Deutlichkeit, dass die Weisheitsliteratur – wenn überhaupt – die Messianologie nicht in der Form rezipiert hat, wie sie uns aus den späten Schriften des Alten Testaments und der zwischentestamentlichen Zeit bekannt ist. Das ist zumindest von den historischen Begleitumständen der Entstehung der Weisheitsliteratur her verwunderlich.

Offensichtlich hat die Weisheitsliteratur für die übliche messianische Nomenklatur und Bilderwelt keine rechte Verwendung gehabt. Andererseits kann sie aber die eschatologischen und apokalyptischen Strömungen ihrer Zeit nicht übersehen oder gar ignoriert haben. Auch die Weisheitslehrer müssen unter den katastrophalen Zeitumständen gelitten und sich gefragt haben, welche Lösung denn mit Hilfe der Weisheit zu erschließen und zu erreichen sein könnte.

Ist es denkbar, dass der weisheitliche Literaturkomplex trotz der gegebenen Umstände auf eine Messianologie verzichten konnte?

a.) Die Weisheitsliteratur kennt eine positive Grundordnung der Welt mit einer grundlegenden Güte und Zweckhaftigkeit aller Geschöpfe bzw. Werke Gottes (Sir 39,32-35), wobei auch scheinbar zerstörerische Elemente ihre Aufgabe in der Ordnung Gottes erfüllen. Eine solche positive Weltsicht konnte einerseits die pessimistische Weltanschauung eines Kohelet abrogieren¹⁰, andererseits aber auch die stoische Lehre von der göttlichen Providenz *modo judaico* interpretieren¹¹ als solche,

10. M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus: Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh. v. Chr.* (WUNT, 10), Tübingen, 1973, p. 262.

11. O. KAISER, *Anknüpfung und Widerspruch. Die Antwort der jüdischen Weisheit auf die Herausforderungen durch den Hellenismus*, in J. MEHLHAUSEN (ed.), *Pluralismus und Identität* (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, 8), Gütersloh, 1995, pp. 54-69, bes. 57f.61.

die auch Missgeschicke des Einzelnen oder ganzer Völker im Dienste der zweckmäßigen Harmonie sehen kann.

b.) „Das Grunddogma weisheitlicher Daseinsinterpretation besagt, dass es zwischen dem Tun des Menschen und seinem Ergehen einen Zusammenhang gibt.... Der handelnde Mensch ist demnach für sein Wohlergehen und Ansehen ebenso selber verantwortlich wie für sein Unglück und seine Schande.... Der Mensch ist darauf angewiesen, durch Vorsorge sein eigenes Dasein zu sichern“¹². Die Weisheitsliteratur stimmt darin überein, dass der Mensch sich strebend bemühen muß, sich durch beständige Suche das „rettende Wissen“ für ein gelingendes Leben zu erwerben. Seit Ijob 28 ist ihm aber auch bewußt, dass seiner Suche nach Weisheit Grenzen gesetzt sind, die er von sich aus nicht überschreiten kann. Das heißt aber, dass ein Rest an Unsicherheit bleibt.

Dem will das apokalyptische Wissen abhelfen, das eine besondere soteriologische Bedeutung hat, weil es die Krise der Geschichte – dargestellt als endzeitliches Geschehen – überstehen lässt, denn dieses Wissen gibt „Gewissheit der Befristung der gegenwärtigen Krise durch eine von Gott bestimmte Zukunft“¹³. Dieses Wissen ist aber nicht durch Anstrengung zu erreichen, sondern muß offenbart werden. Dem Weisheitslehrer scheint es nicht daran gelegen zu sein, seine Schüler zur Rezeption dieser Art von Offenbarungswissen zu befähigen.

c.) Die Weisheitsliteratur kennt die Dauer und Beständigkeit positiver Werte (Glaube: Sir 40,12; Güte und Wohltun: Sir 40,17) in Zeit und Geschichte des Menschen, ein Ende dieser Geschichte und ein geschichtlicher Neuanfang „im Danach der Tage“ liegt nicht im Primärinteresse der Weisheitslehrer.

d.) Soweit die für das Messias-Verständnis notwendige Salbung als ein „kultisch-symbolischer Akt göttlicher Sendung und Beauftragung“¹⁴ verstanden wird, könnte man diesen Aspekt durchaus auch im Rahmen einer messianischen Perspektive weiter bedenken. Ein Weisheitslehrer kann sich aber mit der Salbung als einem Akt ritueller Weitergabe des (Gottes-)Geistes (1 Sam 16,13) kaum anfreunden. Zu sehr lehrte er die Erziehung des Menschen als Mühe zu verstehen, um den Geist im Menschen zu wecken. Solche Erziehungs- und Erweckungsarbeit konnte nicht durch ein Ritual ersetzt werden.

12. K. LÖNING, *Die Konfrontation des Menschen mit der Weisheit Gottes*, in ID. – M. FASSNACHT (eds.), *Rettendes Wissen: Studien zum Fortgang weisheitlichen Denkens im Frühjudentum und im frühen Christentum* (Veröffentlichungen des Arbeitskreises zur Erforschung der Religions- und Kulturgeschichte des Antiken Vorderen Orients und des Sonderforschungsbereichs 493, 3) (Alter Orient und Altes Testament, 300), Münster, 2002, pp. 1-41, bes. 5f.

13. LÖNING, *Konfrontation* (Anm. 12), p. 18.

14. SEYBOLD, *משב I* (Anm. 8), p. 51.

e.) Die Weisheitslehrer wollen Klugheit und Weisheit zur eigenständigen Bewältigung des gegenwärtigen und zukünftigen Lebens vermitteln; sie legen ihr Hauptaugenmerk auf eine gelingende Diesseitsbewältigung der Menschen und wollen ihnen zu einem autarken Selbststand verhelfen, der die Erwartung eines externen Messias überflüssig macht.

f.) Die Messianologie hat zu allen Zeiten damit zu kämpfen gehabt, dass sie in sehr komplizierter Weise mit dem ethischen Verhalten der Menschen verknüpft ist. Zuerst einmal ist sie völlig unabhängig vom menschlichen Ethos zu sehen, geschieht doch das Kommen des Messias völlig unabhängig von menschlichem Willen und Verhalten. Andererseits ist aber gerade die Zeit, die am schlimmsten vom unethischen Verhalten der Menschen geprägt ist, die Zeit höchster Messiaserwartung und höchster Wahrscheinlichkeit messianischen Kommens. Die Apokalyptik generiert eine Messiaserwartung, die seine Ankunft mit einem radikalen Bruch der Geschichte verbindet. Diese Erwartung impliziert, dass die Geschichte der Menschen in definitives Unheil mündet und den ganzen Bereich der natürlichen Erkenntnis und des ethischen Lebensvollzuges marginalisiert. Daraus resultiert der dringende Appell der Apokalyptiker, durch schrille Schwarz-Weiß-Zeichnung und durch eine auf die Spitze getriebene Prädestinationslehre die Menschen vor dem „Jüngsten Gericht“ noch auf die richtige Seite zu ziehen. Da der Weisheitslehrer einen solchen Bruch der Geschichte nicht kennt, kann er auch mit der apokalyptischen Pädagogik nichts anfangen.

g.) Das Wissen des Apokalyptikers ist „nicht von dieser Welt“. Es hebt sich durch seine Neuheit, göttliche Herkunft und individuelle Einmaligkeit von dem extensiven Wissensschatz der hellenistischen Kultur und den Weisheitstraditionen des eigenen Volkes ab¹⁵. Dieser Weisheit geht es um die verborgenen Geheimnisse der göttlichen Pläne und Absichten mit der Welt und mit der Geschichte. Deshalb braucht sie spezielle Offenbarergestalten, da sich die Erkenntnisvermittlung nicht mehr an objektive Größen wie die seit Ewigkeit präexistente Tora und an deren richtige Auslegung bindet. Sie orientiert sich vielmehr an den subjektiven Erfahrungen eines Visionärs, der die neue Weisheit vermittelt. Entsprechend wird das Heil nicht mehr von einer eigenen Durchdringung der Weisheit erwartet, sondern zentriert sich auf eine zukünftige Rettergestalt. So zieht sich in den apokalyptischen Texten die Weisheit von den Menschen zurück, die Weisen schweigen (4 Esra 5,9b-10;

15. Dazu vgl. M. KÜCHLER, *Frühjüdische Weisheitstraditionen: Zum Fortgang weisheitlichen Denkens im Bereich des frühjüdischen Jahweglaubens* (OBO, 26), Fribourg, 1979, p. 66.

ÄthHen 42,1-3)¹⁶. Der Weise kennt die Situation der abwesenden Weisheit und bittet darum, dass Gott diese Weisheit „vom heiligen Himmel,... vom Thron deiner Heiligkeit“ entsenden möge (Weish 9,10).

III. SPUREN DER MESSIANOLOGIE

Will man sich durch das Fehlen messianischer Terminologie einerseits und durch das „un-apokalyptische“ pädagogische Konzept der Weisheit andererseits nicht entmutigen lassen, Ausschau zu halten nach messianischen Motiven oder Teilthemen oder noch weiter gefasst: nach Personen oder Elementen der Hilfe zur Bewältigung der eschatologisch verstandenen Not, ein Problem, das den Weisheitslehrer nicht gleichgültig gelassen haben kann, dann ist der nächste Schritt die Suche nach spezifisch messianischen Handlungsfeldern, Motiven und Traditionen. Ein erneuter Durchgang durch die Texte müsste nach sonstigen Signalen der Messianologie wie Erwählung, Amt, Bundesvorstellung, spezielle Kleidung, mythologische/kosmologische Bilder usw. Ausschau halten.

Angeregt durch den Beitrag von Burton L. Mack¹⁷ möchte ich die überkommene Messias-Vorstellung dekonstruieren, um zur messianischen Idee vorzudringen: Zu den Grundbestandteilen der frühjüdischen Messianologie gehören die Vorstellungen von der Personifikation eines endzeitlichen rettenden Heldentums, von einem Abbruch dieses Äons und dem Beginn eines neuen Äons, von Auserwählung und Prädestination, von durchgehaltener Religiosität oder nachhaltiger Tugendhaftigkeit. Daneben zeigt sich die Messianologie beständig als Gegenentwurf gegen soziale, politische und kultische Missstände, als Bild des unterdrückten, aber letztlich siegreichen Humanum, als eine kollektive Wunschvorstellung in institutionalisierter und personalisierter Einkleidung. Die Frage muß nun sein, ob diese Elemente alle oder teilweise vorhanden sein müssen, damit man von einer Messianologie sprechen kann. Wie weit kann man diese Faktoren vernachlässigen, wie weit kann man das geläufige Messiasbild um Akzidentalien dekonstruieren, um das Substantielle zu erhalten?

Ohne Zweifel ist eine solche Frage mit der Unsicherheit des Hypothetischen belastet und es wäre an dieser Stelle notwendig, Substantielles und Akzidentalien der Messianologie zu definieren. Aber wer wagt das schon? Eher ist schon ein Überblick über die Geschichte der Messiaser-

16. KÜCHLER, *Weisheitstraditionen* (Anm. 15), p. 70.

17. MACK, *Wisdom* (Anm. 6), p. 17.

wartungen mit den darin obwaltenden Konstanten und Variablen deskriptiv machbar. Da ich solches in meinem Messiasbuch vorgelegt zu haben glaube, möchte ich auf dieser Basis den folgenden Suchdurchgang angehen.

1. Im Buch der Sprüche

Im Buch der Sprüche ist die Figur der Frau Weisheit offensichtlich messianisch ausgestattet, da sich in ihrer Zeichnung messianische Begrifflichkeit zeigt¹⁸ und im Buch sich auch eine gewisse Nähe zur Inklusion des Kohelet-Buches nachweisen lässt (s.w.u.). Die Vorstellung der personifiziert gedachten Weisheit, die von Gott „als Anfang seiner Wege auf seine Werke hin“ geschaffen wurde (Spr 8,22LXX), war bestens geeignet, messianische Vorstellungen zu adaptieren. Hier präzisiert die Septuaginta durchaus die Aussage des masoretischen Textes:

דְּהָהָ קִנִּי רֵאשִׁית דְּרָכּוֹ קָדָם מִמְּפֹעֲלֵיוּ מֵאָז׃

„JHWH hat mich geschaffen (im) Anfang seines Weges, von seinen Werken seit ehedem“

πρὸ τοῦ αἰῶνος ἔθεμελίωσέν με ἐν ἀρχῇ

„vor der Ewigkeit hast du mich befestigt am Anfang“.

Die LXX präzisiert die Aussage des MT, indem sie die Intention, die Präexistenz der Weisheit auszusagen, erheblich verdeutlicht. Dies ist sicher keine messianologische Aussage im engeren Sinne, allerdings spricht sie die Präexistenz einer Figur an, wie sie sonst nur vom Messias ausgesagt wird.

2. Im Buch Kohelet

Sprach Spr 1,1 noch von „Salomo, dem Sohn Davids“, spricht nun der sekundäre Buchanfang Koh 1,1 im „editorischen Rahmen“¹⁹ von „Kohelet, dem Sohn Davids“, wodurch die Identifizierung (bewusst) offen bleibt, da eine Gestalt namens „Kohelet“ sonst nicht bekannt ist²⁰. Der Editor verleiht damit dem Buch einen Aspekt der Zeitlosigkeit. Dies erinnert an die einzige außerbiblische und vorchristliche Nennung des messianischen Königs und Sohnes Davids in Jerusalem in PsSal 17,21-24.30-32, von dem gesagt wird, dass er „in Weisheit und Gerechtigkeit“

18. Dazu vgl. A. LAATO, *A Star is Rising: The Historical Development of the Old Testament Royal Ideology and the Rise of the Jewish Messianic Expectations* (International Studies in Formative Christianity and Judaism, 5), Atlanta, GA, 1997, pp. 252-255.

19. So T. KRÜGER, *Kohelet* (BKAT, 19 [Sonderband]), Neukirchen-Vluyn, 2000, p. 97.

20. L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Kohelet* (Herders Theologischer Kommentar. Altes Testament), Freiburg, 2004, p. 140.

die Sünder von ihrem bösen Erbe vertreiben wird. Er wird das Volk des Herrn mit Weisheit segnen (V. 35). So einsichtig PsSal 17 auch sein mag, dieser messianologische Spruch ist mehr als ein Jahrhundert jünger (s.u.) als die Abfassung des hebräischen Kohelet. Die griechische Übersetzung konnte allerdings bereits auf die Psalmen Salomos zurückblicken²¹.

Und trotzdem tut man sich schwer, dieser Stelle an sich messianologische Qualität zuzusprechen. Allerdings kann sie zusammen mit dem (ebenfalls sekundären) Nachtrag des Buches aufmerken lassen, denn dort wird *Ekklesiastes* ein Weiser genannt, der das Volk Erkenntnis lehrte und Worte der Wahrheit promulgierte. Koh 12,11 nun formuliert im masoretischen Text:

דְּבַרֵי חֲכָמִים כְּדַרְבָּנוֹת וּכְמִשְׁמְרוֹת נְטוּעִים בְּעֵלֵי אֶסְפוֹת נָתַנוּ מִרְעָה אֶחָד׃

„Worte der Weisen sind wie Ochsenstecken,
und wie eingetriebene Nägel sind gesammelte Sprüche;
sie wurden gegeben von *einem* Hirten“.

... οἱ παρὰ τῶν συναγμάτων ἐδόθησαν ἐκ ποιμένου ἑνός.

Diese Worte der Weisen werden als die „Worte von *einem* Hirten“ herausgestellt. Das masoretische מִרְעָה אֶחָד entspricht dem griechischen ἐκ ποιμένου ἑνός. Der „Hirte“ (*ro'ah*) ist im Alten Testament sonst nicht messianologisch vorgeprägt, aber der Text spricht dezidiert von dem „*einen* Hirten“. Nun wird der „*eine* Hirte“ in Ez 34,23 und 37,24 auf einen davidischen Messias bezogen. Dieses Hirtenmotiv wird in der „Tier-Apokalypse“ (1 Hen 83-90)²², wo der Makkabäische Aufstand beschrieben wird, bei dem nur Gott allein Hilfe bringen kann, auf den „Herrn der Schafe“²³ bezogen, der in der auf den Aufstand folgenden Heilszeit ein neues Haus baut und das messianische Reich – das „Reich des weißen Bullen mit den großen Hörnern“ errichtet – als Reminiszenz an den Subtext Ez 34. Die Kombination von „Sohn Davids“ mit dem Hirtenmotiv kann also durchaus messianisch konnotiert sein. Aber ist das auch in Koh 12,11 der Fall? Man wird diese Frage nicht einfach verneinen können mit dem Hinweis auf eine hier mögliche indefinite Be-

21. Die Übersetzung Kohelets ins Griechische wird jetzt in die erste Hälfte des 2. Jh. n. Chr. angesetzt; dazu vgl. F.-J. BACKHAUS, *Das Buch Kohelet* [in: Septuaginta-deutsch], Stuttgart, voraussichtlich 2006; vgl. auch E. TOV, *Der Text der Hebräischen Bibel: Handbuch der Textkritik*, Stuttgart 1997, p. 114 und F. VINEL, *L'Écclesiaste* (Bible d'Alexandrie, 18), Paris, 2002, p. 24. Die Psalmen Salomos sind im ausgehenden 1. Jh. v. Chr. verfaßt worden, nachdem Pompejus Jerusalem betreten hat; dazu vgl. M. HAMANN, *Salomo III. Apokryphe Schriften*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, VIII, ³1999, p. 1492.

22. Dazu vgl. J.A. GOLDSTEIN, *How the Authors of 1 and 2 Maccabees Treated the 'Messianic' Promises*, in J. NEUSNER, u.a. (eds.), *Judaisms and Their Messiahs* (n. 6), pp. 90f.

23. Dazu vgl. im NT Mt 2,6; Mk 14,26-31; Lk 15,4-6; Joh 10,16.

deutung des Zahlwortes „eins“²⁴, denn dieses Argument müsste dann vice versa auch für Ez 34, 23; 37,24 gelten.

Nach der modernen Kohelet-Forschung²⁵ gehört Koh 12,9-11 mit 1,1f. zum „ersten Epilogisten“²⁶. Auf seine Hand geht die Kombination von „Sohn Davids“ und „der eine Hirte“ (*ro'æh 'æchad*) zurück. In den Kommentaren wird lediglich darum gestritten, ob mit dem „einen Hirten“ Gott oder Kohelet selbst gemeint seien. Letzteres scheidet wegen V. 11a „Worte von Weisen sind...“ sicher aus und ersteres würde kritiklos diese Worte als letztlich Gottes Worte qualifizieren.

Dieser Redaktor hat das Buch weitestgehend fertiggestellt und dürfte vielleicht zwischen 250 und 190 v. Chr. zu datieren sein. Das aber ist die Zeit, in der nach J.J. Collins „various combinations and permutations of sapiential and apocalyptic material in the so-called intertestamental literature“²⁷ stattfanden und auch der Kohelet-Text scheint von solchen Elementen nicht ganz frei zu sein. Die Vermutung von Nicholas Perrin²⁸, hier ein „messianic pattern“ – vergleichbar mit Sir 24,9ff²⁹. – vorzufinden, erscheint also nicht ganz abwegig. Der Epilogist erwartete also wohl einen messianischen König in Jerusalem³⁰, der die politischen Grenzen Israel – Juda überwindet und den Zion glorreich wieder herstellt. Der „eine Hirte“ könnte in diesem Zusammenhang den „weisheitlichen Messias“ meinen oder die Weisheit in ihrer messianischen Kompetenz. Für Kohelet selbst scheint bei allem Verlust der Geborgenheit in dieser Welt über das Regulativ der Gottesfurcht hinaus keine messianische Erwartung notwendig gewesen zu sein³¹. Erst nach ihm hat

24. Wegen dieser Entsprechung erübrigt sich die Frage nach der Valenz des Zahlwortes „eins“. Hebräisches אֶחָד kann gelegentlich auch die Funktion eines unbestimmten Artikels übernehmen (Belege bei Ges¹⁸ 34). Solche Belege sind aber außerordentlich selten. Unabhängig davon kann auch das griechische Zahlwort εἷς in abgeschwächter, indefiniter Bedeutung erscheinen; dazu vgl. K. USENER, *Die Septuaginta im Horizont des Hellenismus*, in S. KREUZER – J.P. LESCH (eds.), *Im Brennpunkt: Die Septuaginta. Studien zur Entstehung und Bedeutung der Griechischen Bibel 2* (BWANT, 161), Stuttgart, 2004, pp. 78-118, bes. 104.

25. Vgl. L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, in E. ZENGER, u.a. (eds.), *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart, 2004, pp. 383ff.

26. Vgl. z.B. A. FISCHER, *Skepsis oder Furcht Gottes? Studien zur Komposition und Theologie des Buches Kohelet* (BZAW, 247), Berlin, 1997.

27. J.J. COLLINS, *Wisdom, Apocalypticism, and Generic Compatibility*, in L.G. PERDUE, u.a. (eds.), *In Search of Wisdom: Essays in Memory of John G. Gammie*, Louisville, KY, 1993, p. 173.

28. N. PERRIN, *Messianism in the Narrative Frame of Ecclesiastes?*, in *RB* 108 (2001) 37-60, bes. 46.

29. Vgl. w.u.

30. Vgl. J. SCHREINER, *Sion-Jerusalem Jahwes Königssitz: Theologie der Heiligen Stadt im Alten Testament* (Studien zum Alten und Neuen Testament, 7), München, 1963, pp. 129f.

31. Vgl. J. MARBÖCK, *Kohelet und Sirach*, in L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER (ed.),

man in diesem Buch den Heilswillen Gottes nicht ausreichend abgebildet gesehen. Jetzt brauchte es einen messianischen Ausblick.

3. Im Buch Hiob

Der Blick auf die Terminologie zeigt, dass die Hiob-Verfasser bis auf den „Menschensohn“ keine messianische Terminologie verwenden. Aber auch aus den Belegen von υἱὸς ἀνθρώπου in Hiob 16,21; 25,6 und 35,8 (s.o.) ist kein Honig im Sinne unserer Fragestellung zu saugen. So ist die Stelle im Hiob-Buch zu bedenken, die in der Rezeptionsgeschichte die meiste Beachtung gefunden hat. Es handelt sich um Hiob 19,25f.:

וְאֲנִי יָדַעְתִּי כִּי אֶחְיֶה וְאֶחְרוֹן עַל-עַפְרָר יָקִים:
וְאֶחְרָר עוֹרִי יִקְפֹּצוּ-זִמָּת וּיִמְבְּשׂוּ אֶחְוֵה אֱלֹהִים:

„Ich weiß, dass mein Löser lebt; als letzter erhebt er sich über den Staub; und ohne meine so zerfetzte Haut und (ohne) mein Fleisch werde ich Gott schauen“.

οἶδα γὰρ ὅτι ἀέναός ἐστιν ὁ ἐκλύειν με μέλλων ἐπὶ γῆς.
ἀναστήσαι τὸ δέρμα μου τὸ ἀνατλῶν ταῦτα·
παρὰ γὰρ κυρίου ταῦτά μοι συνετελέσθη.

„Denn ich weiß, dass der immerwährend ist, der mich befreien wird auf der Erde.

Meine Haut, die solches geduldig ertrug, wird er wohl auf(er)stehen lassen. Denn vom Herrn ist dies vollbracht worden“³².

Der Übersetzer hatte deutliche Probleme mit der Aussage des MT: da der juristische Begriff des *go'el* (vgl. Rut 2,20) nicht mehr bekannt war, interpretiert er ihn nun soteriologisch³³ und kombiniert die Erwartungen Hiobs mit der Auferstehungshoffnung. Dadurch brachte er ein Motiv ein, das zum engeren Umfeld messianischer Erwartungen gehört (vgl. auch im sekundären griechischen Postscript Hiob 42,17). Der erwartete Befreier ist wohl Gott; aber Marvin Pope³⁴ hat vorgeschlagen, auch einen anderen Löser in Betracht zu ziehen, da der *go'el* alttestamentlich auch für menschliche Rechtsbeistände bezeugt ist. Die Vulgata hat diesen Text noch weiter verdeutlicht in die Richtung einer konkreten Auferstehungshoffnung und Christologie:

„scio enim quod redemptor meus vivit et in novissimo die de terra surrecturus sum“.

Das Buch Kohelet: Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie (BZAW, 254), Berlin, 1997, pp. 275-301, bes. 288.

32. Übersetzung nach M. KEPPEL – M. WITTE, *LXX-deutsch* (vgl. Anm. 21).

33. V. SIEGERT, *Zwischen hebräischer Bibel und Altem Testament* (Münsteraner Judaistische Studien, 9), Münster, 2001.

34. M. POPE, *Job: Introduction, Translation and Notes* (AB, 15), Garden City, NY, 1986.

Damit ist die Deutung des *redemptor* auf den Messias hin möglich³⁵. Da er – zumindest der LXX nach – nicht kommen wird, sondern ἀένναος „stets fließend, immerwährend“ ist, ist eine messianische Deutung jedoch schwierig. Eine Nähe zur Messiaserwartung ist dennoch gegeben, denn das hier vorliegende Wortfeld findet sich auch Jub 23,30f. in expliziter Applikation auf die „Gerechten“. Das wiederum lässt an Querbeziehungen zum Buch der Weisheit denken. In der Rezeptionsgeschichte ist Hiob 19,25 also tatsächlich messianisch ausgelegt worden, in der LXX ist dies höchstens implizit angelegt.

4. *Im Buch der Weisheit Salomos*

Das stark hellenistisch beeinflusste Buch der Weisheit zeigt eschatologische Perspektiven, die es unmittelbar vergleichbar machen mit 4QInstruction³⁶ aus Qumran. Weder eine explizite noch eine implizite Messianologie ist bei ihm zu erkennen. Im Prinzip arbeitete der Verfasser des Weisheitsbuches ähnlich wie der Sirazide, allerdings noch erheblich mehr implizit. Die Gegenwart des Verfassers war durch den Einzug der Römer in Jerusalem unter Pompejus schwierig und das religiöse Leben der Juden wurde massiv behindert. Im Blick darauf entwarf das Buch der Weisheit eine Idealfigur in der Gestalt des sprichwörtlich Gerechten, dem einzig es noch gelingen kann, die Welt zu retten, vor allem aber sich selbst, indem er über den Tod hinaus den Zustand des Friedens erreichen kann (Weish 3,2), denn die Gerechtigkeit ist unsterblich (Weish 1,13). Die Seele des Gerechten ist in Gottes Hand (Weish 3,1). „Der Gerechte ist Gott nahe, ist sein Sohn, und darum auf Dauer König, weil Gott selber der König ist“³⁷. Dass Weish 3 den Gedanken der Apokalyptik nahe steht, ist schon mehrfach beschrieben worden³⁸. Besonders auffällig ist die kosmische Ausschmückung der Erwartung des zukünftigen Geschicks der Gerechten. In der Darstellung werden alle üblichen Vergeltungsregeln übertroffen, denn über ein gelingendes Leben hinaus wird den Gerechten gar eine königliche Funktion zugesprochen.

Sollte in Weish 3,7f. eine implizite messianische Erwartung vorliegen, dann trägt sie eindeutig kollektive Züge, denn sie erwartet eine end-

35. Vgl. die Diskussion bei G. FOHRER, *Das Buch Hiob* (Kommentar zum Alten Testament, 16), Gütersloh, 1963, p. 318.

36. Dazu vgl. J.J. COLLINS, *The Mysteries of God: Creation and Eschatology in 4QInstruction and the Wisdom of Solomon*, in F. GARCÍA MARTÍNEZ (ed.), *Wisdom and Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls and in the Biblical Tradition* (BETL, 168), Leuven, 2003, pp. 287-305.

37. H. ENGEL, *Das Buch der Weisheit* (Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament, 16), Stuttgart, 1998, p. 84.

38. Dazu M. GILBERT, *§g 3,7-9; 5,15-23 et l'Apocalyptique*, in GARCÍA MARTÍNEZ (ed.), *Wisdom* (Anm. 36), pp. 307-333.

zeitliche Herrschaft der Gerechten. Weish 5 zeigt die Persistenz der Gerechten in all ihrer furchterregenden Pracht. Sie werden „zu den Söhnen Gottes gezählt“ (v.5; vgl. 4Q246), aus seiner Hand „nehmen sie die prachtvolle Königswürde entgegen und das schöne Diadem“ (v.16). Gott wird diese mit der Königswürde ausgestatteten Gerechten beschützen mit allen kosmischen Mitteln: Blitze, Wolken, Hagel, Wasser des Meeres und der Ströme, Wind und Sturm (vv.15-20; auch Weish 11-19). Wir erkennen hier die Bündelung der kosmischen Motive, wie sie für messianische Schilderungen geläufig ist. Als Ergebnis kann man festhalten: Das Buch der Weisheit schafft mit der Gestalt des „Gerechten“ eine Figur, die in vielem dem Messias ähnlich ist, messianische Ausstattung erhält und im Kontext kosmischer Begleiterscheinungen auftritt.

5. *Im Buch Jesus Sirach*

Jesus Sirach versteht sich als schriftgelehrter Weiser in einer Mittlerrolle³⁹, besonders in der Vermittlung der Vergangenheit Israels mit der Zukunft Judäas. Schon öfter hat man ihm ein positives Verhältnis zur davidischen Messiaserwartung nachgesagt: Smend, Peters, Klausner, Maertens und Siebeneck sind der Ansicht, Sirach vertrete eine eindeutige messianische Erwartung. Dem wird im Gegenzug dezidiert widersprochen von Caquot, Di Lella⁴⁰, Middendorp, Stadelmann, Pomykala⁴¹ und Xeravits⁴². Auch J.J. Collins⁴³ ist sehr vorsichtig und rät eher davon ab, bei Sirach messianische Ideen finden zu wollen. Gemeinhin wurde bisher angenommen, dass die politische Lage zur Zeit des Siraziden stabil war, so dass kein Bedürfnis zur Ausbildung einer messianischen Erwartung bestand. Dagegen aber hat Marböck auf die zeitliche Situation des Siraziden als einer „Situation politischer Instabilität (syrische Kriege) und geistig-religiöser Herausforderung von Israels Identität durch den Hellenismus“ hingewiesen⁴⁴.

39. A. MINISSALE, *Ben Siras Selbstverständnis in Bezug auf Autoritäten der Gesellschaft*, in R. EGGER-WENZEL – I. KRAMMER (eds.), *Der Einzelne und seine Gemeinschaft bei Ben Sira* (BZAW, 270), Berlin, 1998, pp. 103-116, bes. 106.

40. Vgl. A. CAQUOT, *Ben Sira et le Messianisme*, in *Semitica* 16 (1966) 43-68; auch A.A. DI LELLA, *The Hebrew Text of Sirach: A Text-Critical and Historical Study*, Hague, 1966.

41. K.E. POMYKALA, *The Davidic Dynasty Tradition in Early Judaism: Its History and Significance for Messianism* (SBL Early Judaistic Literature, 7), Atlanta, GA, 1995, p. 144: „Ben Sira here indicates no hope or expectation for a royal messiah, davidic or otherwise“.

42. G. XERAVITS, *The Figure of David in the Book of Ben Sira*, in *Henoch* 23 (2001) 27-38.

43. J.J. COLLINS, *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age*, Edinburgh, 1998, p. 108.

44. J. MARBÖCK, *Die „Geschichte Israels“ als „Bundesgeschichte“ nach dem Si-*

Ein besonders eifriger Verfechter einer sirazidischen Messiaserwartung war T. Maertens⁴⁵, der das „Lob der Väter“ als ein Kompendium verstand, in dem die illustren Personen der Vergangenheit zusammengestellt wurden, um ihre rettende Wiederkunft in der Zukunft zu erwarten. In seinem Gefolge nahm R.T. Siebeneck⁴⁶ an, „that Sirach went to the past not only to enlighten the present but also the future, specifically the future messianic kingdom“. Er sieht dies angezeigt in der Erwartung eines neuen Abraham, eines neuen Mose usw., vor allem aber in der wiederkehrenden Formel „ihre Gebeine mögen aufsprießen“ (Sir 46,12; 49,10). Von besonderem Gewicht ist die Verheißung des wiederkehrenden Elija (Sir 48,10). Von diesen Angaben möchte ich ausgehen und im Folgenden versuchen, im Sirach-Buch einige Spuren aufzuzeigen, die zumindest als Rezeption messianischer Denkansätze gedeutet werden können.

a) Die Darstellung der Weisheit

1. Die Charakterisierung der Weisheit in Sir 24,8-12 zeigt markante Elemente der spät-alttestamentlichen Messianologie: die Weisheit ist als präexistent verstanden; sie ist auf dem Zion in Jerusalem fest installiert und leistet den Gottesdienst im Tempel. Die Stadt ist wie das Heilige Zelt ihr Ruheort, hier hat sie Wurzeln geschlagen. Ohne Zweifel sind damit wichtige messianische Motive oder Traditionsbruchstücke präsent, denn gerade mit dem Bild der $\rho\acute{\iota}\zeta\alpha$ „Wurzel“ ist seit Jes 11,10 ein messianisches Motiv angesprochen (vgl. Offb 5,5; 22,16). Es bleibt jedoch fraglich, ob hier eine solche Kollokation (*pattern*) von Einzel-elementen bereits genügt, um wirklich von einer messianischen Tradition sprechen zu können.

2. In Sir 35,22-25 bedient der Sirazide sich prophetischer Redeformen, wenn er in der Form eines Gebetes eines Armen „den Höchsten“ als kommenden Richter erwartet, der den Menschen ihre Taten vergilt, sich seines bedrückten Volkes annimmt und an den Völkern Vergeltung üben wird. Der LXX-Text hebt sich hier vom Hebräer durch explizitere Universalisierung und zugleich durch konsequente Transposition ins Futur ab.

3. Das Gebet um die Errettung des Volkes in Sir 36,1-17 ist eindeutig eschatologisch gefärbt, vor allem in der Bitte um eine beschleunigte

rachbuch, in E. ZENGER (ed.), *Der Neue Bund im Alten: Studien zur Bundestheologie der beiden Testamente* (Quaestiones Disputatae, 146), Freiburg, 1993, pp. 177-197, bes. 197.

45. R.T. MAERTENS, *L'éloge des pères*, Brugge, 1956.

46. R.T. SIEBENECK, „May Their Bones Return to Life!“ – *Sirach's Praise of the Fathers*, in *CBQ* 21 (1959) 411-428, bes. 425.

Herbeiführung des Endes (V.10) mit der Nennung des „Zornesfeuers“. Die Anspielung in V.12 auf Num 24,17, wonach der Stern aus Jakob das Haupt Moabs zertrümmern wird, wurde von der LXX nicht mehr verstanden.

4. Die Stelle Sir 49,16 zeigt eine eigenartige messianische Prägung:

MS B: „Und Sem und Seth und Enosch wurden vermisst/heimgesucht⁴⁷, aber über alles Leben hinaus (reicht) der Ruhm Adams“.

Σημ καὶ Σηθ ἐν ἀνθρώποις ἐδοξάσθησαν

καὶ ὑπὲρ πᾶν ζῶον ἐν τῇ κτίσει Ἀδάμ

„Sem und Seth sind bei den Menschen verehrt worden,

aber über alles Lebendige hinaus in der Schöpfung (reicht) Adam“.

Hinter dieser Aussage – so die ältere Exegese – stehe eine messianische Erwartung, die den Adam glorifiziere und ihn mit der Weisheit identifiziere, ein in der Weisheitsliteratur öfter begegnendes Thema (vgl. Hiob 15,7; Tobit 8,6ff.; Weish 10,1f.; 1QH 17,15). „Zum ersten Mal taucht Adam in der jüdischen Literatur hier als der unvergleichlich Herrliche auf. Diese Schätzung des ersten Menschen ... hat ihre Wurzel in der messianischen Hoffnung, die ihr Ideal in der Vergangenheit suchte und es bis auf den Anfang der Welt zurücktrug“⁴⁸, eine Idee, die in der Forschung vielfach rezipiert worden ist.

b) Die Ausmalung der Davidgestalt

1. Die erste Ausgestaltung der Erinnerungen an David findet sich bereits in der Darstellung des Hohenpriestertums des Pinhas in Sir 45,25:

MS B⁴⁹: „... Bund Gottes mit David, dem Sohn des Isai aus dem Stamm Juda,

Erbe *des Mannes* vor seiner Herrlichkeit,

das Erbe Aarons für alle seine Nachkommen“.

καὶ διαθήκη τῷ Δαυὶδ υἱῷ Ἰεσσαὶ ἐκ φυλῆς Ἰουδα

κληρονομία βασιλείως υἱοῦ ἐξ υἱοῦ μόνου,

κληρονομία Ααρων καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ

„(Deshalb wurde aufgerichtet...) und ein Bund für David,

den Sohn des Jesse aus dem Stamme Juda

ein Erbeil *des Sohnes des Königs vom einzigen Sohn*,

ein Erbeil Aarons und für seinen Samen“.

Der enigmatische hebräische, erst recht der griechische Text sperrt sich der konzisen Deutung. Er könnte eine David-redivivus-Gestalt im

47. G. SAUER, *Jesus Sirach/Ben Sira* (ATD Apokryphen 1), Göttingen, 2000, p. 335: „bestattet“.

48. R. SMEND, *Die Weisheit des Jesus Sirach*, Berlin, 1906, p. 476.

49. Die Handschrift B stammt aus der Genisah in Altkairo. Dazu vgl. P.C. BEENTJES, *The Book of Ben Sira in Hebrew* (SupplVT, 69), Leiden, 1997, pp. 49-94, bes. 81.

Auge haben, die in der Sukzession („Sohn vom einzigen Sohn“⁵⁰) steht. Die messianische Prägung dieses Abschnittes wird noch deutlicher, wenn man bedenkt, dass dieses David-Gedächtnis nicht im Zusammenhang des David-Memorials in Sir 47,1-11, sondern mitten im Abschnitt des Lobes über Pinhas (Sir 45,23-26) steht, der Historie also völlig verquer geht. Dem Siraziden ging es wohl um die feste Verbindung priesterlicher und königlicher Heilsvorstellungen, wie sie sich auch in den Messiaserwartungen der zeitnahen Qumrangemeinde exakt widerspiegeln⁵¹. In diese Richtung deuten auch Stadelmann⁵² und Beentjes den Text, die meinen, die davidisch-königlichen Rechte und Privilegien seien hier auf die Aaroniden übertragen worden. J.D. Martin nennt das eine „Davidisierung“ der aaronidischen Priesterschaft und zugleich eine „Aaronisierung Davids“⁵³. Damit ist aber noch nicht notwendig eine Messiaserwartung ausgesagt⁵⁴. Sollte Sirach jedoch einen Messias erwartet haben, dann konnte er sich diesen nur in einer aaronidisch-priesterlichen Gestalt vorstellen. Im Hohenpriesteramt vereinigen sich das religiöse und das politische Amt⁵⁵, wie letztlich sogar alle Ämter der Geschichte Israels hier ihre Zusammenfassung finden⁵⁶.

2. Sir 47,1-11⁵⁷ greift die Nathans-Weissagung 2 Sam 7,2ff. auf und vergleicht David mit den ausgesuchten Fettstücken eines Opfers, die allein Gott zustehen. Anschließend erinnert der Sirazide an Davids Großtaten, der in seiner Jugend mit wilden Tieren kämpfte. Die Schilderung trägt die Züge eines Bildes vom kosmischen Frieden, wenn von ihm gesagt wird, dass er mit Löwen spielte wie mit Zicklein und mit Bären wie mit Lämmern (V.3), was an die Zeichnung des paradiesischen Friedens in Jes 11,6ff. erinnert. Die griechische Fassung unterstützt diese Sicht, wenn sie mehrere Male das Wort δόξα „Herrlichkeit“ einfügt (v.6c. 11d). Davids Sieg über die Philister hat „bis heute“ d.h. in die Gegen-

50. Später wird einmal Basilius von Caesarea (PG 29, 733) mit dieser seltenen Wendung trinitätstheologische Spekulationen verbinden in einem Text, der wahrscheinlich auf Didymus von Alexandrien (313-398) zurückgeht. Dazu vgl. M. PIETSCH, „Dieser ist der Sproß Davids ...“. *Studien zur Rezeptionsgeschichte der Nathanverheißung im alttestamentlichen, zwischentestamentlichen und neutestamentlichen Schrifttum* (WMANT, 100), Neukirchen-Vluyn, 2003, p. 167, Anm. 27.

51. Vgl. J. PRIEST, *Ben Sira 45,25 in the Light of the Qumran Literature*, in *RQum 5* (1964-66) 111-118.

52. H. STADELMANN, *Ben Sira als Schriftgelehrter* (WUNT, 2/6), Tübingen, 1980, pp. 149-167.

53. Zur Diskussion der Stelle vgl. auch J.D. MARTIN, *Ben Sira's Hymn to the Fathers: A Messianic Perspective*, in *Crises and Perspectives* (Oudtestamentische Studien, 24), Leiden, 1986, pp. 107-123, bes. 113-117.

54. So dezidiert XERAVITS, *Figure* (Anm. 42), pp. 27-38.

55. PIETSCH, *Sproß* (Anm. 50), p. 169.

56. MACK, *Wisdom* (Anm. 6), pp. 37-65.

wart Sirachs hinein Auswirkungen, denn er hat die Macht der Bedränger gebrochen (v.7). Wenn später in Sir 50,23 der Wunsch, es möge Friede werden, auf den Hohenpriester Simon übertragen wird, dann ist damit schon angedeutet, dass in diesem Hohenpriester das Königtum Davids als messianischer Aspekt weiterlebt. Nach Johann Marböck hat der Sirazide diesen David alles grundlegen lassen, „was für ihn selber zur Mitte, ja zum heiligen Geheimnis der Existenz Israels in seiner Gegenwart gehört“⁵⁸. Diese Hochschätzung Davids mit ihren Anklängen an die Davidstradition der Psalmen, an die Nathans-Weissagung, an das Königsprotokoll (קח) und an den Davidsbund ist vielleicht noch nicht Ausdruck einer messianischen Davidhoffnung⁵⁹, aber sie steht sicher an der Schwelle dazu.

3. Sir 47,11:

MS B: יי העביר פשעו וירם לעולם קרנו [...] [תן לו חק ממלכת וכסאו הכין על ירושלים]

„[...] JHWH vergab seine Sünde und erhöhte auf ewig sein Horn, [...]gab ihm das Protokoll des Königtums und seinen Thron errichtete er in Jerusalem“.

κύριος ἀφεῖλεν τὰς ἀμαρτίας αὐτοῦ καὶ ἀνύψωσεν εἰς αἰῶνα τὸ κέρασ αὐτοῦ

καὶ ἔδωκεν αὐτῷ διαθήκην βασιλείων καὶ θρόνον δόξης ἐν τῷ Ἰσραὴλ
„Der Herr hat seine Sünden vergeben und er erhöhte auf ewig sein Horn, und er gab ihm den Bund der Könige und den Thron der Herrlichkeit in Israel“.

Schon R. Smend sah hier „das ewige Königtum des Hauses Davids“ angesprochen⁶⁰. Dieser Beleg ist insofern von höchstem Interesse, weil dieser Text wohl schon im Altertum diskutiert wurde, was zu unterschiedlichen Ansichten geführt hat. Der Codex Vaticanus (vielleicht aus Unterägypten stammend) liest statt κύριος das hochsensible χριστός, das auch von der Vetus Latina gestützt wird. Eine andere altlateinische Variante lautet *spiritus*. Damit aber ergibt sich das Problem, wer hier als „Gesalbter“ gemeint sein kann.

Ausführlich hat James D. Martin⁶¹ diesen Beleg analysiert. Obwohl das „Horn“ ein messianisches Motiv sein kann⁶², ist es hier doch eher

57. Vgl. dazu J. MARBÖCK, *Davids Erbe in gewandelter Zeit (Sir 47,1-11)*, in *Theologisch-Praktische Quartalschrift* 130 (1982) 43-49; ID., *Gottes Weisheit unter uns* (HBS, 6), Freiburg, 1995, pp. 124-132.

58. MARBÖCK, *Davids Erbe* (Anm. 57), p. 48 bzw. 131.

59. *Ibid.*, p. 49 bzw. 132.

60. SMEND, *Die Weisheit* (Anm. 48), p. 452.

61. Dazu vgl. MARTIN, *Hymn* (Anm. 53), p. 115.

62. S. OLYAN, *Ben Sira's Relationship to the Priesthood*, in *Harvard Theological Review* 80 (1987) 261-286, bes. 283.

ein Hinweis auf königliche Macht und Kraft⁶³. Der Hinweis auf Ez 29,21 und Ps 132,17, wo Gott dem David ein Horn sprossen lassen will, kann hier lediglich zeigen, wie nahe der Text messianischen Aussagen steht. Die zeitliche Bestimmung εἰς αἰῶνα bezieht sich auf die Erhöhung des Horns und entspricht damit auch der Syntax des hebräischen Textes des MS B. Die folgende Überreichung des מַמְלָכָה קָדְשׁ, der „königlichen Ernennungsurkunde“ durch Gott erinnert an die Nathans-Weissagung. Die LXX interpretiert diese Urkunde – ein Spezifikum des Sirach-Buches – durch διαθήκη βασιλέων „Königsbund“ und bringt damit gegen den üblichen Usus der LXX-Übersetzung explizit den Bundesgedanken ein. Schließlich interpretiert LXX den Satz der hebräischen Fassung „er errichtete seinen Thron über Jerusalem“ mit „und den Thron der Herrlichkeit in Israel“. Auch hier kommt es dem Übersetzer auf die „Herrlichkeit“ dieses Königs an, wie er auch schon in v.6 die „Krone der Herrlichkeit“ für das einfache *zanîp* „Kopfbund“ eingesetzt hatte. Zusätzlich nimmt er auch eine lokale Entgrenzung vor, wenn er den Blick vom Ort Jerusalem ausweitet auf das Volk Israel.

c) Die Propheten Mose und Elija

1. Sir 45,1-5 enthält in gedrängter Dichte eine solche Fülle an Aussagen über Mose, die nur dann Sinn machen, wenn sie aus der reinen Rückschau heraus auch als Erwartungen eines neuen Moses verstanden werden. Das Gedächtnis an Mose, das sich in den Segnungen der Liturgie realisiert, die bleibende Nachhaltigkeit seiner Anordnungen, seine weiter bestehende Lehre und seine Autorität, „Jakob den Bund zu lehren und Israel seine Satzungen“ (V.5) belassen seine Gestalt nicht in der Vergangenheit. Vielmehr ist seine Erinnerung Programm und Erwartung für die Zukunft.

2. Sir 48,10 wurde schon von R.T. Siebeneck⁶⁴ als messianisch eingestuft. Elija ist der wiederkehrende Prophet,

„über den geschrieben worden ist, vorbereitet zur rechten Zeit,
um zu beenden die Wut vor Zornesausbruch,
um zu wenden das Herz vom Vater zum Sohn^{LXX}/von den Vätern zu den Söhnen^{MS B},
und um die Stämme Jakobs^{LXX}/Israels^{MS B} wieder in Ordnung zu bringen“.

Seit Mal 3,23f. verstand man Elija als den Propheten, der eines Tages wiederkehren werde, um der Menschheit den Frieden zu bringen und die

63. Wie auch in Sir 49,4-5; vgl. COLLINS, *Wisdom* (Anm. 43), p. 108.

64. SIEBENECK, *Bones* (Anm. 46), pp. 411-428.

Menschen zur Umkehr zu bewegen. Hier in Sir 48,10 liegt die erste inneralttestamentliche Rezeption dieser Maleachi-Botschaft vor. Elija werden hier drei Funktionen zugesprochen: er soll die Zeit des Zornes beenden, die Familien wieder zusammenführen und die Stämme Jakobs wieder ordnen. Die letztgenannte Funktion obliegt nach Jes 49,6 aber auch dem „Gottesknecht“. Diese Krisis zweier messianischer Motive lässt zwar nicht zwingend erkennen, ob Sirach selbst einen individuellen Messias erwartete. Er war aber in der Lage zu referieren, mit welchen alttestamentlichen Gestalten messianische Hoffnungen verbunden waren, so wie hier mit Elija, den er kräftig in den Farben des eschatologischen Wegbereiters zeichnete⁶⁵. Diese messianischen Attribute appliziert der Sirazide in Sir 44,16 auch auf Henoch, der aber in 1 Hen 71,14 „Menschensohn“ und in 1 Hen 48,10; 52,4 gar „Messias“ genannt wird.

d) *Die Priester Aaron und Pinhas sowie die Ästhetik des Hohenpriesters Simon*

Für ein Weisheitsbuch ganz und gar ungewöhnlich ist die Hochschätzung des Priestertums und des Kultes. Die hymnische Erinnerung an Aaron wird noch übertroffen von einem panegyrischen Enkomium auf den Hohenpriester Simon, dessen Ästhetik des Pontifizierens mit dem Sonnenaufgang verglichen wird. Das Sirachbuch scheint mit dieser Hermeneutik der Superlative eine bestimmte Absicht zu verfolgen. „In the description of the High Priest Simon all the lines from the ‚Praise of the Famous‘ converge. Simon, the High Priest of Ben Sira’s own time, is the highlight of the *Laus Patrum*“⁶⁶. Simon repräsentiert den Höhepunkt des „Lobes der Väter“ in einem universalen Konzept des Priestertums⁶⁷. In der Tat ist die Ausmalung der Größe und Pracht des Hohenpriesters

65. So R. HILDESHEIMER, *Bis dass ein Prophet aufstand wie Feuer: Untersuchungen zum Prophetenverständnis des Ben Sira*, in *Trierer Theologische Studien* 58 (1996) 119-124. Zur Diskussion der älteren Forschung, die hier eine messianische Erwartung ausgemacht hat (z.B. O.F. FRITZSCHE, E. BÄMMEL, J. JEREMIAS, A.S. VAN DER WOUDE) vgl. STADELMANN, *Ben Sira* (Anm. 52), p. 166, Anm. 1.

66. P.C. BEENTJES, *The „Praise of the Famous“ and its Prologue*, in *Bijdragen* 45 (1984) 374-383, bes. 380. Fast wörtlich identisch lautet das Urteil von A. GOSHEN-GOTTSTEIN, *Ben Sira’s Praise of the Fathers: A Canon-Conscious Reading*, in R. EGGER-WENZEL (ed.), *Ben Sira’s God. Proceedings of the International Ben Sira Conference Durham – Ushaw College 2001* (BZAW, 321), Berlin, 2002, pp. 235-267, bes. 262f.: beim Hohenpriester Simon konzentrieren sich die Bautätigkeiten von Hiskija und Pracht und Glanz des Gottesdienstes mehr noch als bei Aaron und die Hinweise auf Gebet und Liturgie mehr noch als bei Aaron, Pinhas und David.

67. O. MULDER, *Two Approaches: Simon the Highpriest and YHWH, God of Israel/ God of All in Sirach 50*, in EGGER-WENZEL (ed.), *Ben Sira’s God* (Anm. 66), pp. 221-234, bes. 231.

Simon im Vergleich zur relativ nüchternen Darstellung des Stammvaters der Jerusalemer Priesterschaft Aaron (Sir 45,6-22) auffällig. In seiner solennen Ausmalung des Priestertums sieht Sirach sowohl für Aaron wie anschließend auch für Pinhas einen eigenen Bundesschluß vor (Sir 45,15.24).

1. Der Text Sir 45,24 wird durch den Vergleich mit MS B besonders instruktiv. Es handelt sich um die Einsetzung des Pinhas zum ewigen Hohenpriester. Der hebräische Text von MS B hat mit dem Königsprotokoll (קִנּוּ) deutlich ein Element aus der Königsinvestitur aufgenommen, gibt dem Hohenpriesteramt zugleich eine königliche Qualität, wie sie in weiten Zügen der frühjüdischen Messiaserwartung zu beobachten ist.

MS B: „Darum setzte er auch für ihn ein Protokoll (קִנּוּ) auf, einen Bund des Friedens, um das Heiligtum zu versorgen, das ihm und seinen Nachkommen gehören sollte, das Hohepriestertum auf ewig“.

Die LXX modifiziert die Aussage nur in Nuancen, aber doch mit beträchtlichen Auswirkungen:

διὰ τοῦτο ἐστάθη αὐτῷ διαθήκη εἰρήνης
προστατεῖν ἁγίων καὶ λαοῦ αὐτοῦ
ἵνα αὐτῷ ἦ καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ
ἱερωσύνης μεγαλεῖον εἰς τοὺς αἰῶνας
„Deshalb wurde ein Bund des Friedens für ihn (Pinhas) aufgerichtet, Vorsteher zu sein der Heiligen und seines Volkes, damit er für ihn da sei und für seine Nachkommenschaft, ein Hohespriestertum auf ewig“.

Das Element des Königsprotokoll taucht nun im Text nicht mehr auf, wodurch die königliche Perspektive unterdrückt wird. Das bewirkt implizit eine direkte Aufwertung der priesterlichen Perspektive, auf die allein nun die Ewigkeitsaussage bezogen ist. Eine solche Ewigkeitsaussage über Pinhas ist jedoch nur dann sinnvoll memoriert, wenn sie auch für die Zukunft gedacht und ihre Einlösung erwartet wird.

Damit ist in der Zeichnung des Priestertums des Aaron und des Pinhas eine deutliche Zukunftserwartung ausgesprochen, an die im Folgetext Sir 50,1-21 die panegyrische Zeichnung des Hohenpriesters Simon anschließt. Die Darstellungen des Hohenpriestertums des Pinhas und des Simon bilden im jetzigen Textzusammenhang eine mächtige Inklusion, die die gesamte Volksgeschichte Israel-Judas umschließt. Ob es sich um eine ursprüngliche Komposition handelt, lässt sich im Blick auf Sir 49,14-16 als Rückverweis auf den Anfang des Lobes der Väter füglich bezweifeln. Dieser Frage muß aber hier nicht weiter nachgegangen werden.

Zu fragen ist jedoch, wie man sich die große Wertschätzung Simons durch den Siraziden erklären soll. Möglicherweise ist eine besondere Freundschaft zwischen dem Siraziden und diesem Hohenpriester mit im Spiel. Sie aber könnte den solennen Charakter des Enkomium kaum hinreichend erklären. Vielmehr sah der Sirazide in Simon die ideale Realisierung des aaronidischen Priestertums, die als Paradigma schlechthin auch für einen Weisheitslehrer Gegenstand der Bewunderung und Verkündigung sein konnte. Als Paradigma jedoch konnte er auch im Mund des Weisen als Vehikel der Artikulation sirazidischer Zukunftserwartung fungieren⁶⁸. Möglicherweise liegt hier eine emphatische Programmatik vor, vergleichbar der Schilderung hoherpriesterlicher Pracht im Aristeasbrief 69-99. In seiner Sorge für den Tempel (Sir 50,1-2) gleicht Simon dem König Salomo (Sir 47,13), in seiner Sorge für die Stadt (50,3-4) erinnert er an Nehemia (49,13) und erfüllt damit prophetische Verheißungen (Am 9,22; Jes 49,19).

Simon ist mit *tip'ærǣt*, der höchsten Qualität der religiösen Gestalten der Geschichte und Krönung der Weisheit ausgezeichnet. „Der Vollzug der in 45,6-22.23-25 grundgelegten Funktionen Aarons im Bild der Liturgie Simons ist zugleich höchste Verwirklichung Israels vor Gott“⁶⁹. „Alles Fleisch“^{MS B/} „das ganze Volk“^{LXX} (50,17) fällt nieder, wenn er das Opfer zelebriert. Schöpfungstheologie steht im Hintergrund einer solchen Aussage. Wenn er vor den Tempelvorhang tritt, meint man, die Sonne geht auf⁷⁰ und ein Regenbogen erstrahlt (50,7), Hinweis auf den Bund JHWHs mit Noach. Aaron erhielt den Auftrag zum Segnen (45,15), Simon führt ihn aus.

2. Die vielen Bezüge zu Sir 24 lassen den liturgischen Dienst Simons (50,14.19) zugleich als Gottesdienst der Weisheit (24,10) und als Offenbarung und Präsentation der göttlichen Ordnung im Kosmos erscheinen, wobei möglicherweise in der Abfolge der kosmischen Beschreibung zugleich eine Polemik gegen den Sonnenkalender von 1 Hen verborgen liegt⁷¹. Als Hoherpriester ist Simon „focal point of covenants“⁷², in dem

68. J. MARBÖCK, *Der Hohepriester Simon in Sir 50*, in N. CALDUCH-BENAGES – J. VERMEYLEN (eds.), *Treasures of Wisdom. Studies in Ben Sira and the Book of Wisdom*. FS M. Gilbert (BETL, 143), Leuven, 1999, pp. 215-229, bes. 217.

69. MARBÖCK, *Hohepriester* (Anm. 68), p. 221.

70. Besonders auffällig ist die Heranführung kosmischer Metaphern, wenn z.B. Simon mit dem „Vollmond an den Tagen des Festes“ und der „strahlenden Sonne über dem Königspalast“^{MS B/}Tempel des Höchsten^{LXX} verglichen wird (Sir 50,6f.).

71. Nach B.G. WRIGHT III, „*Fear the Lord and Honor the Priest*“: *Ben Sira as Defender of the Jerusalem Priesthood*, in P.C. BEENTJES (ed.), *The Book of Ben Sira in Modern Research* (BZAW, 255), Berlin, 1997, pp. 189-222, bes. 206f. liegt einer solchen Beschreibung eine Polemik des Siraziden gegen den Sonnenkalender von 1 Hen und AramLevi zugrunde. Die Nennung des Vollmondes ist vorangestellt und strikt auf den

sich alle sieben Bundesschlüsse der bisherigen Heilsgeschichte treffen. Besonders die Nennung des Pinhasbundes mit seiner Verheißung der ewigen Hohenpriesterwürde (50,24^{MS B}) drückt den Wunsch nach (eschatologischer) Dauer seines Amtes aus. „Die Hoffnung auf einen priesterlichen Messias ist damit zwar nicht ausgesprochen, aber sie dürfte dem Denken (der Zeit) Ben Siras nicht völlig fern gelegen sein“⁷³.

„Beständig sei mit Simon seine Gunst und er möge ihm aufrichten den Bund des Pinhas,
dass er nicht zerschnitten werde ihm und seinen Nachkommen in den Tagen des Himmels“.

Dieser Textbestand des MS B wird in der LXX so erheblich variiert, dass man kaum an eine gemeinsame Textvorlage denken kann. Jedenfalls hat sie an dieser Stelle keine Reminiszenz an den Pinhas-Bund. Nach der bis hierher erkannten auffälligen Verknüpfung des Hohenpriestertums des Simon mit dem des Aaron wäre der LXX eine solche Reminiszenz sicher nicht entgangen. Andererseits ist eine bewusste Ausschließung durch die LXX vorerst nicht begründbar, es sei denn, zur Zeit der Übersetzung habe sich eine Gegnerschaft zwischen den Aaroniden und Pinhasiden herausgebildet entsprechend der Dauerrivalität zwischen Zadokiden und Aaroniden⁷⁴. Das aber müsste in einem eigenen Forschungsschritt geklärt werden⁷⁵.

Die LXX liest den Vers wie folgt:

ἐμπιστεύσαι μεθ' ἡμῶν τὸ ἔλεος αὐτοῦ καὶ ἐν ταῖς ἡμέραις ἡμῶν
λυτρωσάσθω ἡμᾶς.

„Sein Erbarmen möge uns treu sein und in unseren Tagen soll er uns loskaufen“.

Eine solche Aussage erinnert an Hiob 19,25, wo das rettende Eingreifen Gottes gemeint ist, das hier in Sir 50,24 auf Simon übertragen wird. Damit ist aber die eigentliche Absicht der Apotheose Simons deutlich geworden. Im Wunsch nach seiner Nachhaltigkeit wird eine messiani-

Kalender bezogen, die Nennung der Sonne nachgestellt und einzig auf ihre Leuchtkraft beschränkt.

72. C.T.R. HAYWARD, *Behind the Dead Sea Scrolls: The Sons of Zadok, the Priest, and Their Priestly Ideology*, in *Toronto Journal of Theology* 13 (1997) 7-21, bes. 14.

73. MARBÖCK, *Bundesgeschichte* (Anm. 44), p. 189.

74. Dazu vgl. H.-J. FABRY, *Zadok/Zadokiden*, in *Theologische Realenzyklopädie*, 36, Berlin, 2004, pp. 440-447; ID., *Jesus Sirach und das Priestertum*, in I. FISCHER, u.a. (eds.), *Auf den Spuren der schriftgelehrten Weisen. Festschrift für Johannes Marböck anlässlich seiner Emeritierung* (BZAW, 331), Berlin, 2003, pp. 265-282; ID., *Zadokiden und Aaroniden in Qumran*, in F.-L. HOSSFELD – L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER (eds.), *Das Manna fällt auch heute noch. Festschrift E. Zenger* (HBS, 44), Freiburg, 2004, pp. 201-217.

75. MARBÖCK, *Bundesgeschichte* (Anm. 44), p. 226, sieht in der Übergehung des Pinhasbundes eine Reminiszenz an das inzwischen eingetretene Ende der zadokidischen Sukzession und eine Referenz des Enkels an die neue hasmonäische Priesterlinie.

sche Erwartung deutlich, die sich für Sirach bereits in Simon selbst realisiert. Mit ihm ist die endgültige kosmische Ordnung bereits angebrochen, sichtbar und realisiert. Entscheidend aber dürfte sein, dass Sirach zur Zeit der Abfassung dieses Textes bereits von einem Toten spricht, denn der Oniade Simon war schon gestorben⁷⁶. Es muß ihm also darum gehen, die in Simon personifizierte kosmische Tempelordnung – gegründet in einer Reihung göttlicher Bundessetzungen – in die Zukunft hinein festzuschreiben.

Zusammenfassend wird man dem Siraziden zugestehen müssen, dass er – wie die anderen Weisheitslehrer auch – an keiner einzigen Stelle explizit vom Messias spricht. Wie auch die weitere Weisheitsliteratur vertritt er das Ideal des gelingenden Lebens, das durch Disziplin, Erziehung, Streben nach Weisheit, Gerechtigkeit und Tora-Gehorsam erreicht werden kann. Der Mensch selbst ist sich hier sein eigener Helfer. Daneben steht die Betonung des Tempelkultes und das theokratische Lebensideal des Siraziden. Die explizite Erwartung eines Eintritts des rettenden Messias in die Geschichte würde seinem Erziehungsideal widersprechen.

So sehr aber die individuelle Verantwortung beim Einzelnen bleibt, so waren doch der Verlauf der Volks- und Gemeindegeschichte und die Verantwortung für deren Gelingen primär nicht durch das gelingende Leben des Einzelnen zu bestimmen. Dies war Aufgabe der Amtsträger. Wenn nun Sirach sein Weisheitsbuch durch eine einzigartige Ahnenreihe im „Lob der Väter“ so breit und emphatisch ausgestaltet und sie in einem apotheotischen Enkomium auf den Hohenpriester Simon gipfeln lässt, dann geht das keineswegs nur auf ein historisches Interesse zurück. Als Schriftgelehrter arbeitet er mit Paradigmen und Medien. Die vorgestellten Väter sind seine Paradigmen: In der Schilderung, wie einer war, lebte, glaubte und handelte, beschreibt Sirach, wie ein gerechter und weiser Mensch lebt, glaubt und handelt und wie ein solcher in der Zukunft glauben, leben und handeln soll. „Sira encompassed the history of prophets and kings as well as the Hellenistic temple-state (Ptolemies, Seleucids, and all, though he purposely left them out of the picture) by idealizing the primal history, then bringing the ideal forward to hover above and upon the reign of Simon“⁷⁷. In der panegyrischen Darstellung des Hohenpriesters Simon verlässt Sirach den Rahmen einer einfachen Beschreibung und entwirft ein Idealbild des Hohenpriesters, der alle Züge des zukünftigen Messias an sich trägt, ohne dass er als solcher bezeichnet wird.

76. MARBÖCK, *Bundesgeschichte* (Anm. 44), p. 191.

77. MACK, *Wisdom* (Anm. 6), pp. 15-48, bes. 43.

IV. ERGEBNISSE: DIE WEISHEITLICHE FORM DER MESSIANOLOGIE

a.) Aufgrund ihrer Pädagogik hatte die Weisheitsliteratur für einen individuellen, von Gott gesandten Messias, der das erwählte Volk am Ende der Tage retten soll, keine direkte Verwendung. Für sie war die Weisheit die Möglichkeit des Menschen, sein Leben gelingend zu gestalten. Daneben gab es die Weisheit der Apokalyptiker, um die rettende Wende in der Geschichte zu bestimmen. Aber diese war durch Erziehung und Fleiß nicht zu erreichen, vielmehr war sie ein Geschenk in der Form einer speziellen Offenbarung.

b.) Aber beides war Weisheit und beides transformierte die Weisheitsliteratur in die Gestalt einer personifizierten Weisheit (Spr 1,20-31; 8,1-9,6), einer nebengöttlich helfenden und rettenden Instanz. Sie galt als die von Gott geliebte Tochter, die allein schon aufgrund ihrer Präexistenz wesentliche messianische Züge trug. Sie war die von Gott „als Anfang seiner Wege auf seine Werke hin“ geschaffen. In Spr 8,22LXX präzisiert die Septuaginta den Text mit der Intention, die Präexistenz der Weisheit zu verdeutlichen.

c.) Einen entscheidenden Schritt in Richtung Messianologie geht die Weisheitsliteratur, wenn sie Weisheit und Gerechtigkeit untrennbar miteinander verknüpft. In der Rezeption von Jes 11 (Weisheit als Gabe des Messias) und 1 Hen (Weisheit und Gerechtigkeit haben auf der Erde keine Wohnstatt gefunden und halten sich deshalb im Himmel auf) wird die Möglichkeit denkbar, dass durch einen Messias die Weisheit wieder in die Welt Einzug halten kann, denn im Messias wohnt der Geist der Weisheit (1 Hen 49,3).

d.) Hier werden dann Weisheit und Messias so eng miteinander verschmolzen, dass der Messias zu einer Gestalt wird, die – wie die Weisheit – von Uranfang an in den himmlischen Bereich in die allernächste Nähe des göttlichen Thrones gehört. Seine Aufgabe ist es – so die Bilderreden im Henochbuch – die Weisheit wieder den Menschen zurück zu bringen⁷⁸. Diese enge Verbindung konnte es der Weisheitsliteratur gestatten, von Weisheit zu sprechen und den Messias zu meinen.

e.) Es gelingt der Weisheitsliteratur, bestimmte Gestalten so zu idealisieren, dass sie zu messianischen Figuren werden. Teilhabe an der göttlichen Weisheit, Gerechtigkeit, Doxa, Bundes-Sukzession und kosmische Einkleidung sind Qualifikationen, wie sie auch dem Messias nach geläufiger Ansicht zukommen. In ihnen artikuliert sich der göttliche Heils-

78. G. SCHIMANOWSKI, *Weisheit und Messias: Die jüdischen Voraussetzungen der urchristlichen Präexistenzchristologie* (WUNT, 2/17), Tübingen, 1985, p. 103.

wille gegenüber seinem Volk, wie sich umgekehrt in ihrem Tun die höchste Form des Gottesdienstes realisiert.

f.) Und immer wieder fordert die Weisheitsliteratur auf zur Unterscheidung: zwischen der wahren und der falschen Weisheit, zwischen der von Gott verliehenen Doxa und der Scheinheiligkeit, zwischen der auf Gerechtigkeit und Gottesfurcht basierenden politischen Idee und dem Hegemoniestreben, zwischen der kosmischen Ordnung und den chaotischen Mächten, zwischen dem „einen Hirten“ und den gottlosen Führern, zwischen der erstrebenswerten idealen Gemeinde und einer zerrissenen Gesellschaft.

g.) So kann die Weisheitsliteratur durch die Betonung der Weisheit als einer idealen Figur gegen die katastrophalen Zeitströmungen ankämpfen, ohne einer messianischen Schwärmeridee zu verfallen; sie kann eine ideale Gesellschaft vorstellen, ohne des Aufruhrs verdächtig zu werden; sie kann ein Zukunftsbild entwerfen, ohne einem apokalyptischen Druck ausgesetzt zu sein.

h.) Deshalb interessieren Zeitpunkt und Ort des messianischen Kommens, sein Aussehen, sein politisches Programm u.v.a. nicht. Der Messias wird in der Weisheitsliteratur entindividualisiert zu einem langfristigen Konzept, in dem die heiligen Traditionen und das nüchterne Denken eine heilvolle Verbindung eingehen.

i.) Selbst wenn der Weisheitslehrer noch so sehr den Messias erwartet: sein Kommen wäre lediglich eine Bestätigung des Weltentwurfes, den der Weisheitslehrer immer schon vorgetragen hat.

Damit kann man resümierend feststellen, dass die scheinbar aussichtslose Suche nach einer Verbindung der Weisheitsliteratur mit der Messianologie doch Spuren zutage gefördert hat. Sie können dazu ermutigen, die Suche neu und intensiver zu gestalten. Ein solches Projekt könnte neu die Frage klären helfen, auf welche alttestamentliche Tradition sich die neutestamentlichen Evangelisten stützen konnten, als sie den Messias Jesus Christus zugleich als eine weisheitliche Gestalt⁷⁹ porträtierten.

Universität Bonn
 Alttestamentliches Seminar
 Katholisch-Theologische Fakultät
 Regina-Pacis Weg 1a
 D-53113 Bonn
 Deutschland

Heinz-Josef FABRY

79. Zu dieser weiterführenden Thematik vgl. B.L. MACK, *The Christ and Jewish Wisdom*, in CHARLESWORTH (ed.), *The Messiah* (Anm. 6), pp. 192-221.

THE HOPE FOR RESURRECTION IN THE BOOK OF JOB

„But it is written that he will rise again with those whom the Lord raises up“ (Job 42,17a LXX)

With this sentence the additions at the end of the Greek Book of Job begin. To our latter-day Christian ears the sentence fits nicely with all the positive news about Job's rehabilitation. The author of the Testament of Job already seems to have understood this and elaborated on it quite as easily¹. Therefore the reception of the sentence has become a chapter of the history of the hope for resurrection in Hellenistic Judaism and early Christianity. In this context, by the side of the Testament of Job especially Jerome's Vulgate has to be mentioned, where in his celebrated translation of 19,25-27 he has Job speak prophetically on the resurrection of Christ and the resurrection in the flesh of all the faithful. The influence of these words up to Handel's Messiah can hardly be overestimated regarding the fashioning of Christian concepts of resurrection and in this respect may easily compete with the bizarre images of the vision of the dry bones in Ezek 37.

However, the previous history of Job 42,17a LXX is of equal importance, where the use of *γέγραπται* is evidence of a determined wish to integrate the passage into a written tradition beyond the Book of Job. As we have no extant witnesses of this tradition, the most crucial question is how this notion may fit into the immediate context of the Greek Job. The search for first traces of a hope for resurrection in the Book of Job is of great interest for the evaluation of a nascent belief in resurrection in the Old Testament. The reason for this lies in the fact that with Job 42,17a LXX there exists unequivocal evidence for an individual resurrection from the dead, which is however placed in a completely different context from that of the more famous passages in Dan 12 and 2 Macc 7. With reference to the motives and motivations the belief in resurrection in the Book of Job appears neither as a concept of hope for those martyrs who died for their faith nor as part of the eschatological restoration of God's people. The collective aspect recedes almost entirely. Rather, the belief in resurrection now appears in the context of Job's basic questions of human suffering, the relationship between God and man and divine justice.

1. Cf. the literal reference in TestJob 4,9 and the apotheosis in chapter 52.

I therefore propose to discuss the contested problem of the hope of resurrection in the Book of Job in the Hebrew text and especially in the Septuagint with the help of two key passages.

I. JOB 14,13-17

This passage is of paramount importance for the questions raised, because it is inserted into a general complaint on the transitoriness of life. This establishes a connection with the problem of mortality and its implications. On the other hand, the interpretation of this passage was always dominated by the assumption that it constitutes a marked contrast to its context. I propose the following translation of the Hebrew text:

1. Masoretic Text

- ¹³ How could you in Sheol hide me, conceal me until the reversal of your wrath, set a limit for me and (then still) remember me?
¹⁴ When a man dies, will he (then) live? I will endure all the days of my service in war until the coming of my relief.
¹⁵ You will call and I, I will answer you. The work of your hands you will long for.
¹⁶ Surely, then my steps you will count, you will not watch over the punishment of my sins².
¹⁷ My transgression is sealed in a bundle and you will glue over my iniquity.

The translation: *מי יתן* in Job often introduces a wish, and it is usually translated as such in this passage. But then the question arises how a wish like that might fit in with the preceding complaint on transitoriness and especially with the rhetorical question following in v. 14³.

What is more, there are two passages in Job where *מי יתן* cannot signify a wish. In the same chapter Job 14,4 *מהרר מטמא מי יתן* certainly should not be translated as a wish, but, still quite literally, as a “negative question”⁴. This suggests the translation “How could a pure (man) come from an impure (man)?” By analogy, I interpret v. 13 not as a wish, but

2. For this translation of *חטאת* cf. Zech 14,19.

3. Cf. as example for the older research G. FOHRER, *Das Buch Hiob* (Kommentar zum Alten Testament, 16), Gütersloh, Mohn, 1963, p. 239, who simply obliterates v. 14a “als variierende Glosse nach V. 10a [...], die grammatisch nicht in den Zusammenhang paßt” and the survey in A. DE WILDE, *Das Buch Hiob: Eingeleitet, übersetzt und erläutert* (Oudtestamentische Studiën, 22), Leiden, Brill, 1981, p. 176.

4. “Negative Frage” Ges¹⁷, p. 529; cf. KBL³ 693. The second case where *מי יתן* cannot be translated as introducing a wish is Job 31,31. Cf. for *מי יתן* in optative clauses GesK §151,1.

similarly as a negative or rhetorical question. Stylistically as well as materially this guarantees a smooth transition to the following verse.

Some basic observations can be made:

a) First of all, the netherworld is perceived as an appropriate hiding place from God's wrath, and this implies that God does not punish there. One might of course object that this is unnecessary in the realm of the shades with its sombre qualities. Essentially however this passage is a statement on God's sphere of action. Even if the thought that God may command the underworld could be toyed with, the text remains convinced that Sheol is characterized by God's absence. As e.g. in Ps 88,6, God does not remember the dead who dwell there.

b) Neither the text nor its surrounding passages point to an apocalyptic construction of time. As we cannot assume a uniform eschatological concept for the whole postexilic period we are not allowed to turn to the idea of a Last Judgement or a universal turn of the aeons to understand this passage⁵.

c) God's wrath seems to be a temporary phenomenon. Here we find the same concept as in Ps 30,6 or Isa 54,7-8. There remains however the problem that man is ignorant how long God's wrath will endure and if, considering human transitoriness, the individual will survive to see the end of the divine wrath (cf. e.g. Ps 90).

With these assumptions the text may be interpreted as follows: Human transitoriness as a common fate makes it questionable for Job if he will live to see an end of the divine wrath and a change of his fate. Or to be more precise: considering his state of health he is aware of the danger that God's wrath will only subside when he will be already in Sheol. A reverse in the order of the *conditio humana*, namely that Job will await the end of the wrath in the underworld and then lead a happy life in a joyous relation to God is refuted as impossible in vv. 13-14a. That God is lord over life and death forms the uncontested background. He sets a

5. I do not agree with T. MENDE, *Die Wurzeln der Auferstehungshoffnung im Ijobbuch*, in *Trierer Theologische Zeitschrift* 102 (1993) 1-33, esp. pp. 5 and 10-14. After isolating vv. 13a.15-16 as belonging to the "Grundschrift" (*ibid.*, p. 10) and therefore dating to the fifth or fourth century BC (*ibid.*, p. 3), she finds unequivocal references to Gen 3. "Im Gegenüber zur urgeschichtlichen präsentiert der Ijobdichter eine endgeschichtliche, d.h. gleichfalls nicht historische Darstellung eines innergeschichtlichen Ereignisses, sondern die Wesensbestimmung der zukünftigen, von der Macht der Sünde (14,16b) und ihrer Folge, dem Gericht (14,13aβ), befreiten, zu ihrem ursprünglichen Verhältnis mit Jahwe zurückgeführten (14,15) – d.h. vollendeten – Schöpfung. Es ist offenbar, daß der Ijobdichter damit jenen endeschatologischen [sic!] Heilszustand im Blick hat, wie ihn die oben beschriebene nachexilische Eschatologie erwartete" (*ibid.*, p. 12).

limit to life in death, as is formulated in the last of the three cola in v. 13 in close accordance with the context of this speech of Job's (v. 5). Not the statement that God could not bring Job into Sheol is stressed. Rather, the phrasing that uses the concept of "hiding" aims at the possibility that Job may be brought to light again. But this is impossible with Sheol, because there Job would be cut off from the remembrance of God. This brings our text close to Ps 88,6. The rhetorical question in v. 14a generalizes on these personal thoughts.

If this is so – the text continues from v. 14b – then there remains only a single hope for Job, who as in military service awaits his relief. God himself has to relent in his wrath during Job's lifetime, by pardoning him and calling him into his community. In the logic of sin and punishment this means that God himself abstains from the chastisement of sin⁶. Instead, the sins are perpetually sealed like contaminated material⁷. In this way the sphere of guilt, which obviously surrounds Job and causes his punishment through suffering and blows of fate is rendered harmless.

In the Hebrew text I therefore see no indication that Job hopes for a resurrection. To see such a hope here is only possible when the mental background has changed to such an extent that a judgement of the dead and consequently a divine salvation after death are taken for granted. It can be assumed that in this respect the situation had changed by the time the Septuagint was translated.

2. Septuagint

¹³ Oh, that in Hades you would have protected⁸ me, would have hidden me until your wrath will have subsided and you will have ordained me (according to your will)⁹ a time, at which a remembrance of me you will perform.

¹⁴ For when a man dies he will live, although he has ended the days of his life. I will endure until I will be again.

6. For ספר צעד cf. Job 31,4.37. It seems that in this context of hope for an altered fate Job is rather ready to admit a connection between at least possible transgressions of his own and his suffering; cf. F. HORST, *Hiob. I. Teilband* (BKAT, 16/1), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1968, p. 212.

7. Cf. Zech 5,7-8 where the "wickedness" is sealed in a vessel; for parallels from Assyrian and Hethite sources cf. V. HAAS, *Ein hurritischer Blutritus und die Deponierung der Ritualrückstände nach hethitischen Quellen*, in B. JANOWSKI – K. KOCH – G. WILHELM (eds.), *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament: Internationales Symposium Hamburg 17.-21. März 1990* (OBO, 129), Freiburg/S, Universitätsverlag; Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1993, pp. 67-85, esp. 79-83.

8. For the rendering of the tense cf. F. BLASS – A. DEBRUNNER – F. REHKOPF, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, ¹⁵1979, §360,3 with n. 4.

9. I understand τάξι as 2nd person aorist middle.

- ¹⁵ Then you will call, I however will answer you. The works of your hands do not reject.
¹⁶ But you have counted my ways of living, and certainly none of my sins can escape you.
¹⁷ You have sealed my unlawfulness in a purse, you have marked it down when I transgressed something unwillingly.

The translation: In v. 13 the Greek translation of the מִי יִתֵּן-sentence follows exactly Exod 16,3 by ὄφελον with Aorist indicative. Thus, on the one hand this rendering is unique in Job, where מִי יִתֵּן is usually rendered as literally as possible by τίς δῶη. On the other hand this causes an unusual sequence of tenses in the Greek text, by combining an unreal past optative clause with a temporal sentence in a future aspect (aorist conjunctive). The Hebrew has *yiqtol*-forms, so that the recourse to the past tense is an addition in the Greek text. These difficulties may perhaps best be explained as analogies to Exod 16,3, where the children of Israel in the hardship of life in the desert wish that they had already died in Egypt. Job desires not to have lived through all the suffering he has already experienced. Instead, he wishes to have died previously and be in Hades at present – to be sure with the expectation that this would not be the end of his existence but only an intermediary state of being.

In the context of our questions the LXX text is to be understood and interpreted as evidence of Hellenistic Judaism in its own right. Therefore, when I compare it to the masoretic text, I am less interested in the question how the translator understood the Hebrew, but in how readers would have understood the Greek text.

The statement of the Greek text is quite clear. Job, facing his sufferings, wishes to be in Hades. In v. 14 as the key passage it becomes evident that a real death is meant, not a short visit to Hades as was made by Ulysses. However, this underworld is not a place of no return. The Hebrew rhetorical question, if a man may live after his death, which has a marked sapiential air, is quite matter-of-factly turned into an affirmative¹⁰. The text obviously is presupposing that there is a life after death. Job therefore hopes for his *palingenesis*. The passage thus does not really fit in any longer with the context of a complaint of transitoriness which negates precisely this hope. This renewed existence follows God's call and depends entirely on his discretion. It even seems possible that God rejects the individual. In this process the transgressions, which are registered by God into different categories, play a role. Even if not

10. I do not rate this phenomenon as a "dogmatic correction"; cf. e.g. DE WILDE, *Hiob* (n. 3), p. 176: "offenbar eine dogmatische Korrektur". The rendering is rather due to the translator's understanding of v.13 and his endeavour to produce a meaningful text.

named explicitly, the association with a judgement of sins is being evoked.

The text thus delineates a mental background where the concepts of rebirth, resurrection or a last judgement must have been known to some extent. If the composition of the Job-LXX is dated to the Alexandria of the mid-second century BCE¹¹, then this supposition is quite probable with regard to chronology and the Egyptian-Hellenistic environment. The tensions that evolved with the rest of the passage extensively complaining about the transitoriness of life were obviously accepted. It therefore seems wrong to talk about „dogmatic changes“ in this passage. It is rather the rendering of a difficult text into a different linguistic and mental system. Another famous text should validate these observations.

II. JOB 19,25-27

As I cannot deal with the many problems of this difficult text, I will now concentrate exclusively on the question of the hope for resurrection.

1. Masoretic Text

²⁵ And I, I have recognized: my *goel* is alive and as the last one he will rise on¹² the dust.

11. For Alexandria as the cultural background of the translation cf. N. FERNÁNDEZ MARCOS, *The Septuagint Reading of the Book of Job*, in W.A.M. BEUKEN (ed.), *The Book of Job* (BETL, 114), Leuven, University Press – Peeters, 1994, pp. 251-266, esp. 256 with reference to the older works by Swete and Dhorme. He dates the translation to “ca. 150 B.C.” (ibid., p. 251); cf. also F. SIEGERT, *Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament: Eine Einführung in die Septuaginta* (Münsteraner Judaistische Studien, 9), Münster, Lit, 2001, p. 42.

I agree completely with Fernández Marcos' observations concerning the translation technique: “When his Vorlage, not too different from the preserved Masoretic Text, was intelligible he translated accurately enough, although according to the ancient principle *sensum de sensu* rather than *verbum de verbo*. In the numerous cases where the text remains obscure and the meaning uncertain, open to diverse interpretations [...] the translator adopted diverse solutions but always with the purpose of creating a meaningful text within the Greek linguistic system” (ibid., p. 263).

12. J. HOLMAN, *Does My Redeemer Live or Is My Redeemer the Living God? Some Reflections on the Translation of Job 19,25*, in BEUKEN (ed.), *The Book of Job* (n. 11), pp. 377-381, esp. 378 with n. 14 proposes to translate על by “against”. While this translation is doubtless possible I prefer the traditional reading because of the broad distribution of על-עפר with a local meaning in the Book of Job. על with eight occurrences is the preposition used most frequently in Job with עפר (26 times in Job): Job 17,16; 19,25; 20,11; 21,26; 22,24; 34,15; 41,25; 42,6; whereas it occurs outside of Job only in Isa 47,1; Amos 2,7.

²⁶ And after¹³ they have thus beaten my skin, from my flesh I will behold God.

²⁷ That is: I myself shall behold, namely my eyes will have seen¹⁴, and not a stranger. My kidneys perish within me.

This difficult text seems to express Job's hope that he will see his fate turn during his lifetime. On this view a consensus seems now to evolve among scholars¹⁵. The context of the chapter is completely different from Job 14. Here, the aporia of Job's sufferings is dealt with, which results from the following premises: 1. God persecutes him as an overmighty opponent, 2. there is no one left of his friends and family who would even recognize him, much less speak up for him, and 3. his physical state makes an imminent death probable and does not allow him to play an active role any longer. In this situation the institution of the *goel* comes into view as the very last hope¹⁶. Job hopes that in the end God's intervention as his *goel* will have the last word. In this truly ultimate way he would be saved and his relation to God would be re-established. To my mind it is especially v. 27 which underlines the fact that Job expects his salvation to take place during his lifetime. But even then these verses deal with a hoped-for vision of the Living God and the saving of a dying man, so that the text talks about an extreme borderline situation in any case. It cannot be denied therefore that the text is open to different interpretations. However, I believe it not to be justified to pin it down to postmortal salvation in the sense of a resurrection of the dead.

2. Septuagint

²⁵ I however know that he is eternal who is about to deliver me on earth.

²⁶ May my skin arise which bore this, because from the Lord this was accomplished for me.

²⁷ Which I myself know, which my eye has seen and not some one else. But everything has been accomplished for me in the bosom.

Compared to the Hebrew, the LXX renders the text quite freely and it becomes more theological. By the attribution of ἀένωός it is now clear

13. For this translation of אָחַר cf. Lev 14,43; Jer 41,16; Job 42,7.

14. For the translation of a *qatal* form as past future cf. P. JOÜON, *A Grammar of Biblical Hebrew: Translated and Revised* by T. MURAOKA, 2 Vols. (Subsidia Biblica, 14), Rome, Editrice Pontificio Instituto Biblico, 1996, §112i; M.F. ROGLAND, *Alleged Non-Past Uses of Qatal in Classical Hebrew* (Studia Semitica Neerlandica, 44), Assen, Van Gorcum, 2003, pp. 51-52, 119.

15. Cf. H. STRAUSS, *Hijob 19,1-42,17* (BKAT, 16/2), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2000, p. 18.

16. Cf. R. KESSLER, "Ich weiß, daß mein Erlöser lebet": Sozialgeschichtlicher Hintergrund und theologische Bedeutung der Löser-Vorstellung in Hiob 19,25, in *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 89 (1992) 139-158.

from the beginning that Job's saviour is God himself. From v. 26b onwards the main topic becomes the revelation to which Job owes his knowledge described in v. 25. Thus parts of the hope for a better future in the Hebrew text are transformed into a certainty of salvation in Job's present. The key word is *συντελέω*¹⁷. In the process, the content of his hope becomes clearer and more succinct. By transposing *גוף* from the end of v. 25 to the beginning of v. 26 the rising of Job's skin – some variants read "body" – is now talked about. Even if it cannot be determined exactly whether this remarkable *ἀνίστημι* denotes a process before or after death, on the level of the Greek Book of Job it formulates a contrast to chapter 14,12. There it is stated quite clearly that a dead man does not rise again¹⁸. If one considers further the later addition to the epilogue in Job 42,17 LXX cited above, it is evident that the statement of resurrection within the book can only refer to this passage.

It may therefore be underlined that the Greek rendering does not enter any "dogmatic changes", but that it presents a reading which could be interpreted as a certainty of resurrection revealed to the patiently suffering Job. It was understood as such at the latest in the additions to the epilogue. The way to a changed image of Job was now free, a change which became visible in the Testament of Job and the New Testament¹⁹. Further, only the knowledge of those effects of the Greek text can explain Jerome's free translation of the Hebrew. On the one hand, he proposes a messianic interpretation of the *goel* pointing to the resurrected Christ²⁰. On the other hand, he executes a change of subject at the end of v. 25 as an interpretation of the Greek translation, by means of which he can speak of a bodily resurrection and the *visio beatifica* of the faithful.

III. CONCLUSION

Even if a hope of resurrection cannot be shown to have existed in the Hebrew Book of Job, its contemplation of the suffering of the just, of human hopes and transitoriness has triggered a reception pointing into this direction. The LXX here holds a key position, as it remains faithful to the Hebrew text in literally translating even those passages which

17. For the use of *συντελέω* in the sense of "to be accomplished" by God see e.g. Gen 2,2; Isa 46,10; 55,11.

18. See also Job 7,9, to be sure with *ἀναβαίω*.

19. Cf. for Job as exemplary sufferer considering the divine promise TestJob 4,6-10 and Jas 5,7-11.

20. For the semantic range of redeemer in the New Testament cf. Lk 24,21; Rom 8,23; Eph 1,7.

roundly deny a resurrection of the dead. But it has become clear for Job 14,13-17 LXX that for difficult passages there appears a mental background of the Greek text where the resurrection of the dead is considered possible. This is also true for Job 19,25-27 LXX which contains a phrasing that in the context can be understood as a testimony of resurrection. The addition in Job 42,17a LXX allows much more explicitly for a reading of these passages as precisely such testimony.

Alttestamentliches Seminar
Katholisch-Theologische Fakultät
Universität Bonn
Regina-Pacis-Weg 1a
D-53113 Bonn
Deutschland

Johannes SCHNOCKS

SEEDS OF MESSIANISM IN HEBREW BEN SIRA AND GREEK SIRACH

I. INTRODUCTION AND REVIEW OF SCHOLARSHIP

The question of the extent of messianic expectation in Hebrew Ben Sira and Greek Sirach has been much disputed in the last fifty years. On the one side stand some important scholars who deny any messianic expectation in the book¹. Already in 1973 Theophil Middendorp stated: “Ben Sira selbst hat keinen davidischen Messias erwartet”. In 1995 Kenneth Pomykala asserted: “Sirach has pointedly assigned the role once played by the Davidic kings to the high priest; hence, for him there is no place for a Davidic messiah”. Most recently, in 1998 Gerbern Oegema said: “Clear messianic expectations or messiah concepts are not found in the book of Ben Sira”.

On the opposite side, however, other significant researchers see at least some messianic expectation in Ben Sira. For instance, in 1986 James D. Martin maintained: “Ideas about Messianism, though never formulated by him into any kind of ‘doctrine,’ are nevertheless present in his work and especially in parts of the Hymn to the Fathers”².

The disagreement may not be as total as it seems initially. Those who find messianism in Ben Sira widely admit that it is not a fully formed expectation of an individual messiah with definite characteristics, but

1. The quotations in this paragraph are from T. MIDDENDORP, *Die Stellung Jesu Ben Siras zwischen Judentum und Hellenismus*, Leiden, Brill, 1973, p. 117; K. POMYKALA, *The Davidic Dynasty Tradition in Early Judaism* (SBL Early Judaism and Its Literature, 7), Atlanta, GA, Scholars Press, 1995, p. 152; G.S. OEGEMA, *The Anointed and His People: Messianic Expectations from the Maccabees to Bar Kochba* (Journal for the Study of the Pseudepigrapha. Supplement Series, 27), Sheffield, Academic Press, 1998, p. 54. For similar views see, for instance, A. CAQUOT, *Ben Sira et le messianisme*, in *Semitica* 16 (1966) 43-68, esp. p. 67; J.J. COLLINS, *The Scepter and the Star: The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature*, New York, Doubleday, 1995, pp. 33-34.

2. J.D. MARTIN, *Ben Sira's Hymn to the Fathers: A Messianic Perspective*, in A.S. VAN DER WOUDE (ed.), *Crises and Perspectives* (Oudtestamentische Studiën, 24), Leiden, Brill, 1986, pp. 107-123, esp. 119; cf. ID., *Ben Sira – Child of His Time*, in J.D. MARTIN – P.R. DAVIES (eds.), *A Word in Season: Essays in Honour of William McKane* (JSOT SS, 42), Sheffield, JSOT Press, 1986, pp. 141-161. For comparable views see, for example, W. HORBURY, *Messianism in the Old Testament Apocrypha and Pseudepigrapha*, in J. DAY (ed.), *King and Messiah in Israel and the Ancient Near East* (JSOT SS, 270), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1998, pp. 402-433, esp. 416-417; P.W. SKEHAN – A.A. DI LELLA, *The Wisdom of Ben Sira* (AB, 39), New York, Doubleday, 1987, p. 526 (on 47,11), p. 528 (on 47,22).

rather the eschatological hope of divine deliverance, somehow involving God's promise that the Davidic line would not fail. Nevertheless, one point at issue is whether the priestly line of Simeon has so swallowed up the Davidic promises that no space is left for an eschatological royal deliverer.

In 1985 Johan Lust offered a useful definition: "Messianism is the expectation of an individual human and yet transcendent saviour. He is to come in a final eschatological period and will establish God's Kingdom on earth"³. Since Qumran texts have revealed that this expectation included both a royal and a priestly messiah, the following discussion will address both forms of messianic hope. However, Lust goes on to say: "In a more strict sense, messianism is the expectation of a royal Davidic saviour at the end time". Accordingly, royal messianism will be the focus for the first part of the discussion, while priestly messianism will be dealt with in the second part.

The actual term for messiah, "anointed one" (Hebrew מָשִׁיחַ or Greek χριστός) occurs only once in Hebrew Ben Sira and Greek Sirach. In Sir 46,19 it is used of the unnamed king (i.e., Saul), in a verbal allusion to 1 Sam 12,3. The cognate verb "anoint" (Hebrew מָשַׁח or Greek χρίω) in both languages appears three times in the book (45,15; 46,13; 48,8). Interestingly, these occurrences reflect the three main Old Testament uses for anointing. The rite is applied to Aaron the priest in Sir 45,15 (cf. Lev 8,12); to kings Saul and David in 46,13 (cf. 1 Sam 10,1; 16,13); and to "prophets" in the Greek text or "a prophet," presumably Elisha, in the Hebrew text of 48,8 (cf. 1 Kings 19,16)⁴.

The messianic concept in Israel often develops ideas based on King David. In fact, Ben Sira makes use of several biblical passages about the Davidic line that were understood as messianic at Qumran, especially 2 Sam 7,1-17 (cf. 1 Chron 17,1-15), Isa 11,1-10, and Psalm 88(89). Thus, the Qumran Florilegium (4Q174) refers to Ps 88(89),23 and 2 Sam 7,10-14 in the context of expectation for the Branch of David, while the Isaiah peshet (4Q161) applies Isa 11,1-3 to a messianic figure connected with David, probably also the "[Branch of] David". Interestingly, the same three biblical passages were also understood as messianic in the New Testament. The annunciation of Jesus' birth in Luke 1,32-33 echoes 2 Sam 7,12-16, while Rom 15,12 quotes Isa 11,10, and Rev 1,5 is reminiscent of Psalm 88(89),28.

3. This quotation and the next are from J. LUST, *Messianism and Septuagint*, in J.A. EMERTON (ed.), *Congress Volume: Salamanca 1983* (SupplVT, 36), Leiden, Brill, 1985, pp. 174-191, esp. 175.

4. The Greek text of Sir 48,8 also mentions "kings" (cf. 1 Kings 19,15-16), where the Hebrew has "someone full of punishments" (possibly Elisha).

In dealing with the question of messianic theology in the Septuagint, it is worth noting that in many relevant passages the Greek of Sirach differs from the Genizah Hebrew text (see 33[36],12; 45,15.24-26; 47,11.22; 49,15; 50,22-24). While some of the differences may individually appear small, the cumulative effect of these variations is potentially significant⁵.

II. ROYAL MESSIANISM IN SIRACH 44-50

Here we will consider two Ben Sira passages (47,11 and 47,22) that in my view show signs of some kind of future hope for the Davidic dynasty. Not surprisingly, these passages occur in the portrayals of David and Solomon.

At the end of the description of David, Sir 47,11 alludes to two potentially messianic texts (2 Sam 7,16 and Ps 88[89],25). Both the Greek and the Hebrew texts of 47,11b say of David that the Lord "exalted his horn", echoing Ps 88(89),25: "In my name his horn will be exalted" (cf. 1 Sam 2,10)⁶. But when the sage adds the words "for ever" (47,11b) to this echo of the psalm text, he is alluding to the promise of the eternal survival of the Davidic line (Ps 88(89),29.37; 2 Sam 7,13.16; cf. 1 Macc 2,57). Thus, Ben Sira's inclusion of the expression "for ever" suggests that he may hold some future hope for the Davidic dynasty.

The rest of 47,11 recalls the divine assurance to David, though the Hebrew and Greek texts differ. The Hebrew of 47,11cd declares: "He gave him the statute of kingship, and established his throne over Jerusalem". This statement is reminiscent of elements in Nathan's prophecy, such as 2 Sam 7,13: "And I will establish the throne of his kingship for ever", as well as 2 Sam 7,16: "Your throne shall be established for ever". The Greek of 47,11cd differs slightly by introducing a "throne of

5. For the Hebrew of Ben Sira see P.C. BEENTJES, *The Book of Ben Sira in Hebrew* (SupplVT, 68), Leiden, Brill, 1997; Z. BEN-HAYYIM (ed.), *The Book of Ben Sira: Text, Concordance and an Analysis of the Vocabulary*, Jerusalem, Academy of the Hebrew Language & Shrine of the Book, 1973. For the Greek see J. ZIEGLER, *Sapientia Iesu Filii Sirach* (Septuaginta, 12/2), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1965. All English biblical translations are mine.

6. The phrase "the horn of his people" (Sir 47,5; cf. Ps 148,14) seems rather different from "his (= David's) horn" (Ps 88[89],25; Sir 47,11), which could be understood more messianically. The most explicit messianic reference in the Genizah Hebrew text of Ben Sira appears in the eighth line of the litany following 51,12: "Give thanks to the one who makes a horn sprout for the house of David" (cf. Ps 131[132],17). However, since the litany is absent from the Greek version, and since its authenticity and origin are much disputed, it will not be discussed further here; cf. SKEHAN - DI LELLA, *The Wisdom of Ben Sira* (n. 2), pp. 568-571.

glory” (as in 1 Sam 2,8): “And he gave him a covenant of kings, and a throne of glory (θρόνον δόξης) in Israel”. This expression may have messianic overtones, since a fragmentary passage in the Qumran Isaiah peshet looks forward to a “throne of glory” being occupied by the shoot from the stump of Jesse (4Q161 iii 20).

Let us now look at 47,22, at the end of the depiction of Solomon. According to Joseph Ziegler’s edition, the Greek text of 47,22 asserts that despite Solomon’s sin, God will not abandon his covenant loyalty or let one of his words be fruitless (cf. 2 Sam 7,14-16; 1 Kings 8,56)⁷. He will not cut off descendants from his chosen one (i.e., David). Not only did he give a remnant for Jacob, but also a descendant for David (cf. 2 Sam 7,15; Ps 88[89],34-38). Thus, Sir 47,22 seems potentially to express some kind of messianic hope. In 47,22a the mention of ἔλεος (“mercy”), corresponding to אהבה (“steadfast love”) in the Hebrew, alludes to God’s promise of steadfast love to David in 2 Sam 7,15 and 1 Chron 17,13 (cf. Ps 88[89],29). Then at the end of 47,22 (where the Hebrew text is fragmentary), the Greek clearly notes that God continued to grant the Davidic line a “root,” with an allusion to Isa 11,10.

47,22 G: But the Lord will not abandon his mercy,
 and will not do away with any of his words,
 nor will he blot out the descendants of his chosen one,
 and the offspring of the one loving him he will not remove,
 and to Jacob he granted a remnant,
 and to David a root from him.

The Genizah Hebrew is fragmentary, but the text may be tentatively reconstructed⁸.

47,22 H: [However, Go]d will not forsake steadfast love,
 and he will not let any of his words fall to the ground.
 He will not [let] posterity [be cut off from] his [chosen ones],
 and the offspring of his [friends] he will not destroy.
 And he gave (or: will give) to [Jacob a lamp],
 and to the h[ouse of David a roo]t.

7. Note that in the Greek text of Sir 47,22b, ZIEGLER (*Sapientia* [n. 5], p. 349) has emended “works” (all Greek MSS) to “words” in order to match the Hebrew. The Hebrew of 47,22b uses the idiom of 1 Sam 3,19 and 1 Kings 8,56 to express the reliability of God’s promises, whereas the Greek manuscript tradition (“works”) thinks of God’s love for his creatures (cf. Gen 9,11; Wis 11,24–12,1).

8. This reconstruction modifies that of M.Z. SEGAL, *Sēper ben-Sirā’ haššālēm*, Jerusalem, Bialik Institute, 1972, p. 327. It is possible to understand the Hebrew verb in 47:22e (תתן), not as a past tense (as in the Greek) but as a future: “and he will give” (matching the sense of the other Hebrew verbs in 47,22); see R. SMEND, *Die Weisheit des Jesus Sirach erklärt*, Berlin, Reimer, 1906, p. 457.

In the Greek of 47,22c the mention of his “chosen one” in the singular, referring to David, offers a messianic echo of Ps 88(89),20, with the Greek term ἐκλεκτός representing the Hebrew word בְּחֹרֶר⁹. The Greek of 47,22d also offers a messianic hint in its singular participle (“the one loving him”). This expression (paralleling “his chosen one” in the Greek of 47,22c), fits the context better than the Hebrew plural form, because it matches the theme of Nathan’s promise to David, and also because it echoes 47,8, where the Greek says of David: “With all his heart ... he loved his Maker”. In addition, the Greek version of 47,22d has emphasized the echo of Nathan’s prophecy (2 Sam 7,12; 1 Chron 17,11) by using the term σπέρμα (“offspring/seed”) for the second half of the Hebrew word-pair נֵיִן וְיֹכֵד (“posterity and offspring”), given that this word-pair is not connected elsewhere to the Davidic ideology (Gen 21,23; Isa 14,22; Job 18,19; Sir 41,5).

The concluding bicolon of 47,22 offers reminiscences of the promise of an eternal line to David. In 47,22e the Greek phrase ἔδωκεν κατάλειμμα (“he granted a remnant”) is the exact Septuagintal translation of the Hebrew phrase נָתַן נֵיר (“he granted a lamp”), applied to the Davidic line in 1 Kings 15,4. This echo of the Book of Kings is another expression of hope for the Davidic line¹⁰. Moreover, the concluding word of 47,22 may express a messianic expectation. The Greek term ῥίζα (“root”), presumably representing the Hebrew word שֵׁרֶשׁ, is an allusion to the Isaianic prophecy of the shoot from the stock of Jesse. While both the Hebrew and Greek forms of Isa 11,10 use “root” in the Davidic context, the Greek version is more emphatic regarding the messianic intent of Isa 11,10ab. Whereas the Hebrew text says: “And on that day there shall be the root of Jesse, that stands as a signal to the peoples,” the Greek version equates the root of Jesse with “the one arising to rule nations”¹¹.

9. By contrast, the Hebrew plural forms in 47,22cd refer to the Israelites. The reconstructed Hebrew plural form in 47,22c (“his chosen ones”) matches 1 Chron 16,13, while the plural reading in the Genizah Hebrew of 47,22d echoes the Shema and the Psalter (Deut 6,5; Ps 144[145],20).

10. Elsewhere the LXX translates the Hebrew noun נֵיר differently (1 Kings 11,36; 2 Kings 8,19; 2 Chron 21,7). Usually the Greek term κατάλειμμα (“remnant”) in 47,22e is regarded as representing the common Hebrew word שְׁאֵרִית, as in 44,17 (cf. 48,15); see SEGAL, *Sēper* (n. 8), p. 327.

11. Despite recognizing the allusion to Isa 11,10 in Sir 47,22, MIDDENDORP claims: “Presumably Ben Sira applies the promise for the line of David only to the past kings, but not to a coming ruler” (*Stellung* [n. 1], p. 67). However, contrary evidence appears in Ben Sira’s words about Isaiah in 48,24-25: “With the spirit of might he saw the future ... Until eternity he declared things to be, and hidden things before their arrival”. According to 48,25, Isaiah’s words included נְהִיִּית (= τὰ ἐσόμενα, “the things to be”). Although the reference could be simply to past events such as the exile (Isa 42,9), the phrase “until

Thus, we see that in the three bicola of 47,22 Ben Sira has alluded to key texts for Israel's messianic hope (2 Sam 7,12-16; Isa 11,10; Ps 88[89],20). While some interpreters claim that Ben Sira is purely describing the past, the web of allusions to these texts suggests that he had some kind of hope that God would still use the Davidic line, even if he does not spell out specific expectations of a messianic figure. It is interesting that the Greek of 47,22cd, referring to the descendants of his "chosen one" (= David), has more messianic resonance than the Hebrew text, where the plural form "chosen ones" seems to refer to the people of Israel¹².

III. PRIESTLY MESSIANISM IN SIRACH 44-50

Having considered Ben Sira's portraits of David and Solomon, this section will deal with Ben Sira's use of messianic language in reference to three priestly figures (Aaron, Simeon, and Phinehas). Immediately after describing Moses' anointing of Aaron as a priest, the Greek and Hebrew texts of Sir 45,15 echo Davidic language from 2 Samuel 23 and Psalm 88(89). First, Sir 45,15c explains the result of his priestly anointing: "And it became for him an eternal covenant (εἰς διαθήκην αἰῶνος/αἰώνιου)," with an echo of David's words in 2 Sam 23,5: "For he appointed an eternal covenant (διαθήκην ... αἰώνιου) for me". Then, Sir 45,15d echoes Ps 88(89),30, though the similarity is closer in the Hebrew than the Greek text¹³.

45,15d: ולורעו כִּימֵי שָׁמַיִם
 "and for his descendants, like the days of heaven";

Ps 88(89),30: וְשָׂמַתִּי לְעַד זְרַעוֹ וְכִסְאוֹ כִּימֵי שָׁמַיִם
 "and I will appoint his descendants for ever, and his throne
 like the days of heaven".

eternity" suggests that the "things to be" could easily include the fulfillment of the prophecy in Isa 11,1-10, especially since "spirit of might" (48,24) is an echo of Isa 11,2.

12. Note also that the Greek text of Sir 44,21 echoes Ps 71(72),8 in foreseeing that Abraham's descendants would inherit "from sea to sea and from the river to the end of the earth." While Psalm 71(72) envisages the Davidic ruler exercising the extensive dominion, the Greek of Sir 44,21 does not mention such a leader, but a hint of eschatological expectation may still be present in that verse.

13. The Hebrew phrase "like the days of heaven" occurs only in Deut 11,21; Ps 88(89),30; Sir 45,15; 50,24. By contrast, the frequent OT expression "eternal covenant" can be applied to the covenant with Noah, Abraham, Jacob, or David (Gen 9,16; 17,7; 1 Chron 16,17; 2 Sam 23,5), as well as to promises of postexilic restoration (Jer 39[32],40; Ezek 37,26).

Remarkably, the Hebrew depiction of Simeon closes with the very same phrase (“for his descendants, like the days of heaven,” 50,24) as is used in the description of Aaron in 45,15, though the Greek of 50,24 is different. Sirach 50,1-24 also has other Davidic echoes, such as the reminiscences of Ps 88(89),37-38 in the comparisons of Simeon with the sun and the moon (50,6-7). Because of the use of such Davidic vocabulary for Simeon (as for Aaron), Robert Hayward asserts: “Ben Sira has in some measure transferred to Simon and the Zadokite dynasty royal attributes which were once characteristic of the House of David”¹⁴. In the historical context, the sage’s incorporation of some royal features into his portrayal of the high priest Simeon (50,1-24) is hardly surprising, since in the latter years of his high priesthood Simeon seems to have held the *προστασία* (civil authority) as well as the religious power in Jerusalem¹⁵.

In his description of Simeon, Ben Sira may be hinting at another text that was later seen as messianic. The portrayal of Simeon as “like a star” in Sir 50,6 may be a gentle echo of Num 24,17. This echo may be significant because the Hebrew of Sir 33(36),12 also uses a phrase from Num 24,17, while the Greek of Sir 33(36),11 is reminiscent of Num 24,19.

Moreover, the Hebrew depiction of Simeon as גדול אחיו (“greatest of his brothers”) in Sir 50,1 may be an echo of David’s confession in Psalm 151, which begins: “I was smaller than my brothers” (11Q5 xxviii 3) and goes on to say that God “sent his prophet to anoint me, Samuel, to make me great” (11Q5 xxviii 8-9)¹⁶. However, the grandson’s Greek version transfers this terminology from Sir 50,1 to 49,15 and adapts it to the patriarch Joseph, who is called “a leader of brothers” (ἡγούμενος ἀδελφῶν)¹⁷.

14. C.T.R. HAYWARD, *The Jewish Temple: A Non-Biblical Sourcebook*, London, Routledge, 1996, p. 51.

15. M. HENGEL, *Judaism and Hellenism*, I-II, London, SCM, 1974, I, p. 270.

16. F. GARCÍA MARTÍNEZ – E.J.C. TIGCHELAAR, *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, I-II, Leiden, Brill, 1997-1998, II, p. 1179. The Greek of Ps 151:1 is similar to the first quotation of 11Q5, but LXX Ps 151:4 differs from the second quotation.

17. Cf. SMEND, *Die Weisheit* (n. 8), p. 478. In addition, while the Greek diverges, the Hebrew of Sir 50,18 (“and at the sound they caused his lamp [נר] to be set in order”) echoes a Davidic text from Ps 131(132),17 (“I have set in order a lamp [נר] for my anointed one”). The Hebrew text may be making a deliberate word-play between the Menorah “lamp” in the sanctuary (Exod 39,37; Lev 24,4) and the use of the term “lamp” for David (2 Sam 21,17), especially since the related term “lamp” (נר) appears several times as a symbol of the Davidic line (1 Kings 11,36; 15,4; 2 Kings 8,19; 2 Chron 21,7), and may perhaps be reconstructed in 47,22. On the Hebrew text of 50,18 see HAYWARD, *Temple* (n. 14), p. 59.

While the Greek is fairly similar to the Hebrew for much of the description of Simeon, the concluding doxology in 50,22-24 exhibits marked differences between the two textual traditions. In particular, the Hebrew of 50,24 declares: “May his steadfast love toward Simeon be confirmed, and may he establish for him the covenant of Phinehas, which will not be cut off for him, or for his descendants like the days of heaven”. Ben Sira himself understood the covenant of peace (Sir 45,24; Num 25,12-13) as a divine promise that the high priesthood would remain in the line of Phinehas for ever. But with the murder of Onias III and the overthrow of his brother Jason (2 Macc 4,26.34-36), Simeon’s priestly line came to an ignominious end. Hence, the grandson’s Greek translation of Sir 50,24 dropped the phrase “like the days of heaven” (alluding to Ps 88[89],30), omitted all mention of the covenant with Phinehas, and instead expressed a less specific wish: “May he entrust with us his mercy, and in our days may he redeem us”. The verb $\lambda\upsilon\tau\rho\omega\sigma\acute{\alpha}\sigma\theta\omega$ (“may he redeem”) is a forceful term to represent the hope for salvation, and a messianic expectation is not excluded even here¹⁸.

Lastly, but most ambiguously, the depiction of Phinehas in 45,23a-25d offers interesting insights on the relations between the priestly and royal covenants. The Hebrew of 45,24 (echoing Num 25,12-13) emphasizes his religious role: “Therefore, also for him he established a statute, a covenant of peace to maintain the sanctuary, which will be for him and his descendants, the high priesthood for ever”. However, the Greek text of 45,24ab refers to his civil as well as religious authority: “Therefore a covenant of peace was established for him, as ruler of the holy things and of his people”. It is noteworthy that the Greek changes the role of Phinehas from simply “maintaining the sanctuary” to being “ruler of the holy things and his people” (somewhat like Simon the Maccabee in 1 Macc 14,47)¹⁹. While rule over the holy things suggests some kind of charge of the temple (cf. 2 Macc 3,4), rule over the people suggests the word for civil leadership ($\pi\rho\sigma\tau\alpha\sigma\acute{\iota}\alpha$), which Simeon was granted in Judea at the end of the third century BC.

18. The Greek verb is equivalent to a form of the Hebrew verb הוֹשִׁיעַ (“save”, cf. 48,28; 49,10) or more likely פָּדָה (“redeem”, 51,2).

19. By referring simply to the high priest’s religious role, the Hebrew of 45,24 leaves open the expectation of a Davidic civil leader. Such separation of roles would match a statement in a Qumran commentary on Genesis (4Q252 v 3-4), which interprets Gen 49,10 messianically: “Until the messiah of righteousness comes, the branch of David. For to him and to his descendants has been given the covenant of the kingship of his people for everlasting generations” (GARCÍA MARTÍNEZ – TIGCHELAAR, *The Dead Sea Scrolls Study Edition* [n. 16], I, p. 505).

There are serious disputes in the interpretation of 45,25, where the Hebrew and the Greek diverge, and where the text of the Hebrew is sometimes regarded as corrupt while the Greek text is full of variants.

45,25 H: And also his covenant [was] with David,
son of Jesse, from the tribe of Judah.
An inheritance of fire before his glory
[was] the inheritance of Aaron for all his descendants.

As it stands, the Hebrew text alludes to passages like Deut 18,1 and Josh 13,14, which assert that instead of a territorial inheritance, the Levitical priests have a share in the offerings made by fire. Accordingly, Moshe Segal comments: "And thereby Ben Sira hints that the priests have no right to the kingship which belongs to David alone"²⁰. However, this interpretation runs contrary to Ben Sira's use of Davidic vocabulary about the priesthood, and also contrary to the way that Simeon has political as well as religious rule, with his building activities (50,1-4) mirroring those of King Hezekiah and Nehemiah (48,17-22; 49,13). The Greek text of 45,25 offers a different reading, which is generally preferred.

45,25 G: And [there was] a covenant for David,
the son of Jesse, from the tribe of Judah.
The inheritance of the king [is] from son to son only;
Aaron's inheritance [is] also for his offspring.

Under the influence of the Greek text, many commentators have corrected the Hebrew of 45,25, where the Anchor Bible gives the translation: "For even his covenant with David, the son of Jesse of the tribe of Judah, was an individual heritage through one son alone, but the heritage of Aaron is for all his descendants"²¹. This widespread conjectural reading of the Hebrew (based on the Greek) would contrast the individual succession of the Davidic line with the wider Aaronic succession of the priesthood.

Finally, one of the clearest royal (or messianic) allusions in a priestly context occurs in 45,26. In a phrase omitted from the Genizah Hebrew, the Greek text of Sir 45,26 prays for wisdom for Aaron's descendants "to judge his (= God's) people in righteousness" (κρίνειν τὸν λαὸν αὐτοῦ ἐν δικαιοσύνῃ). The Greek phrase is an almost exact replica of the prayer in Ps 71(72),2, that the king may be given a sense of justice,

20. SEGAL, *Séper* (n. 8), p. 316.

21. SKEHAN – DI LELLA, *The Wisdom of Ben Sira* (n. 2), p. 508. However, instead of לבדו ("him alone"), CAQUOT (*Ben Sira et le messianisme* [n. 1], p. 60) reconstructs בכורו ("his firstborn").

so as “to judge your people in righteousness” (κρίνειν τὸν λαὸν σου ἐν δικαιοσύνῃ).

Overall, the Greek text gives out conflicting signals regarding the extent to which royal features are ascribed to the high priesthood. On the one hand, a reference to civil rule is added to the picture of Phinehas in 45,24. On the other hand, in an adaptation to the post-Maccabean situation, the Greek portrayal of Simeon omits the Hebrew text’s mention of the everlasting continuance of his high-priestly line (50,24), with its echo of Ps 88(89),30.

While Davidic language is applied to priestly figures, it is improbable that the priestly leadership has taken over all Ben Sira’s Davidic expectation. For one thing, the sage’s depiction of the activities of Joshua and David emphasizes their military exploits against foreign foes (46,1-6; 47,4-7), thereby suggesting that a successor might act similarly. Moreover, the portrayals of the exploits of Joshua and David are hardly replicated in the descriptions of Israel’s priestly leadership (except perhaps briefly in Simeon’s defensive actions for Jerusalem in 50,4). Thus, although the sage describes the priestly leadership of his day with Davidic features, in my view he does not thereby rule out all hope of an eschatological successor to David.

IV. THE ESCHATOLOGICAL PRAYER IN SIRACH 33(36)

Here we refer briefly to the eschatological prayer for national deliverance in Sir 33,1-19(36,1-22). Although Middendorp and others have argued that this passage is not by Ben Sira, its authenticity is in my view indicated by the manuscript evidence, the poetic context, the vocabulary employed, and the abundant use of Old Testament allusions²². The Greek text of 33(36),11 (absent from the Hebrew) echoes Num 24,19, while the Hebrew text of 33(36),12 (but not the Greek) echoes Num 24,17²³. Thus, both manuscript traditions in different ways echo Balaam’s oracle. Moreover, some Hebrew phrases in the prayer ask God to bring victory over foreign rulers by “shaking his hand” and “subduing the

22. Though disputed by MIDDENDORP, *Stellung* (n. 1), pp. 125-132, and COLLINS, *The Scepter* (n. 1), p. 33, the authenticity of the prayer is accepted by HENGEL, *Judaism and Hellenism* (n. 15), I, p. 134, and SKEHAN – DI LELLA, *The Wisdom of Ben Sira* (n. 2), p. 420. The nationalistic element, present in 33,1-19(36,1-22), appears elsewhere in the sage’s work, especially in the Praise of the Ancestors, but also in other places (16,7-9; 24,8-12; 50,25-26). Moreover, there is an eschatological dimension in the expectation of Elijah’s return (48,10), and perhaps in the mention of “things to come” (42,19; 48,25).

23. Cf. MIDDENDORP, *Stellung* (n. 1), pp. 128-129.

foe" (33[36],3.9) in the way that David did according to Sir 47,4.7²⁴. Finally, the Hebrew request to God to "hasten the time" (33[36],10) alludes originally not to the Book of Daniel but to Hab 2,3²⁵. In short, while no messianic figure is mentioned, the prayer contributes to an eschatological atmosphere in which messianic ideas could germinate.

V. CONCLUSION

Our consideration of Ben Sira passages in Greek and Hebrew has found a significant number of instances echoing Old Testament texts later understood as messianic. In their discussions of Israel's royal and priestly leaders, both Greek and Hebrew texts of Ben Sira echo 2 Sam 7,1-17 (cf. 1 Chron 17,1-15), Isa 11,1-10, and Psalm 88(89). Also, the eschatological prayer in Sirach 33(36) echoes Num 24,17-19, though the Greek and the Hebrew texts relate to different parts of Balaam's oracle. While the Greek version has toned down possible messianic references in the portrayal of Simeon, it has allowed more room for them elsewhere (as in 47,22cd).

In my view, several indicators mean that we cannot totally rule out some messianic expectation in the book. For instance, the sage frequently uses the term "for ever" in allusions to the Davidic promises, suggesting the possibility of future hope. Moreover, the portrayal of the exploits of Joshua and David (46,1-6; 47,4-7) emphasizes their military actions against foreign enemies, thereby allowing the potential for an end-time successor to act similarly. In addition, the pairing of civil and religious leaders, found in some Qumran messianic expectation (1QS 9,11) and already attested historically in the case of Zerubbabel and Jeshua (Sir 49,11-12), at least makes it possible that a political successor to David might be expected alongside the priestly leadership. Certainly, Ben Sira often uses Davidic language (e.g., from Psalm 88[89]) to describe leading priestly figures, especially Aaron and Simeon, but that does not totally exclude a future expectation of some kind of royal messiah.

24. These resemblances are also present in the Greek text, since both 33(36),9 and 47,7 use the idiom ἐκτρίβω ἐχθρόν ("wipe out the enemy"), while 33(36),3 and 47,4 employ the expression ἐπαίρω χεῖρα ("lift up the hand") in a military sense.

25. Cf. J.J. COLLINS, *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age* (The Old Testament Library), Louisville, KY, Westminster John Knox, 1997, p. 110. The urgent hope of Sir 33(36),10 for the fulfilment of Habakkuk's prophecy is akin to the outlook of the Qumran Habakkuk pesher (1Qp Hab vii 5-8).

Admittedly, no clear picture emerges of an individual Davidic messiah figure expected by Ben Sira or his grandson. However, by the interest shown in passages that were taken up as messianic in Qumran literature and the New Testament, Ben Sira and his grandson may fairly be said to have planted seeds of messianism, to which both the Hebrew text and the Greek version bear witness in different ways.

Ushaw College
Durham, DH7 9RH
England

Jeremy CORLEY

ESCHATOLOGY WITHOUT A MESSIAH IN THE WISDOM OF BEN SIRA

The Wisdom of Ben Sira originates at a crucial moment in the history of Judaism. Positioned before the Maccabean revolt, but yet in the middle of the international political struggles of the end of the third century BCE and the beginning of the second, this wisdom book is centrally important for any reconstruction of Jewish thought in this period, including the development of Jewish eschatology. Regarding Ben Sira's possible eschatological expectations, many scholars share John Collins's assessment that "Ben Sira had little interest in eschatology of any sort", and they see no reference to a messiah or messianic theology in the book¹. Others, by contrast, would find William Horbury's conclusion more congenial when he writes that Ben Sira's use of Davidic traditions "within a Levitical atmosphere, which might have been expected to muffle Davidic allusion, has a sufficiently strong and consistent emphasis on succession and hope to merit the adjective 'messianic'"². In this short paper, I certainly cannot hope to resolve this dispute, but, since the concern of this congress is "The Septuagint and Messianism", I trust that I can shed some light on the topic of whether Ben Sira's grandson, who translated the Hebrew into Greek, was interested in giving his grandfather's Hebrew a messianic interpretation. Of course, as is well known, understanding what Ben Sira said in the first place is often no easy matter.

Since only about two-thirds of the Hebrew of Ben Sira survives in the Cairo Geniza manuscripts, the Masada scroll, the small fragments of 2Q18 and several verses of chapter 51 in the cave 11 Psalms scroll, scholars are left with the Greek translation and the other daughter versions, especially the Old Latin and the Syriac, as witnesses to the entire text³. The relationship between the Greek translation and the extant He-

1. *Messianism in the Maccabean Period*, in J. NEUSNER – W.S. GREEN – E. FRERICHs (eds.), *Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 98 and more recently *The Scepter and the Star*, New York, Doubleday, 1995, p. 33.

2. *Messianism Among Jews and Christians: Twelve Biblical and Historical Studies*, London – New York, T & T Clark, 2003, p. 48.

3. Jerome did not make a new translation of Ben Sira and so the Vulgate version remains the Old Latin. The Syriac was made primarily from Hebrew manuscripts that contained both Heb I and II. The Syriac translator frequently used the Greek as a guide as

brew is complicated by the very difficult text-critical situation presented by these Hebrew manuscripts, whose text preserves numerous textual variants and is frequently corrupt. Yet comparison of the Geniza manuscripts with the Masada scroll indicates that where Hebrew text survives it *essentially* preserves Ben Sira's Hebrew. The grandson, for his part, does not render consistently a number of formal aspects of his Hebrew text, such as word order, quantitative representations or lexical items such as nouns and verbs. Inconsistencies like these make the prospect of using the Greek to reconstruct Ben Sira's Hebrew often quite difficult or even impossible⁴.

Yet, despite the grandson's inconsistency in translating aspects of his *Vorlage*, he does not usually engage in large-scale exegesis of his grandfather's text that would fundamentally alter Ben Sira's message. Of course, to say this does not mean that the grandson does not engage in exegesis at all. In numerous passages the Greek differs from what Ben Sira's Hebrew most likely was, and the possible explanations for these differences are varied, including the translator's exegesis. I am suggesting, however, that the grandson in most cases was concerned with understanding and communicating his grandfather's message. He says as much in the prologue to his translation. After commenting on his grandfather's diligence in studying "the Law, the Prophets and the other books", he articulates his reason for translating the book: "I myself too made it a most compulsory task to bring some speed and industry to the translating of this tome, meanwhile having contributed much sleeplessness and skill, with the aim of bringing the book to completion and to publish it also for those living abroad if they wish to become learned, preparing their character to live by the law (30-35)"⁵.

With these brief considerations in mind, I want to examine what the grandson does with those passages in Hebrew that look to have eschatological import. Are there messianic elements in the Hebrew? Does the grandson push elements of these passages in a messianic direction? Certainly in the time that elapsed between Ben Sira's *floruit* around the turn of the third to the second century BCE and the grandson's

well. For a brief overview of these translations, see P.W. SKEHAN – A.A. DI LELLA, *The Wisdom of Ben Sira* (AB, 39), Garden City, NY, Doubleday, 1987, pp. 56-57.

4. B.G. WRIGHT, *No Small Difference: Sirach's Relationship to its Hebrew Parent Text* (SBL SCS, 26), Atlanta, GA, Scholars Press, 1989.

5. All translations of the Greek are from my forthcoming translation in the New English Translation of the Septuagint. On the motivation for the prologue, see my article, *Why a Prologue? Ben Sira's Grandson and His Greek Translation*, in S.M. PAUL – R.A. KRAFT – L.H. SCHIFFMAN – W.W. FIELDS (eds.), *Emanuel: Studies in Hebrew Bible, Septuagint, and the Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov* (SupplVT, 94), Leiden – Boston, Brill, 2003, pp. 633-644.

work in the latter part of the second century, many events transpired that might have provided the grandson with a motivation to revise his grandfather's eschatological viewpoint. Indeed, when we look at individual passages, some evidence suggests that he may have. In this paper, however, I can only paint a quick picture using broad strokes. To do so, I will look at four important passages – 36,1-22, Ben Sirá's prayer of lament; 47,1-11 on king David; 48,1-11 on Elijah; 50,22-24, the doxology concluding the praise of Simon II – with the questions I posed above in mind⁶.

SIR 36,1-22

A number of scholars have noted how the emotional and nationalistic tone of this prayer do not fit with the rest of the book, and some have suggested that it was not original to Ben Sirá⁷. J. Marböck, however, has argued persuasively that the themes and language of the prayer do, in fact, fit well. Certainly the passionate tone of the prayer causes it to stand out, but there does not seem to me sufficient reason to excise it⁸.

The prayer has a decidedly eschatological ring to it, and it appears to represent Ben Sirá's hope that God "will reestablish a revitalized nation of Israel, free from foreign oppression, with Israel's God as its sovereign"⁹. The prayer contains petitions in v. 10 that ask God to "hasten the end (קץ) and appoint the sacred time (מועד)". This language in combination with other requests to "gather all the tribes of Jacob and give them their inheritance" (v. 13), "fill Zion with your majesty" (v. 19) and "fulfill the prophecies spoken in your name" (v. 21) all create the impression that Ben Sirá advocated a nationalistic eschatology that would result in a return of Jews to the land and concurrently that God would defeat Israel's enemies.

6. Also given the space restrictions, I cannot cite the literature fully. What I hope to do is to highlight some important issues connected with the Greek translation. For another view of similar issues, see Jeremy Corley's paper in the present volume.

7. See especially, T. MIDDENDORP, *Die Stellung Jesu ben Siras zwischen Judentum und Hellenismus*, Leiden, Brill, 1973, pp. 125-132.

8. *Das Gebet um Rettung Zions Sir 36,1-22 (G: 33,1-13a; 36,16b-22) im Zusammenhang der Geschichtsschau Ben Siras*, in J.B. BAUER - J. MARBÖCK (eds.), *Memoria Jerusalem: Freundesgabe Franz Sauer zum 70. Geburtstag*, Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1977, pp. 93-115. For an attempt to account for Ben Sirá's passion, see my article, 'Put the Nations in Fear of You': Ben Sirá and the Problem of Foreign Rule, in *Seminar Papers: Society of Biblical Literature Annual Meeting 1999*, Atlanta, GA, Scholars Press, pp. 77-93, esp. 91-92.

9. WRIGHT, 'Put the Nations in Fear of You' (n. 8), p. 84.

Any comparison of the Hebrew with the Greek must reckon with Ben Sira's eschatological language and the several differences between the Hebrew and the grandson's translation. At the very beginning, the Hebrew implores God to "deliver/rescue us" (הושיענו), which the grandson renders "have mercy on us" (ἐλέησον ἡμᾶς), a translation that could be seen as a softening of the plea. Yet, the Greek, in its renderings of other petitions dealing with Israel's enemies, preserves the hope for harsh eschatological judgment of them.

The Hebrew of v. 10 has an undeniable eschatological cast. As part of a plea for God to hasten events along, the Hebrew uses the loaded terms קָץ and מוֹעֵד. These same words appear together in Ben Sira's description of the moon in 46,6-7, which "governs the time (קָץ)" and "by it (is set) the sacred time (מוֹעֵד)". In both passages the Hebrew words refer to special times or seasons – one calendrical and one future-oriented. The translator seems to recognize the eschatological potential in 36,10 where he translates קָץ with καιρός "the right or critical time". He seems to misconstrue the next phrase, however, rendering מוֹעֵד וּפְקִיד מוֹעֵד "and appoint the season/time" by καὶ μνήσθητι ὀρκισμοῦ "and remember (your) vow". V. 12 presents a conundrum of sorts. Ms B reads "Crush the head of the temples of Moab (פִּאֲתֵי מוֹאָב)" with "Moab" corrected in the margin to "enemy". The Greek goes in an altogether different direction with "Crush the heads of the hostile rulers". In v. 18, the phrase מְכוֹן שְׁבִיתְךָ "the foundation/place of your dwelling" reads in Greek τόπον καταπαύματός σου "the place of your rest". These cases are typical of the translation of 36,1-22, but overall, the grandson remains relatively faithful to Ben Sira's message, even if the Greek modifies it at places. Although he might try to dampen the emotion in some passages, the grandson does not eliminate its eschatological flavor, and he does not soften the pleas for God to defeat enemies.

The Hebrew of v. 12, if it reflects Ben Sira's Hebrew and not a later revision, probably alludes to Num 24,17, the famous passage about the star that comes out of Jacob and the scepter that arises from Israel, and v. 13 may contain a reference to Isaiah 11. Both of these passages certainly came to have messianic connections, but in Ben Sira's prayer I see no evidence that he intends these allusions to be messianic. God is the addressee of the prayer, and the most probable interpretation of the section is that Ben Sira is applying these biblical passages to God.

Yet the grandson, even if he does retain some of his grandfather's eschatological passion, does not push the passage in anything like a messianic direction. V. 12 remains a difficulty since we really do not know if the Greek reflects a Hebrew *Vorlage* different from the extant

text of Ms B. The petitions in the Greek all address God, as in the Hebrew, and the grandson does not introduce any unambiguous messianism into the passage.

SIR 47,1-11

One might expect that Ben Sirá's nationalistic fervor would surface in his notice about David in the Praise of the Ancestors, but Ben Sirá has an ambivalent attitude at best about the monarchy as an institution. He accepts the Deuteronomic assessment that the beginnings of the Israelite monarchy are less than auspicious, and he apparently views the institution as fundamentally flawed¹⁰. In general he downplays the Israelite kings in favor of an emphasis on the legitimacy of priestly rule over Israel. Even so, Ben Sirá extols David, as we might expect, but we can construe Ben Sirá's praise of David as circumspect and careful not to provide support for a theology that might lead to an expectation of a revived Davidic monarchy¹¹. Ben Sirá seems to be perfectly content with high priestly rule, and he does not look back nostalgically to the monarchy with an eye toward reestablishing it. 47,1-5 contain essentially a review of biblical traditions about David, especially his defeat of Goliath, and the major theme of vv. 1-7 is David's superiority as a warrior. This mighty hero even "broke the power (lit. horn) of the Philistines *to this day*". Vv. 8-10 speak of David's love for God and the way that he enhanced the festivals and cultic service at the altar.

The key verse in this section, however, is v. 11. There is every reason to think that Ms B here reflects Ben Sirá's original Hebrew, which is very explicit and careful about what it says. "For the Lord forgave his sin [presumably the incident with Bathsheba] and he exalted his power (lit. horn, קרנו) forever. He gave to him the law/statute of the kingship (חק ממלכת) and he established his throne (וכסאו הכין) over Jerusalem" (or possibly with Greek and Syriac, "over Israel"). Notably for Ben Sirá, God exalts David's "horn" or "power", not any covenant with him. In fact, the Hebrew of this verse makes no mention of a covenant

10. M. HIMMELFARB, *The Wisdom of the Scribe, the Wisdom of the Priest and the Wisdom of the King According to Ben Sirá*, in R.A. ARGALL – B.A. BOW – R.A. WERLINE (eds.), *For a Later Generation: The Transformation of Tradition in Israel, Early Judaism and Early Christianity*, Harrisburg, PA, Trinity International, pp. 89-99 and B.G. WRIGHT, *Ben Sirá on Kings and Kingship*, delivered at "Representations of Monarchy in Hellenistic Culture", Somerville College, Oxford, March 24-26, 2003.

11. In contrast to readings like that of Horbury (cited above) that take this section as promulgating a Davidic messianism.

with David. And, indeed, in 49,4-6, Ben Sira notes that except for David, Hezekiah, and Josiah all the kings were evil, and God gave their “horn”/“power” (hence David’s?) to foreigners who burned Jerusalem.

In Ben Sira’s Hebrew, God gives to David a “law/statute of kingship” and he “established his throne”. Significantly, earlier in 45,15 Ben Sira notes that God establishes with Aaron a ברית עולם, an “eternal covenant”, a phrase not used of Aaron in the biblical texts. The difference could not be clearer in the Hebrew; Ben Sira avoids referring to a divine covenant with David, while he explicitly solidifies one with Aaron¹². Throughout the book, however, the grandson ignores any distinction in Hebrew between חק and ברית, using διαθήκη for both of these Hebrew words. For the two separate clauses of 47,11, he translates one: “He gave him a covenant of kingship (διαθήκην βασιλείων) and a throne of glory in Israel”. Thus the Greek would appear to restore the very covenant that Ben Sira had so carefully avoided.

Even in 45,25, the one place where Ben Sira does refer to a covenant with David, he minimizes its importance and gives the covenant with Aaron superiority. 45,23-25 treats Phinehas and the covenant God makes with him. Ben Sira describes it in v. 24 as “a covenant of peace” (ברית שלום) granting to Phinehas and his posterity “the high priesthood forever” (עד עולם). V. 25 then compares the covenant made with David with the one given to Aaron and his descendents. The Hebrew of 45,25a, b is difficult and perhaps is corrupt. In the form preserved in MS B, the verse reads, “For his covenant with David the son of Jesse of the tribe of Judah is an inheritance of fire before his glory” (נחלת אש לפני כבודו). The Greek renders the last part of the clause as “an inheritance of the king from son to son only”. On the basis of this evidence, Patrick Skehan and Alexander Di Lella suggest a Hebrew *Vorlage* something like, נחלת איש לבנו לבדו, “an individual inheritance to the son alone”¹³. The important idea for Ben Sira, which the grandson seems to follow, is that David’s covenant only extends to individual descendents through specific paternity. Aaron’s covenant, by contrast, does not pass to any individual child through one individual paternal line: “Aaron’s inheritance is to all his posterity (lit. seed)” (נחלת אהרן לכל זרעו). The grandson renders this sentence, “The inheritance of Aaron is also for his

12. On Ben Sira’s use of ברית and חק and their translation into Greek, see WRIGHT, *No Small Difference* (n. 4), pp. 178-181.

13. SKEHAN – DI LELLA, *Wisdom of Ben Sira* (n. 3), p. 510. M.H. Segal makes sense of the reading as it stands, but he thinks that the evidence of the Syriac and Greek points to a corrupt text in Ms B. He suggests as a reconstruction, נחלת מלך לבנו לבדו, [*Sefer Ben-Sira’ Hashshalem*, Jerusalem, Bialik, 1958, p. 316].

seed” (κληρονομία Ααρων καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ). By articulating the issue as he has, Ben Sira potentially removes the eternal aspect of the Davidic covenant. It becomes temporal and only lasts as long as he has children in a direct line. Thus, he would seem to recognize that the covenant could end with the last Davidic descendent to sit on the throne.

So, whereas Ben Sira seems intent on reducing David’s and hence the monarchy’s importance, the grandson, by reasserting that God made a covenant with David, allows for the possibility that David’s throne should last forever. Ben Sira would seem to have no place for a Davidic messiah, and the grandson, despite his introduction of the Davidic covenant, does not unequivocally introduce the idea either. As we know from other varieties of Judaism, the covenant with David helps pave the way for a theology of a messiah, but the grandson does not modify his grandfather’s Hebrew in order to accentuate this idea. In fact, given the way that he employs διαθήκη to render both ברית and חק elsewhere in the translation, I am not fully convinced that its appearance in 47,11 necessarily reflects a conscious desire to reintroduce the covenant that Ben Sira has eliminated. The word may well be one of the grandson’s default translation items to which later interpreters have given more significance than may be warranted.

SIR 48,1-11

Ben Sira’s notice about Elijah depends on the biblical accounts of his acts, and it alludes in several places to Mal 3,19-24 (4,1-6 in most English Bibles). The major events of Elijah’s public career appear: the three-year famine and drought (vv. 2-3; 1 Kings 17,1-7), the resurrection of the youth in Zarephath (v. 5; 1 Kings 17,17-24), his encounter with God at Horeb (v. 7; 1 Kings 19), the succession of Elisha (v. 8; 1 Kings 19,19-21) and his translation to heaven in the whirlwind (v. 9; 2 Kings 2).

In all these cases, the Greek translation does not depart dramatically from the Hebrew. The translator glosses “staff of bread” in v. 2 with “famine”. In v. 4 he takes the second person of the Hebrew and makes it passive in Greek, thus necessitating the addition of an explanatory prepositional phrase. In v. 8, the grandson apparently was influenced by v. 6 and read מלא as מלכי. Consequently, the Greek refers to “prophets” and “successors” where the corresponding Hebrew terms refer to Elisha. The grandson either does not understand v. 9 or he glosses it according to the biblical tradition. The extant Hebrew of Ms B reads, “The one

who was taken up in a whirlwind aloft, and with fiery troops (״בגודר׳י וּשׂא״). The Hebrew is damaged at the end of the verse, and Skehan and Di Lella supply here “heavenward” from the Syriac¹⁴. The grandson translates, “The one who was taken up in a whirlwind of fire, and in a chariot of fiery horses”.

That the grandson does not render the Hebrew too rigidly in these verses bears directly on the interpretation of vv. 10-11 that are the crux of this section. Unfortunately the Hebrew for the end of verse 11, which is central to understanding Ben Sira’s thought here, does not survive. The verses are important enough to cover in some detail.

The Hebrew of v. 10a-b is difficult. 10a continues the pattern of earlier verses and begins with the participle הַכְּתִיב describing Elijah. I do not think, as some others do, that this is a citation formula. The pattern of arthrous participles describing Elijah is clear, and this one continues that pattern. I understand the word נִכְּן to be adverbial, and thus I would render the clause, “The one who is certainly appointed (or enrolled) for the time” (לְעֵת)¹⁵. The Greek, I believe, catches the right sense: δ καταγραφεις ε̅τοιμος εις καιρους, “The one who was appointed (or enrolled), ready for the times”. The Greek καιρους exploits the potential eschatological import of the Hebrew, which uses the term עֵת.

The Hebrew of 10b is defective at the end of the clause. The extant portion has לְהִשְׁבִּיט אַף לְפָנַי “To turn back anger before...”. The Greek, κοπάσαι ὀργήν, “to calm anger”, stays close to the extant text, and it ends with the phrase πρὸ θυμοῦ, “before wrath” (perhaps even intending “before a time of wrath”). The Syriac, however, concludes with “before the day of the Lord”, a close recollection of Mal 3,23, which may be a gloss intended to clarify the vague “before wrath” that the Greek suggests could have been in the Hebrew originally. In either case, it appears that Elijah is supposed to avert God’s wrath at some future time. The Hebrew of 10c is practically a citation of Mal 3,24, “To turn the heart of the fathers to the sons”. The Greek employs singular nouns rather than plural, but otherwise it follows the Hebrew closely. 10d reprises a theme from chapter 36, “and to establish the tribes of Israel”. 36,13 may have actually influenced the Greek rendering, since instead of “Israel” it has “Jacob” in this verse. If Ben Sira had referred to the “day of the Lord” in v. 10b as in the Syriac, then one might see in this passage the idea of Elijah *redivivus* who will return from heaven in the

14. SKEHAN – DI LELLA, *Wisdom of Ben Sira* (n. 3), p. 531.

15. See my discussion of this passage in *No Small Difference* (n. 4), pp. 209-211.

eschaton. I think the Hebrew and the Greek that followed it were probably not that specific, however¹⁶.

V. 11 presents an even greater problem. The Greek, which has its own textual problems, reads, “Happy are those who saw you and those who have fallen asleep in love (καὶ οἱ ἐν ἀγαπήσει κεκοιμημένοι), for we shall live with life” (ζωῆν ζήσομεθα). Smend argued that the phrase “fallen asleep in love” is probably corrupt for “lain/slept at rest” (καὶ ἐν ἀναπαύσει κεκοιμημένοι)¹⁷. The Hebrew of 11a in Ms B is probably complete as it is extant: “Blessed (reading אֲשֶׁר for אֲשֶׁר in Ms B) is the one who sees you and dies”. The metaphor of sleeping for death is unusual in the Greek translation; it occurs in only one other place, although with a different verb. In 46,20, we learn that Samuel “was sought out after his death” (וּגַם אַחֲרַי מוֹתוֹ נִדְרַשׁ). The Greek transforms the text into the metaphor: καὶ μετὰ τὸ ὑπνῶσαι αὐτὸν ἐπροφήτευσεν, “and after falling asleep he prophesied”. The grandson, in both of these cases, seems to employ the metaphor in order to allow for some kind of post-mortem activity. In the case of Samuel, he prophesied. If we look at the Greek for 11b, the metaphor here seems to allow for a future resurrection.

But what did the Hebrew say in 11b? A few letters survive in Ms B, and from them, Émile Puech has argued that this passage contained a reference to resurrection. Based on the evidence of the Greek and Syriac combined with the material traces of letters in the manuscript, he reconstructs Ms B as כִּי תִתֵּן חַיִּים יַחֲיֶה¹⁸. Other scholars are not so sanguine about a reference to resurrection here, since Ben Sira does not so much as allude to it anywhere else in the book. So, Skehan and Di Lella, for example, suggest as a possibility אֲנַחְנוּ נֹחַ נֹחַ כִּי אַף אֲנַחְנוּ נֹחַ נֹחַ, “for we too shall certainly come to rest”, and M. H. Segal reconstructs the verse as כִּי אַף הוּא חַיָּה יַחֲיֶה¹⁹.

In any event, whether Ben Sira envisions some kind of resurrection connected with Elijah or not, he apparently foresees an eschatological

16. *Contra* SKEHAN – DI LELLA, *Wisdom of Ben Sira* (n. 3), p. 530, who include the Syriac ending in their text. Segal prefers to reconstruct the end of 10b as לפני חרק based on the Greek (*Sefer Ben-Sira' Hashshalem* [n. 13], p. 330, 332).

17. A reading accepted by SKEHAN – DI LELLA, *Wisdom of Ben Sira* (n. 3), p. 531. M.H. Segal calls ἐν ἀγαπήσει “an addition” (*Sefer Ben-Sira' Hashshalem* [n. 13], p. 332).

18. É. PUECH, *Ben Sira 48.11 et la Résurrection*, in H.W. ATTRIDGE – J.J. COLLINS – T.H. TOBIN, S.J. (eds.), *Of Scribes and Scrolls: Studies on the Hebrew Bible, Intertestamental Judaism and Christian Origins*, Lanham, MD, University Press of America, 1990, pp. 81-90.

19. SKEHAN – DI LELLA, *Wisdom of Ben Sira* (n. 3), p. 532; SEGAL, *Sefer Ben-Sira' Hashshalem* (n. 13), p. 330.

function for the prophet as does Malachi on which he relies in this section. Ben Sira may well expect Elijah to return at the eschaton to “turn back the hearts” of parents to children à la Malachi, but exactly what other specific roles he might play are not altogether clear, either in the Hebrew or the Greek. If the grandson had so desired, this passage would have been a perfect place to introduce the notion of the prophet-messiah. Yet, despite his willingness to modify certain aspects of his *Vorlage*, that idea remains noticeably absent.

SIR 50,22-24

The final text I will consider is the short doxology at the end of Ben Sira’s praise of Simon II. The high priest is clearly a hero for Ben Sira for a number of reasons, and Ben Sira represents him as both the ideal cultic and political leader²⁰. In the doxology at the end of chapter 50, Ben Sira encourages all to bless God, and he requests God’s continued favor on Simon and his descendents, since they fall under the covenant made with Phinehas (cf. 45,23-26).

The Hebrew of vv. 23-24 is clear in its call for God to keep the covenant in force. “May he grant to you wisdom of heart and may there be peace among you; may his kindness to Simon be lasting and may he fulfill (וְקִים) for him the covenant (בְּרִית) of Phinehas, that it might not be cut off for him or for all his descendents for the days of heaven (בִּימֵי שָׁמַיִם)”. The Greek, however, has a very different ending, perhaps because the grandson knew that Simon’s line did not continue after Onias III, Simon’s son, was murdered²¹. The Greek reads, “May he give us gladness of heart, and may there be peace in our days in Israel as in the days of old. May he entrust to us his mercy and in our days may he deliver (λυτρωσάσθω) us”.

Of all the texts we have looked at to this point, the grandson takes by far the most liberties with his *Vorlage* here. For the most part he abandons it completely. He entreats God to bring peace, and he asks for God’s redemption. Exactly from what God should redeem is not clear, but if ever there was a time to be messianic if one wanted to be, this place would seem to be it. Yet, the grandson appears satisfied with general petitions for peace and redemption in place of his grandfather’s prayer for Simon’s line.

20. For more detail on Ben Sira’s ideological support for Simon’s rule, see HIMMEL-FARB, *Wisdom of the Scribe* (n. 10), and WRIGHT, *Ben Sira on Kings and Kingship* (n. 10).

21. This suggestion is made by SKEHAN – DI LELLA, *Wisdom of Ben Sira* (n. 3), p. 554.

SUMMARY AND CONCLUSION

My brief survey of these four passages suggests that Ben Sirá was actually more interested in eschatology than some scholars generally think. His eschatology appears to have a nationalistic focus, especially as evidenced by his hope for the “gathering of all the tribes of Jacob” back in the land and for a reestablishment of an ideal Israel as a territorial entity as seen in Israel’s scriptural tradition. Ben Sirá, however, apparently sees no need for any divine agent to accomplish this ingathering. I think that this is most likely due to Ben Sirá’s view of God – the creator of all who holds ultimate regal power over the entire cosmos²².

The grandson had the value of hindsight at his disposal. Whereas Ben Sirá lived before the Maccabean revolt, the rebellion and its aftermath had to have been familiar to the grandson. In making his translation, the grandson was not a slavish follower of his grandfather’s Hebrew text. As we saw above, he was willing to gloss, modify or even ignore it at times. Yet, in the four passages I have examined, he had a prime opportunity to insert some messianic theology if he had desired to. He did not. While I can suggest good reasons why Ben Sirá did not see a messiah as an eschatological necessity, I cannot do the same for his grandson. Perhaps he did have eschatological expectations – we saw that some of his renderings were at least sensitive to the eschatology already in his *Vorlage* – but he did not subscribe to an eschatological scenario that included a messiah. Perhaps he was very messianically inclined, but he made the decision to stay within the confines of his grandfather’s text. In the absence of some clear statement on his part or some good indication in the translation itself, we cannot know. It is always somewhat problematic to focus on what is not in a text rather than what is, but what we can say about these passages is that Ben Sirá, and perhaps his grandson as well, represents a Jewish eschatological outlook that anticipates God’s actions in the future to rescue and reassemble his people, but that eschatological hope expects that God alone rather than some divinely anointed agent acting on his behalf will bring that future about.

Department of Religion Studies
9 W. Packer Ave.
Lehigh University
Bethlehem, PA 18015
U.S.A.

Benjamin G. WRIGHT III

22. See my conclusions in *Ben Sirá on Kings and Kingship* (n. 10).

v

The Prophets

LE MESSIANISME À LA LUMIÈRE DES LIVRES PROPHÉTIQUES DE LA BIBLE GRECQUE

D. Barthélemy a consacré une étude aux inflexions, messianiques ou non, apportées par les scribes de Qumrân au texte hébreu d'*Isaïe*: «Voilà donc un ensemble convergent de variantes, toutes cantonnées dans l'ensemble *Is.* XLI–LIII. On peut les envisager sous deux jours différents: Ou bien les Sopherim ont voulu réduire la portée messianique de certains textes prophétiques, probablement pour des raisons de controverse avec telle ou telle secte. Ou bien l'espérance messianique des milieux sectariens a déteint sur le texte des manuscrits qu'ils utilisaient»¹. Selon l'auteur, la réponse ne peut être nette ni univoque. Les hommes qui traduisirent la Bible en grec étaient aussi des «sopherim», si l'on se rappelle que ce nom constitue une des plus anciennes désignations des sages². Or, la version grecque présente de nombreuses divergences, en particulier dans un livre comme celui d'*Isaïe* qui ne suit pas littéralement le texte massorétique sans qu'il faille imaginer une différence de substrat par rapport à celui-ci. Dès lors, on doit également examiner ces divergences et, dans le cas des versets relatifs au messianisme, se demander si les écarts manifestent une tendance que l'on peut caractériser.

Cependant, concernant le messie et – *a fortiori* – le messianisme, la tradition juive ne propose pas une représentation unifiée. Dans son ouvrage intitulé *Messianisme et histoire juive*, B. Gross note le caractère diffus et peu systématique de cette «croyance» et insiste sur la place relativement restreinte que lui accorde le Talmud³. Pour étudier ce thème, les auteurs modernes commencent souvent par en donner une définition de travail, ainsi J. Coppens dans son ouvrage classique, *Le messianisme royal*: «il convient donc d'élaborer une notion minima à partir des cadres de pensée qui furent ceux des hagiographes vétérotestamentaires»⁴;

1. *Le grand rouleau d'Isaïe trouvé près de la Mer Morte*, in *RB* 57 (1950) 549 repris dans *Études d'Histoire du texte de l'Ancien Testament* (OBO, 21), Fribourg, 1978, p. 20.

2. H.L. STRACK – G. STEMBERGER, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, Munich, 1982, p. 26.

3. Paris, 1994, p. 41.

4. *Le messianisme royal: Ses origines. Son développement. Son accomplissement* (LD, 54), Paris, 1968, p. 11. Même approche chez J. Lust: «Before we begin our critical investigation it may be useful to provide a tentative definition of messianism»; l'auteur propose alors une définition au sens large, puis au sens strict». *Messianism and Septuagint*, in J. EMERTON (ed.), *Congress Volume Salamanca 1983* (SupplVT, 36), Leiden, 1985 p. 175.

certes, ce qui suit constitue, de la part de ce critique, une exploration prudente, mais on évite difficilement une perspective téléologique et l'auteur déclare peu après: «le terme «messie» au sens technique et fort est encore absent des textes véterotestamentaires»⁵. On citera aussi dans l'article, au demeurant passionnant de J. Starcky, «Les quatre étapes du messianisme à Qumrân», l'affirmation selon laquelle l'auteur des *Hymnes* «passe à côté des expressions messianiques de la Bible»⁶. En fait, comme le remarque J. Neusner, «we don't know when the Messiah myth became important, or which elements of the myth proved compelling under diverse circumstances... We cannot explain where the myth proved significant, or under what circumstances it would be ignored»⁷. Par rapport à ces incertitudes, toute perspective normative se révèle déplacée et il paraît opportun d'aborder cette enquête en empruntant à David Flusser le terme «messianologie»⁸: il implique moins une doctrine constituée qu'un ensemble de théologoumènes et de motifs. Il nous situe donc sur le plan de la description, de la phénoménologie et non, comme le mot «messianisme», sur celui de la notion, soit – dans une certaine mesure – d'une création de la critique.

J. Coppens note ailleurs dans son ouvrage: «nous ne disposons pas encore d'une théologie de la Septante qui nous permette de mesurer exactement l'évolution des idées et espérances dans les milieux juifs où cette grande et importante oeuvre s'est élaborée»⁹. En fait, les initiatives des traducteurs portent sur des éléments trop ponctuels et surtout d'interprétation trop aléatoire pour qu'on puisse chercher dans la Septante une théologie propre. Néanmoins, des tendances apparaissent dans la Bible grecque qui, pour les livres prophétiques, ont déjà été bien dégagées par les travaux de Johan Lust¹⁰.

Dans la présente enquête, notre projet est d'examiner les choix du targum – dont on sait que, pour les Prophètes, il interprète massivement le texte dans un sens messianique – et d'étudier, en regard, ceux des traducteurs de la Bible grecque. Ce faisant, nous procédons nous-même de façon téléologique. Nous braquons sur la Bible grecque le projecteur très messianisant qu'est le targum des Prophètes afin de nous faire – par con-

5. *Le messianisme royal* (n. 4), p. 13.

6. *RB* 70 (1963) 483.

7. *One Theme, Two Settings: The Messiah in the Literature of the Synagogue and in the Rabbi's Canon of Late Antiquity*, in *Biblical Theology Bulletin* 14 (1984) 112.

8. *Messianology and Christology in the Epistles to the Hebrews*, in *Judaism and the Origins of Christianity*, Jerusalem, 1988, pp. 246-279.

9. *Le messianisme royal* (n. 4), p. 119.

10. Ils ont été récemment réunis en recueil: *Messianism and the Septuagint: Collected Essays*, ed. K. HAUSPIE (BETL, 178), Leuven, 2004.

traste – une idée des options présentes dans le texte grec¹¹; selon nous, l'étude d'une tradition de lecture postérieure et extérieure à la traduction grecque peut permettre de mesurer, fût-ce de façon négative, les choix de celle-ci. On prendra en compte les textes prophétiques dans leur globalité, même si la tâche est trop vaste, mais l'on se concentrera sur le livre d'Isaïe.

I. ABSENCE DANS LA SEPTANTE D'UN MOTIF MESSIANIQUE PRÉSENT DANS LE TARGUM

Dans certains cas, le targum développe un thème messianique, alors que la traduction grecque ne le fait pas; on en donnera trois exemples¹²:

1. *Isaïe 4,2*

בְּיוֹם הַהוּא יְהִי צִמְחַת יְהוָה וְלִכְבוֹד וּפְרִי הָאָרֶץ לְנֶאֱמָן וְלִתְפָאֲרָתָהּ לְפִלִיטַת יִשְׂרָאֵל
 «en ce jour-là ce que fera germer le Seigneur sera l'honneur et la gloire et ce que produira le pays fera la fierté et le prestige des rescapés d'Israël».

בְּעֵידָנָא הוּא יְהִי מְשִׁיחָא דִּירִי לְחִדּוּא וְלִיקָר וְעַבְדֵי אֲרִיתָא לְרַבּוּ וְלַחֲשִׁבְחָא לְיִשְׂרָאֵל

«en ce temps, le messie du Seigneur sera une joie et un honneur et ceux qui servent la loi seront la fierté et la louange des survivants d'Israël».

ο' τῆ δὲ ἡμέρα ἐκείνη ἐπιλάμψει ὁ θεὸς ἐν βουλῇ μετὰ δόξης ἐπὶ τῆς γῆς τοῦ ὑψῶσαι καὶ δοξάσαι τὸ καταλειφθὲν τοῦ Ἰσραὴλ
 ἐπιλάμψει – δοξάσαι] σ' εσται ανατολη (α' θ' εσται ανατολη 710)
 κυριος εις δυναμιν και δοξαν (α' θ' εις δυναμιν και δοξαν Eus.dem. p. 75) <και ο καρπος> (anon. * και ο καρπος 710) της γης εις υπεροχην Eus.

Le texte hébreu est peut-être mal établi: la leçon des réviseurs (δύναμις) semble supposer אֲבָצָא et celle de la Septante peut reposer sur le verbe נִצַּח, «briller»¹³. En tout cas, le mot צִמְחָה n'est pas rendu littéralement en grec; or c'est l'une des métaphores qui susciteront ultérieurement

11. On citera le targum du pseudo-Jonathan selon l'édition d'A. SPERBER, *The Bible in Aramaic Based on Old Manuscripts and Printed Texts*. Vol. III: *The Latter Prophets according to Targum Jonathan*, Leiden, 1962. Notre sélection de textes s'inspire de l'ouvrage de S.H. LEVEY, *The Messiah: An Aramaic Interpretation. The Messianic Exegesis of the Targum*, Cincinnati, 1974.

12. Les traductions de l'hébreu sont pour la plupart empruntées à la *Traduction œcuménique de la Bible*. Pour les versions grecques de la Bible, on citera toujours l'édition de J. Ziegler, mais on allégera parfois son appareil aux seuls éléments nécessaires à la discussion.

13. Rendu par λάμπειν en *Lamentations 4,7*.

ment les interprétations messianiques les plus nettes¹⁴; tandis que le targum souligne la portée messianique du verset, le grec réélabore entièrement la phrase, supprime l'image du germe et met en relief l'action divine: c'est Dieu qui brillera et non le germe. Toutefois, si l'on songe aux textes où la venue du messie est décrite comme une révélation de Dieu, cet emploi du verbe ἐπιλάμπειν ne manque pas d'intérêt. On pourrait en effet rapprocher la traduction grecque d'Is 4,2 d'un texte comme *Habacuc* 3,13:

יֵצֵא־תָּ לְיֵשַׁע עַמֶּךָ לְיֵשַׁע אֶת־מְשִׁיחֶךָ

«tu es sorti pour sauver ton peuple, pour sauver ton messie»;

אֲתַגְלִיתָ לְמַפְרֵק יֵת עַמְךָ לְמַפְרֵק יֵת מְשִׁיחֶךָ

«tu t'es révélé pour délivrer ton peuple, pour délivrer ton messie»;

ο' ἐξῆλθες εἰς σωτηρίαν λαοῦ σου τοῦ σῶσαι τοὺς χριστούς σου;

Version Barberini: ἀνεφάνης ἐπὶ σωτηρία τοῦ λαοῦ σου ῥύσασθαι τοὺς ἐκλεκτούς σου.

Dans un contexte messianique, le targum et la version Barberini rendent יֵצֵא־תָּ par «se révéler», soit un terme proche du verbe ἐπιλάμπειν présent dans la traduction grecque d'Is 4,2. En définitive, ce lieu ne manifeste pas en grec d'interprétation messianique du nom מְשִׁיחֶךָ, mais on y trouve la mention d'un verbe qui peut posséder une connotation messianique. On voit ici combien les phénomènes sont ambigus et difficiles à interpréter.

2. Isaïe 10,27

וְהָיָה בַיּוֹם הַהוּא יִסּוּר סִבְלוֹ מֵעַל שַׁכְמֶךָ וְעַל מַעַל צְוֹאֲרֶךָ וְחִבְלָה עַל מַפְיֵי־שֶׁמֶן

«et il adviendra en ce jour-là que son fardeau glissera de ton épaule et son joug de ta nuque; le joug cèdera devant l'abondance (litt. l'huile)».

וְיֵהָיֶה בַעֲדָנָא הַהוּא תַעֲדֵי מַחְתִּיָּה מִיֵּנָךְ וְנִירֵיהּ מֵעַל צוּרְךָ וְיִתְבַרְךְ עַמְמֵיָא מִן קֳדָם

מְשִׁיחֵךָ

«et il adviendra qu'en ce temps-là son coup se détournera de toi et son

joug de ta nuque et les nations seront mises en pièces devant le messie».

ο' καὶ ἔσται ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἀφαιρεθήσεται ὁ φόβος αὐτοῦ ἀπὸ σοῦ καὶ ὁ ζυγὸς αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ ὄμου σου καὶ καταφθαρήσεται ὁ ζυγὸς ἀπὸ τῶν ὤμων ὑμῶν.

14. Ainsi en *Zacharie* 6,12: הִנֵּה־אִישׁ צֶמֶחַ שְׁמוֹ וּמַחְתִּיָּי יֵצֵא וּבְנָה אֶת־הַיְכָל יְהוָה, «voici un homme dont le nom est germe. Sous ses pas tout germera» (ἰδοὺ ἀνὴρ Ἀνατολή ὄνομα αὐτῷ καὶ ὑποκάτωθεν αὐτοῦ ἀνατελεῖ καὶ οἰκοδομήσει τὸν οἶκον κυρίου). S'appuyant sur ce lieu, Joshua ben Lévi affirme que מְשִׁיחֶךָ est le nom du Messie (*Midrash rabbah des Lamentations* 1, 51). Sur la traduction de ce terme dans la Septante et sur son emploi dans les textes de Qumrân, cf. J. LUST, *Messianism and the Greek Version of Jeremiah*, in C. Cox (ed.), *VII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies*, Louvain, 1989 (SBL SCS, 31), Atlanta, GA, 1991, pp. 91-93 et 97-98.

Ce passage évoque la délivrance future de la tyrannie assyrienne; elle cessera comme Dieu a détruit celle de l'Égypte. Le targum interprète *מָשִׁיחַ* au sens de «messie» en un rapprochement présent dans le midrash, selon qui le joug de Sennachérib sera détruit grâce à Ezéchias et aux siens qui mettent leur activité dans l'huile de la Torâh¹⁵. Au contraire, la traduction grecque «s'inspire de *שְׂכֻמָּה* (en 27a) pour interpréter le difficile *שְׂמָה*»¹⁶; ce faisant, elle n'offre rien de semblable à l'interprétation du targum.

3. *Daniel 9,24-26*

La fin du chapitre 9 de *Daniel* constitue une pièce importante de l'enquête: les mentions de mots apparentés à *מָשִׁיחַ* y sont nombreuses et le texte présente le seul cas où le nom *מָשִׁיחַ* est employé de façon absolue dans la Bible. Les options du traducteur de la Septante ne peuvent être mises ici en parallèle avec celle du targum, car on ne possède pas de paraphrase araméenne de ce livre, mais elles manifestent des caractéristiques remarquables:

שְׁבַעִים שְׁבַעִים שְׁבַעִים נְחֻתָהּ עַל-עֲמֻדָה וְעַל-עֵיר קְדֻשָּׁהּ לְכֹלֵי הַפֶּשַׁע וְלַהֲתֵם חַטָּאת וְלִכְפֹּר עוֹן וְלִהְבִּיא צְדָק עַלְמִים וְלַחַתֵּם חוּן וְנְבִיא וְלִמְשַׁח קֹדֶשׁ קְדָשִׁים²⁵ וְתִדְע וְתִשְׁפֹּל מִן-מִצְרָא דְבַר לְהָשִׁיב וּלְבִנוֹת יְרוּשָׁלַם עַד-מְשִׁיחַ נְגִיד שְׁבַעִים שְׁבַעִים וְשְׁבַעִים שְׁשִׁים וְשָׁנִים תִּשׁוּב תְּבַנְתָּה רְחוֹב וְחֲרוֹץ וּבְצוּק הַעֲתִים²⁶ וְאַחֲרֵי הַשְׁבַעִים שְׁשִׁים וְשָׁנִים יִכְרַת מְשִׁיחַ וְאִין לוֹ וְהָעִיר וְהַקֹּדֶשׁ יִשְׁחִית עִם נְגִיד הַבָּא וְקִצּוֹ בְשֹׁטֶף וְעַד קֶץ מִלְחָמָה נִחְדָצַת שְׁמֹמֹת

«il a été fixé soixante-dix septénaires sur ton peuple et sur ta ville sainte, pour faire cesser la perversité et mettre un terme au péché, pour absoudre la faute et amener la justice éternelle, pour sceller vision et prophète et pour oindre un Saint des Saints. ²⁵Sache donc et comprends: depuis le surgissement d'une parole en vue de la reconstruction de Jérusalem, jusqu'à un messie-chef, il y aura sept septénaires. Pendant soixante-deux septénaires, places et fossés seront rebâti, mais dans la détresse des temps. ²⁶Et après soixante-deux septénaires, un oint sera retranché, mais non pas pour lui-même. Quant à la ville et au sanctuaire, le peuple d'un chef à venir les détruira: mais sa fin viendra dans un déferlement, et jusqu'à la fin de la guerre seront décrétées des dévastations».

ο²⁴ ἑβδομήκοντα ἑβδομάδες ἐπὶ τὸν λαόν σου ἐκρίθησαν καὶ ἐπὶ τὴν πόλιν Σιών συντελεσθῆναι τὴν ἁμαρτίαν καὶ τὰς ἀδικίας σπανίσαι καὶ ἀπαλεῖψαι τὰς ἀδικίας καὶ διανοηθῆναι τὸ ὄραμα καὶ δοθῆναι δικαιοσύνην αἰώνιον καὶ συντελεσθῆναι τὸ ὄραμα καὶ εὐφρανῆναι ἅγιον ἁγίων. ²⁵καὶ διανοηθήσῃ καὶ εὐφρανθήσῃ καὶ εὐρήσεις προ-

15. *Shir Hashirim rabbah* 1.3.2 (opinion attribuée à R. Judan).

16. D. BARTHÉLEMY, *Critique textuelle de l'Ancien Testament*, t. 2 (OBO, 50/2), Fribourg – Göttingen, 1986, p. 77.

στάγματα ἀποκριθῆναι καὶ οἰκοδομήσεις Ἱερουσαλημ πόλιν κυρίῳ.
²⁶καὶ μετὰ ἑπτὰ καὶ ἑβδομήκοντα καὶ ἐξήκοντα δύο ἀποσταθήσεται
 χρῖσμα καὶ οὐκ ἔσται, καὶ βασιλεὺς ἐθνῶν φθερεῖ τὴν πόλιν καὶ τὸ
 ἅγιον μετὰ τοῦ χριστοῦ, καὶ ἤξει ἡ συντέλεια αὐτοῦ μετ' ὀργῆς καὶ
 ἕως καιροῦ συντελείας· ἀπὸ πολέμου πολεμηθήσεται.

Les divergences entre l'hébreu et le grec de la Septante posent des problèmes considérables. Néanmoins, certaines remarques peuvent être aisément faites. Au v. 24, il est question en \mathfrak{M} de soixante-dix semaines ou septenaires pour sceller vision et prophète et pour oindre un Saint des Saints. Dans la Septante, le lien traditionnel entre reconstruction du Temple et fin de la prophétie est doublement éliminé: à la différence de *Daniel*-Théodotion, la Septante ne dit rien de la fin de la prophétie et évoque l'*accomplissement* (cf. le *qéré* מְהֵרָה qu'on trouve un peu plus haut dans le verset) d'une vision qui peut renvoyer à celles qu'a eues Daniel dans les chapitres précédents; surtout, le verbe מָשַׁח – «pour oindre» – est rendu par εὐφραῖναι, «réjouir». Il ne peut s'agir d'une mélecture מָשַׁח / מָשַׁח ; en effet, le thème de la joie est repris au début du v. 25 (εὐφρανθήσῃ), où il n'a pas d'équivalent en hébreu. Dans celui-ci, on trouve, de façon cryptée, un cadrage chronologique qu'élimine entièrement la Septante: d'une façon surprenante, elle présente Daniel comme le reconstruteur de Jérusalem, rôle dévolu par la tradition tantôt à Cyrus, tantôt au Grand-prêtre Yoshua, tantôt à Zorobabel. Pour la seconde fois, la mention du messie est ainsi laissée de côté. En revanche, la Septante mentionne ici le Seigneur, absent du texte massorétique.

Enfin, au v. 26, l'expression מְשִׁיחַ (יְבִרָת), «un oint sera retranché» est encore esquivée¹⁷; la Septante rend l'expression par ἀποσταθήσεται χρῖσμα, comprenant donc מָשַׁח , «oint», au sens de מְשִׁיחַ , «onction»¹⁸, d'une façon qui trouve des parallèles dans l'exégèse rabbinique¹⁹. Cette interprétation se double d'une traduction-interprétation du verbe כָּרַח , «retrancher», rendu ici par ἀφιστάναι, «éloigner», «faire partir» comme s'il y avait en hébreu le verbe סָר ; en somme l'expression est assimilée à des tours comme $\text{וְהִסְרִירוּ הַתְּמִיד}$, καὶ ἀποστήσουσι τὴν θυσίαν (Dan 11,31) ou $\text{וּמַעַת הַיּוֹסֵר הַתְּמִיד}$, ἀφ' οὗ ἂν ἀποσταθῇ ἡ θυσία διὰ παντός (Dan 12,11). À travers ces deux dernières initiatives, la traduction grecque écarte l'idée de la suppression d'un oint et lui substitue celle de

17. Il peut s'agir du grand-prêtre Onias III en 170; les commentateurs médiévaux, lisant dans ce texte une évocation de la destruction du Deuxième Temple, identifient cet oint à Agrippa II, descendant d'Hérode, roi de Judée en 70 (Rachi, Ramban).

18. Pour l'équivalence χρῖσμα / מְשִׁיחַ , cf. Ex 29,7; 30,25; 40,9.15.

19. Selon Saadia Gaon, le culte sacrificiel est symboliquement assimilé à la famille sacerdotale (*Emounot Vedé'ot*, ch. 8).

l'abolition du culte sacerdotal. En revanche, dans la suite du verset, elle mentionne, contre l'hébreu, l'idée d'un anéantissement de l'oint, joint à celui de la ville et du Sanctuaire (βασιλεὺς ἔθνῶν φθερεῖ τὴν πόλιν καὶ τὸ ἅγιον μετὰ τοῦ χριστοῦ). Au total, dans ce texte considéré par la tradition rabbinique comme l'un des plus ésotériques, on est frappé de voir combien la première version grecque est fondée sur un modèle différent du texte massorétique et probablement secondaire (il paraît, en effet, peu plausible que les divergences résultent d'initiatives du traducteur). Les notations chronologiques y sont éliminées et les allusions à un oint ou à l'onction du Temple sensiblement réduites.

II. LA SEPTANTE ET LES TRADITIONS DE LECTURES RABBINIQUES DES TEXTES PROPHÉTIQUES: UNE APPARENTE EXTÉRIORITÉ

Si la Septante semble réduire certaines mentions du messie, il reste à étudier le traitement qu'elle réserve aux passages qui ont assez tôt donné lieu à des interprétations messianiques dans le judaïsme rabbinique. On en mentionnera ici trois.

1. *Isaïe 52,13*

הִנֵּה יִשְׁכַּל עַבְדֵי יְרוֹם וְנִשָּׂא וְנִבְּה מְאֹד

«voici que mon serviteur triomphera, il sera haut placé, élevé, exalté à l'extrême»;

הָא יִצְלַח עַבְדֵי מְשִׁיחָא יִרְאֵם וְיִסְגִי וְיִתְקַף לְחֵדָא

«voici, mon serviteur le messie prospérera; il sera haut placé, croîtra et sera très fort»;

ο' ἰδοὺ συνήσει ὁ παῖς μου καὶ ὑψωθήσεται καὶ δοξασθήσεται σφόδρα.

Ce verset marque le début d'un développement sur le Serviteur opprimé par les hommes et exalté par Dieu. L'un des trois derniers verbes hébreux n'a pas d'équivalent en grec; étant donné la liberté lexicale du traducteur, on ne peut déterminer le verbe qu'il a laissé sans traduction. Le targum présente ici une explicitation messianique qui n'a rien d'original. Toutefois, dans le judaïsme rabbinique, ce verset a servi de support à toute une exégèse que l'on trouve en divers endroits et en particulier dans le midrash *Tanhuma*: le midrash, comme c'est son habitude, suppose qu'aucun mot de la Bible n'est superflu et cherche à comprendre la présence de trois verbes dans ce verset; son interprétation est la suivante: *הוא גדול מן אברהם ונשא מן משה*, «il sera haut placé», au-dessus d'Abraham, «élevé», au-dessus de Moïse, «exalté à l'extrême» au-dessus des anges du Ser-

vice»²⁰; la suite du développement cite trois versets à l'appui de chacune de ces identifications. David Flusser a consacré une étude essentielle aux sources de ce midrash; il cherche les assertions les plus anciennes à l'appui de l'idée que Moïse est supérieur aux patriarches ou Israël aux anges du Service, cette dernière idée étant exprimée dans les *Abot de Rabbi Nathan*²¹. Cependant, le parallèle le plus ancien qu'on trouve à un tel mode d'exégèse réside, écrit-il, dans l'*Épître aux Hébreux* qui établit la supériorité de Melchisédek, figure du Christ, sur Abraham (7,1-7), celle de Jésus sur Moïse (3,1-6) et celle du Fils de Dieu sur les anges (thème de tout le chap. 1 de l'*Épître*). Flusser montre bien, dans le cas de Moïse, que les textes rabbiniques et l'*Épître aux Hébreux* se servent du même argument scripturaire (*Nombres* 12, 7), même si c'est pour parvenir à des conclusions opposées²². À travers une telle parenté argumentative, on voit que l'auteur de l'*Épître* veut certes prouver la supériorité de la Nouvelle Alliance mais qu'il le fait avec des références qui sont celle du judaïsme de son temps; dans ces débats sur le rang respectif des personnalités bibliques et des créatures célestes, celui-ci ne met jamais en cause, selon D. Flusser, la prééminence du messie²³.

Cette gradation entre les figures bibliques est un lieu commun du judaïsme rabbinique; ainsi, dans le Traité *Sanhédrin*, Dieu voit la création et considérant Abraham, déclare: j'ai désormais un rocher pour fonder le monde; Rav objecte: le monde a été créé seulement pour David; Samuel déclare: seulement pour Moïse; Rabbi Johanan répond: non, pour le Messie qui apportera la rédemption²⁴. On a là un peu l'équivalent du «priamel» de la poésie lyrique grecque. Dans cette mesure, la structure de l'*Épître aux Hébreux* peut s'alimenter directement à une telle tradition sans être tributaire de l'exégèse midrashique d'Is 52,13. Toutefois, les éléments réunis par D. Flusser font songer à une connaissance de cette tradition.

Par rapport à cette ligne interprétative, il est remarquable que la Septante retire les fondements sur lesquels repose l'exégèse, en l'occurrence la tripartition des verbes. La version grecque est ici «non messianique», non par le contenu de son texte mais par l'absence d'un élément, en apparence indifférent, qui constitue dans le rabbinisme un appui à une exégèse relative au messie.

20. Midrash *Tanhuma, Parasha Toledot*, recension S. Buber, I, p. 139; également *Yalkut Shimeoni* sur Isaïe 476.

21. FLUSSER, *Messianology and Christology in the Epistle to the Hebrews* (n. 8), p. 257.

22. *Ibid.*, p. 261.

23. *Ibid.*, p. 262.

24. T. B. *Sanhédrin* 98b.

2. *Isaïe 61,10*

שׁוֹשׁ אָשִׁישׁ בִּיהוָה תִּגַּל נִפְשִׁי בְּאֱלֹהֵי כִי הִלְבִּישָׁנִי בְּגָדֵי-יֵשַׁע מֵעֵיל צְדָקָה יַעֲטֵנִי כְּתָן
יְכִהֵן פָּאָר וְכַכְלָה תַּעֲדָה כְּלִיָּהּ

«je suis enthousiaste, oui enthousiaste à cause du Seigneur; mon âme exulte à cause de mon Dieu, car il m'a revêtu de l'habit du salut; il m'a drapé dans le vêtement de la justice, tel un fiancé qui, comme un prêtre, porte diadème, telle une promise qui se pare de ses atours»;

אלבשני לבושין דפרקן מעיל דזכו עטפני כחתנא ... וככהנא רבא דמתקן בלבשויה
וככלתא דמתקשטא בתקונהא

«il m'a revêtu d'habits de salut, d'une robe d'innocence il m'a habillée, comme le marié..., comme le Grand-prêtre qui est prêt dans ses vêtements et comme la mariée qui se pare de ses atours»;

ο' και εὐφροσύνη εὐφρανθήσονται ἐπὶ κύριον. ἀγαλλιάσθω ἡ ψυχὴ μου ἐπὶ τῷ κυρίῳ· ἐνέδυσεν γάρ με ἱμάτιον σωτηρίου καὶ χιτῶνα εὐφροσύνης, ὡς νυμφίῳ περιέθηκέν μοι μίτραν καὶ ὡς νύμφην κατεκόσμησέν με κόσμῳ.

L'auteur de la traduction grecque ne prête pas attention à la difficile métaphore פָּאָר יְכִהֵן, «comme un prêtre porte diadème» (ou «turban») et, suivant l'usage des textes du Pentateuque, il rend פָּאָר comme s'il y avait הַמְצַנְפֵת, la mitre des cohanim. Le targum, lui, procède autrement et compare la figure comblée par Dieu au marié, au Grand-prêtre et à la mariée. Cependant l'intérêt majeur de ce texte tient au traitement de l'expression מֵעֵיל צְדָקָה, «(il m'a drapé dans) le vêtement de la justice». La Septante rend selon le contexte nuptial par un «vêtement de joie» et le targum, d'une façon plus surprenante par un «vêtement d'innocence».

Or, plusieurs textes midrashiques introduisent par ce verset une section homilétique culminant sur une série de bénédictions messianiques²⁵; celles-ci ont de forts échos dans l'*Évangile de Luc* (bénédictions d'Elisabeth à Marie avant le Magnificat, 1,42-45, prière de reconnaissance de Jésus à son Père, 10,21-24, bénédiction d'une femme à Jésus, 11,27-28). Dans leur article «Messianic Blessings in Jewish and Christian Texts», Brad Young et David Flusser, donnent en parallèle la longue bénédiction messianique selon les trois textes. On reproduit la formulation de *Pesikta Rabbati*, suivie de la traduction qu'ils en proposent:

כחתן יכהן פאר למד שמלביש הקדוש ברוך הוא לאפרים משיח צדקנו לבוש שזיו
הולך מסוף העולם ועד סופו וישראל משתמשין לאורו ואומרים אשרי שעה שבה גברא
אשרי הבטן שממנו יצא ...

«'As a bridegroom putteth on a priestly diadem'. This text teaches that the Holy One, blessed be He, will put upon the Messiah of Ephraim, our Righteousness, a garment whose splendor will stream from world's end to world's end; and Israel will make use of his light and say: Blessed is the

25. *Pesikta Derav Kahana*, supp. 6, *Pesikta Rabbati*, *Yalkut Hamariki* sur *Isaïe 61*, 10.

hour in which he was created! Blessed is the womb whence he came! (...)»²⁶.

Non seulement le développement trouve dans le verset d'*Isaïe* sa source, mais ce texte de *Pesikta Rabbati* revient sur le terme du lemme – צִדְקָה –, pour qualifier, non le vêtement, mais le Messie (משיח צדקו), selon une appellation qui remonte à la tradition amoraïte²⁷. Dans cette tradition exégétique, le mot צִדְקָה qu'on trouve en *Isaïe* 61, 10 est un terme-phare et il est intéressant de constater que la Septante ne le traite pas comme tel mais qu'elle le banalise dans la traduction qu'elle en propose. En lui-même, le terme צִדְקָה n'est pas messianique, mais il cristallise ultérieurement des traditions messianiques qui trouvent, en partie, leur accroche dans ce verset. La traduction de la Septante ne suppose pas, même implicitement, cette logique interprétative.

3. *Isaïe* 14,29

Sur le plan de la terminologie, le traducteur ne réserve pas un sort particulier à des mots qui deviendront des termes névralgiques dans la réflexion ultérieure autour du thème messianique. À la fin du chapitre 14, le prophète rapporte les paroles du Seigneur à l'adresse de la Philistie :

אל-תשמחי פלשת כלך כי נשבר שבט מכך כי-משרש נחש יצא צפע ופריו שרף מעופף

«ne te réjouis pas, Philistie tout entière, de ce que le gourdin qui te frappait a été brisé, car de la souche du serpent sortira une vipère et de celle-ci un dragon volant».

לא תחדן פלשתאי כולכון ארי איתבר שלטן דהוה מפלח בכך ארי מבני בנויה דישי יפוק משיחא יהוה עובדויה בכך כחיוי מפרית

«ne vous réjouissez pas, vous tous, Philistins, de ce qu'il est brisé, le pouvoir qui vous dominait, car des descendants de Jessé s'avancera le Messie et ses actions parmi vous seront comme celles du serpent volant».

ο' Μη εὐφρανθείητε, πάντες οἱ ἀλλόφυλοι, συνετριβή γὰρ ὁ ζυγὸς τοῦ παῖοντος ὑμᾶς· ἐκ γὰρ σπέρματος ὄφεων ἐξελεύσεται ἔκγονα ἄσπίδων, καὶ τὰ ἔκγονα αὐτῶν ἐξελεύσονται ὄφεις πετόμενοι.

L'emploi du mot שֶׁרֶף suscite, comme à l'ordinaire, une interprétation messianique dans le targum. Or, la Septante ne tient pas ce terme pour doté d'une connotation particulière et fonde ici sa traduction sur une reminiscence de *Genèse* 3,15 :

26. FLUSSER, *Messianology and Christology in the Epistle to the Hebrews* (n. 8), pp. 280-300.

27. «R. Samuel bar Nachmani a dit au nom de Rabbi Yohanan: 'Trois êtres portent le nom du Saint béni soit-Il; ce sont les justes, Jérusalem et le messie... le messie car il est écrit: «Et ceci est le nom par lequel il sera appelé: le Seigneur est notre justice' (Jér 23, 6)», T.B. *Baba Batra* 75b; autres références rabbiniques, chez B. Young, FLUSSER, *Messianology and Christology in the Epistle to the Hebrews* (n. 8), p. 283, n. 5.

וְאִיכָה אֶשָׁת בִּינָה וּבִין הָאֶשָׁה וּבִין יְרָעָה וּבִין יְרָעָה הוּא יְשׁוּפָה רֵאשׁ וְאִתָּה תְּשׁוּפּוּ עֵקֶב
 και ἔχθραν θήσω ἀνά μέσον σου και ἀνά μέσον τῆς γυναικὸς
 και ἀνά μέσον τοῦ σπέρματος σου και ἀνά μέσον τοῦ σπέρματος
 αὐτῆς· αὐτός σου τηρήσει κεφαλὴν, και σὺ τηρήσεις αὐτοῦ πτέρναν.

Peut-être sous l'influence de ce texte, le traducteur d'*Isaïe* rend la métaphore «souche du serpent» par «race du serpent». De même, au verset suivant (Is 14,30), יְשׁוּפָה est rendu par τὸ σπέρμα σου. Que l'intertextualité avec l'épisode du serpent dans la *Genèse* ait joué ou que le traducteur ait voulu rendre *ad sensum* le mot «racine», présent dans deux versets consécutifs, son choix montre que le mot יְשׁוּפָה ne possédait pas pour lui de connotation particulière.

III. Χριστός / ἠλειμμένος:

SUR UN CHANGEMENT D'ÉQUIVALENT LEXICAL

Si la traduction paraît peu réactive à l'égard de métaphores liées ultérieurement au messianisme (comme l'a montré la traduction de הַקָּדוֹשׁ הַקָּדוֹשׁ, et יְשׁוּפָה), il convient de s'interroger sur le remplacement de l'équivalent grec du mot ἠλειμμένος et des termes apparentés. Certes, il s'agit d'un stade ultérieur, celui des révisions juives de la Septante, mais des travaux récents ont montré qu'il n'y avait pas de discontinuité véritable entre la traduction en grec de la Bible et ses révisions.

F. Field estime qu'Aquila a substitué aux mots de la famille de χριστός ceux de la famille d'ἀλείφειν, tout à fait synonymes selon lui, parce que les premiers appartenaient au langage des chrétiens²⁸. D. Barthélemy²⁹, puis M. Harl ont repris cette idée³⁰; citant F. Field, G. Dorival propose, à titre d'hypothèse, d'attribuer le remplacement de χρηστός par ἀγαθός comme équivalent de טוב à «la volonté systématique des

28. «Cum vero χριστός et ἠλειμμένος idem prorsus significant, si quis putet eum a priore epitheto, quasi Christianae nomenclaturae proprio, dedita opera abstinuisse, non valde repugnabimus», *Prolegomena in Hexapla Origenis*, in *Origenis Hexaplorum quae supersunt sive Veterum interpretum graecorum in totum Vetus Testamentum Fragmenta*, Oxford, 1875, t. I, p. XIX.

29. «Dans cette entreprise de détronement de la Septante parmi les Juifs de la diaspora, le souci de limiter l'expansion chrétienne a certainement joué un rôle essentiel. On sait en effet que le mot christos avait été systématiquement éliminé de la Bible d'Aquila et remplacé par eleimmenos», *L'ancien Testament a mûri à Alexandrie*, in *TZ* 21 (1965) 362, repris dans *Études d'Histoire du texte de l'Ancien Testament* (OBO, 21), Fribourg – Göttingen, 1978, p. 131.

30. «Lorsque le mot *khristos* fut adopté par les chrétiens pour Jésus, les réviseurs ou nouveaux traducteurs juifs de la LXX préférèrent tout naturellement éviter ce vocabulaire: Aquila choisit le verbe de même sens, *aleiphein*, et le participe *eleimmenos*», in G. DORIVAL – M. HARL – O. MUNNICH, *La Bible grecque des Septante: Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Paris, 1988, p. 283.

traducteurs, qui sont des Juifs, d'éliminer tout ce qui pouvait évoquer le Christ dans l'Ancien Testament³¹. Une telle interprétation est, en fait, une conjecture; divers éléments rendent même l'hypothèse improbable: ἀλείφειν est déjà l'équivalent de la Septante pour *משח*, ainsi en Gen 31,13 dans l'épisode où l'ange parle à Jacob de la stèle qu'il a ointe à Béthel³². On peut interpréter le choix d'Aquila comme un alignement sur la traduction de ce verbe dans sa première occurrence. Par ailleurs, pour autant qu'on peut se fier aux attributions transmises dans la marge des manuscrits, *χρίειν* / *χριστός* demeurent un équivalent de *משח* chez les réviseurs:

משח / *χρίειν*: 2 Règles 3,39 α', σ' (Brooke-McLean j = R. 57), Jér 22,14 α' (Syh)

משח / *χριστός*: Ps 131(132),10 α', θ', Hab 3,13 α' Eus. (Dem. 4.16), Hi., οι λ' 86.

Dans deux des cas, on n'a pas affaire à une attestation groupée (Jér 22,14, Hab 3,13) et l'attribution de la leçon à Aquila est, de ce fait, peu douteuse; on n'ignore pourtant pas que l'attestation est, dans un cas, en syriaque (donc d'interprétation plus ambiguë sur le plan lexical) et que, dans l'autre, le témoignage d'Eusèbe ne concorde pas avec celui de Jérôme. L'hypothèse d'une correction «antichrétienne» ne peut donc guère être maintenue. De même, le choix d'ἀγαθός au détriment de *χρηστός* pour rendre *טוב* n'a sans doute rien à voir avec l'identité de la prononciation de *χρηστός* et de *χριστός*. Ici encore, les réviseurs s'alignent sur l'équivalent général dans le Pentateuque. Il est donc conjectural de parler d'une «sensibilité des Juifs à la terminologie devenue chrétienne»³³; leur prêter un pareil sens de la langue constitue peut-être un anachronisme.

Contemporain de la naissance du christianisme et écrivant à l'époque où la Septante était l'objet de révisions, Flavius Josèphe ne manifeste aucune réserve à l'égard des mots *χρίειν* et *χριστός*: comme la Bible grecque quand elle rend *משח*, il emploie le verbe *χρίειν* à propos de la corbeille enduite de bitume dans laquelle la mère de Moïse le place pour le sauver des eaux³⁴, au sujet de la Tente et de l'Arche³⁵ mais surtout

31. In M. HARL, *La chaîne palestinienne sur le Psaume 118*, Paris, 1972, t. II, SC 190, p. 639.

32. *Idem* en Ex 40,15 (bis) et Num 3,3 (οἱ ἱερεῖς οἱ ἠλειμμένοι).

33. DORIVAL – HARL – MUNNICH, *La Bible grecque des Septante* (n. 30), p. 284.

34. Ex 2,3 (καταχρίειν); *Antiquités juives* 2.221.

35. Ex 30,22; *A.J.* 3.198.

dans son récit de l'onction royale de Saül³⁶, de Salomon³⁷ et de Jéhu³⁸; les *Antiquités juives* ne présentent qu'une occurrence de l'adjectif χριστός en un sens concret: il est question des murs du palais de Salomon, «peints – χριστόν – et décorés de motifs colorés»³⁹.

Si le remplacement partiel de χρίειν par ἀλείφειν n'a pas la cause psychologique que les auteurs mentionnés plus haut lui ont donnée, il reste à expliquer le changement lexical; contrairement à l'assertion de F. Field les verbes χρίειν et ἀλείφειν ne sont pas synonymes. Le premier signifie «frotter» mais pas spécifiquement d'huile, ainsi que le révèlent les emplois suivants empruntés à la tragédie:

μήποτ', ὃ δέσποιν', ἐπ' ἐποι χρυσέων τόξων ἐφείης ἱμέρω χρίσασ' ἄφυκτον οἰστόν; «puisses-tu ne jamais, ô maîtresse, contre moi, de ton arc d'or, diriger le trait inévitable que tu auras frotté avec le philtre du désir», dit le Chœur à Cypris (Euripide, *Médée*, v. 632-4);

Déjanire prend le baume (φάρμακον) donné par le centaure Nessos «pour oindre la tunique blanche dont il (Héraclès) devait se vêtir», ᾧ γὰρ τὸν ἐνδυτήρα πέπλον ἀρτίως ἔχριον ἀργῆτ' (Sophocle, *Trachiniennes*, v. 675, 689). Dans certains cas, le verbe en vient même à signifier «teindre».

Quant à ἀλείφειν, il signifie plus spécifiquement «enduire» d'huile ou d'aromate, «oindre» (ἠγόρασαν ἀρώματα ἵνα ἐλθοῦσαι ἀλείψωσιν αὐτόν, *Evangile de Marc* 16, 1), même si le verbe ne rend pas le complément superflu: καὶ ἤλειψον ἐλαίω (*ibid.*, 6, 13)⁴⁰. En un lieu, la formulation de Flavius Josèphe suggère nettement la valeur plus concrète du verbe ἀλείφειν. L'auteur des *Antiquités* raconte la mission de Samuel, chargé par Dieu de se rendre chez Jessé pour oindre un nouveau roi⁴¹. Dans sa narration, Josèphe emploie deux fois le verbe χρίειν; il s'agit, dans les deux cas, d'une formulation à peine distincte de celle qu'on lit dans la Septante⁴². En revanche, dans le récit de l'onction qui donne lieu chez Josèphe à toute une dramatisation, il emploie ἀλείφειν: ὡς δ' ἦκεν ὁ Δαβίδης μεταπεμφθεὶς ὑπὸ τοῦ πατρός ..., κατακλίνεται μὲν αὐτός, κατακλίνει δ' ὑφ' αὐτόν τὸν νεανίσκον καὶ τὸν Ἰεσσαῖον μετὰ καὶ τῶν παιδῶν. Ἐπειτα λαβὼν ὀρώντος τοῦ Δαβίδου τὸ ἔλαιον ἀλείφει τ' αὐτόν καὶ πρὸς τὸ οὗς ἡρέμα λαλεῖ καὶ

36. 1 *Règnes* 11,13; *A.J.* 6.83.

37. 1 *Paralip.* 29,9; *A.J.* 7.382.

38. 4 *Règnes* 9,1; *A.J.* 9.106.

39. *A.J.* 8.137 (le récit de 3 *Règnes* 7 ne comporte pas le terme).

40. Cf. aussi *Luc* 7,38 καὶ ἤλειψεν τοὺς πόδας μύρω et *Jacques* 5,14 ἀλείψαντες ἐλαίω.

41. 1 *Sam* 16,3 (כָּרַם = χρίειν dans la Septante).

42. Καὶ χρίσεις ὃν ἔαν εἶπω πρὸς σέ 1 *Règnes* 16, 3; ἐκέλευσεν ὁ θεὸς ... χρίσαι τῶν υἱῶν αὐτοῦ ὃν ἔαν αὐτὸς ἐπιδείξῃ βασιλέα γενόμενον, *A.J.* 6.157 et 159.

σημαίνει τοῦτ', ὅτι βασιλεύειν αὐτὸν ὁ θεὸς ἤρηται⁴³. Une telle variation n'a pas d'origine scripturaire, mais elle fournit un indice précieux: pour des juifs écrivant au 1^{er} siècle en grec – mais sans doute pour tout locuteur grec de cette époque – ἀλείφειν a une valeur plus concrète que χρίειν. Aussi, le changement d'équivalent de מָשַׁח résulte probablement d'une réaction, non au christianisme, mais à une évolution sémantique au sein du judaïsme, dans laquelle le verbe prend un sens spirituel; avec ἀλείφειν, les traducteurs ont peut-être voulu réactualiser le sens concret du verbe hébreu.

Tant dans ce développement que dans le précédent, on s'est demandé si des termes du texte hébreu relatifs à la messianologie avaient, pour les traducteurs, une valeur de signal. Dans les deux cas, on est enclin à répondre par la négative. Doit-on en conclure que la Bible grecque ne présente rien d'original quant à la représentation que les traducteurs avaient du messie? Il n'en est rien, et l'on doit mettre en perspective la Bible grecque avec les exégèses très élaborées du targum et du midrash, pour repérer les signes, ténus mais réels, qui la caractérisent.

IV. LE MESSIE-ROI ET LE MESSIE-PRÊTRE: INFLEXIONS DE LA SEPTANTE

Dans la Bible, certains textes post-exiliques proposent l'image d'un messie sacerdotal, largement développée dans des textes qumrâniens ou des pseudépigraphes où il est question d'un messie descendant de Lévi à côté d'un autre, descendant de David. On se demandera si la traduction grecque des livres prophétiques présente, sur ces points, des écarts significatifs par rapport au texte massorétique.

1. *Ézéchiel 34,23-25*

Dans cette prophétie sur le troupeau, le texte massorétique évoque l'avenir en rapport avec le passé mais non identique à lui; le targum suit le texte hébraïque avec fidélité; aussi ne mentionnera-t-on pas:

וְהִקְמַתִּי עֲלֵיהֶם רֹעֶה אֶחָד וְרֹעֶה אֶתְהֶן אֶת עַבְדִּי דָוִד הוּא יִרְעֶה אֹתָם וְהוּא יְהִיָּה לְהֶן לְרֹעֶה²³ וְאֲנִי יְהוָה אֱהִיָּה לָהֶם לְאֱלֹהִים וְעַבְדִּי דָוִד נָשִׂא בְתוֹכָם אֲנִי יְהוָה דְּבַרְתִּי וְכָרַתִּי לָהֶם בְּרִית שְׁלוֹם וְהִשְׁבַּתִּי חֵיהָ-רְעָה מִן-הָאָרֶץ וְשָׁבוּ בְּמִדְבָּר לְבִטָּח וְשָׁנוּ בְּיַעֲרִים²⁴
²⁵

«je susciterai à leur tête un berger unique. Il les fera paître, mon serviteur David; lui les fera paître et lui sera leur berger. Et moi, le Seigneur je serai leur Dieu et mon serviteur David sera prince au milieu d'eux. Moi, le Seigneur, j'ai parlé. Je conclurai avec eux une alliance de paix; je ferai dispa-

43. *A.J.* 6.165; cf. 1 *Règnes* 16,11-12.

raître du pays les bêtes féroces; ils habiteront en sécurité dans le désert et dormiront dans les bois».

Καὶ ἀναστήσω ἐπ' αὐτοὺς ποιμένα ἕτερον καὶ ποιμανεῖ αὐτούς, τὸν δοῦλόν μου Δαυὶδ, καὶ ἔσται αὐτῶν ποιμὴν· ²⁴καὶ ἐγὼ κύριος ἔσομαι αὐτοῖς εἰς θεόν, καὶ Δαυὶδ ἐν μέσῳ αὐτῶν ἄρχων· ἐγὼ κύριος ἐλάλησα. ²⁵καὶ διαθήσομαι τῷ Δαυὶδ διαθήκην εἰρήνης καὶ ἀφανῶ θηρία πονηρὰ ἀπὸ τῆς γῆς, καὶ κατοικήσουσιν ἐν τῇ ἐρήμῳ καὶ ὑπνώσουσιν ἐν τοῖς δρυμοῖς.

23 ἕτερον] > 106; ενα rel. = אר | Δαυιδ] + (* O) αυτος ποιμαινει αυτους O = אר.

Les confusions paléographiques entre אחר et אחר sont fréquentes dans la Septante⁴⁴; J. Ziegler doit être suivi sur tous les choix qu'il fait ici. Logique avec la perspective prophétique, le traducteur – ou son substrat sémitique – parle d'un *autre* berger (ἕτερον) et lui attribue la conduite du troupeau en écartant les mots (αυτος ποιμαινει αυτους) qui pourraient se rapporter à David; le choix de אחר et l'omission de הוּא יְרַעֵה הָאֱלֹהִים participent de la même intention. En somme, la Septante accentue ici l'image d'un *nouveau* pasteur. Cependant, en Ez 34,25, d'une façon très surprenante, la Septante rend לְהָם (וְכִרְתִּי) par τῷ Δαυιδ. Ainsi, paradoxalement, elle accentue le thème d'un autre berger (v. 23) et celui d'une permanence de David, puisque c'est avec lui, et non avec le peuple, que Dieu dit qu'il conclura une alliance (v. 25). Par ce thème d'un «autre David», la lecture de la Septante fait penser à un texte du *Traité Sanhédrin*:

אמר רב יהודה אמר רב עתיד הקדוש ברוך הוא להעמיד להם דוד אחר שנאמר ועבדו את ה' אלהיהם ואת דוד מלכם אשר אקים להם 'הקים' לא נאמר אלא 'אקים' «Rav Yehouda a dit au nom de Rav: dans l'avenir le Saint Béni soit-il dressera au-dessus d'eux un autre David, comme il est écrit: 'Et ils serviront le Seigneur leur Dieu et David leur roi que je vais dresser au-dessus d'eux'. Il n'est pas dit 'il a dressé' mais 'je dresserai'»⁴⁵. Dans la discussion entre Rav Pappa et Abayé, qui suit ce passage, le verset d'*Ezéchiel* «et mon serviteur David sera leur prince pour toujours» est invoqué par Abayé pour poser affirmer la coexistence, à l'époque messianique, de deux chefs contemporain: ורוד עבדי נשיא להם לעולם כנון קיסר ופלגי קיסר (Ez 37, 25) «'et mon serviteur David sera leur prince pour toujours' comme César et le vice-César», en l'occurrence David, le prince messianique et son serviteur le roi David. Même si de telles spéculations sont implicites dans le texte biblique d'*Ézéchiel* 34, le traduc-

44. Cf. pour le livre d'*Ézéchiel*, la liste fournie par D. BARTHÉLEMY, *Critique textuelle de l'Ancien Testament: Ezéchiel, Daniel, les 12 Prophètes*, t. 3 (OBO, 50/3), Fribourg-Göttingen, 1992, p. 65.

45. T. B. Sanhédrin 98b.

teur – ou son substrat hébraïque – leur offre un écho par les écarts que présente la version grecque.

2. *Isaïe 45,1*

La variante qui suit permet de mesurer combien le traducteur songe au modèle davidique du messie :

כֹּה־אָמַר יְהוָה לְמַשִּׁיחוֹ לְכוּרֶשׁ אֲשֶׁר־הִחַזְקֵתִי בַיָּמֵינוּ לְרַד־לְפָנָיו גּוֹיִם וּמַתְּנֵי מַלְכִים
אֶפְתַּח לְפָתַח לְפָנָיו דְּלֹתַיִם וְשַׁעֲרִים לֹא יִסְגְּרוּ

«ainsi parle le Seigneur à son oint: À Cyrus que je tiens par la main droite pour abaisser devant lui les nations; je relâcherai la ceinture des rois pour ouvrir devant lui les portes et les portails ne seront pas fermés». Οὕτως λέγει κύριος ὁ θεὸς τῷ χριστῷ μου Κύρω οὗ ἐκράτησα τῆς δεξιᾶς ἐπακοῦσαι ἔμπροσθεν αὐτοῦ ἔθνη, καὶ ἰσχύον βασιλέων διαρρήξω, ἀνοιξέω ἔμπροσθεν αὐτοῦ θύρας, καὶ πόλεις οὐ συγκλεισθήσονται.

À la différence du targum qui suit fidèlement le texte massorétique, le grec en diverge ici par la personne du pronom personnel (son oint / mon oint) sans qu'on puisse supposer que la Septante suive ici un substrat distinct de \mathfrak{M} . Dans l'interprétation du texte grec, on doit placer une pause après κύριος ὁ θεός; on a là une option facilitante par rapport à la première personne יְהוָה, «je tiens» qui fait contraste avec la troisième personne du verbe introducteur (אָמַר). Pour le traducteur, la suite définit le destinataire comme le font les titres des psaumes commençant par לְדָוִד, ainsi le Ps 35(34), 1 לְדָוִד רִיבָה יְהוָה אֶת־יְרִיבָיו, Τῷ Δαυιδ δίκασον κύριε τοὺς ἀδικούντάς με. Par une telle initiative littéraire, le traducteur laisse paraître une représentation davidique du messie, personnage royal consacré par Dieu. Son choix contraste avec l'embarras du targum qui ayant, semble-t-il, *le Messie* à l'esprit, se demande comment Cyrus peut être *un* messie. De ce fait, il souligne la déficience de Cyrus dans sa traduction des v. 4-5:

v. 4 וְלֹא יִדְעַתְּנִי וְלֹא יִכְנֹדָהּ, «je t'ai donné un titre sans que tu me connaisses»;

Ⓢ אֶתְקִינְתָךְ וְלֹא יָדַעְתָּ לְמַפְלַח קִדְמִי

«je t'ai préparé et tu ne savais pas comment être à mon service»;

v. 5 וְלֹא יִדְעַתְּנִי, «sans que tu me connaisses»;

Ⓢ סַעַדְתָּךְ וְלֹא יָדַעְתָּ לְמַפְלַח קִדְמִי, «je t'ai assisté et tu ne savais pas comment être à mon service».

3. *Isaïe 9,5-6*

Dans ce texte célèbre, la version grecque présente une image du messie en retrait par rapport à celle qu'en donne le texte massorétique:

כִּי־אֶלֶד יֵלֶד לָנוּ בֶן נִתֵּן לָנוּ וְתִהְיֶה הַמְּשֻׁרָה עַל־שִׁכְמוֹ וַיִּקְרָא שְׁמוֹ פְּלֵא יוֹעֵץ אֶל גְּבוּר אֲבִיעַד שֶׁר־שְׁלוֹם⁶ לְמַרְבֵּה הַמְּשֻׁרָה וְלִשְׁלוֹם אֵין־קֶץ עַל־כִּסֵּא דָוִד וְעַל־מַמְלַכְתּוֹ לְהִכִּין אֹתָהּ וְלִסְעָדָהּ בְּמִשְׁפָּט וּבְצִדְקָה מִעַתָּה וְעַד־עוֹלָם קִנְיַת יְהוָה צְבָאוֹת תַּעֲשֶׂה־זֹאת

«⁵car un enfant nous est né, un fils nous a été donné. La souveraineté est sur son épaule. On proclamera son nom: «Merveilleux conseiller, Dieu Fort, Père à jamais, Prince de la Paix». ⁶Il y aura une souveraineté étendue et une paix sans fin pour le trône de David et pour sa royauté, qu'il établira et affermira sur le droit et la justice».

אמר נביא לבית דויד ארי רבי אתיליד לנא בר אתיהיב לנא וקביל אוריאת עלוהי למיטרה ואתקרי שמה מן קדם מפלי עיצא אלהא גברא קיים עלמא משיחא דשלמא וסני עלנא ביומהי סגני רבו לעבדי אוריאת ולנטרי שלמא לית סוף על כורסי דויד ועל מלכותיה לאתקרי יתה ולמבנה בדינא ובכותא מכען ועד עלמא במירא דויר צבאות תתעביד דא

«Le prophète a dit à la maison de David: voici qu'un enfant nous est né, un fils nous a été donné et il prendra la Loi sur lui pour la conserver et son nom sera formulé devant le Merveilleux conseiller, le Dieu puissant qui existe à jamais: 'Messie aux jours duquel la paix grandira sur nous». ⁶Il y aura une grande fierté pour ceux qui accomplissent la loi, et pour ceux qui conservent la paix il n'y aura pas de fin sur le trône de David et sur son royaume, pour l'établir et pour le construire avec jugement et avec mérite, depuis maintenant jusqu'à jamais; grâce à la présence du Seigneur des armées cela sera fait».

ο' οτι παιδιον ἐγεννήθη ἡμῖν υἱὸς καὶ ἐδόθη ἡμῖν οὗ ἡ ἀρχὴ ἐγενήθη ἐπὶ τοῦ ὄμου αὐτοῦ καὶ καλεῖται τὸ ὄνομα αὐτοῦ μεγάλης βουλῆς ἄγγελος ἐγὼ γὰρ ἄξω εἰρήνην ἐπὶ τοὺς ἄρχοντας εἰρήνην καὶ ὑγίειαν αὐτῶ ⁶μεγάλη ἡ ἀρχὴ αὐτοῦ καὶ τῆς εἰρήνης αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ὄριον ἐπὶ τὸν θρόνον Δαυὶδ καὶ τὴν βασιλείαν αὐτοῦ κατορθῶσαι αὐτὴν καὶ ἀντιλαβέσθαι αὐτῆς ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ἐν κρίματι ἀπὸ τοῦ νῦν καὶ εἰς τὸν αἰῶνα χρόνον ὁ ζῆλος κυρίου σαβαωθ ποιήσει ταῦτα.

L'addition du mot משיח dans le targum ne surprend pas: dans le judaïsme, la lecture messianique de ces versets est bien établie. Ainsi, selon le midrash, Jacob dit à Esau: «j'ai encore à m'occuper du roi-messie dont il est dit: «Un fils nous est né»⁴⁶. Il existe toute une discussion talmudique pour savoir si le verset se rapporte au passé (messianité du roi Ezéchias) ou à l'avenir. Contre la seconde hypothèse, les exégètes rabbiniques invoquent l'argument du mem final, présent curieusement au milieu du mot לְמַרְבֵּה; cela suggère, selon, Bar Kapara, que Dieu a pensé faire d'Ezéchias le messie mais qu'il a mis un terme – illustré par le mem final – à son projet⁴⁷. Dans le sens d'une lecture «historique» de l'événement, on notera également qu'au v. 5 וְתִהְיֶה et וַיִּקְרָא sont rendus

46. *Devarim Rabbah* 2, 4, 1; cf. aussi *Perek Hashalom*, §11: «Rabbi Yossi le Galiléen dit: le messie est même appelé du nom de «Paix»: 'et il est appelé du nom *aviad, sar shalom*'», *Massekhot Ketanot. The Minor Tractices*, Leiden, 1960, v. II, p. 600.

47. T.B. *Sanhédrin* 94a.

par des passés dans le targum (ואתקריי ... וקביל); la Septante partage ce choix dans le premier cas (ἔδóθη) mais non dans le second (καλεῖται), alors qu'Aquila opte, comme le targum, pour deux aoristes (εγενετο ... εκαλεσε).

Le point le plus important concerne ici les titres divins: les épithètes de l'enfant («merveilleux conseiller, Dieu fort, Père à jamais, Prince de paix») sont réduits à un seul dans la Septante («ange du grand conseil»), d'une manière parallèle à un texte des *Hymnes* de Qumrân, qui, proposant une allusion au verset plutôt qu'une citation véritable, ne retient que le premier titre (פְּלֵא יוֹעֵץ)⁴⁸ et à la lecture du targum qui ne lui conserve qu'un titre, correspondant à שֶׁר-שְׁלוֹם et attribue les autres à Dieu en remplaçant אָבִיעַד par עֲלֵמִיא, soit en supprimant la mention de «père». La réduction des titres apparaît comme une prise de position que, avec des nuances, la Septante partage avec le targum. Les autres titres sont rapportés à Dieu par le targum, tandis que la version grecque les présente comme les effets de l'action divine⁴⁹. Sur un point, la Septante présente en propre une option interprétative: au v. 6, le mot פֶּן – «fin» –, si important dans les textes apocalyptiques, est rendu au sens spatial (ὄριον) et non temporel, comme on s'y attendrait. Par cette option, le traducteur comprend le texte scripturaire comme s'il comportait le mot «frontière»⁵⁰; on comparera sa traduction à celle d'Aquila: καὶ τῆς εἰρηνης οὐκ ἐστὶ τέλος (περας σ' θ').

En définitive, la traduction de la Septante aboutit à réduire la figure de l'enfant en Is 9,5-6; la Bible grecque ne repose vraisemblablement pas sur un substrat différent de א, mais elle reflète des choix exégétiques qui ont des parallèles dans le targum et les *Hymnes*; cependant, elle est seule à représenter en termes de *territoire* un règne que la Bible hébraïque présente sous l'angle de l'éternité.

À côté de ces versets où la dimension royale du messie est présente, parfois soulignée par le grec, on citera un exemple qui va dans un sens différent et qui définit bien, selon nous, à quel niveau se situe la marge d'initiative du traducteur.

48. ובחבלי שאול יניח מכור הריה | פלא יועץ עם גבורתו. *The Thangsgiving Scroll: A Scroll from the Wilderness of Judaea*, Jérusalem, 1957, pp. 79-80; «et dans les liens du shéol va jaillir¹⁰ du creuset de Celle qui est enceinte un Merveilleux Conseiller avec sa puissance», E, III, 9-10, in A. DUPONT-SOMMER – M. PHILONENKO (eds.), *La Bible: Écrits intertestamentaires*, Paris, 1987, p. 242, cf. STARCKY, *Les quatre étapes du messianisme à Qumrân* (n. 6), p. 483.

49. Cf. LUST, *Messianism and Septuagint* (n. 4), p. 176.

50. Cf. Is 10,13 εἶπεν γὰρ τῇ ἰσχύι ποιήσω καὶ τῇ σοφίᾳ τῆς συνέσεως ἀφελῶ ὅρια ἔθνῶν (pour *בְּגִלַּת עַמִּים*).

4. *Isaïe 11,1-2*

Ce texte offre un portrait du roi idéal qui ramènera la paix universelle. Les textes rabbiniques voient dans ce chapitre une évocation du roi-messie et se fondent surtout sur le verset 2:

וַיֵּצֵא חֹטֵר מִגּוֹזַע יֵשׁוּב וְנֹצֵר מִשְּׂרָשׁוּי יִפְרֶה וְנֹחַח עָלָיו רוּחַ יְהוָה רוּחַ חֲכָמָה וּבִינָה וְרוּחַ
עֲזָה וְגִבּוֹרָה רוּחַ דַּעַת וְיִרְאַת יְהוָה

«un rameau sortira de la souche de Jessé et un rejeton jaillira de ses racines. Sur lui reposera l'Esprit du Seigneur: esprit de sagesse et de discernement, esprit de conseil et de vaillance, esprit de connaissance et de crainte de Dieu».

וַיִּפְרוֹק מֶלֶכָא מִבְּנוֹהֵי דִישִׁי וּמִשִּׁיחָא מִבְּנֵי בְנוֹהֵי יִתְרָבִי

«et un roi sortira des fils de Jessé et le Messie sera grandi parmi les fils de ses fils» (le v. 2 est très semblable à ㄨ).

ο' και ἐξελεύσεται ῥάβδος ἐκ τῆς ῥίζης Ἰεσσαὶ καὶ ἄνθος ἐκ τῆς ῥίζης ἀναβήσεται 2 καὶ ἀναπαύσεται ἐπ' αὐτὸν πνεῦμα τοῦ θεοῦ πνεῦμα σοφίας καὶ συνέσεως πνεῦμα βουλήs καὶ ἰσχύος πνεῦμα γνώσεως καὶ εὐσεβείας.

Ces versets reçoivent une interprétation messianique chez les rabbins; ainsi, commentant Gen 1,2, le midrash note:

וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֵף וְרוּחוֹ שֶׁל מֶלֶךְ הַמְּשִׁיחַ הַמַּי דָּא וְנַחַח עָלָיו רוּחַ הַ

«l'esprit de Dieu voletait'. C'est l'esprit du Roi-Messie, comme il est dit: 'Sur lui repose l'esprit du Seigneur'»⁵¹. Peut-être familier de ce rapprochement, le traducteur d'*Isaïe* rend ici le tétragramme par θεός. La traduction grecque présente une interprétation qui ne correspond pas à celle du traité *Sanhédrin*; selon celui-ci, l'énumération des attributs au v. 2 montre, à propos du Messie, que «l'Éternel le chargera d'épreuves comme une meule de foin» (93a). Le mot נֹצֵר, «branche», «rejeton», ailleurs traduit en *Isaïe* de façon précise⁵², est ici rendu par ἄνθος, «fleur» comme si l'hébreu comportait נֹצֵה⁵³ ou צִין⁵⁴. Il ne s'agit pas d'une mélecture mais probablement d'un rapprochement avec le bâton d'Aaron qui bourgeonne et fait éclore une fleur, signe de l'élection sacerdotale de la tribu de Lévi:

וְהָיָה מִמָּחֳרָת וַיָּבֵא מֹשֶׁה אֶל־אֱהֱרָן הָעֹדוֹת וְהָנָח מִטֵּה־אֱהֱרָן לְבַיִת לֵוִי וַיֵּצֵא פָרַח
וַיֵּצֵא צִין וַיִּמַּל שְׂקָדִים

«le lendemain Moïse entra dans la tente de la charte et vit que le bâton d'Aaron, de la maison de Lévi, avait bourgeonné: il avait fait surgir un bourgeon, éclore une fleur et mûrir des amandes»⁵⁵

51. *Bereshit Rabbah* 2,5.

52. Ainsi φύτευμα en Is 60,21.

53. נֹצֵה = ἄνθος Is 18,5. En 11,1, le mot נֹצֵה est rendu par ἀκρεμῶν chez Aquila et par βλαστός chez Symmaque.

54. Is 40,7 pour ἄνθος.

(καὶ ἐγένετο τῆ ἐπαύριον καὶ εἰσῆλθεν Μωσῆς καὶ Ααρων εἰς τὴν σκηνὴν τοῦ μαρτυρίου καὶ ἰδοὺ ἐβλάστησεν ἡ ῥάβδος Ααρων εἰς οἶκον Λευι καὶ ἐξήνεγκεν βλαστὸν καὶ ἐξήνθησεν ἄνθη καὶ ἐβλάστησεν κάρυα).

Peut-être la mention en Is 11,1 d'un verbe qui signifie « fleurir » a-t-elle induit un tel rapprochement chez le traducteur. Celui-ci le souligne en remplaçant le pluriel généalogique יִשְׂרָאֵל par un singulier conforme à la logique du texte des *Nombres*. Par une telle intertextualité, la dimension d'un messie royal se combine à celle d'un messie sacerdotal. Si l'on se place au niveau du traducteur, on a l'impression que, avec un esprit remarquablement libre par rapport à des termes-phares comme רִצְוֵן , si importants à Qumrân, il rapproche des textes bibliques, comme un lecteur pratiquerait des associations littéraires. Une telle impression n'est peut-être pas fautive, mais l'initiative du traducteur correspond sans doute aussi à des *traditions* exégétiques. Ainsi, un texte lacunaire des *Hymnes* de Qumrân présente la séquence suivante: [Et tu as fait sortir] une pousse, telle une fle[ur qui fleurira] à jamais, pour faire grandir le Rejeton, pour la ramure de la plantation éternelle⁵⁶.

V. SOULIGNEMENT DU THÈME MESSIANIQUE DANS LA BIBLE GRECQUE

Dans les lieux examinés jusqu'ici, la comparaison avec la tradition rabbinique a montré que les auteurs de la traduction grecque connaissaient certains thèmes de l'exégèse rabbinique, mais qu'ils restaient fort neutres et littéraux dans les versets où il était question du Messie. Aussi ne peut-on lire sans surprise, sous la plume de J. Coppens, une assertion comme celle-ci: « En tout cas une telle relecture (i.e. messianique) s'est accomplie lors de la traduction des Écritures en grec. Il suffit de comparer les textes hébreux et grecs d'*Is* 7,14; 9,1-5; du *Ps* 110,3 pour se rendre compte de l'évolution accomplie dans le sens d'un messianisme plus personnel, plus surnaturel, plus transcendant »⁵⁷: tout autre est l'impression que l'on retire de l'étude des textes eux-mêmes. Toutefois, dans certains cas où le texte parle du messie, la Bible grecque manifeste une inflexion; l'on en donnera ici deux exemples.

55. *Nombres* 17,23.

56. *Hymnes* J, VI, DUPONT-SOMMER – PHILONENKO, *La Bible. Écrits intertestamentaires* (n. 48), p. 256.

57. *Le messianisme royal* (n. 4), p. 119.

1. *Amos 4,13*

כִּי הִנֵּה יוֹצֵר הָרִים וּבֹרֵא רוּחַ וּמְגִיד לְאָדָם מֵהַשָּׁחַח עֹשֶׂה שְׁחַר עִפָּה וְדֹרֵךְ עַל-בְּמֹתַי
 אֶרֶץ יְהוָה אֱלֹהֵי-צְבָאוֹת שְׁמוֹ

«car voici celui qui façonne les montagnes, qui crée le vent, qui révèle à l'homme quel est son dessein, qui, des ténèbres, produit l'aurore, qui marche sur les hauteurs de la terre; il se nomme le Seigneur, Dieu des puissances».

ο' διότι ἰδοὺ ἐγὼ στερεῶν βροντὴν καὶ κτιζῶν πνεῦμα καὶ ἀπαγγέλλων εἰς ἀνθρώπους τὸν χριστὸν αὐτοῦ ποιῶν ὄρθρον καὶ ὀμίχλην καὶ ἐπιβαίνων ἐπὶ τὰ ὕψη τῆς γῆς κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ ὄνομα αὐτοῦ⁵⁸.

τὸν χριστὸν αὐτοῦ] α' (α' σ' sec. Syh) τις ομιλία αὐτου Syh Hi.; σ' το φωνημα αὐτου Hi.; θ' τον λογον αὐτου Q Syh Hi.; ε' την ἀδολεσχίαν αὐτου Hi.

L'intérêt porte ici sur la traduction de מֵהַשָּׁחַח par τὸν χριστὸν αὐτοῦ. Selon la version grecque, Dieu annonce aux hommes son oint, alors que dans le texte massorétique Dieu révèle à l'homme quel est son dessein. Dans le texte massorétique, le possessif renvoie à l'homme plutôt qu'à Dieu dont l'omniscience est soulignée par le texte. Le contexte est celui d'une punition du Peuple infidèle; face à l'endurcissement d'Israël, Dieu va manifester sa souveraineté. Ce verset est le dernier du chapitre 4 et l'on lit au chapitre 5 une lamentation funèbre sur Israël.

S'agit-il dans la Septante d'une mécoupure ou d'un parti pris exégétique? Dans des pages qu'elle consacre à l'hypothèse d'une messianisation présente dans la Septante, M. Harl s'abstient de se prononcer sur une telle divergence⁵⁹. En fait, le targum permet peut-être d'éclairer la question:

ארי הא מתגלי דצר טוריא וברא רוחא לחואה לאנשא מא עובדוהי לאתקנא ניהור
 לצדיקיא כניהור צפרא דאויל ותקין לאיתאה חשוך לרשיעיא למתבר רשיעי ארעא
 יי אלהי צבאות שמו

«voici, il se révèle celui qui a formé les montagnes et créé le vent, pour dire aux hommes ce que sont ses oeuvres, pour préparer la lumière pour les justes, comme la lumière du matin qui va en se renforçant, pour apporter l'obscurité aux méchants, pour détruire la méchanceté de la terre; le Seigneur, Dieu des armées est son nom».

Dans cette traduction glosée, le verbe מְגִיד (לְאָדָם) est rendu par לחואה; l'idée d'une révélation divine, introduite par le verbe מתגלי, est donc une addition du targum. Or, ce verbe est également ajouté par le

58. Βροντὴν, «le tonnerre» traduit ici הָרִים, montagnes, peut-être par interversion de הָרִים et de רָעַם.

59. *La Bible grecque des Septante* (n. 30), p. 206.

2. *Ézéchiel 17*

Il existe pourtant des cas où l'on décèle dans la traduction des Septante l'écho de choix exégétiques que le traducteur connaissait manifestement et qu'il détourne dans un sens distinct, faisant ainsi lui-même oeuvre d'exégète ou, au moins, se situant dans une ligne d'exégèse que l'on ne connaît plus que par lui.

Le texte hébreu d'Ez 17 est fondé sur une allégorie (v. 2-10), suivie d'une interprétation en forme de sentence (v. 11-22) et d'un finale renouvelant la promesse divine (v. 22-24). Un aigle prend la pointe d'un cèdre du Liban et la plante, avec de la semence de ce pays, «dans le pays de marchands». Il en naît une vigne florissante, tournée vers l'aigle. Un autre aigle survient vers qui se tourne la vigne. Cela suscite la colère du Seigneur qui propose, par la bouche du prophète, un rappel historique: le roi de Jérusalem a été conduit en exil à Babylone avec sa cour; il s'est détourné vers le roi d'Égypte pour lui demander son aide. Le texte s'achève par une reprise de l'image du cèdre: seul le Seigneur peut planter le cèdre dont la beauté conduira tous les arbres à reconnaître le Seigneur⁶⁵. Tous les éléments de l'allégorie peuvent aisément être identifiés sur le plan historique à partir de textes présents dans le livre d'*Ézéchiel* ou dans celui de *Jérémie*: le grand aigle représente Nabuchodonosor⁶⁶, le cèdre la dynastie davidique⁶⁷, la pointe du cèdre le roi Joachim, le pays des marchands Babylone⁶⁸ et la «semence du pays» le roi Sédécias.

L'auteur de la traduction grecque est familier du mode d'exégèse présent dans le targum; ainsi, au v. 4, le texte massorétique mentionne que le premier aigle emporta la pointe du cèdre אֶל-אֶרֶץ כְּנָעַן בְּעִיר רְכָלִים (שְׁמֹ), «dans un pays de marchands (litt. Canaan), (il le plaça) dans une ville de commerçants». Le targum interprète, semble-t-il, le nom Canaan au sens de «Babylone»: ואובליה לארעא דבטלא מפלחנא בארעא, דכונען עד לא יעלון ליה בית ישראל, «et il l'apporta dans un pays qui n'était pas soumis à la servitude, comme la terre de Canaan avant que la Maison d'Israël y fût entrée». La périphrase se fonde sur une comparaison entre

65. Comme l'écrit justement J. Lust, «le chapitre se termine par une assertion messianique (vv. 22-24). Retournant à la fable des versets 3-10, cette dernière section fait figure d'inclusion. Les mêmes images sont reprises, mais elles reçoivent une dimension nouvelle. Le verset 22 se rattache à 3-4, mais cette fois-ci, le rameau du cèdre sera prélevé par le Seigneur et non par l'aigle. L'action ne se situe plus dans le présent ou dans le passé mais dans le futur», *Le messianisme et la Septante d'Ezéchiel*, in *Tsafon* 2/3 (1990) 12.

66. Cf. Jér 48,40; 49,22.

67. Jér 22,5-6.

68. Ez 16,29.

la fière indépendance de Babylone, qui ne fut jamais soumise, et celle du pays de Canaan, insoumise aussi avant la conquête des Hébreux. Le grammairien médiéval David Kimri explique que, pour comprendre la périphrase du targum, il faut substituer un kaf au dalet et lire ככנען au lieu de דכנען⁶⁹. Or, la Septante glose le nom Canaan par une addition qui montre que le traducteur fait ici un rapprochement avec la période qui précède l'entrée des Hébreux dans la Terre promise: εἰς γῆν Χανααν, εἰς πόλιν τετειχισμένην ἔθετο αὐτά. Τειχίζειν n'est nullement la traduction de רכלים, «commerçants», dont le traducteur connaît pourtant le sens⁷⁰; il s'agit d'une réminiscence du récit que font les explorateurs envoyés par Josué dans le pays de Canaan au début du *Deutéronome*; ils parlent des fils de géants et des remparts s'élevant jusqu'au ciel qu'ils y ont découverts, ἔθνος μέγα καὶ πολὺ καὶ δυνατώτερον ἡμῶν καὶ πόλεις μεγάλαι καὶ τετειχισμέναι ἕως τοῦ οὐρανοῦ (Deut 1,28). La formulation n'est pas la même que dans le targum mais l'interprétation est identique.

Par ailleurs, la fin de ce chapitre est l'objet d'une lecture messianique dans le targum; on citera successivement les v. 22-24 du texte massorétique et des versions araméenne et grecque:

כֹּה אָמַר אֲדֹנָי יְהוִה וְלִקְחָתִי אָנִי מִצְמַרְתְּ הָאָרֶז הַרְמָה וְנָתַתִּי מֵרֹאשׁ יַנְקוּתָיו רֶדֶד אֶקְטֹף
וְשִׁתְּלִתִי אָנִי עַל הַר־גְּבוּהָ וְתִלְוֹל²³ בְּהַד מְרוֹם יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁתְּלַנּוּ וְנִשְׂא עִנְףָּהּ וְעִשָּׂה פְרִי וְהָיָה
לְאָרֶז אֲדִיר וְשִׁכְנּוּ תַחְתָּיו כָּל צְפוּר כָּל־כֹּנֵף בְּצֹל דְּלִיּוּתוֹ תִשְׁכַּנּוּ²⁴ וְיִדְעוּ כָּל־עֲצֵי
הַשָּׂדֶה כִּי אָנִי יְהוָה הַשֹּׁפֵלִתִי עִץ גְּבוּהָ הַגְּבוּהָתִי עִץ שֹׁפֵל הַחֲבֹשְׁתִי עִץ לֶחַ וְהִפְרַחְתִּי עִץ
יָבֵשׁ אָנִי יְהוָה דְּבַרְתִּי וְעִשִּׂיתִי

«Ainsi parle le Seigneur Dieu: Moi, je prends du sommet du cèdre – et je plante –; à la cime de ses rameaux j'en arrache un tendre; je le plante moi-même, sur une montagne haute, surélevée. ²³Je le plante sur une montagne élevée d'Israël. Il portera des rameaux, produira du fruit, deviendra un cèdre magnifique. Toutes sortes d'oiseaux y demeureront, ils demeureront à l'ombre de ses branches. ²⁴Alors tous les arbres des champs connaîtront que je suis le Seigneur, qui fait ramper l'arbre élevé, élève l'arbre qui rampe, dessèche l'arbre vert et fait fleurir l'arbre sec. Moi, le Seigneur, je parle et j'accomplis».

כִּדְבַר אֲמַר יְיָ אֱלֹהִים וְאֶקְרִיב אֲנִי מִמַּלְכוּתָא דְּבֵית דָּוִד דְּמִתִּיל בְּאֵרֶז רִמָּא
וְאֶקְיִמְנָה מְבִנִי בְּנוֹהֵי יַנִּיק אֶרְבִּי וְאֶקְיִמְנָה בְּמִימְרֵי כְּסוּד רֶם וּמְנַטִּל²³ בְּסוּד קְדוּשָׁא
דְּיִשְׂרָאֵל אֶקְיִמְנָה וְיִכְנַשׁ מִשְׁרִין וְיַעֲבִיד סוּמְכוֹן וְיִהִי לְמַלְךְ תִּקְוָה וְיִסְתַּמְכוֹן עֲלוּהֵי כָּל
צְדִיקָא וְכָל עֲנוּתָיָא בְּטַל מַלְכוּתֵיהּ יִשְׂרוּן²⁴ וְיִדְעוּן כָּל מַלְכֵי עַמְמֵי אֶרֶץ אֲנִי יְיָ

69. Sur ces différents points relatifs au targum d'*Ezéchiel*, voir S.H. LEVEY, *The Targum of Ezekiel Translated, with a Critical Introduction, Apparatus, and Notes* (The Aramaic Bible, 13), Wilmington, DE, 1987.

70. רכלים = ἔμποροι Ez 27,15.17.20.23; רכלת = ἔμπόριον Ez 27,3.13.24.

אמאיכית מלכות דהות תקיפא תקיפית מלכותא דהות חלשא אמאיכית מלכות עממיא
דהות תקיפא כאע רטיב ותקיפית מלכות בית ישראל דהות חלשא כאע יביש אנא יי
גזרית במימרי ואקיים

«voilà pourquoi le Seigneur Dieu déclare: «Moi-même je vais faire approcher un descendant du royaume de la maison de David qui ressemble au cèdre élevé et j'élèverai d'entre les fils de ses fils un enfant (ניק). Je l'oindrai et l'établirai grâce à ma *memra* comme une montagne haute et élevée⁷¹.²³ Sur la montagne sacrée d'Israël je l'établirai et il rassemblera des armées, construira des forteresses et deviendra un roi puissant; et tous les justes se reposeront sur lui et tous les humbles habiteront à l'ombre de son royaume.²⁴ Et tous les rois des nations sauront que, moi le Seigneur, j'ai rendu humble le royaume qui était puissant et que j'ai rendu puissant le royaume qui était faible. J'ai rendu humble le royaume des nations qui était puissant comme un arbre vert et j'ai rendu puissant le royaume de la maison d'Israël, qui avait été aussi faible qu'un arbre desséché. Moi, le Seigneur, j'ai rendu cette sentence par ma Parole et je la rendrai immuable».

ο' Διότι τάδε λέγει κύριος Και λήψομαι ἐγὼ ἐκ τῶν ἐπιλέκτων τῆς κέδρου ἐκ κορυφῆς καρδίας αὐτῶν ἀποκνιώ καὶ καταφυτεύσω ἐγὼ ἐπ' ὄρος ὑψηλόν.²³ καὶ κρεμάσω αὐτὸν ἐν ὄρει μετεώρῳ τοῦ Ἰσραηλ καὶ καταφυτεύσω, καὶ ἐξοίσει βλαστὸν καὶ ποιήσει καρπὸν καὶ ἔσται εἰς κέδρον μεγάλην, καὶ ἀναπαύσεται ὑποκάτω αὐτοῦ πᾶν θηρίον, καὶ πᾶν πετεινὸν ὑπὸ τὴν σκιὰν αὐτοῦ ἀναπαύσεται, καὶ τὰ κλήματα αὐτοῦ ἀποκατασταθήσεται.²⁴ καὶ γινώσκονται πάντα τὰ ξύλα τοῦ πεδίου διότι ἐγὼ κύριος ὁ ταπεινῶν ξύλον ὑψηλὸν καὶ ὑψῶν ξύλον ταπεινὸν καὶ ξηραίων ξύλον χλωρὸν καὶ ἀναθάλλων ξύλον ξηρόν· ἐγὼ κύριος λελάληκα καὶ ποιήσω.

23 κρεμάσω αὐτόν] κρεμαστον 967 | ἐξοίσει| λημψον[ται] 967.

Le texte établi par J. Ziegler doit être conservé en dépit de la variante du pap. 967 dont l'éditeur ne disposait pas⁷²; J. Lust suggère une tout autre interprétation; selon lui, l'hapax *לולל* (v. 23 fin) «est employé comme synonyme de *גב* «haut» et de *מרום* «élevé» et comme qualificatif de 'la montagne'⁷³; le texte original serait donc celui du pap. 967: «Je (les) planterai moi-même sur une montagne haute et suspendue. Sur la montagne surélevée, (d')Israël, je (les) planterai⁷⁴. Au v. 23, la transformation du participe *κρεμαστον* en verbe personnel (*καὶ κρεμάσω*) ainsi que l'addition d'un complément (*αὐτόν*) résulteraient moins d'une faute accidentelle que d'une interprétation christologique voulue: «cette pendaison sur la montagne dans un contexte de restauration et de renouveau, ne peut qu'évoquer la mort du Christ sur la croix, du moins pour

71. Ou, en corrigeant la préposition, «sur une montagne...».

72. Pour le livre d'Ézéchiel, le papyrus 967 a été collationné et son témoignage intégré par D. FRAENKEL dans la seconde édition (*Ezechiel². Mit einem Nachtrag von Dettel Fraenkel*, Göttingen, 1977, pp. 331-352).

73. *Le messianisme et la Septante d'Ézéchiel* (n. 65), p. 13.

74. *Ibid.*

des Chrétiens»⁷⁵. J. Lust rapproche ce lieu de célèbres additions christologiques, telle celle qu'on lit au Ps. 95(96), 10: «(le Seigneur a régné) depuis le bois» et conclut: «il est même probable que le recueil de passages christologiques où figurait le mot κρεμάζω a influencé la traduction interprétative d'Ez 17,22-23»⁷⁶. Sur le plan de la critique textuelle, une telle interprétation n'est pas vraisemblable: l'auteur tient pour authentique un texte conforme à \mathfrak{M} et pour secondaire une formulation qui s'en éloigne; d'ordinaire, c'est l'inverse qui se produit. Plus important, sa reconstruction implique une asyndète au début du v. 23 et laisse, au milieu de celui-ci, un καί auquel on doit donner une valeur adverbiale (ἐπ' ὄρος ὑψηλόν²³ καὶ κρεμαστόν αὐτὸν ἐν ὄρει μετεώρῳ τοῦ Ἰσραηλ καὶ καταφυτεύσω καὶ ἐξοίσει καρπὸν); dans ce même verset, l'absence de complément après le verbe καταφυτεύσω (correspondant à l'hébreu אָשַׁתְּלֵךְ, «je le plante») ne s'explique que si ce complément a été auparavant mentionné; enfin, dans la logique de J. Lust, il faut supposer que, reprenant le pronom secondaire αὐτόν, le singulier des deux verbes qui suivent (ἐξοίσει et ποιήσει) est aussi une correction; rien dans la tradition manuscrite n'était une telle hypothèse. La leçon majoritaire καὶ κρεμάσω est donc très probablement authentique, alors que la variante de 967 correspond à une correction hébraïsante⁷⁷.

Dans le targum, l'interprétation messianique s'appuie sur les mot יוֹנְקָה, «rameau, jeune pousse», habilement rapproché de l'araméen יֵיִק, «enfant» (v. 22), et surtout דְּרֵךְ, «délicat» (*ibid.*), adjectif qui qualifie parfois le jeune enfant⁷⁸. Après avoir mentionné explicitement la ressemblance entre l'enfant issu de la royauté de David d'une part et le cèdre élevé d'autre part ממלכותא דבית דויד דמתיל בארזא רמא, «un descen-

75. *Ibid.*

76. *Ibid.*, p. 14.

77. Comme le note J. Lust, seul Théodoret de Cyr a vu dans cette phrase une allusion au Golgotha sur lequel s'élevait la croix (*Commentaire sur Ezéchiel*, chap. XVII, P.G. 81, col. 969-70.) Dans ses *Homélie sur Ezéchiel*, Origène comprend la montagne et le grand cèdre comme le symbole du Christ et les rameaux comme celui des apôtres (M. Borret, éd. et trad., XVII, 5, SC 352, Paris, 1989, p. 393-5); dans les *Selecta in Ezechielem*, il interprète un peu autrement: le symbole est respectivement celui de la connaissance de la vérité et de la région céleste (XVII, 18, P.G. 13, col. 813D). Si Théodoret est si isolé, c'est peut-être que les exégètes chrétiens – tout comme le traducteur lui-même – savaient que le verbe κρεμάζειν est employé dans des contextes concrets et techniques, ainsi dans les *Geoponica* (II, 4, VII, 19, 20, X, 54, éd. H. Beck, Leipzig, 1895, p. 37, l. 4; 206, l. 1, 298, l. 10); en VII, 20, le verbe est employé, comme dans la Septante avec l'adjectif μετώρος au sens de «suspendre en l'air»: τούτων τὰ μὲν ἐν ἀγγείοις πλεκτοῖς, τὰ δὲ ἐν θόνοις δεθέντα, δεῖ ἐγκρεμάνυσθαι μετώρα εἰς τὸ ἔχον τὸν οἶνον ἀγγεῖον, ὡς μὴ ἐφάπτεσθαι αὐτοῦ (p. 207, l. 13-16).

78. דְּרֵיִם רַבִּים, «les enfants sont faibles», dit Jacob à Esaü (Gen 33,13).

dant du royaume de la maison de David qui ressemble au cèdre élevé», v. 22), le targum reformule tous les détails relatifs à la luxuriance de l'arbre par des éléments relatifs à la puissance dynastique de l'enfant royal. Or, la Septante offre, par rapport à la lecture du targum, une image inversée: également sensible à la similitude de l'arbre et de l'enfant, elle affecte *au cèdre* tous les qualificatifs que le targum attribue à *l'enfant*; ainsi, elle ne possède pas au v. 22 d'équivalent pour l'adjectif קָר, (rameau) «délicat», mais elle *déplace* cet élément au v. 4 et, là où le texte massorétique comporte l'expression שֵׁרֵי יִתְּיָר, «la cime de ses rameaux», elle possède la tournure suivante: τὰ ἄκρα τῆς ἀπαλότῆτος, «les extrémités de sa tendresse», soit l'équivalent régulier de קָר⁷⁹. En outre, les détails végétaux de la description de l'arbre sont interprétés par des termes qui peuvent s'entendre d'une *personne* précieuse: קָרִי^{3fin} קָרִי קָרִי יִתְּיָר שֵׁרֵי יִתְּיָר אֶת אֶת צֶמֶרֶת אֶת, «il ôta le sommet du cèdre, arracha la cime de ses rameaux», καὶ ἔλαβε τὰ ἐπίλεκτα τῆς κέδρου, τὰ ἄκρα τῆς ἀπαλότῆτος ἀπέκνισεν. תְּמָצ, «la cime» est rendu par τὰ ἐπίλεκτα (v. 3 et 22)⁸⁰, soit un adjectif qui désigne les «élus»⁸¹; יִתְּיָר, «ses rameaux» par ἀπαλότῆτος. Au v. 22 Dieu gratte avec l'ongle מְרִי יִתְּיָר, «la cime des rameaux» et la Septante rend librement l'expression par ἐκ κορυφῆς καρδίας αὐτῶν; on ne suivra pas J. Lust, lorsqu'il suppose en καρδίας une mélecture de κραδίας, «branches»⁸²; le choix du mot «coeur» correspond plutôt à la volonté littéraire de donner de l'arbre l'image d'un être animé.

En revanche, à la suite de J. Lust, on remarquera que, dans la description de l'arbre, presque tous les singuliers de l'hébreu sont remplacés en grec par des pluriels: תְּמָצ / τὰ ἐπίλεκτα (v. 3, 22), וְיָבִיאָהּ / καὶ ἤνεγκεν αὐτά, וְשָׁ / ἔθετο αὐτά (v. 4). Quant au sort *singulier* de Sédécias – sa déportation à Babylone et son procès –, il est omis par la Septante au v. 20 et complété par une longue addition hexaplaire. En revanche, le segment καὶ τὰ κλήματα αὐτοῦ ἀποκατασταθήσεται est un ajout de la Septante à la fin du v. 23, à ce titre obélisé par Origène. Or, le verbe désigne souvent le *rétablissement* du peuple⁸³.

Au total, doit-on considérer, comme J. Lust, que «se distinguant ainsi du TM, la version grecque ne semble pas mettre en évidence l'attente d'un messie»?⁸⁴ Sans doute le jugement doit-il être nuancé: comme on

79. קָר / ἀπαλός: Gen 18,7; 33,13; Deut 28,54.56; Is 47,1; 1 Chron 29,1. קָר / ἀπαλότῆτος: Deut 28,56.

80. Ailleurs le terme est rendu précisément par ἡ ἀρχή, ainsi en Ez 3,3.10.14.

81. Employé en Ex 24,11 pour «l'élite d'Israël» (les soixante-dix, Moïse, Aaron, Nadab et Abioud) qui monte sur le lieu de Dieu.

82. *Le messianisme et la Septante d'Ezéchiel* (n. 65), p. 12.

83. Ainsi en *Osee* 11,11 ou en *Jérémie* 16,15; 24,6.

l'a vu à propos du sens du nom Canaan, l'auteur de la traduction grecque semble familier de l'exégèse présente dans le targum; or, celle-ci est nettement messianique. À l'endroit où le targum explicite le sens messianique de l'allégorie, le traducteur n'hésite pas à introduire un complément masculin, conforme à l'hébreu mais sans antécédent explicite dans le grec (καὶ κρεμάσω αὐτόν, v. 23): pour le traducteur, le caractère individuel et personnel du «rameau» est si évident qu'il peut reposer ici sur une sorte de syllepse de genre. En revanche, dans tout ce qui précède, le traducteur élabore soigneusement une *image collective* du rameau messianique: introduction de pluriel là où le texte massorétique comporte des singuliers, suppression de ce qui concerne le sort individuel de Sédécias, choix de métaphores appropriées à un être vivant pour décrire l'arbre; tout cela manifeste un travail littéraire concerté et une relecture cohérente visant à identifier le messie au fleuron de l'arbre, à ses meilleures pousses. À l'enfant-messie qu'évoque le targum au v. 22 correspond ici une récolte de boutures. Dans un tel texte, la Septante manifeste une véritable interprétation messianique qui, par sa dimension collective, fait songer au pluriel «mes messies» qu'atteste le grec en *Habacuc* 3, 3 contre le singulier de l'hébreu (τοὺς χριστοῦς σου / חַיִּים). Bien plus, on trouve ici un des rares cas où le traducteur explicite le texte en mentionnant l'«apocatastase», la restauration des rameaux (v. 23fin).

À différents indices, il a semblé que les lettrés qui traduisirent en grec les livres des Prophètes n'ignoraient pas les interprétations qu'atteste le targum du pseudo-Jonathan. Cependant, à la différence du targum, ils ne manifestent pas une sensibilité à des termes connotés d'une valeur messianique et inspirant presque spontanément dans celui-ci une interprétation. Cela ne veut pas dire qu'ils ignoraient ces connotations, pas plus qu'on ne doit, dans le targum d'*Ézéchiel*, attribuer la quasi-absence de mention du messie à une quelconque méconnaissance du sens messianique du texte biblique. Cette discrétion doit être rapportée à l'intention du targumiste dans ce livre; de même, l'absence de toute interprétation véritablement messianique dans les livres prophétiques de la Bible grecque ne s'explique nullement par «une éclipse du messianisme»: elle tient au projet du traducteur qui s'en tient au plan de ce que le texte dit explicitement. L'exemple d'*Amos* 4,13 a montré que le traducteur «messianisait» le texte, quand celui-ci le permettait, fût-ce au prix d'une approximation consonantique. Il nous a semblé que le traducteur était plus en-

clin à souligner le sens du texte, lorsque celui-ci correspondait – comme en *Ézéchiel* 17 – à une conception traditionnelle de l'ère messianique. En rendant scrupuleusement le texte hébraïque, les traducteurs n'en sont pas pour autant entièrement neutres: à travers des segmentations de la phrase, des rapprochements entre des textes, ils manifestent des initiatives qui semblent peut-être littéraires parce que l'on ne connaît plus leur horizon exégétique.

Université Paris-Sorbonne (Paris IV)
1, rue Victor Cousin
F-75005 Paris
France

Olivier MUNNICH

MESSIANISM AND THE 'BRANCH OF DAVID'

ISAIAH 11,1-5 AND GENESIS 49,8-12

INTRODUCTION

Towards the end of the Second Temple period the hope of a coming Messiah (or messiahs) first grew gradually, and then finally flourished as a common belief in mainstream Judaism, including the majority of its component groups and sects. The *terminus post quem* for the birth of a living hope of a coming Messiah is the Maccabean revolt and the *terminus ante quem* is the first century CE. By the first century CE Messianism "can fairly be said to be part of the common heritage of Judaism"¹. The beginning of this period is thought to coincide with the reign of the Hasmoneans, because at that stage Judah had a king, though not from the house of David and a High Priest, though not from the high-priestly family; the people were discontented with their rule and use of power². As a reaction against an unsatisfactory situation, there arose the hope of a better future with a king from the family of David. The family of David was held in great esteem, and revitalization occurred with the support of passages of Scripture that promised an everlasting kingdom to David's dynasty or proclaimed its restoration. These texts were read at their face value in the contemporary situation and interpreted as promises to be fulfilled in the near future.

This is the general setting in which we shall now attempt to place the interpretations of two pericopes which could be called *loci classici* of Davidic Messianism, namely Isa 11,1-5 and Gen 49,8-12. Our first task is to compare the MT and the LXX, because our focus is on the Septuagint and Messianism.

The theme 'The Septuagint and Messianism' is meaningful only if it is suggested that there is some disparity between the Messianism represented in the Septuagint – or to be more accurate, in its different books – and that attested in the Masoretic Text. In principle, the obvious differences between the Septuagint and the Masoretic Text must be attributed

1. J.J. COLLINS, *The Scepter and the Star: The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature* (The Anchor Bible Reference Library), New York – London – Toronto – Sydney – Auckland, Doubleday 1995, p. 49.

2. *Ibid.*, pp. 49-53.

either to a *Vorlage* or to the translators; the third possibility consists of inner Greek corruptions and possible Christian interpolations, but these should be eliminated and discounted. Concerning the *Vorlage* and the translators, it is appropriate to examine the Messianism of the Septuagint in order to enable us to learn more from the Hebrew and Greek Scriptures of Second Temple Judaism about its development and the expectations involved. For a reconstruction of the *Vorlage*, it is essential to consult the biblical manuscripts from Qumran, and also the pesharim and para-biblical writings.

How the term Septuagint should be understood, is a methodological problem that should be solved at the very beginning. There are two alternatives: 1. The Septuagint denotes the translation only. 2. It denotes both the translation and its *Vorlage*, because the *Vorlage* is not extant and can only be reconstructed with the aid of the Greek translation and detailed translation-technical analysis. I prefer the narrower view, in that the Septuagint is a translation and must be kept separate from its *Vorlage* or *Vorlagen*, which represent Hebrew textual traditions deviating more or less from the Masoretic Text. On the other hand, the Septuagint is still an important textual witness for lost *Vorlagen*, i. e. early Hebrew manuscripts used by the translators as their source texts. The narrow definition of the Septuagint does not prevent one from examining the reasons for differences between the Masoretic Text and the Septuagint as thoroughly as possible in regard to the origin of these differences. It may sometimes seem a good solution to leave the question of the translator's contribution *vis-à-vis* the influence of the *Vorlage* unresolved, if these two cannot be distinguished from one another with certainty. Nevertheless, the Septuagint indicates the Greek translation only, even though the *Vorlage* also has relevance for the present theme, the development of Messianism in late Second Temple Judaism.

It is also important to define the term Messianism. When is it appropriate to speak of Messianism? Messianism implies the expectation of an individual human being, a saviour, an eschatological figure who would establish God's kingdom on earth. In different texts, one, two or three messiahs may be envisaged, but the option of a collective interpretation should also be left open, in that the whole people of Israel or a religious community might have an eschatological messianic mission rather than an individual person. This reservation does not refer to Isa 53 only, but has more general methodological significance. Of course, the Hebrew and Greek titles messiah משיח and χριστός – both of which mean 'anointed' – are important signs of messianic ideology. The presence of the terms 'messiah' or 'χριστός' is not, however, necessary

for Messianism; the same idea can be expressed with other words; the messiah can be referred to by using various titles³. In any case, one must also bear in mind that the Hebrew Bible “never applies the term משיח to a future king saviour”, even though the Old Testament “contains the roots of the messianism of later time”⁴. Messianic expectations are attached to all figures who were normally anointed when installed in office, such as kings, prophets and priests. The texts Isa 11,1-5 and Gen 49,8-12 concern royal Messianism.

ISAIAH 11,1-5 AND ITS INFLUENCE ON THE JEWISH SCRIPTURES

The first task in examining the deviations of the Septuagint from the Masoretic Text is to compare the two passages in detail.

11,1	וַיֵּצֵא חֹטֵר מִמוֹעַ יְשִׁי וַנֹּצַר מִשְׁרָשָׁיו יִפְרֶה:
2	וַנְּחֶה עָלָיו רִיחַ יְהוָה רִיחַ חֲכָמָה וּבִנְיָה
	רִיחַ עֲצָה וּגְבוּלָהּ רִיחַ דַּעַת רִיחַ רְרָאת יְהוָה:
3	וְהָרִיחוּ בִּירְאֵת יְהוָה
	וְלֹא-לְמַרְאֵה עֵינָיו יִשְׁפּוֹט וְלֹא-לְמִשְׁמַע אָזְנוֹ יוֹכִיחַ:
4	וְשִׁפְט בְּצַדֵּק דְּלִים וְהוֹכִיחַ בְּמִישׁוֹר לְעַנְוֵי-אֲרָץ
	וְהִכָּה-אֲרָץ בְּשֹׁבֵט פִּיּוֹ וּבְכִרְיֹחַ שִׁפְתָּיו יָמִית רָשָׁע:
5	וְהָיָה צֶדֶק אֲזוֹר מְתוּנֵוֹ וְהִאֲמִנָה אֲזוֹר חֲלָצָיו:

1 Καὶ ἐξελεύσεται ῥάβδος ἐκ τῆς ρίζης Ἰεσσαὶ, καὶ ἄνθος ἐκ τῆς ρίζης ἀναβήσεται. 2 καὶ ἀναπαύσεται ἐπ’ αὐτὸν πνεῦμα τοῦ θεοῦ, πνεῦμα σοφίας καὶ συνέσεως, πνεῦμα βουλήs καὶ ἰσχύος, πνεῦμα γνώσεως καὶ εὐσεβείας· 3 ἐμπλήσει αὐτὸν πνεῦμα φόβου θεοῦ. Οὐ κατὰ τὴν δόξαν κρινεῖ οὐδὲ κατὰ τὴν λαλίαν ἐλέγξει, 4 ἀλλὰ κρινεῖ ταπεινῶ κρίσιν καὶ ἐλέγξει τοὺς ταπεινοὺς τῆς γῆς καὶ πατάξει γῆν τῷ λόγῳ τοῦ στόματος αὐτοῦ καὶ ἐν πνεύματι διὰ χειλέων ἀνελεῖ ἀσεβῆ· 5 καὶ ἔσται δικαιοσύνη ἐξωσμένος τὴν ὄσφυν αὐτοῦ καὶ ἀληθεῖα εἰλημένος τὰς πλευράs.

The passage begins without temporal adverbs or other temporal phrases. The “Messianic” titles ῥάβδος ἐκ τῆς ρίζης Ἰεσσαὶ and

3. H. LICHTENBERGER, *Qumran-Messianism*, in S.M. PAUL – R.A. KRAFT – L.H. SCHIFFMAN – W.W. FIELDS (eds.), *Emanuel: Studies in Hebrew Bible, Septuagint and Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov* (SupplVT, 94), Leiden – Boston, Brill, 2003, pp. 323-324.

4. J. LUST, *Septuagint and Messianism, with a Special Emphasis on the Pentateuch*, in H. Graf REVENTLOW (ed.), *Theologische Probleme der Septuaginta und der hellenistischen Hermeneutik*, Gütersloh, Chr. Kaiser, 1997, p. 37.

ἄνθος ἐκ τῆς ῥίζης (Ιεσσαί) describe a fresh, surprising growth of the root of Jesse. The Masoretic Text has two metaphors in a hendiadyn construction: an offshoot of the stump and a sprout from the root. The metaphor of the stump is closely connected with the end of chapter 10 in the MT (vv. 32 and 33-34), which describe how the trees were cut down as a consequence of the expedition of the enemy to Jerusalem. At this point, there is a significant difference between the MT and the LXX, in that the end of chapter 10 in the Septuagint does not refer to forest-felling. The Septuagint translation only speaks of how “the Lord of hosts will mightily confound the glorious ones; and the haughty in pride shall be crushed, and the lofty ones shall be brought low. And the lofty ones shall fall by the sword, and Libanus shall fall with his lofty ones”, apparently referring to high and mighty men, perhaps including the kings⁵. Against this background it is understandable that the translator did not use an equivalent for “the stump” עץ at all, but repeated the noun “root” ῥίζα. The noun עץ also appears in Isa 40,24 and the Greek equivalent is ῥίζα there, too.

The fresh growth is not only described as a shoot (ῥάβδος), but also as a blossom (ἄνθος). The Hebrew terms are rarer than the equivalents employed by the translator. The noun עֵט only occurs here and in Prov 14,3 (in the sense of “rod”, translated as βακτηρία, pl.) and possibly in Sir 33,27. On the other hand, the Middle Hebrew noun נצר “blossom, sprout, offshoot” appears four times in the Old Testament, three times in the book of Isaiah: 11,1, 14,19, and 60,21, and once in the Book of Daniel: 11,7. Of these Isa 14,19 and 60,21 are not relevant in the present context, while Dan 11:7 demonstrates that φύτον ἐκ τῆς ῥίζης τινός (LXX) and ἐκ τοῦ ἄνθους τῆς ῥίζης τινός (θ') are passable expressions for a royal successor. The metaphors in Isa 11,1 refer to a person (masc. sg. pronouns), an offspring of the royal family of David, the son of Jesse⁶. He would be a just judge who feared God and upon whom the spirit of God rested. He is the exact opposite of persons over whom woe is prophetically pronounced in Isa 5,22-24, where the key terms ῥίζα and ἄνθος also occur: ἡ ῥίζα αὐτῶν ὡς χνουῶς ἔσται, καὶ τὸ ἄνθος αὐτῶν ὡς κονιορτὸς ἀναβήσεται.

5. Even though “Lebanon and his lofty ones” might have introduced cedars into the mind of the reader, the translator seems to refer to persons in every case. Cf. Isa 2,12-13.

6. W.A.M. BEUKEN, *The Emergence of the Shoot of Jesse: An Eschatological or a Now Event?*, in *Calvin Theological Journal* 39 (2004) 88-108, argues that the use of the proper name Jesse rather than David may indicate that the expected ideal king possibly did not derive from the Davidic line in direct succession, but still belonged to the house of Jesse (pp. 95-96). According to H. WILDBERGER, *Jesaja* (BKAT, 10/1), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1972, pp. 445-446, the reference to the stump of Jesse perhaps demonstrates Isaiah's disappointment with Hezekiah.

The Greek rendering of verse 4 raises many questions. The rendering ἀλλὰ κρινεῖ ταπεινῶ κρίσιν καὶ ἐλέγξει τοὺς ταπεινοὺς τῆς γῆς apparently means: "He judges the humble (sg.) with a just judgement and examines the humble (pl.) of the country with impartiality." This English translation does not correspond to the literal sense of the clause, because the verb ἐλέγχω usually means "to cross-examine, to accuse, to put to shame"⁷ or "nachforschen, untersuchen; dartun, beweisen, überführen"⁸, but this lexical meaning does not fit the context, where the first half of the verse has a positive connotation. Furthermore, verses 3b and 4a must be understood as synonymous: οὐδὲ κατὰ τὴν λαλίαν ἐλέγξει and καὶ ἐλέγξει τοὺς ταπεινοὺς τῆς γῆς. Therefore, the correct understanding and translation demands an interpretative clarification "with impartiality". It is noteworthy that it is not said that the humble are innocent and will be freed by the just judge. What is guaranteed is an impartial hearing and fair treatment at court. The Hebrew terms עניים and דלים have a positive moral connotation; these are innocent, poor people who need justice. In Greek the adjective ταπεινός is ambivalent: the humble one might be either good or bad as a person. He should be delivered with a just judgment, and his case must be examined with impartiality, while the Hebrew source speaks about defending and protecting the humble and poor. According to the Masoretic Text, the messianic judge acts in favour of the humble and poor, while in the Septuagint the ideal trait of the judge is impartiality. The Hebrew verb יכח hi. denotes not only "to rebuke, reproach", but also "to mediate, maintain justice"⁹.

MT: sondern mit Gerechtigkeit hilft er den Geringen zum Recht und wird in Gradheit eintreten für die Armen im Land¹⁰.

LXX: but he shall judge the cause of the lowly and shall reprove the lowly of the earth¹¹.

7. LSJ, Oxford, 1968, p. 531; F. PREISIGKE, *Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden*, ed. E. KIESSLING, Berlin, Selbstverlag der Erben, 1925, I, p. 467. Pace J. LUST – E. EYNIKEL – K. HAUSPIE, *Greek-English Lexicon of the Septuagint*, revised edition, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2003, p. 192, which contains only the meanings "to reprove, to reproach, to decide" for the active voice.

8. PREISIGKE, *Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden* (n. 7), p. 467.

9. L. KOEHLER – W. BAUMGARTNER, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, subsequently revised by W. Baumgartner and J.J. Stamm, Leiden – New York – Köln, E. J. Brill, 1995, p. 410.

10. As translated by WILDBERGER (n. 6), pp. 435-436. For עניי ארץ he reads עניי ארץ. NRSV translates along the same lines: "but with righteousness he shall judge the poor, and decide with equity for the meek of the earth".

11. As translated by L.C.L. BRENTON, *The Septuagint Version: Greek and English*. Grand Rapids, MI, Zondervan, 1970, p. 847.

Another interesting detail in the Septuagint is the rendering $\kappa\alpha\iota\ \pi\alpha\tau\acute{\alpha}\xi\epsilon\iota\ \gamma\eta\nu\ \tau\tilde{\omega}\ \lambda\acute{o}\gamma\omega\ \tau\omicron\upsilon\ \sigma\tau\acute{o}\mu\alpha\tau\omicron\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ for והכה ארץ בשבט פיו . Perhaps one might state that the rendering is accurate as concerns the meaning of the Hebrew phrase, even though it is not literal. The picture of the expected figure becomes less violent; he does not use a rod for chastisement. It diminishes, however, the royal characteristics of the expected figure in comparison with the Hebrew where בשבט פיו indicates a ruler's sceptre. Now in the Septuagint, royalty is only highlighted with the family of Jesse and the first title $\rho\acute{\alpha}\beta\delta\omicron\varsigma$, even though it is ambiguous meaning both "a rod for chastisement" (Exod 21,20, Micah 4,14) and "a shepherd's staff" (e.g., Ps 23,4) or "staff of office, sceptre", e.g., Pss 44(45),7 and 109(110),2¹².

The large Isaiah Scroll 1QIsa^a XI,1-5 deviates from the Masoretic Text in verse 4b. The scribe changed the word-order, placing the words וימת רשע at the end of the verse. It seems to be a deliberate correction, because the same words were originally written at the beginning of the clause and then marked with *puncta extraordinaria* and rewritten at the end. This did not, however, imply only a change of word-order, but also a real change of interpretation. According to the Masoretic Text, the Messiah will kill the unjust with the breath of his mouth. The scribe changed the verb המית (hif'il) "to kill" into the passive voice (hof'al) ימת , when ברוח שפתיו became an agent or instrument: "With the breath of his lips" will the unjust be killed /sentenced to death. The hof'al imperfect ימת is a form commonly relating to the death penalty in the Hebrew Old Testament, the idiom normally being מות ימת . In this way the change highlights the legal nature of the Messiah's activities; everything happens in the context of a court, examining and judging with justice. The Messiah is not a killer or an irrationally violent person. He acts like a judge in court. Certainly, the a-half of the verse has preserved "the staff of his mouth", but in this connection it points to the power of his word, not to his violence.

In this connection, mention must also be made of the Isaiah pesharim from Cave 4. Of these 1QpIs^a (4Q161) contains a commentary on Isa 11,1-5. It is important to note that Isa 11,1-5 is presented as a continuation of Isa 10,33-34, where extensive forest-felling is described as taking place in Israel, Judah(?), and Lebanon¹³. This picture of forest-felling, which is also present in the Masoretic Text, is almost totally lacking from the Septuagint, the reference to Lebanon in 10:34b being the only

12. LSJ. pp. 1562-1563; LUST – EYNIKEL – HAUSPIE, *Greek-English Lexicon of the Septuagint* (n. 7), p. 541.

13. Similarly BEUKEN (n. 6), pp. 88-108.

slight hint at forest-felling: "and the lofty ones shall fall by the sword, and Libanus shall fall with his lofty ones"¹⁴. The metaphor of a forest-cutter was often applied to Nebuchadnezzar in the Hebrew Old Testament¹⁵, in Isa 10,33-34 the forest-cutter is, however, Yahweh. The pesharist explains that those who fell the forests are the Kittim, the term referring to the Romans, as everywhere in the pesharim. The Kittim "will beat down the House of Israel and the poor ones of [...]"¹⁶. But the Kittim, too, will fall down, overcome by his great one(s). If this "his great one" גדולין or גדולי is a singular form in the peshar like "a powerful one" (אדיר) in the Masoretic Text, it could refer to the נשיא העדה, Prince of the Congregation, perhaps a Messianic figure, mentioned earlier in 4QpIsa^a II,19.

In any case, the context in which the peshar places Isa 11,1-5 makes it quite clear why there is only a stump remaining from Israel (and Judah?) and the family of Jesse. The quotation from Isa 11,1-5 follows the MT quite closely and deviates from 1QIsa^a, discussed above. The peshar is interesting because beyond any doubt it contains a messianic interpretation. The Shoot of David will arise at the e[nd of days...He will have "a th]rone of glory" and "a ho[ly] crown" (note נצר). He will rule over all the Gentiles. His sword shall judge all the peoples. He will not decide by what his ears hear, which means, according to the pesharist, that "according to what they teach him so shall he judge"¹⁷. The identity of the teachers remains unclear, possibly the priests are indicated. The messianic figure is rather violent. The sword will judge, not the sword of the mouth.

Quite recently attention has been paid to a text called 4QSefer ha-Milhamah (4Q285 or 4QSM). Fragment 5 (second line) contains a quotation from Isa 11,1. It is interesting in two respects. On the one hand, it seems to be closely related to the peshar of Isaiah 4QpIsa^a by combining the forest-felling in Isa 10,33-34 with a fresh shoot in Isa 11,1, on the other hand, it combines the terminology in such a way that the shoot of

14. As translated by BRENTON, *The Septuagint Version: Greek and English* (n. 11), p. 846.

15. R. SOLLAMO, *A Simile in Ps 74:5: A Wood Cutter Entering a Forest wielding Axes?*, in *Svensk exegetisk årsbok* 54 (1989) 178-187.

16. As translated by the editor, J.M. ALLEGRO, *Qumran Cave 4.1 (4Q158-4Q186)* (DJD, 5), Oxford, Clarendon Press, 1968, pp. 13-14. A similar interpretation is given in G. VERMES, *The Dead Sea Scrolls in English*, third, revised and augmented ed., London, Penguin Books, 1987, pp. 267-268. According to F. GARCÍA MARTÍNEZ – E.J.C. TIGCHELAAR, *The Dead Sea Scrolls: Study Edition* (2 vols.), Leiden – Boston – Köln, Brill, 1997, vol. 1, p. 315, the House of Israel is not crushed, but the Kittim "will be placed in the hands of Israel".

17. As translated by ALLEGRO, *Qumran Cave 4.1* (n. 16), p. 14.

David is entitled **דוד מנצח** and on line 4 this Branch of David **דוד מנצח** is attached to **דוד מנצח**, Prince of the Congregation, either as a synonym (most likely) or as an opponent and enemy¹⁸. The same fragment is also preserved in Cave 11 (11Q14 I). Apparently, at Qumran the Messiah had a role to play in the eschatological final battle.

The aftermath of Isa 11 is to be seen in the *Psalms of Solomon* chapters 17 and 18. The Psalms of Solomon, written after the death of Pompey in 48 BCE¹⁹, are considered the most messianic book in the Septuagint²⁰. They also use the proper term **χριστός**. The verses that show traces of influence of Isa 11 read as follows:

Ps. Sal. 17,21-25

- 21 ...Ἰδέ, κύριε, καὶ ἀνάστησον αὐτοῖς τὸν βασιλέα αὐτῶν
 υἱὸν Δαυὶδ εἰς τὸν καιρὸν, ὃν εἶλου σύ, ὁ θεός, τοῦ βασιλευσάει
 ἐπὶ Ἰσραὴλ παῖδά σου·
- 22 καὶ ὑπόζωσον αὐτὸν ἰσχὺν τοῦ θραῦσαι ἄρχοντας ἀδίκους,
 καθαρῖσαι Ἱερουσαλὴμ ἀπὸ ἐθνῶν καταπατούντων ἐν ἀπωλείᾳ,
 23 ἐν σοφίᾳ δικαιοσύνης ἐξῶσαι ἁμαρτωλοὺς ἀπὸ κληρονομίας,
 ἐκτριῖσαι ὑπερηφανίαν ἁμαρτωλοῦ ὡς σκευὴ κεραμέως,
 24 ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ συντριῖσαι πᾶσαν ὑπόστασιν αὐτῶν,
 ὄλεθρευῶσαι ἔθνη παράνομα ἐν λόγῳ στόματος αὐτοῦ,
 25 ἐν ἀπειλῇ αὐτοῦ φυγεῖν ἔθνη ἀπὸ προσώπου αὐτοῦ
 καὶ ἐλέγξει ἁμαρτωλοὺς ἐν λόγῳ καρδίας αὐτῶν.

The English translation reads as follows²¹:

- 21 See, Lord, and raise up for them their king,
 the son of David, to rule over your servant Israel
 in the time known to you, O God.
- 22 Undergird him with the strength to destroy the unrighteous rulers,
 to purge Jerusalem from gentiles
 who trample her to destruction;
- 23 in wisdom and in righteousness to drive out
 the sinners from the inheritance;
 to smash the arrogance of sinners
 like a potter's jar;

18. GARCÍA MARTÍNEZ – TIGCHELAAR, *The Dead Sea Scrolls: Study Edition* (n. 16), vol. 2, pp. 642-643, 1208-1211, translate: "the Prince of the Congregation will kill him, the bud of David..." According to COLLINS, *The Scepter and the Star* (n. 1), pp. 60-61, 4Q285 identifies the terms the Branch of David and the Prince of Congregation.

19. COLLINS, *The Scepter and the Star* (n. 1), pp. 51-52 (after the death of Pompey in 48 BCE). Cf. R.B. WRIGHT, *Psalms of Solomon: A New Translation and Introduction*, in J.H. CHARLESWORTH (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 2, London, Darton, Longman & Todd, 1985, pp. 640-641, who dates Ps Sal to 70-45 BCE.

20. The Psalms of Solomon are often included in the Greek Scriptures of the Septuagint; e.g. Alfred Rahlfs has them in his edition of the Septuagint. But they could also be classified as belonging to the Pseudepigrapha.

21. As translated by WRIGHT, *Psalms of Solomon* (n. 19), p. 667.

- 24 To shatter all their substance with an iron rod;
to destroy the unlawful nations with the word of his mouth;
- 25 At his warning the nations will flee from his presence;
and he will condemn sinners by the thoughts of their hearts.

The passage shares several elements with Isa 11,1-5, even though it has been influenced by other Scriptures too (e.g. Ps 2). The expectation of a royal Messiah from the line of David is evident from the beginning. He will be a king and a righteous judge in Israel, which is incidentally called *παῖς σου* "your servant" (cf. Isa 42,1). The ideal of cultic purity and holiness for the whole people distinguishes it from Isa 11, where moral righteousness is stressed. The demand of purity and holiness calls forth a need for separation: sinners and Gentiles have no place in the kingdom of the Messiah. The Messiah himself must be pure and free from sin: *καθαρὸς ἀπὸ ἁμαρτίας* (Ps Sal 17,36). This Messiah is a more warlike figure than the Shoot of Jesse in Isa 11,1-5. His sceptre is an iron rod, he will destroy the unlawful nations with the word of his mouth (Ps Sal 17,24b.35, cf. Isa 11,4), and he will crush the arrogance of sinners like a potter's jar (cf. Jer 18,1-6, Ps 2,9). The verb *ἐλέγχω* also occurs as in Isa 11,4, but now the humble are not cross-examined with equity, but the sinners are condemned by the thoughts of their hearts.

In peshet a to Isa (4QpIsa^a = 4Q161) the idea of teaching the king appears, while the identity of the teachers remains unclear. Here it is related that the king is taught by God (Ps Sal 17,32). This king will be the Lord's Messiah: *καὶ βασιλεὺς αὐτῶν χριστὸς κυρίου*. Here the messianic title *χριστὸς* occurs, as also in the title of Psalm 18 and in 18,5.7. Concerning verse 17,32 there are two text-critical alternatives for the correct reading. The form *χριστὸς κυρίου* is based on an emendation suggested by Carrière, because the reading of the manuscripts *χριστὸς κύριος* is alleged to be an *emendatio christiana*²². The Messiah is not addressed as Lord, *κύριος*, like God in the Jewish Scriptures, but he has been anointed by the Lord (=Yahweh) as in Ps 2,2; he is the Lord's messiah²³. The fact that the Messiah is called Lord, *κύριος*, does not accord with Old Testament Judaism, but in the New Testament *κύριος* is a common christological title and *κύριος χριστός* a confessional formula. Therefore, the reading *χριστὸς κύριος* is suspected of being a Christian interpolation.

22. A. RAHLFS, *Septuaginta*, 1930, #4,4.

23. I disagree with WRIGHT, *Psalms of Solomon* (n. 19), p. 646. He considers the title "Lord Messiah" as original in Ps Sal 17,32, even though it is the only instance of such usage in Jewish literature.

Conclusion. In the final analysis, the Psalms of Solomon bear witness to a living Messianic hope at the end of the first century BCE in Jerusalem and Israel. By contrast, Isa 11,1-5, translated in the second century BCE in Egypt, does not display any significant deviations from the "Messianism" represented in the Masoretic Text. The only significant difference concerns the context, in that the end of chapter 10 in the Septuagint does not refer to forest-felling. In that sense Isa 11,1-5 is more isolated in its context. It is perhaps not too much to argue that for the translator of the Septuagint the end of the Davidic dynasty was an obvious fact and lay in the distant past. This aspect implies that the translator took the root of Jesse to be very old, and so it was an even greater wonder than in the Hebrew Isaiah that it began to put out shoots. For the Hebrew author or redactor of Isa 10,5-11,16 and also for Isaiah himself, the dynasty of David still existed, even though its future was endangered²⁴. The words of Isa 11,1-5 came as a positive encouragement in this situation, they were the promise of a new future for the dynasty and for the people.

Considering the limits of our definition of Messianism, the Hebrew chapter Isa 11,1-5 is not messianic at all²⁵. Beuken has interpreted the larger passage Isa 10,5-11,16 as a now event, not an eschatological event²⁶. The Septuagint might have taken one step further in the direction of Messianism, but nothing in the translation bears witness to a special messianic interpretation on the part of the translator. He merely translated the Hebrew *Vorlage* and left the interpretation to his readers. Certainly, his Greek terminology decisively transposes the content of the text very markedly into the Hellenistic sphere of thought, the nouns σοφία, σύνεσις, γνῶσις and εὐσέβεια and the pair πνεῦμα and λόγος being Stoic and pre-Gnostic terminology²⁷. On the other hand, all these

24. WILDBERGER, *Jesaja* (n. 6), pp. 444-446.

25. *Ibid.*, pp. 444, 457-462. "Die meisten Ausleger sprechen von eschatologischer Erwartung. Die problematic des Begriffs eschatologisch ist aber auch hier im Auge zu behalten: der Prophet spricht wohl von einer im Vergleich zur Gegenwart veränderten Zukunft, aber durchaus einer Zukunft in dieser Zeit. Demgemäss ist der Begriff "messianisch" zu verstehen. Die Bezeichnung "Messias", die der Text selbst nicht verwendet, ist insofern zu rechtfertigen, als in diesem zukünftigen Herrscher zur Erfüllung kommt, was sich in Israels Glauben als Bild eines idealen Herrschers auf dem jerusalemischen Königsthron herausgebildet hat" (p. 460).

26. BEUKEN, *The Emergence of the Shoot of Jesse: An Eschatological or a Now Event?* (n. 6), pp. 88-108.

27. I.L. SEELIGMANN, *The Septuagint Version of Isaiah: A Discussion of Its Problems* (Mededelingen en verhandelingen van het vooraziatisch-egyptisch genootschap "Ex Oriente Lux", 9), Leiden, Brill, 1948, pp. 119-121; reprinted in R. HANHART – H. SPIEKERMANN (eds.), *The Septuagint Version of Isaiah and Cognate Studies* (FAT, 40), Tübingen, Mohr Siebeck, 2004, pp. 119-294, esp. 291-294.

words are so common that their usages might easily be over-interpreted. The lack of the wood-felling at the end of chapter 10 is apparently due to his *Vorlage* or to his difficulties in understanding the Hebrew text. His rendering is hardly a deliberate choice, either here or there.

The Psalms of Solomon bring us to a different setting. The Psalms are strongly apocalyptic in nature and display similarities with the apocalyptic expectations of the Pharisees and Essenes, but the book is very critical of the Hasmonean Sadducees. However, the book cannot with certainty be attributed to any of these groups. Sociologically, the situation of an apocalyptic community is characterized by a feeling of powerlessness and crisis. Their only hope in the dark reality of the present is God's intervention that will fulfil their hopes²⁸. Messianism is an important element of this apocalyptic hope of God's intervention. Isa 11 exerted a strong influence on the Messianism of the Psalms of Solomon. The Psalms of Solomon represent the blossom (ἀκμή) of the Messianism of the Septuagint and also use the specific term χριστός, when referring to a future king-saviour, the only book of the Septuagint to do so.

GENESIS 49,8-12

The blessing of Judah, one of the blessings by Jacob, is associated with the dynasty of David in the sense that David was from the tribe of Judah. Originally the Hebrew blessings related the tribal history of Israel disguised in the form of *vaticinia ex eventu*²⁹.

יְהוָה אֱתָהּ יִדְוֶה אַחֶיךָ	8
יָדָהּ בְּעֶרְףְּ אִיבִיךָ	
יִשְׁתַּחֲוֶה לָּהּ בְּנֵי אָבִיךָ:	
גֹּר אֶרֶץ יְהוּדָה מִטָּרֶף בְּנֵי עֲלִית	9
פָּרַע רֶבֶץ כְּאֶרֶץ וּכְלָבִיא מִי יִקְיָמוּ:	
לֹא-יָסוּר שִׁבְט מִיְהוּדָה וּמַחֲקֵק מִבֵּין רַגְלָיו	10
עַד כִּי-יָבֹא שִׁלְיָהּ (שִׁלּוֹ) וְלוֹ יִקְהַת עַמִּים:	
אִסְרֵי לְגֹפֶן עִירָה (עִירוֹ) וְלִשְׂרָקָה בְּנֵי אֲתָנּוּ	11
כִּבְשֵׁ בֵּינָם לְבָשׁוּ וּבְדָם-עֲנָבָם סוּתָה (סוּתוֹ):	
חֲכִלְיֵי עֵינָיִם מִיָּוֶן וּלְבָן-שָׁנַיִם מַחְלָב:	12

28. WRIGHT, *The Psalms of Solomon* (n. 19), pp. 641-646 (pp. 643-646 on "Theological importance" are written by Wright and V. Schwartz).

29. G. VON RAD, *Das Erste Buch Mose. Genesis* (ATD, 2/4). 12. Aufl., Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1987, pp. 344-350.

From the view point of Messianism the crucial verse is v. 10. We shall concentrate on this. The Masoretic Text is translated into English in the NRSV as follows:

The scepter shall not depart from Judah,
nor the ruler's staff from between his feet,
until tribute comes to him;
and the obedience of the peoples is his.

There are two rare expressions. Firstly, שִׁילָה is a real *crux interpretum*³⁰. Scholars and Bible interpreters have suggested at least five different explanations³¹. The Septuagint translator comes close to the interpretation that שִׁילָה is formed from the correlative relative pronoun שׁ with the preposition ל and the 3 masc. sg. pronominal suffix meaning "what belongs to him, the things that belong to him" or "the one to whom it belongs". If interpreted in this way, there is an extra *yod* between שׁ and ל. Many Masoretic manuscripts and manuscripts of the Samaritan Pentateuch read שִׁלָה without the *yod*. "The tribute" of NRSV again is a counterpart for the noun שׁ "gift (offered as homage)"³².

Secondly, the noun יִקְחָה causes difficulties, because it occurs only three times in the Hebrew Bible (Gen 49,10 and Prov 23,22; 30,17) and in each case the Septuagint translation is very different, being based on a different reading by the translator or on a different *Vorlage*. Modern scholars assume that יִקְחָה means "obedience" in Gen 49,10³³.

The Septuagint renders:

10 οὐκ ἐκλείψει ἄρχων ἐξ Ἰουδα
καὶ ἡγούμενος ἐκ τῶν μηρῶν αὐτοῦ,
ἕως ἂν ἐλθῆ τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ,
καὶ αὐτὸς προσδοκία ἐθνῶν.

A ruler shall not fail from Judah,
nor a prince from his loins,
until there comes the things stored up for him;
and he is the expectation of nations³⁴.

The Septuagint version has opened up the metaphors implied by שבט "sceptre" and מַחֲקֶק "commander's staff" – the latter word also occurs

30. VON RAD, *Das erste Buch Mose, Genesis* (n. 29), pp. 349-350.

31. The interpretations are carefully enumerated by LUST, *Septuagint and Messianism, with a Special Emphasis on the Pentateuch* (n. 4), pp. 39-41.

32. W. BAUMGARTNER, *Hebräisches und Aramäisches Lexicon zum Alten Testament* (= HAL), dritte Aufl., Leiden, Brill, 1974, pp. 1368, 1370-1371.

33. KOEHLER-BAUMGARTNER, *The Hebrew & Aramaic Lexicon of the Old Testament: The New Koehler-Baumgartner in English* (n. 9), p. 430. BAUMGARTNER, HAL (n. 32), p. 411.

34. As translated by BRENTON, *The Septuagint Version: Greek and English* (n. 11), p. 67.

in Jdg 5,14, Isa 33,22 referring to persons, in Gen 49,10, Num 21,18, Ps 60,9, 108,9 in the sense "commander's staff" – by using nouns referring to persons: ἄρχων "ruler" (approximately 10 occurrences in Genesis) and ἡγούμενος "leader" (a hapax in Genesis). The beginning of v. 10 promises that the leaders of the tribes of Israel will come from the tribe of Judah (cf. Pss 60,9; 108,9). The succession of the leaders is indicated in the first half of verse 10 as in 2 Chr 6:16³⁵. When Jacob's blessings were compiled, this prophecy had already been fulfilled when the dynasty of David came to power. In the difficult line 10c the Greek translator of the Septuagint understood שִׁלָּה as שְׁלָה, denoting "things that belong to him". The verb ἀπόκειμαι is used in the passive when it denotes "to be put away, be laid up in store" or impersonally, e.g., ἀπόκειται τιτι "it is in store for one"³⁶. The reference to things might point to the sceptre and the ruler's staff, but the manner of expression עַד כִּי יבֹא would be more appropriate with a subject that is a human being or a living creature (cf. Isa 36,17, but also Lev 25,22). The Greek manuscript tradition is divided. Many manuscripts have the variant reading ᾧ ἀπόκειται instead of τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ. In my opinion, the former is a more appropriate reading in this linguistic context and could therefore be an improvement of the language.

Line 10d deviates from the Masoretic Text, probably due to a different *Vorlage*. The translator's *Vorlage* apparently had the more common noun תקוה "hope" for the rarer word יקוה "obedience". The Peshitta and Vulgate seem to have had a similar Hebrew *Vorlage* or are based on the Greek rendering of the Septuagint. The Greek counterpart προσδοκία means "a looking for, expectation, anticipation"³⁷. He (sc. the ruler or leader from the tribe Judah) is the object of the expectation of the peoples. The peoples are not subdued under his power, as in the MT, rather they place their positive hope for the future in him³⁸. In principle, it is difficult to know whether the expectation is meant to be joyful or frightening. The closest parallels to the usage of προσδοκία are Isa 66,9 and Ps 118(119),116. Both of these parallels have a positive content in the word προσδοκία. In Gen 49,10 a good leader is evidently expected, either righteous or peaceful or both, but this is not specified in the text.

35. The expression ἐκ τῶν μηρῶν αὐτοῦ refers to the offspring (cf. Jdg 8,30) and continuity of succession.

36. LSJ, p. 201.

37. LSJ, p. 1507. It expresses either a joyful expectation or an expectation in fear and anxiety; cf. LUST – EYNIKEL – HAUSPIE (eds.), *Greek-English Lexicon of the Septuagint* (n. 7), p. 522.

38. J.W. WEVERS, *Notes on the Greek Genesis* (SBL SCS, 35), Atlanta, GA, Scholars Press, 1993, p. 826, suggests that "the Greek interprets the passage in the sense of a messianic hope to be rooted in the tribe of Judah".

He will prosper, he will have abundant wine and milk (11-12) and he will be as frightening as a lion (v. 9) coming up from the fresh bush(es) on the river Jordan and lying in wait³⁹. The Septuagint version expresses a joyful expectation of a coming ruler who will also be the hope of the nations. Whether this can be regarded as a messianic expectation remains an open question, because of the brevity of the passage and the translator's adherence to the Hebrew *Vorlage*. The steps possibly taken towards a messianic interpretation are very small, the most significant of them being the use of προσδοκία (הקת) rather than יהק "obedience".

In the Jewish tradition as attested in the Genesis Commentary from Qumran (4Q252 V,1-7), the messianic and apocalyptic interpretation of the blessing of Judah is obvious. Lines 3-4 read: "Until the coming of the messiah of righteousness, the branch of David. For to him and to his seed has been given the covenant of kingship of his people, for everlasting generations..." The Hebrew term צמח דוד is used as a title of the Messiah, and the significance of the Davidic lineage is extended beyond the author's own time to eschatological infinity. An intertwining of the terminology is to be seen here⁴⁰. The prevailing term for the shoot from the family of David becomes צמח as in Jer 23,5; 33,15 and Zech 3,8; 6,12 (LXX: ἀνατολή), not טרף as in Isa 11,1.

Again, the Septuagint remains far behind the Scrolls in their Messianism. Compared with the Masoretic Text, the Septuagint deviates slightly in favour of messianic interpretation, but the differences are due to the *Vorlage*, not to the translator. Accordingly, the Septuagint in the narrow sense does not intensify the messianic tendencies. The slight enhancement which is to be seen is due to the *Vorlage*. The actual intensification of messianic expectations first took place later on. In the third century BCE it was too early for them to flourish.

Department of Biblical Studies
P.O.B. 33 (Aleksanterink. 7)
FIN-00014 University of Helsinki
Finland

Raija SOLLAMO

39. Even though lion as such is a royal metaphor, ἐκ βλαστοῦ, υἱέ μου, ἀνέβης can hardly mean anything else than a description of a lion's hunting/preying habits. The Greek βλαστός renders the Hebrew noun טרף which depending on the vocalization can mean either "a prey" or "a fresh shoot". The latter meaning occurs in Gen 8,11 (in the Lxx φύλλον "leaf") and so the translator's interpretation is not very surprising in 49,9. The translator had also used the rendering βλαστός "shoot, bud" for נצח "blossom" in Gen 40,10. M. RÖSEL has seen in Gen 49,9 a reference to the Messianic "branch", out of which "the lion" would grow. I consider this theory very unlikely.

40. צמח דוד also occurs in 4Q174 (4QFlor) Frag. 1-2, Col. 1,11.

MESSIANISM IN THE SEPTUAGINT OF ISAIAH AND MESSIANIC INTERTEXTUALITY IN THE GREEK BIBLE

In this paper, I would like to discuss the significance of messianism in the Old Greek version of the most influential prophetic book of the Hebrew Bible. Since the Book of Isaiah has been such an important focus for the hopes and fears of the people of Israel, one should expect it to have been a prime candidate for what one may call a “messianization” of its text in the Hellenistic period. And, indeed, numerous Septuagint scholars, amongst them such great authorities as I.L. Seeligmann, have published on messianic passages in the Greek text of Isaiah. Texts that readily come to mind are Isa 7,14-25; 9,1-7 and 11,1-9. A significant passage which is less readily thought of as messianic is Isa 19,16-25 LXX. I would like to explore these texts with a view to their respective meanings and to possible interrelations. Also, I intend to illustrate how these texts have in turn been influenced by other, earlier messianized passages in Septuagint books. In my view, we have reason to speak of a messianic intertextuality in the Greek Bible. I shall attempt to demonstrate this with a view to texts from the Pentateuch, the Psalter and the Book of Isaiah.

In a recent study on Isa 7,14-16, Ronald L. Troxel explores the significance of that text for the exploration of traces of messianic beliefs in the Greek Isaiah. In a critical dialogue especially with I. L. Seeligmann, A. van der Kooij and M. Rösel, Troxel is able to show that “the LXX gives the sign of Ἐμμανουηλ independent status, making it the substance of the promise”, while “the accent on the child’s distinctive character accords with passages anticipating a new, upright Davidic ruler”¹. Contrary to, say, J. Lust, Troxel acknowledges that Isa 8,23b-9,6 LXX and Isa 11,1-9 LXX express the hope for a ruler figure. However, he cautiously states: “Nevertheless, we must admit that we lack clear evidence that the translator identified the child of 7,14-16 with the ruler anticipated in chapters 9 and 11. The most we can say is that there is nothing that would prevent this identification, while there are correlations that favor it”². I would like to take this statement as my starting-point for an

1. R.L. TROXEL, *Isaiah 7,14-16 through the Eyes of the Septuagint*, in *ETL* 79 (2003) 1-22, pp. 19-20.

2. *Ibid.*, p. 21.

exploration of the coherence of messianic passages in the Greek Isaiah and how they may be linked with those in other Septuagintal books.

It is my thesis that there is a coherent concept of messianic thought permeating the whole of the Septuagint of Isaiah and that this concept was in turn influenced by earlier Septuagint texts. The texts which provide the basis for my thesis are first and foremost the four Isaianic passages just mentioned and Num 24,17. To make my point, I would like to follow the lead of some key terms that are elements of what one might call 'messianic language' found in the Greek Isaiah and beyond.

Let us start with the concept of the child ruler, the υἱός of the παρθένος introduced in Isa 7,14, the παιδίον of Isa 7,16. Troxel states that Rösel, in his study on Isaiah 7 and the virgin birth³, "identifies Εμμανουηλ of 7,14 with the child to whom 9,6(5) assigns the name, μεγάλης βουλῆς ἄγγελος, discovering the translator's expectation in the juxtaposition of these two passages: 'Der Messias wird als übernatürliches, sündloses Wesen gesehen – dem dann verständlicherweise auch eine besondere Herkunft eignen muß'"⁴.

Even if we do not share Rösel's view that a virgin birth was announced in Isa 7, it remains a fact to be reckoned with that the terms παιδίον and υἱός recur in Isa 9,5 LXX. In my view, it can be demonstrated that 9,5 LXX consciously takes up the scarlet thread first seen in 7,16: (τὸ) παιδίον translates הַנְּעָר in Isa 7,16, but לְךָ in Isa 9,5. This indicates the translator's wish to systematize the use of terms referring to the expected ruler first announced in chapter 7. The salutary work of the παιδίον is then further specified as being that of the μεγάλης βουλῆς ἄγγελος who will bring peace and prosperity, the words ἐγὼ γὰρ ἄξω εἰρήνην ἐπὶ τοὺς ἄρχοντας presumably, as we shall see, being uttered by the ἄγγελος and not, as claimed by J. Lust⁵, by God. Interestingly, Isa 9,7 LXX makes clear that the ἄγγελος will be a Davidic ruler, thus taking up Isa 7,14-16 LXX: after all, the παιδίον is described, in Isa 7, as a royal child. Troxel rightly points out:

While the translator has provided no explicit indication as to the identity of Εμμανουηλ, two features suggest he presumed the child to be royal. First, his rendering of הַבְּיָרֵךְ in v. 14 by καλέσετε, addressed to the house of

3. M. RÖSEL, *Die Jungfrauengeburt des endzeitlichen Immanuel*, in *Jahrbuch für biblische Theologie* 6 (1991) 135-151.

4. TROXEL, *Isaiah 7,14-16* (n. 1), p. 20, quoting from M. Rösel, *Jungfrauengeburt* (n. 3), p. 149.

5. Cf. J. LUST, *Messianism in the Septuagint: Isaiah 8:23b-9:6 (9:1-7)*, in J. KRAŠOVEC (ed.), *The Interpretation of the Bible: The International Symposium in Slovenia* (JSOT SS, 289), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1998, pp. 147-163, esp. 159-161.

David (N.B. the preceding ὑμῖν), suggests this is royal offspring. Second the accent on the child's distinctive character accords with passages anticipating a new, upright Davidic ruler. While the translator renders unremarkably the anticipation of an extraordinarily pious ruler in 11,2-4, in translating 32,1, which characterizes the king's *rule* as upright (קִדְּוָה לְיְהוָה-קִדְּוָה), the LXX accents the character of the *king* as upright (ἰδοὺ γὰρ βασιλεὺς δίκαιος βασιλεύσει)⁶.

Against this background, Lust's rejection of the claim that Isa 8,23b-9,6 LXX is influenced by messianic concepts looks weaker than one might first have expected. Lust argues that the translation paints the ἄγγελος in subaltern position, especially by inserting ἐγὼ in v. 5 and thus stressing the importance of the Lord's action as opposed to that of the ruler child: "Also, the Greek translation underlines the first person pronoun making it explicit: 'for I (ἐγὼ γάρ) will bring peace.' The result of this intervention by the translator is that the emphasis is taken away from the child and put on the Lord"⁷. Lust seems to be convinced that the direct speech introduced by ἐγὼ γάρ is that of God. Later he explicitly states: "The role of the Lord is emphasized. This appears to be the case right at the beginning of the oracle, where it is said that 'He shall do this first, he shall act quickly.' In v. 5 (6) the Lord's intervention becomes even more explicit. The translator transforms the last part of the verse into a direct speech of the Lord: 'I will bring peace.' The role of the human leader is reduced to that of a 'messenger' of the Lord"⁸.

As Troxel has rightly pointed out against Lust, in spite of the comparative rarity of elevated titles applied to the ruler, he still has a remarkable mission to fulfil: he is to announce the Lord's counsel. However, Troxel does not adduce what the text tells us about the translator's concept of what this announcing entailed. Isa 9,6 paints an image of the reign of the child ruler. This reign will be established as a *direct result* of the announcement of the μεγάλη βουλή, it will be a great (μεγάλη) reign, and there will be no end to the peace granted "the throne of David and his kingdom (...) forever and ever".

However, there is yet more to the passage. As we have seen, Lust claims that it is God, as opposed to the 'messenger', who says of himself that he will bring peace. This claim, however, is not validated. Lust gives no reason for it, and if ἐγὼ γάρ ἄξω εἰρήνην ἐπὶ τοὺς ἄρχοντας is read in the context of the whole verse and of the overall pericope, it

6. TROXEL, *Isaiah 7,14-16* (n. 1), p. 20.

7. LUST, *Messianism in the Septuagint* (n. 5), p. 160.

8. *Ibid.*, p. 161.

seems much more likely that the direct speech is ascribed to the messenger figure. I suggest the following analysis of vv. 5-6:

Direct speech; the people of Israel speaking:

(5) ὅτι παιδίον ἐγεννήθη ἡμῖν υἱὸς καὶ ἐδόθη ἡμῖν οὗ ἡ ἀρχὴ ἐγενήθη ἐπὶ τοῦ ὄμου αὐτοῦ καὶ καλεῖται τὸ ὄνομα αὐτοῦ μεγάλης βουλῆς ἄγγελος

Direct speech; the μεγάλης βουλῆς ἄγγελος speaking:

ἐγὼ γὰρ ἄξω εἰρήνην ἐπὶ τοὺς ἄρχοντας

Direct speech; the people of Israel speaking:

εἰρήνην καὶ ὑγίειαν αὐτῷ (i.e., to the μεγάλης βουλῆς ἄγγελος)
 (6) μεγάλη ἡ ἀρχὴ αὐτοῦ καὶ τῆς εἰρήνης αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ὄριον ἐπὶ τὸν θρόνον Δαυὶδ καὶ τὴν βασιλείαν αὐτοῦ κατορθῶσαι αὐτὴν καὶ ἀντιλαβέσθαι αὐτῆς ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ἐν κρίματι ἀπὸ τοῦ νῦν καὶ εἰς τὸν αἰῶνα χρόνον ὁ ζῆλος κυρίου σαβαωθ ποιήσει ταῦτα

Thus, if Isa 8,23b-9,6 LXX is read as a whole, and especially if it is read in conjunction with Isa 7,14-16 LXX, it is beyond reasonable doubt that here we encounter a strong messianic belief, centred on the expectation of an upright Davidic ruler supposed to have Israel restored through the announcement of the μεγάλη βουλή of the Lord.

In this context, an important suggestion made with regard to the concept of the messiah found in Isa 9,6 LXX needs to be discussed. In his study of the theology of the Greek Isaiah⁹, A. van der Kooij provides his readers with an exegesis of Isa 9,5 LXX and concludes, against Seeligmann and Hanhart: “Der Bote ist Botschafter, Lehrer, wie G. Vermes richtig bemerkt hat. Die messianische Gestalt wird also in LXX Jes 9,6 [sic] gezeichnet als jemand, der über Kenntnisse des eschatologischen Rates Gottes verfügt und sie verkünden wird (...)”. He then remarks: “Im Lichte von V. 7 ist man geneigt, an einen neuen König (aus dem Geschlecht Davids) zu denken. LXX Jesaja enthält aber einen starken Hinweis dafür, daß die messianische Gestalt aus 9,6 nicht als ein König, sondern als ein Hoherpriester zu betrachten ist. Der Hinweis dafür findet sich in LXX Jes 22,15-25”. On the basis of his interpretation of a Jewish tradition (documented in LevR 5,5, the Isaiah Targum, Eusebius and Jerome) he states: “(...) wie ich an anderer Stelle ausgeführt habe, verhält es sich so, daß auch in LXX Jes 22,15ff. Sebna/Somnas (und

9. A. VAN DER KOOIJ, *Zur Theologie des Jesajabuches in der Septuaginta*, in H. GRAF REVENTLOW (ed.), *Theologische Probleme der Septuaginta und der hellenistischen Hermeneutik* (Veröffentlichungen der Wissenschaftliche Gesellschaft für Theologie, 11), Gütersloh, Chr. Kaiser – Gütersloher Verlagshaus, 1997, pp. 9-25.

folglich auch sein Nachfolger Eljakim) als Hoherpriester hervortritt". He then concludes from Isa 22,22 that the High Priest (i.e., Elyakim) is assigned royal dignity. He applies that conclusion to Isa 9,6-7 LXX and states: "Im Lichte dieser Stelle [i.e., of Isa 22,22 LXX] darf man annehmen, daß auch die messianische Gestalt von LXX Jes 9, 6f. als ein Hoherpriester mit königlicher Würde zu betrachten ist". He finally goes on to draw a parallel between Isa 9,5 LXX and 1QpHab VII,4-5 and thus between the messiah of Isa 9,5 LXX and the Teacher of Righteousness and concludes: "Man geht kaum fehl, wenn man die Kenntnisse 'der Geheimnisse der Worte der Propheten' mit den Kenntnissen 'des großen Planes' Gottes gleichstellt. Es handelt sich um gelehrte Priester, die mit eschatologischer Weisheit begabt sind"¹⁰.

Given this thesis, the concept of the divine βουλή needs closer attention. The divine רַחֵם or רַחֵם is prominent in the Hebrew Isaiah. As van der Kooij rightly points out, it is yet more prominent in the Greek version. With regard to 25,1; 30,27; 49,1 and related passages he concludes: "An diesen und anderen Stellen spiegelt sich die Idee, daß die Prophetie ankündigt, was lange vorher beschlossen und vorhergesagt war"¹¹. Regarding the content of the divine βουλή, there are mainly, according to van der Kooij, three different areas that are covered: calamity for the people of Israel because of the iniquity of its teachers (cf. Isa 5,19); destruction of the foreign powers, presumably the Seleucids (cf. Isa 25,2); salvation for Israel or for a remnant of Israel (cf. Isa 4,2)¹².

The contents of the βουλή, the divine counsel, unfold in the third and fourth of our texts, i.e. in Isa 11,1-9 LXX and Isa 19,16-25 LXX. About the ῥάβδος coming forth from the stump of Jesse it is said that the πνεῦμα βουλής will rest upon him: The consequence will be that he, filled with the spirit of the fear of God, "will", amongst other things, "smite (πατάξει; translating הַכֵּה) the earth with the word of his mouth (τῷ λόγῳ τοῦ στόματος αὐτοῦ)" (11:4; translating פִּי בְרָכָה). In Isa 19,17, we again find the divine βουλή, and in 19,22, πατάξει, here translating הַכֵּה, is used to refer to divine punishment. Thus the destruction of foreign powers, being part of the contents of the divine βουλή, is mentioned here.

10. See VAN DER KOOIJ, *Theologie* (n. 9), pp. 17-19.

11. *Ibid.*, p. 16; cf. I.L. SEELIGMANN, *The Septuagint Version of Isaiah: A Discussion of Its Problems* (Mededelingen en verhandelingen van het vooraziatisch-egyptisch genootschap „Ex oriente lux“, 9), Leiden, E.J. Brill, 1948, p. 110; reprinted in R. HANHART – H. SPIECKERMANN (eds.) *The Septuagint Version of Isaiah and Cognate Studies* (FAT, 40), Tübingen, Mohr Siebeck, 2004, pp. 119-294 (pp. 278-279).

12. Cf. VAN DER KOOIJ, *Theologie* (n. 9), p. 16.

The most remarkable feature of Isaiah 11, however, is the translation of v. 1. The famous passage Ψ $\text{נִינֹזֶה} \text{רֹדֵף} \text{אֶצֶר}$ has been translated as $\rho\acute{\alpha}\beta\delta\omicron\varsigma$ $\acute{\epsilon}\kappa$ $\tau\eta\varsigma$ $\rho\acute{\iota}\zeta\eta\varsigma$ $\text{Ιεσσαί} (\dots)$ $\acute{\alpha}\nu\alpha\beta\eta\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$. $\rho\acute{\alpha}\beta\delta\omicron\varsigma$ is an unexpected rendering of רֹדֵף , a term one might have expected to be rendered by $\beta\lambda\alpha\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ or in similar fashion. רֹדֵף only occurs twice in the Hebrew Bible, viz. in Isa 11,1 and Prov 14,3. In the latter passage, it has been rendered as $\beta\alpha\kappa\tau\eta\rho\acute{\iota}\alpha$, meaning “staff”. The translator of Isaiah made a different choice, opting for $\rho\acute{\alpha}\beta\delta\omicron\varsigma$, a term denoting the royal sceptre, as witnessed by Ps 44,7 LXX ($\rho\acute{\alpha}\beta\delta\omicron\varsigma$ $\epsilon\upsilon\theta\acute{\upsilon}\tau\eta\tau\omicron\varsigma$ η $\rho\acute{\alpha}\beta\delta\omicron\varsigma$ $\tau\eta\varsigma$ $\beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\acute{\iota}\alpha\varsigma$ $\sigma\omicron\upsilon$) and Ps 109,2 LXX ($\rho\acute{\alpha}\beta\delta\omicron\upsilon\omicron\varsigma$ $\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\omega\varsigma$ $\sigma\omicron\upsilon$ $\acute{\epsilon}\xi\alpha\pi\omicron\sigma\tau\epsilon\lambda\epsilon\acute{\iota}$ $\kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma$ $\acute{\epsilon}\kappa$ $\Sigma\iota\omega\nu$; cf. also the key passage in Exod. 4,20 LXX). In the Greek Isaiah itself, $\rho\acute{\alpha}\beta\delta\omicron\varsigma$ occurs eight times. Twice, it denotes a tool (10,15; 28,27). Once, it refers to a broken reed, used metaphorically to refer to Pharaoh (Isa 36:6). Twice, it refers to instruments of oppression (9,3: η $\rho\acute{\alpha}\beta\delta\omicron\varsigma$ η $\acute{\epsilon}\pi\iota$ $\tau\omicron\upsilon$ $\tau\rho\alpha\chi\eta\lambda\omicron\upsilon$ $\alpha\upsilon\tau\omega\nu$; $\tau\eta\nu$ $\gamma\acute{\alpha}\rho$ $\rho\acute{\alpha}\beta\delta\omicron\upsilon\omicron\varsigma$ $\tau\omega\nu$ $\acute{\alpha}\pi\alpha\iota\tau\omicron\upsilon\acute{\nu}\tau\omega\nu$). Twice it refers, metaphorically, to nations as instruments of (military) violence, as rods, in the hand of God (10,5.24-27).

In 11,1, $\rho\acute{\alpha}\beta\delta\omicron\varsigma$ is used in a sense which is derived from the connotation of military might implied in LXX Isa 10,5.24-27 and which is particularly obvious in Ps 44,7 LXX and Ps 109,2 LXX with its references to the royal sceptre. The translator’s choice is thus another indication of a Davidic messianic concept permeating the Greek Isaiah. Using the term $\rho\acute{\alpha}\beta\delta\omicron\varsigma$ metonymically, the translator refers to the instrument of military might/the royal sceptre in order to designate the military leader/king, the expected Davidic messiah.

These observations coincide with those of Troxel, Horbury and others concerning the royal messianic language of the afore-mentioned and related passages. It is interesting to see how the Targum, as in many other cases¹³, makes more explicit what is already present in the Septuagint. The Targum of Isaiah 11,1 reads: “And a *king* shall come forth from the *sons of Jesse*, and *the Messiah* shall be exalted from *the sons of his sons*”¹⁴. Where the Greek restricts itself to choosing the term for the most significant of the royal *insignia*, the Targum does not hesitate to refer to the king explicitly. In both cases, the translators have used royal language to tease out the potential for a messianic interpretation of the Hebrew text. This applies not only to the use of $\rho\acute{\alpha}\beta\delta\omicron\varsigma$, but also to the

13. Cf. J. SCHAPER, *Eschatology in the Greek Psalter* (WUNT, 2/76), Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1995.

14. Translation taken from B.D. CHILTON, *The Isaiah Targum: Introduction, Translation, Apparatus and Notes* (The Aramaic Bible, 11), Wilmington, DE, Michael Glazier, Inc., 1987, p. 28.

way the translator interpreted the latter half of Isa 11,1: *καὶ ἄνθος ἐκ τῆς ῥίζης ἀναβήσεται*. W. Horbury stresses the association of Numbers 24 with Isaiah 11, attested in Qumran and in the early Fathers, and points to the fact that, even down to assonances like that between *ἄνθρωπος* in Numbers 24 and *ἄνθος* in Isa 11,1¹⁵, there is a link between both passages, an observation that is further supported by the verbs employed; cf. the use of *ἀναστήσεται* (Num 24,17) and *ἀναβήσεται* (Isa 11,1) respectively. Also, Isa 11,1 LXX likely echoes another Pentateuchal passage that, in its LXX form, has messianic overtones, i.e. Gen. 49,9-10. To quote Horbury:

In the first two verses on Judah in the Blessing of Jacob (Gen. 49,9-10), the LXX renders v. 9 ‘Judah is a lion’s whelp; from the shoot, my son, you came up (*ἀνέβης*)’. The second part of this rendering recalls Isa. 11.1 LXX, ‘a bloom shall come up (*ἀναβήσεται*) from the root’. Verse 10 in LXX (...) has ‘ruler’ and ‘governor’ for the Hebrew ‘sceptre’ and ‘staff’; they will not fail from Judah until the things that are laid up for him come – ‘and he is the expectation of the nations’. LXX therefore seems to presuppose the connection between this oracle and the Davidic Isa. 11.1 which is probably also assumed in I Chron. 5.2, ‘of him’ (Judah) ‘is the prince’, and is found in Qumran texts¹⁶.

Last but not least I would like to cast a quick glance at Isa 19,16-25 LXX. Here the original *וְהָיָה לְהֵם לְשִׁלְתָּיִם* in v. 20 has been rendered as *καὶ ἀποστελεῖ αὐτοῖς κύριος ἄνθρωπον ὃς σώσει αὐτοὺς κρῖνων σώσει αὐτούς*. The use of *ἄνθρωπος* is strongly reminiscent of Num 24,7.17, as Horbury has shown¹⁷. Van der Kooij says, in his study on Isaiah 19, that “[s]uch a rendering of a participle is quite unusual in LXX Isaiah (and in the rest of the LXX as well)”¹⁸, and indeed Aquila, Symmachus and Theodotion simply opted for *σωτήρ*¹⁹. Amongst other things, van der Kooij points out that *κρῖνων σώσει αὐτούς* links the *ἄνθρωπος* of 19,20 with the ruler in Isa 11,3-4 (*ἐμπλήσει αὐτὸν πνεῦμα φόβου θεοῦ οὐ κατὰ τὴν δόξαν κρινεῖ οὐδὲ κατὰ τὴν λαλιὰν ἐλέγξει*) and with the one “in the tabernacle of David” who is expected to judge Israel in Isa 16,5 LXX. These observations are rounded off by

15. W. HORBURY, *Messianism among Jews and Christians: Twelve Biblical and Historical Studies*, London – New York, T&T Clark, 2003, p. 147.

16. W. HORBURY, *Jewish Messianism and the Cult of Christ*, London, SCM Press Ltd., 1998, p. 50.

17. Cf. HORBURY, *Jewish Messianism* (n. 16), pp. 44-45.

18. A. VAN DER KOOIJ, *The Old Greek of Isaiah 19: 16-25: Translation and Interpretation*, in C.E. COX (ed.), *VI Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies. Jerusalem 1986* (SBL SCS, 23), Atlanta, GA, Scholars Press, 1987, pp. 127-166, esp. 141.

19. Cf. HORBURY, *Jewish Messianism* (n. 16), pp. 147, 149.

Horbury's suggestion that Isa 19,20 is likely to have been influenced by the use of ἄνθρωπος in Num 24 and its messianic overtones.

All this is evidence of what I mean by Septuagintal intertextuality. It operates on the level of the individual book, as we have seen with regard to the scarlet thread running from Isaiah 7 through Isaiah 9 and 11 to Isaiah 19. It does not end there – Isaiah 56-66 is a particularly interesting part of Isaiah, not just in the Hebrew Bible²⁰ – but I do not have the room to go into detail. Suffice it to say here that the study of Septuagintal intertextuality is a most interesting angle from which to explore this amazing monument of Hellenistic Judaism. For future studies, it seems most advisable to concentrate on a given book, as I have done here, first to explore intertextuality within that book and then to trace the links with other books.

A particularly fruitful area for future research are the links successive Septuagint translators established between the LXX Pentateuch and the LXX Prophets. As Horbury has shown with a view to Septuagint renderings of oracles like Gen 49,9, Num 24,17 and Deut 33,4-5, “[t]hese oracles in their LXX form belong to the third century. They presuppose, already at that time, a developed messianic interpretation which has given rise to a chain of exegetical interconnections, between these great prophecies within the Pentateuch and the books of the Prophets. The LXX interpretation attests the reading of these oracles as a series, in the manner which (...) the formation of the biblical canon naturally commended”²¹. This process extends well into the Greek versions of the Ketuvim, one might add. In the present paper, I could only hint at this particular facet, specifically with regard to the royal sceptre in Exod. 4,20; Isa 11,1; Ps 44,7 LXX and Ps 109,2 LXX.

The Septuagint of Isaiah thus gives us some remarkable insights not just into the messianic systematization the translator established, by means of his translation technique, within the Greek Isaiah, but also into the wider system of what one may call messianic intertextuality within the whole of the Septuagint. Septuagint scholars may wish to embark on an extended exploration of that phenomenon, which could draw inspiration, both materially and methodologically, from studies like the one on Isaiah 19 by van der Kooij and from surveys of whole books, like G. Dorival's *Les phénomènes d'intertextualité dans le livre grec des Nombres*. This would throw further light not just on the Septuagint it-

20. Cf. D.A. BAER, *When We All Go Home: Translation and Theology in LXX Isaiah 56-66* (JSOT SS, 318; The Hebrew Bible and Its Versions, 1), Sheffield, Sheffield Academic Press, 2001.

21. HORBURY, *Jewish Messianism* (n. 16), p. 51.

self, meritorious though that is, but also on the pre-history of early Christology²². The most comprehensive treatment of this problem has so far been produced by Horbury in his *Jewish Messianism and the Cult of Christ*. Following M. Hengel, I myself tried to throw some light on the significance of Septuagintal texts like Ps 109,3 LXX for our reconstruction of the early history of Christology²³, and the texts I have discussed in this paper are no less relevant to that matter.

Quite apart from the early Christian *Wirkungsgeschichte* of messianic Septuagint passages, I would like to make one last point concerning those texts as *Jewish* texts. Although I am not an adherent of concepts like that of a distinctive *Septuaginta-Frömmigkeit* or a "theology of the Septuagint", I would like to point out that the messianic intertextuality which weaves together so many different Septuagint texts constitutes something like a hermeneutic principle of dealing with the biblical witnesses. It expresses the desire of significant groups within Hellenistic Judaism to contemporize and systematize scripture along the lines of their own hopes and beliefs. Although it is true that scholarship has to explore any given book of the Septuagint as an entity of its own, it is equally true that there are threads of interpretation that run through the whole of the Greek Bible or significant parts thereof, turning the Old Greek translation, in the process of its being assembled, into "un grand palais plein d'échos"²⁴. This is particularly obvious in the case of the Pentateuch but extends well beyond it, as we have seen with regard to intertextuality in the Greek Isaiah and as I have demonstrated with a view to the influence of messianic interpretation in the LXX Pentateuch on the Old Greek of Psalms²⁵.

Now it is interesting to reconsider, on the basis of these results, M. Rösel's statement on G. Bertrams's concept of *Septuaginta-Frömmigkeit* and on the method used by Bertram²⁶: "Doch das Hauptproblem seiner Arbeitsweise bestand darin, daß er die Septuaginta als Einheit betrachtete, ohne zu berücksichtigen, daß auch die griechische Bibel eine Sammlung sehr unterschiedlicher Schriften ist. (...) Wenn es also die Septuaginta nicht gegeben hat, kann es auch keine Theologie der Septuaginta geben"²⁷.

22. Cf. SCHAPER, *Eschatology* (n. 13), pp. 165-173.

23. *Ibid.*, pp. 168-170.

24. The phrase was coined by J. Green to refer to the view of scripture held in the early church; cf. SCHAPER, *Eschatology* (n. 13), pp. 134-137, esp. 135 n. 479.

25. *Ibid.*, *passim*, esp. pp. 117-121.

26. Cf. G. BERTRAM, *Septuaginta-Frömmigkeit*, in *Religion in Geschichte und Gegenwart*, vol. 5 (1961), cc. 1707-1709.

27. M. RÖSEL, *Theologie der griechischen Bibel: Zur Wiedergabe der Gottesausagen im LXX-Pentateuch*, in *VT* 48 (1998) 49-62, p. 51.

At first sight, this statement looks convincing. However, it does not take into account that the phenomenon of intertextuality cuts across the boundaries of time and the boundaries between books. Furthermore, the translators thought of scripture *as a unity*, as I have demonstrated above and as can be demonstrated with regard to the whole of the Greek Bible²⁸. Messianic concepts first imported into the translation of the Pentateuch are later taken over into translations of non-Pentateuchal books. Whereas Rösel acknowledges that a “theology of the Pentateuch” does exist and can be delineated by scholarship – “[d]ie Aufgabe kann folglich in einem ersten Schritt lauten, daß eine Theologie der Pentateuch-Septuaginta zu schreiben ist”²⁹ – he rejects the notion of a “theology of the Septuagint”, in spite of his interesting statement on Bertram’s general outlook: “Im Grundsatz bleibt m.E. seine Überlegung richtig, daß an einzelnen Themen geprüft werden kann, welche theologische Eigenaussage die griechische Übersetzung der Schrift bietet”³⁰. I agree with this evaluation of Bertram’s approach, but I think we can now go beyond what Rösel thinks feasible. Seeligmann was able to demonstrate that “[i]t is (...) as ancient testimonies of the Jewish exegesis, that the Books of the Septuagint must be investigated and understood”³¹, an insight taken seriously by more and more Septuagint scholars today (but still sadly neglected by some). If we investigate the Septuagint books in the manner suggested by Seeligmann, it will become obvious that the translators, sometimes wittingly, sometimes unwittingly, created networks of theologically interpretative Septuagint texts that establish the Septuagint as a monument of Jewish theology in the Hellenistic period. A “theology of the Septuagint” – or, strictly speaking, an account of the theological trends of Hellenistic Judaism that shaped the Greek Bible – can, and indeed should, be written.

School of Dinity, History and Philosophy
University of Aberdeen
King’s College
Aberdeen AB24 3UB

Joachim SCHAPER

28. Cf. SCHAPER, *Eschatology* (n. 13), pp. 134-137.

29. RÖSEL, *Theologie der griechischen Bibel* (n. 27), p. 52.

30. *Ibid.*, p. 53.

31. SEELIGMANN, *Septuagint Version* (n. 11), p. 121 (= *The Septuagint Version of Isaiah and Cognate Studies*, p. 294). On Seeligmann’s Septuagint work, his views on the Septuagint, and how they were received by Wevers and others, cf. R. SMEND, *Begegnung mit Isaac Leo Seeligmann*, in I.L. SEELIGMANN, *Gesammelte Studien zur Hebräischen Bibel, mit einem Beitrag von Rudolf Smend*, ed. E. BLUM (FAT, 41), Tübingen, Mohr Siebeck, 2004, pp. 469-492, esp. 477-478.

QUI EXERCE LA ROYAUTE DANS LE LIVRE DE JÉRÉMIE (ET BARUCH 1-5)?

DU TRÔNE DE DAVID AU TRÔNE DE DIEU DANS SA VILLE

En ce lieu, dans le cadre du *Colloquium Biblicum Lovaniense* et sous un intitulé comportant le mot «messianisme», comment ne pas évoquer le nom et l'œuvre de Joseph Coppens? Pour situer le travail mené aujourd'hui sur un tel sujet, un rappel s'impose*. Il peut se faire à partir de la synthèse que, vers la fin de sa vie, l'exégète louvaniste donna pour l'encyclopédie *Catholicisme*¹. Le plan de la section critico-historique (C) était le suivant: 1° «Le messianisme royal» (ou mieux: dynastique); 2° «La relève prophétique du messianisme royal», dans laquelle les privilèges de la figure royale sont transférés au peuple, à Cyrus ou au Serviteur; 3° «La relève apocalyptique du messianisme royal», autour de la figure du Fils de l'Homme. À l'intérieur de l'Ancien Testament, Joseph Coppens ne considère pas l'éventualité d'une relève sacerdotale. Certes il connaît les textes de Qumrân et les travaux de Jean Starcky² et d'André Caquot³ à propos de la doctrine des deux oints, mais il les mentionne à part dans la section suivante (D) de l'article, «Les courants messianiques intertestamentaires». Par ailleurs il connaît bien la problématique propre aux chapitres 1 à 8 de Zacharie (l'éviction de Zorobabel par le sacerdoce) et le long passage propre au texte long de Jérémie, Jr 33,14-26TM (dorénavant 33B), mais c'est pour en retenir la restauration royale, non l'avènement de l'hégémonie sacerdotale⁴.

Les perspectives actuelles sont autres. D'une part, les questions d'authenticité ne sont plus des préalables et nous attachons autant d'importance aux relectures – un concept que Coppens a largement contribué

* Abréviations particulières: Jr 33B: façon brève de désigner Jr 33,14-26TM propre au texte long; LXX: Septante, témoin principal de son modèle, le «texte court» hébreu; TM: texte massorétique, témoin principal du «texte long»; VL: *vetus latina*, témoin occasionnel du plus ancien texte de la LXX, «texte très court».

1. J. COPPENS, *Messianisme*. I: *L'attente messianique en Israël*, in *Catholicisme*, t. IX, fasc. 38, 1980, cc. 9-19.

2. J. STARCKY, *Les quatre étapes du messianisme à Qumrân*, in *RB* 70 (1963) 481-505.

3. A. CAQUOT, *Ben Sira et le Messianisme*, in *Semitica* 16 (1966) 43-68; ID., *Le messianisme qumranien*, in M. DELCOR (éd.), *Qumrân: Sa piété, sa théologie et son milieu* (BETL, 46), Gembloux, Duculot; Leuven, University Press, 1978, pp. 231-247.

4. J. COPPENS, *Le messianisme royal* (LD, 54), Paris, Cerf, 1968, pp. 90, 117.

à acclimater en exégèse⁵ – qu'aux oracles authentiques. D'autre part, il est devenu évident que les textes découverts à Qumrân – au moins les plus anciens – peuvent être contemporains des derniers livres de l'Ancien Testament, du Siracide en particulier, et des relectures de livres bibliques plus anciens.

L'inventaire même des passages messianiques ne peut plus se faire du seul point de vue chrétien. Notre collègue Johan Lust a étudié attentivement le dossier messianique dans l'ensemble de la Septante, et c'est elle qui est habituellement au départ de l'exégèse patristique. Dans le cas de Jérémie, il a observé que deux passages pour nous décisifs, Jr 23,5-6 et Jr33B ne sont pas utilisés par les Pères, le premier parce que, sous la forme qu'il a dans la Septante, il se prête mal à une application messianique, le second parce qu'il en est absent. Il n'y aurait cependant pas à conclure que le traducteur grec évacue ou minimise le messianisme, mais pour cela il faut que son modèle soit lui-même messianique, ainsi en Jr 30,9TM (=37,9^{LXX})⁶. Pour d'autres livres bibliques, J. Lust est arrivé plus d'une fois à la même conclusion⁷. Qumrân a suffisamment montré que des relectures et interprétations messianiques de l'Écriture ont précédé l'exégèse chrétienne. Ce sont les promesses annoncées au terme des soixante-dix ans (chap. 30-33TM) qui constituent en quelque sorte le moteur de la réception du livre de Jérémie⁸. En quoi ces promesses sont-elles messianiques? Le moment est venu de proposer une méthode.

I. PROPOSITION D'UNE MÉTHODE

1. *Comment approcher le messianisme?*

Au départ du messianisme, il y a l'idéal et même l'idéologie dynastique, donc une certaine idée de la royauté. Aussi convient-il de faire l'in-

5. J. LUST, *Msgr. J. Coppens: The Old Testament Scholar*, in *ETL* 57 (1981) 241-265, pp. 244-246.

6. J. LUST, *Messianism and the Greek Version of Jeremiah*, in C.E. COX (éd.), *VII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies Leuven 1989* (SBL SCS, 31), Atlanta, GA, Scholars Press, 1991, pp. 87-122; = ID., *Messianism and the Septuagint: Collected Essays* (BETL, 178), Leuven, University Press – Peeters, 2004, pp. 41-54.

7. J. LUST, *Messianism and Septuagint*, in J.A. EMERTON (éd.), *Congress Volume. Salamanca 1983* (SupplVT, 36), Leiden, Brill, 1985, pp. 174-191; = ID., *Messianism and the Septuagint: Collected Essays* (n. 6), pp. 9-26.

8. K. SCHMID, *Buchgestalten des Jeremiabuches: Untersuchungen zur Redaktions- und Rezeptionsgeschichte von Jer 30-33 im Kontext des Buches* (WMANT, 72), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1996.

ventaire de ceux qui d'une façon ou d'une autre sont rois ou souverains, sont assis sur un trône, sont fils de David, etc. Dans un second temps, par communication de privilège, d'autres personnages et même d'autres entités non personnelles seront engagés dans le domaine assez large de l'espérance messianique. Ensuite, nous considérerons les textes à densité messianique significative, en fonction de leur lien à l'idéal dynastique. Cependant l'interprétation de ces textes ne peut se faire que dans une vue en perspective de l'histoire du livre de Jérémie. Il n'est pas nécessaire d'en accepter tous les aspects pour pouvoir suivre l'exposé⁹.

2. Les étapes de la rédaction du livre de Jérémie

a. La plus ancienne forme conservée et accessible du livre de Jérémie est celle que nous propose la Septante (et accessoirement quelques fragments de Qumrân); elle est nettement plus courte que le TM et autrement disposée¹⁰. L'ancienne version latine, faite sur la Septante, doit être considérée, car dans deux cas au moins elle donne un texte très court qui a toutes les chances d'être la forme originale de la LXX¹¹. Ce texte court et très court est la traduction d'un modèle hébreu perdu; il se présente sous la responsabilité éditoriale de Baruch (Jr 51,31-35LXX = 45TM)¹². Les oracles sur les nations y sont groupés au milieu du livre. Ce texte court peut être daté sous l'hégémonie des Perses. Je dirai pourquoi.

ba. C'est sur un texte très proche du modèle hébreu de la LXX qu'a été faite la refonte aboutissant au TM. Cette refonte a consisté à porter vers la fin du livre les oracles sur les nations, autrement organisés. La diffrac-

9. Les références à Jérémie posent problème. Il faut tenir compte non seulement des différences entre l'hébreu et le grec, mais il faut aussi constater, du côté du grec, des différences entre l'édition manuelle de A. RAHLFS (Stuttgart, 1935) toujours réimprimée et présente sur toutes les tables, et l'édition critique de J. ZIEGLER, *Jeremias. Baruch. Threni. Epistula jeremiae* (Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum auctoritate Societatis Litterarum Göttingensis editum, 15), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1957. Le seul cas de divergence dans ce travail est noté: voir n. 42.

10. Voir mon article *Le livre de Jérémie en perspective: les deux rédactions antiques selon les travaux en cours*, in *RB* 101 (1994) 363-406; sur l'historique de la question voir aussi F.D. HUBMANN, *Bemerkungen zur ältere Diskussion um die Unterschiede zwischen MT und G in Jeremiabuch*, in W. GROSS (éd.), *Jeremia und die «deuteronomistische Bewegung»* (BBB, 98). Weinheim, Beltz Athenäum, 1995, pp. 263-270.

11. *La vetus latina de Jérémie: texte très court, témoin de la plus ancienne Septante et d'une forme plus ancienne de l'hébreu*, in A. SCHENKER (éd.), *The Earliest Text of the Hebrew Bible: The Relation Between the Masoretic Text and the Hebrew Base of the Septuagint Reconsidered* (SBL SCS, 52), Atlanta, GA, Society of Biblical Literature, 2003, pp. 51-82.

12. *De Baruch à Jérémie. Les deux rédactions conservées du livre de Jérémie*, in P.-M. BOGAERT (éd.), *Le livre de Jérémie. Le prophète et son milieu. Les oracles et leur transmission* (BETL, 54), Leuven, University Press – Uitgeverij Peeters, 1981, 1997, pp. 168-173 et 430-432.

tion du titre en אִשָּׁר montre à l'évidence qu'il s'agit d'une seule opération¹³. Les additions, nombreuses, peuvent pour une part être rattachée à ce grand mouvement; pour le reste, il faut privilégier la même explication. L'exégèse «différentielle» du TM, marquant les différences d'avec le texte court, constitue un apport neuf à une compréhension seulement «holistique». Dorénavant Jérémie reprend à Baruch la pleine autorité sur son œuvre. J'ai d'abord proposé une date au cours du III^e siècle, mais on peut envisager une date plus basse, le II^e siècle¹⁴. Les deux formes de texte ont circulé et ont fait autorité. Cela va de soi pour le texte long, d'ailleurs attesté à Qumrân. Quant au texte court, il a dû être en usage courant au II^e s. av. J.-C., puisqu'il a servi de modèle au traducteur grec et à son réviseur, puisqu'il est le point de départ du texte long et puisqu'on en trouve des fragments à Qumrân. Il n'y a guère de traces à Qumrân d'un *peshet* ou d'une interprétation messianique de Jérémie, sauf, indirectement, pour le titre צִמְחַ דְּרִיד¹⁵.

ββ. La Septante ne compte qu'un matériel propre très limité. Il n'est donc pas recommandé de raisonner comme si texte court et texte long dériveraient d'un archétype commun. Tout (ou presque) se passe comme si le modèle hébreu de la Septante est l'archétype du texte reçu. Il faut s'attendre cependant à ce que le modèle hébreu de la Septante ait quelques divergences d'avec l'archétype au départ de la relecture du texte long. Le traducteur grec et les réviseurs ou copistes grecs peuvent aussi avoir laissé leur marque. En tout état de cause, il s'agit de différences peu importantes matériellement. Yohanan Goldman a remarquablement pris la défense d'une approche méthodologique conséquente dans l'étude comparée des formes courte et longue du livre de Jérémie¹⁶. Bien

13. *Le livre de Jérémie en perspective* (n. 10), p. 401; *La datation par souscription dans les rédactions courte (LXX) et longue (TM) du livre de Jérémie*, in J. JOOSTEN (éd.), à paraître. Voir n. 126.

14. Voir ci-dessous, pp. 404-405.

15. Sauf erreur, la seule citation nominale est 4Q182 (4QCat^b), fragment 1, lignes 4-5 (DJD 5, p. 80-81; voir J. STRUGNELL, in *RQum* 7[1969-1971], p. 256); Baruch est mentionné avec Giezi dans le *Document de Damas* VIII, ligne 20. Jérémie est l'objet de récits apocryphes: 4Q 383-390 (DJD 30, pp. 91-260); 4Q 384 (DJD 19, p. 137-152). Sur tout ce ceci, voir l'excellente synthèse de G.J. BROOKE, *The Book of Jeremiah and Its Reception in the Qumran Scrolls*, in A.H.W. CURTIS – T. RÖMER (éds.), *The Book of Jeremiah and its Reception* (BETL, 128), Leuven, University Press – Uitgeverij Peeters, 1997, pp. 183-205. – Sur צִמְחַ (David), voir H.-J. FABRY, *Die Messiaserwartung in den Handschriften von Qumran*, in F. GARCÍA MARTÍNEZ (éd.), *Wisdom and Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls and in the Biblical Tradition* (BETL, 168), Leuven, University Press – Peeters, 2003, pp. 357-384, spéc. 366 et n. 40: l'expression צִמְחַ דְּרִיד vient plusieurs fois dans des contextes messianiques (4Q 161,7-10 III 22; 4Q 174 III 11; 4Q 252[PatrBless] V,3s; 4Q285,5,3s; cf. Ap 5,5), mais la référence spécifique à Jr 23,5 et 33,15 est seulement possible.

16. Y. GOLDMAN, *Juda et son roi au milieu des nations. La dernière rédaction du*

que je ne le suive pas dans sa chronologie absolue des deux formes de texte, il a parfaitement établi leur chronologie relative et écarté les échappatoires.

c. Dans la transmission grecque, latine et copte, le livret de Baruch (chap. 1 à 5), sans la Lettre de Jérémie (Ba 6)¹⁷, est étroitement associé au livre de Jérémie. Tout indique que, avant Origène, il n'était même pas distingué par un titre propre. Tant la critique externe que la critique interne établissent l'étroite liaison entre les deux¹⁸. La nature de ce lien doit être précisée. Mais, en toute hypothèse, le livret de Baruch est un témoin privilégié de la réception du livre de Jérémie et donc un critère d'évaluation de la perception de son messianisme. Je tiens que, dans le bassin méditerranéen, Jérémie et Baruch 1-5 ont circulé communément ensemble chez les juifs puis chez les chrétiens, sous le nom de Jérémie. La question de savoir si une telle association existait déjà en hébreu peut rester ouverte, mais les arguments en ce sens sont plus forts aujourd'hui que jadis¹⁹.

d. Il va sans dire que le modèle hébreu de la LXX n'est que la plus ancienne forme *conservée* du livre de Jérémie. La plus ancienne forme du livre de Jérémie ne comportait vraisemblablement pas encore une section regroupant les oracles sur les nations, mais elle se caractérisait déjà par une structure biographique englobant des traditions narratives sur Jérémie et des oracles (dont la *Urrolle*), synthèse que le texte court a gardée²⁰. J'estime que la prédication de Jérémie, telle qu'elle a pu être

livre de Jérémie, in CURTIS – ROMER (éds.), *The Books of Jeremiah and Its Reception* (n. 15), pp. 151-182. – On rappellera ici son grand travail: *Prophétie et royauté au retour de l'exil: Les origines littéraires de la forme massorétique du livre de Jérémie* (OBO, 118), Freiburg/S, Universitätsverlag; Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.

17. La Lettre de Jérémie (Ba 6) est un écrit indépendant qui, dans les meilleurs témoins grecs, suit les Lamentations.

18. Voir mon article *Le nom de Baruch dans la littérature pseudépigraphique: L'apocalypse syriaque et le livre deutérocanonique*, in W.C. VAN UNNIK (éd.), *La littérature juive entre Tenach et Mischna* (Recherches bibliques, 9), Leiden, Brill, 1974, pp. 56-72. – Je reviendrai sur ce point dans des travaux à venir. Voir n. 126.

19. E. TOV, *The Septuagint Translation of Jeremiah and Baruch: A Discussion of an Early Revision of the LXX of Jeremiah 29-52 and Baruch 1:1-3:8* (HSM, 8), Missoula, MO, Scholars Press, 1976. – Le fleuve *Soud* en Ba 1,4 peut être une lecture erronée de *Sûr* (la confusion entre ט et ט est facile, si le contexte n'aide pas). On trouve un fleuve *Sûr* en 4QApocryphon of Jeremiah C^d (4Q 389 1,7): D. DIMANT, *Qumran Cave 4. XXI. Parabiblical Texts*, Part 4: *Pseudo-Prophetic Texts* (DJD, 30), Oxford, Clarendon Press, 2001, pp. 220-222. Faute d'une meilleure explication, j'y vois une façon de désigner la Syrie. Le fleuve serait alors le Litani, l'Oronte ou le (Haut-)Euphrate.

20. «Vie et paroles de Jérémie selon Baruch»: *Le texte court de Jérémie (LXX) comme œuvre biographique*, in E. BIANCHI, et al. (éds.), *La Parola edificata la comunità. Liber amicorum offerto al padre Jacques Dupont in occasione del suo 80° compleanno e del 60° anniversario di professione monastica*, Bose, Edizioni Qiqajon, 1996, pp. 14-29.

recueillie dans la *Urrolle* ne distinguait pas encore les oracles sur Juda et Jérusalem des oracles sur les nations; des traces de cet état demeurent (Jr 9,24-25; 12,14-17; 27,2-3). Il faut aussi situer à un stade ancien une rédaction favorable à la Gola, certainement antérieure au texte court²¹. Les chap. 29-33TM (36-40^{LXX}), très denses en promesses, ont été des éléments moteurs de la transmission et de la réception²².

Dans cette histoire du livre de Jérémie, je ne fais pas intervenir les rédacteurs deutéronomistes. Je ne nie pas leur existence²³. Mais le style deutéronomiste est resté très longtemps en usage²⁴, et il ne permet pas de donner à lui seul une date, même relative.

3. En quoi la Septante est-elle concernée?

a. La Septante comme traduction

Tous ceux qui ont étudié de façon suivie la version grecque de Jérémie ont souligné sa fidélité littérale à l'hébreu. Là où l'hébreu correspond quantitativement au grec (huit dixièmes du livre; les deux autres dixièmes font défaut en grec), il est suivi de très près par le grec. Nombre de petites différences s'expliquent par la confusion dans l'écriture (ou la lecture) du *daleth* et du *resh*, du *waw* et du *yod*, etc. Il est donc difficile de faire intervenir le traducteur grec comme l'agent d'une relecture délibérée, même s'il peut occasionnellement avoir profité d'une équivoque pour pencher vers une lecture plutôt qu'une autre. Le réviseur de la deuxième partie du livre (Jr 29-52^{LXX}) ne se caractérise pas davantage par des réflexes proprement théologiques²⁵. Il reste que, dans le choix du vocabulaire grec, souvent emprunté au Pentateuque, le traducteur véhicule consciemment ou non tout un univers de notions théologiques et religieuses aux confins de l'hellénisme et du judaïsme. Je note un peu au hasard: δόξα «gloire»²⁶, χρηματίζω «prononcer un oracle».

21. K.-Fr. POHLMANN, *Studien zum Jeremiabuch: Ein Beitrag zur Frage nach der Entstehung des Jeremiabuches* (FRLANT, 118), Göttingen, 1978.

22. SCHMID, *Buchgestalten des Jeremiabuches* (n. 8).

23. Voir par exemple T. RÖMER, *La conversion du prophète Jérémie à la théologie deutéronomiste: Quelques enquêtes sur le problème d'une rédaction deutéronomiste du livre de Jérémie*, in CURTIS – RÖMER (éds), *The Book of Jeremiah and its Reception* (n. 15), pp. 27-50.

24. E. TOV, *Some Aspects of the Textual and Literary History of the Book of Jeremiah*, in BOGAERT (éd.), *Le livre de Jérémie* (n. 12), pp. 145-167, spéc. 155 et 164.

25. TOV, *The Septuagint Translation* (n. 19). – Voir A. PIETERSMA, *Ἐπιχειρῶν in Greek Jeremiah*, in *JNSL* 28 (2002) 101-108: cet article intéressant enlève un exemple à la liste du vocabulaire du réviseur β, sans mettre en cause la théorie générale.

26. F. RAURELL, *Lloc i significat de «Doxa» en Jer-LXX*, in *Revista Catalana de Teologia* 10 (1985) 1-30.

παντοκράτωρ pour rendre le titre «Sabaoth» mérite une mention, car il décrit la royauté divine; cette façon de traduire «Sabaoth» est caractéristique de Jérémie et des Douze²⁷ et elle a été étudiée pour les Dodekapropheton par Cécile Dogniez. Ses conclusions valent pour Jérémie, s'il est vrai que le traducteur appartient à la même école: «Le choix du traducteur nous semble attester une évolution de la conception du Dieu biblique qui estompe l'ancienne image mythique du Dieu guerrier et insiste sur l'idée de création et sur celle d'universalisme»²⁸. Χρηματίζω pour דָּבַר est caractéristique du réviseur de la deuxième moitié du grec (qui n'est d'ailleurs pas constant dans cet usage)²⁹. La correspondance דָּבַר – χρηματιστήριον est connue chez les réviseurs³⁰. L'emploi de χρηματίζω, qui rend aussi אָשׁ «rugir» en Jr 32(25),30 bis, introduit le lecteur dans la domaine de la mantique hellénistique³¹. On trouve aussi χρησμολογέω en Jr 45(38),4 pour שָׂדֶרֶת. Nous reviendrons sur σωτηρία. Quoi qu'il en soit, le livre grec de Jérémie, comme les Douze et Ézéchiël, qui sont de la même école, n'ouvre pas sur les tendances du traducteur des perspectives aussi intéressantes que celui d'Isaïe, des Proverbes ou même de la Genèse. Il représente d'abord un effort parfois maladroit de rendre l'hébreu. Mais son vocabulaire mérite un examen approfondi.

b. La Septante comme témoin d'un texte hébreu court, différent du TM

Avec les chapitres de l'Exode sur la tente, les Règles, les Proverbes et Ézéchiël, Jérémie grec, comme témoin d'un texte hébreu court, est un cas de double transmission en hébreu dont la recherche biblique, stimu-

27. Ézéchiël qui appartient vraisemblablement aussi à la même école n'emploie jamais Sabaoth et n'a donc jamais παντοκράτωρ. La même correspondance se retrouve dans les sections ββ et γγ des Règles ainsi que dans les Chroniques, mais les cas sont peu nombreux, et il y a des exceptions qu'il faudrait expliquer. Le traducteur de Job rend ainsi le nom divin Shaddai.

28. C. DOGNIEZ, *Le Dieu des armées dans le Dodekapropheton: Quelques remarques sur une initiative de traduction*, in B.A. TAYLOR (éd.), *IX Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies. Cambridge, 1995*, Atlanta, GA, Scholars Press, 1997, pp. 21-36. – L'auteur prend clairement position vis-à-vis d'Alexander ROFÉ, *The Name YHWH SEBA'OT and the Shorter Recension of Jeremiah*, in R. LIWAK – S. WAGNER (éds), *Prophetie und geschichtliche Wirklichkeit im alten Israel: Festschrift für Siegfried Herrmann*, Stuttgart, Kohlhammer, 1991, pp. 307-316. – L'article de Cécile Dogniez donne la bibliographie antérieure.

29. TOV, *The Septuagint Translation* (n. 19), p. 71.

30. Chez Aquila et aussi chez Symmaque. Le *d'bir* est alors compris comme le lieu de la parole oraculaire.

31. Sur χρηματίζω, etc. voir B. REICKE, s.v., in *TWNT* 9, 1973, pp. 469-471; E.J. BICKERMAN, *The Name of Christians*, in *Harvard Theological Review* 42 (1949) 109-124, repr. in *Studies in Jewish and Christian History*. T. III (AGAJU, 9), Leiden, Brill, 1986, pp. 139-144.

lée par les découvertes qumraniennes, essaie de comprendre les mécanismes et la coexistence. Il n'est pas nécessaire de développer davantage ici ce point³². Dans le cas de Jérémie, une fois connus intégralement le *Sinaiticus* et le *Vaticanus*, toutes les données essentielles étaient réunies pour tirer les conclusions. Il est surprenant que Henry St John Thackeray, toujours si perspicace, ne les ait pas explicitées.

c. *Baruch 1–5 dans l'histoire de l'hébreu ou de la LXX*

Il faut tenir, à mon estime, que Ba 1-5, le «livre de Baruch» selon notre usage, sans la Lettre de Jérémie (Ba 6) qui est un écrit indépendant, est dès l'origine et délibérément associé au livre de Jérémie de façon si étroite qu'on pourrait l'appeler deutero-Jérémie. Il n'est pas question de développer la preuve à cette place. Il suffit d'établir clairement la position adoptée.

(1) Baruch 1–5 forme un ensemble littérairement cohérent. Je suis entièrement la thèse d'André Kabasele Mukenge sur ce point, et je crois qu'on peut encore ajouter à l'argumentation³³. Nous le verrons.

(2) Quel livre Baruch lit-il devant le roi et les grands dans les premiers versets de l'introduction narrative (Ba 1,1-4)? Il s'agit certes de fiction, mais la question demeure de savoir si, selon l'opinion commune – y compris A. Kabasele et O.H. Steck –, Baruch a composé ce texte (c'est alors le livret de Baruch qui suit) comme auteur ou s'il l'a seulement copié et lu (c'est alors le livre de Jérémie qui précède), thèse qui était déjà celle de Théodoret³⁴ et que je crois pouvoir défendre par la critique externe et interne. L'exégèse narrative est venue à mon secours³⁵. Pour faire bref, distinguons la transmission manuscrite directe et indirecte d'une part et le contenu d'autre part. Dans les meilleurs témoins grecs, latins et coptes, Ba 1–5 suit Jr 52. Chez les Pères grecs antérieurs

32. Voir les travaux réunis par Y. GOLDMAN – C. UEHLINGER (éds.), *La double transmission du texte biblique: Études d'histoire du texte offertes en hommage à Adrian Schenker* (OBO, 179), Fribourg/S, Éditions Universitaires; Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2001; ainsi que ceux du séminaire tenu lors du Colloque de l'IOSCS à Bâle le 4 août 2001: A. SCHENKER (éd.), *The Earliest Text of the Hebrew Bible: The Relationship between the Masoretic Text and the Hebrew Base of the Septuagint Reconsidered* (SBL SCS, 52), Atlanta, GA, Society of Biblical Literature, 2003.

33. A. KABASELE MUKENGE, *L'unité littéraire du livre de Baruch* (Études Bibliques, 4/7), Paris, Gabalda, 1998. Voir aussi O.H. STECK, *Das apokryphe Baruchbuch: Studien zu Rezeption und Konzentration «kanonischer» Überlieferung* (FRLANT, 160), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1993. – voir ci-dessous pp. 410-411.

34. PG 81,760 C. – Voir mon article cité à la n. 18.

35. A. WÉNIN, *Y a-t-il un «livre de Baruch»? À propos du livre récent d'André Kabasele Mukenge*, in J.-M. AUWERS – A. WÉNIN (éds.), *Lectures et relectures de la Bible. Festschrift P.-M. Bogaert* (BETL, 144), Leuven, University Press – Uitgeverij Peeters, 1999, pp. 231-243.

à Origène et chez les Pères latins (à l'exception du seul Jérôme), les citations de Baruch sont données comme de Jérémie. Chez les Pères latins, les citations attribuées à Baruch viennent d'autres apocryphes. Le remplacement du Jérémie vieux latin par la traduction de Jérôme (qui ne reçoit pas Baruch) a entraîné la disparition de Baruch dans de très nombreux manuscrits bibliques latins jusqu'au XIII^e siècle, sans qu'on s'en aperçoive. La réintégration s'est faite en ordre dispersé, à partir de manuscrits vieux latins de Jérémie. La critique interne n'est pas moins suggestive. L'observation de base n'a pas toujours été développée dans toutes ses conséquences. De même que Baruch, à la place de Jérémie empêché, lit devant Joaqim le rouleau qu'il a écrit sous la dictée de Jérémie, avec les suites négatives que l'on sait (Jr 36TM = 43LXX), de même Baruch lit devant le roi Jéchonias en exil tout ou partie du livre de Jérémie qui précède, avec la suite positive qui est détaillée et qui entraîne la prière de pénitence. Et cette prière de pénitence est une relecture «jérémiennne» de celle de Dn 9,4-19, qui suit l'examen par Daniel de la prophétie de Jérémie sur les soixante-dix ans (Dn 9,1-3). Le parallélisme antithétique des deux lectures par Baruch prend toute sa force s'il s'agit de paroles de Jérémie dans les deux cas³⁶.

(3) Quelle que soit la décision que l'on prenne sur le point précédent, il reste que le livret de Baruch est étroitement lié au livre de Jérémie qu'il utilise de façon très régulière. Cela suffit pour la suite.

(4) Deux questions se posent ensuite. Le livret de Baruch a-t-il été conçu en hébreu pour suivre à Jérémie hébreu, ou en grec pour suivre Jérémie grec? Suivait-il le texte court ou le texte long de Jérémie? Cela fait quatre possibilités. La réponse n'est pas assurée. Il y a aujourd'hui de bons arguments (pas nécessairement décisifs) pour tenir que l'introduction narrative (Ba 1,1-14) a été composée en hébreu³⁷. Par ailleurs, chacune des trois autres pièces peut avoir un modèle sémitique, qu'elle en soit une traduction ou qu'elle en soit une adaptation. En démontrant la continuité entre la révision grecque de la deuxième partie de Jérémie (β) et la traduction de Ba 1,1-3,8, déjà signalée par Thackeray, Emanuel Tov suppose évidemment que Ba 1,1-3,8 existait en hébreu à la suite du

36. Sur tout ce paragraphe, voir l'article cité à la n. 18, et déjà *Le personnage de Baruch et l'histoire du livre de Jérémie: Aux origines du livre deutérocanonique de Baruch* [abstract], in *Bulletin of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies* n° 7 (1974) 19-21. Voir n. 126.

37. Dans mes premiers travaux, j'avais suivi B.N. WAMBACQ, en particulier son article *L'unité du livre de Baruch*, in *Bib* 47 (1966) 574-576, qui expliquait les sémitismes de Ba 1,1-14 comme le résultat de la technique du centon à partir du grec. Le nom du fleuve *Soud*, attesté maintenant à Qumrân sous la forme *Sûr* et les travaux de E. Tov vont en faveur d'un original hébreu (voir ci-dessus n. 19).

texte court de Jérémie, lui aussi en hébreu³⁸. Mais on pourrait envisager à partir des mêmes observations que la révision de Jérémie β soit due à celui qui a traduit (adapté, composé) en grec le supplément baruchien (Ba 1-5)³⁹.

d. Les révisions grecques comme témoins du texte proto-massorétique

L'ancienneté du TM est assurée dans sa substance par l'accord avec le Targum, la Peshitta et la Vulgate. Les réviseurs de la Septante, dans l'ordre chronologique *kaige*-Théodotion, Aquila et Symmaque, sont aussi, avec Qumrân dans beaucoup de cas, des garants très sûrs. Mais les variantes ponctuelles qu'ils proposent sont à considérer avec la plus grande attention. Nous verrons le parti qu'il y a à en tirer⁴⁰.

II. LE VOCABULAIRE: LE TITRE ROYAL (משל, מלך) ET LE TRÔNE

1. Les idoles: Molok et la Reine des cieux

Le titre royal est attribué à des dieux. Le livre de Jérémie est le seul à mentionner la «Reine des cieux» (7,18; 44TM [51LXX],17.18.19.25) que l'on retrouve entre autres dans la lettre 4 des papyrus d'Hermoupolis⁴¹. Il mentionne aussi le «transfert» d'enfants au dieu Molek, le «Roi» (32TM[39],35). Dans tous ces cas (sauf un, Jr 7,18), la Septante n'a pas hésité à utiliser les titres de roi et de reine.

Le titre de βασιλισσα ne posait peut-être pas de difficulté particulière au traducteur, car, comme on le sait, il n'y a pas de reine dans l'ancien Israël; les seules reines de la Bible le sont au titre d'usages étrangers, telles la reine de Saba et Esther⁴². Il ne pouvait pas non plus s'appliquer

38. Tov, *The Septuagint Translation* (n. 19).

39. Récemment J. Edward Wright a proposé sur tout ceci une vision proche de celle qui est exposée ici: J.E. WRIGHT, *Baruch ben Neriah: From Biblical Scribe to Apocalyptic Seer*, Columbia, SC, University of South Carolina Press, 2003.

40. Ci-dessous, pp. 406-408. – Sur la fixation du texte proto-massorétique de Jérémie au début de notre ère, voir D. BARTHÉLEMY, *Critique textuelle de l'Ancien Testament. I* (OBO, 50/1), Fribourg/S, Éditions Universitaires; Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1982, p. *70.

41. J.T. MILIK, *Les papyrus araméens d'Hermoupolis et les cultes syro-phéniciens en Égypte perse*, in *Bib* 48 (1967) 546-622; p. 583 (texte), 556, 560, 561, 563; voir aussi P. GRELOT, *Documents araméens d'Égypte*, Paris, Cerf, 1972, n° 28, p. 160-162; B. PORTEN – A. YARDENI, *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt. I. Letters*, Winona Lake, IN, Eisenbrauns, 1986, p. 10 (BRESCIANI-KAMIL, n° 4); Porten et Yardeni proposent une date relativement haute: VI^e-V^e s.

42. Pour être complet, il faut ajouter que la LXX rend le terme גְּבִירָה «(reine)-mère» par βασιλισσα (36,2LXX = 29,2TM). En 49,28TM = 30,23LXXRahlfs = 30,6LXXZiegler, l'hébreu lit «Sur Qedar et les royaumes de Hasor», le traducteur grec rend un texte voisin en fait de consonnes «sur Qedar, reine de l'Aulé».

au Dieu d'Israël. Sa connotation était donc d'avance païenne. La transmission du texte hébreu y a cependant vu une difficulté, puisque des manuscrits hébreux ont lu systématiquement מלאכת au lieu de מלכת. Faut-il penser que le traducteur grec de Jr 7,18, qui a στρατία à cette place a voulu éviter βασίλισσα? Ce n'est pas sûr. Il a pu être influencé par l'expression «armée des cieux» employée en 8,2⁴³. Il est d'ailleurs vraisemblable que les titres מלך «roi», «reine des cieux» et «armée des cieux» forment un ensemble divin cohérent, comme le laisse entendre Moshe Weinfeld⁴⁴, mais on ne peut décider s'il en était ainsi pour le traducteur grec.

En revanche, l'emploi de βασιλεύς comme titre divin païen ne va pas de soi. En 32TM (39^{LXX}),³⁵, l'hébreu מלך est rendu, selon les grands onciaux (BSA) suivi par A. Rahlfs, τῷ μολοχ βασιλεῖ. Joseph Ziegler voit là un doublet⁴⁵ et propose, non sans raisons, de lire simplement τῷ βασιλεῖ. Quoi qu'il en soit, le traducteur n'a pas eu peur d'employer le titre royal pour désigner une divinité païenne.

Il n'y a pas lieu de s'arrêter ici à Milkom, dieu des Bney 'Ammon.

2. Les rois et le Roi des nations

a. Nabuchodonosor, roi de Babel; le roi de Sheshak

Le titre «roi de Babel» a une très large place dans le livre de Jérémie: 90 fois dans le TM, 62 fois dans la LXX. Il peut s'employer seul, avec Nabuchodonosor (passim) ou avec Evil-Merodach (2 fois). Nabuchodonosor est nommé 29 fois dans le TM et 11 (ou 10) fois dans la LXX; il n'est que très rarement nommé sans son titre (32,1TM; 42,11^{LXX}; 44,1^{LXX}). En revanche, le titre est souvent employé sans le nom et, dans ce cas, le TM a presque toujours complété. De plus, là où le TM procède à des additions importantes, nom et titre sont donnés in extenso⁴⁶.

Cette insistance du TM n'apprend rien au lecteur qu'il ne puisse savoir par ailleurs. Mais elle donne un ton nouveau. Dans le texte court, Nabuchodonosor n'est introduit nommément qu'en 24,1 (en tant que roi de Babel, il intervient dès 20,4); il est l'exécuteur de la punition divine pour Juda, l'Égypte et Qedar; il est nommé à diverses reprises, mais non en relation étroite avec Jérémie. Dans le texte long, déjà présent comme

43. Voir aussi 19,13. En 33,22TM, le traducteur – kaige-Théodotion – a rendu, selon son habitude, l'hébreu צבאות par δυνάμεων.

44. M. WEINFELD, *The Worship of Molech and of the Queen of Heaven and its Background*, in *Ugarit-Forschungen* 4 (1972) 133-154, pp. 149-153.

45. ZIEGLER, *Jeremias* (n. 9), p. 130.

46. Si on compare TM à LXX, voici les cas TM: 25,1 et 9; 29,1; 39,5 et 11; 52,28.29.30; on ajoutera TM 39,1 si l'on compare avec le texte très court de la VL.

roi de Babel dès 20,4, il est introduit nommément dès 21,2. Il est appelé explicitement par Dieu «mon serviteur»⁴⁷ et Dieu dirige son action⁴⁸. C'est lui qui donne personnellement l'ordre de délivrer Jérémie (39,11-12TM). Bien plus clairement que dans le texte court, Nabuchodonosor est «le roi», en l'absence de tout autre roi qui puisse lui résister. Mais corrélativement, nous le verrons, le texte long souligne la royauté de YHWH.

Presque tous les commentateurs reconnaissent dans Sheshak, l'atbash de Babel⁴⁹. Encore faudrait-il savoir pourquoi le texte long a eu recours sporadiquement à ce procédé pour désigner non seulement Babel (25,26TM et 51,41TM), mais aussi les Chaldéens (51,1TM). Ils sont mentionnés souvent ailleurs sans que le besoin de la cryptographie soit ressenti. L'emploi de l'atbash pourrait marquer l'application de ces deux oracles à un autre souverain et à un autre peuple.

b. *Les autres rois (sauf Babel et Sheshak)*

Il y a peu à remarquer dans la façon dont les rois des autres nations sont appelés. Le titre de roi est accordé (parfois ajouté dans le texte long) aux rois d'Égypte, d'Édom, de Moab, d'Ammon, de Tyr, de Sidon, d'Assur, des Perses (dans la LXX), des Mèdes. On notera cependant quelques usages particuliers du texte long :

- la formule globalisante, et en même temps idéalisante, «*tous les rois de*» (en 25,18-26TM);
- le passage du singulier au pluriel: le roi des Mèdes dans le texte court (28,11 et 28LXX), les rois des Mèdes dans le texte long (51,11 et 28TM);
- la formule «*les grands rois*» (25,14TM et 27,7TM) qui participe de la même tendance.

Il y a dans le texte long une réflexion sur les empires qui présage aux développements apocalyptiques dans le livre de Daniel et qu'on retrouve dans les versets sur la succession des מְשָׁלִים (voir ci-dessous).

c. *Dieu Roi des nations*

Dieu est roi dans le livre de Jérémie. Cela est vrai déjà dans le texte court: 8,19 avec cette précision «YHWH n'est-il plus en Sion? Son roi n'y est-il plus?». Dieu règne en Sion. Règne-t-il sur les nations?

47. *Le livre de Jérémie en perspective* (n. 10), pp. 389-390, 394.

48. *Ibid.*, pp. 394-395.

49. Sauf E. LIPINSKI, art. *Shéshak*, in *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, 3^e éd., Turnhout, Brepols, 2002, pp. 1211-1212, qui y voit le nom de Sahamash-shum-ukin (668-648) prononcé shashukin (le *m* s'amuit entre deux voyelles).

Un seul passage dans le texte court, à la fin de l'oracle sur Babel (28,57LXX = 51,57TM), étend cette royauté à l'univers: «J'enivrerai ses chefs (il s'agit de Babel) ..., oracle du Roi dont le nom est YHWH Sabaôth». Cette formule longue associe deux formules courtes, l'une נאם יהוה très fréquente déjà dans la LXX, l'autre, יהוה צבאות שמו, déjà présente dans la LXX, mais rare (27,34LXX; 28,57LXX; 38,36LXX; 39,19LXX), et un peu plus fréquente dans le TM (10,16TM; 31,35TM; 32,18TM; [33,2]; 50,34; 51,19). Elle ne représente pas le fonds le plus ancien du livre. Elle appartient cependant déjà au texte court, car צבאות y est rendu παντοκράτωρ, ce qui ne serait pas le cas s'il s'agissait d'un passage traduit après coup par les réviseurs⁵⁰.

Les oracles sur les nations sont un des lieux de la réflexion universaliste des prophètes. Cette formule longue «oracle du Roi dont le nom est YHWH Sabaôth» a plu au rédacteur du texte long, qui l'a introduite à deux endroits, dans l'oracle sur l'Égypte (46,18) et dans l'oracle sur Moab (48,15). L'explication est simple si l'on se rappelle que dans l'oracle contre les idoles en 10,2-10, le texte long a voulu délibérément souligner que Dieu règne sur le monde: «Qui ne te craindrait, Roi des nations?» (v. 7), «YHWH ... est מְלִיךְ עֲלֵם» (v. 10)⁵¹. Le titre «Roi des nations» appliqué à Dieu ne paraît pas attesté ailleurs sinon en Ap 15,3 qui en dépend (car Jr 10,7 est cité aussi en Ap 15,4). L'expression «Roi du monde» ou «Roi des mondes», qu'on peut traduire aussi «Roi éternel» est attestée dans la Bible hébraïque, à Qumrân⁵², en *I Hénoch* 9,4 et, selon une variante, en Ap 15,3⁵³.

3. Les rois de Juda (et d'Israël)

Le titre royal est accordé selon l'usage à un roi d'Israël (Jr 41,9) et aux rois de Juda (passim). Il n'y a là rien de particulier à noter, sauf vraisemblablement une tendance à passer du singulier au pluriel. En 20,5 et 33,4TM (40,4LXX), la LXX a le singulier et le TM a le pluriel. On rapprochera ces faits de la tendance à faire précéder la mention des rois en 25,16-18TM de «tous». Il y a là une volonté de généralisation. En 19,13,

50. Voir ci-dessus, n. 28.

51. Voir mon article *Les mécanismes rédactionnels en Jer 10,1-16 (LXX et TM) et la signification des suppléments*, in BOGAERT (éd.), *Le Livre de Jérémie* (n. 12), pp. 222-238 et 433-434.

52. Za 14,9; Ps 47,8; cf. Za 14,16-18; Ma 1,14; Ps 22,29; 47,3; Tob 13,7 et 11; 1 Tm 1,17. Voir aussi IQApGen 2,4: *bmlk kl '[lmy]*. – E.J. WEISENBERG, *The Liturgical Term Melek ha'olam*, in *JJS* 15 (1964) 1-56.

53. L'Apocalypse connaît donc un texte grec de Jérémie révisé sur le TM. Il y a au moins un autre indice: Ap 18,22 φωνή μύλου renvoie à Jr 25,10 revu sur le TM (voir l'apparat de l'édition de J. Ziegler).

LXX et TM ont le pluriel, mais le texte hexaplaire (O) suivi par la recension lucianique (L) a le singulier⁵⁴.

Le titre et le verbe sont utilisés aussi dans des oracles portant sur l'avenir et ouverts à une lecture messianique. Nous étudierons les trois passages majeurs, 23,5LXX/TM, 37,9LXX = 30,9TM, 33,21TM, dans leurs contextes respectifs. En 22,4LXX/TM, il s'agit d'une menace conditionnelle d'interruption dynastique.

Ces observations doivent être confrontées avec la correspondance מלך/ἄρχων dans le Lévitique⁵⁵ – où Johan Lust voit une «dégradation» délibérée du traducteur, évitant le titre royal –, en Dt 17,14-20 et dans le livre d'Ézéchiel (37,22.24; 28,12) qui appartient à la même école de traduction que Jérémie⁵⁶ – où Johan Lust voit, en 37,22 et 24, la volonté du traducteur de refuser le titre royal⁵⁷. Pour Jérémie du moins, rien n'empêche d'affirmer l'équivalence habituelle מלך/βασιλεύς et מושל/ἀρχ-.

4. L'emploi de la racine מושל

a. La racine מושל peut désigner un souverain de Juda, de façon dépréciative en Jr 22,30LXX/TM, de façon positive en Jr 37,21LXX = 30,21TM, et en Jr 33,26TM, passages qui seront étudiés ci-dessous.

b. Sous la forme ממשלה, cette racine désigne l'empire de Nabuchodonosor en 34,1TM = 41,1LXX (ἀρχή) et l'empire appelé à détruire Babel en 51,28TM (le mot «et toute la terre de son gouvernement, ממשלתו», manque dans la LXX). Dans ces deux passages, le TM a la même expression: ארץ ממשלתו ou ארץ ממשלת. Tout se passe donc comme si le TM voulait souligner par l'addition que l'empire des Mèdes nommé en 51,28TM = 28,28LXX était le successeur de celui de Babylone en lui attri-

54. Bien qu'on ne puisse pas le prouver formellement, cette leçon au singulier peut parfaitement être la leçon ancienne du grec, car le pluriel est la *lectio facilior* à cette place.

55. J. LUST, *Molek and Αρχων*, in E. LIPINSKI (éd.), *Phoenicia and the Bible*. Proceedings of the Conference held at the University of Leuven on the 15th of March 1990 (Orientalia Lovaniensia Analecta, 44; Studia Phoenicia, 11), Leuven, Departement Oriëntalistiek – Uitgeverij Peeters, 1991, pp. 193-208. – Sur μολοχ dans les Règnes, voir J. TREBOLLE BARRERA, *La transcripción מלך = μόλοχ: historia del texto e historia de la lengua*, in *Aula Orientalis* 5 (1987) 125-128.

56. Voir LUST, *Molek* (n. 55) pour le Lévitique et, pour Ez 28,12, mon article *Montagne sainte, jardin d'Éden et sanctuaire (hiérosolymite) dans un oracle d'Ézéchiel contre le prince de Tyr* (Ez 28,11-19), in H. LIMET – J. RIES (éds), *Le mythe, son langage et son message* (Homo Religiosus, 9), Louvain-la-Neuve, 1983, pp. 131-153: le modèle hébreu d'Ez avait probablement *nagid* en 28,12 et *nasi'* en 37,22 et 24.

57. J. LUST, *Exegesis and Theology in the Septuagint of Ezekiel. The longer 'pluses' and Ezek 43:1-9*, in C.E. COX (éd.), *VI Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies. Jerusalem 1986* (SBL SCS, 23), Atlanta, GA, Scholars Press, 1987, pp. 201-232; spéc. 218-219.

buant le même titre. Cette succession fait l'objet d'une addition substantielle du TM en 51,44-49TM. Les éléments propres, non répétitifs, sont donnés en gras; le reste est du tissu conjonctif⁵⁸:

51,44TM (fin). ...même le rempart de Babel tombera! 45. Sortez du milieu d'elle, ô mon peuple, et sauvez chacun votre vie de l'ardeur de la colère de Yahvé! 46. Que votre cœur ne mollisse pas! **N'ayez pas peur des nouvelles qu'on entendra dans le pays; une nouvelle surviendra une année, puis, l'année suivante, une autre nouvelle: violence dans le pays, souverain (משל) contre souverain (משל) !** 47. Car voici venir des jours où je sévirai contre les idoles de Babel⁵⁹; tout son pays sera couvert de honte et toutes ses victimes tomberont au milieu d'elle. 48. Sur Babel crieront de joie les cieux, la terre et tout ce qui s'y trouve, car du nord lui arriveront les dévastateurs – oracle de Yahweh. 49. Babel aussi doit tomber pour les victimes d'Israël ...⁶⁰

La partie originale de l'addition (en gras) est entourée de réminiscences du contexte immédiat. Elle correspond à celui qui est insinué par la brève addition en 51,28. Et, à l'évidence, c'est Dieu qui conduit cette histoire: «oracle de YHWH».

Ainsi la racine משל s'applique-t-elle à la fois aux empires et aux rois de Juda, passés et futurs. Elle pourrait, à première vue, paraître en retrait par rapport à la racine מלך. Mais elle pourrait aussi exprimer davantage, lorsqu'elle place sur le même rang le roi futur et le souverain d'empire.

5. Le trône

Les mentions d'un trône sont nombreuses et variées dans le livre de Jérémie, mais dans tous les cas il s'agit d'un insigne de la royauté⁶¹.

a. Le trône de David

L'expression «trône de David» exprime la légitimité. Toutefois celle-ci peut être mise en question en raison de l'indignité du titulaire. Avec des nuances diverses, c'est négativement que l'expression prévaut dans le texte court: 13,13; 22,30, 36,30TM (43,30^{LXX}), ou encore conditionnellement: 17,25; 22,2,4. Dans le texte long, l'expression se présente dans de longues additions: en 33,17,21TM, où il s'agit d'assurer la continuité dynastique, et en 29,16TM, où est constaté le châtimeut du roi siégeant à Jérusalem. Cette dernière constatation est nécessaire dans la perspective du texte long pour permettre un nouveau départ et transférer

58. Pour ces éléments répétitifs, voir surtout 50,8; 51,6.44a.49b.52b.

59. L'addition על בל en 51,44TM est en ligne avec le על פסלי dans l'addition au v.

47. L'hostilité politique contre Babel devient une hostilité religieuse.

60. Trad. E. OSTY – J. TRINQUET, Paris, Seuil, 1973, p. 1758.

61. Ainsi en 1,15 et 52,32 que je ne mentionne pas autrement.

les bonnes figures de leur exil à Jérusalem, autrement dit pour inverser la prophétie favorable à la Gola du chap. 24⁶².

Le texte long vise donc à établir sur des bases cosmiques inaltérables la promesse dynastique qui, dans le texte court, reste conditionnelle⁶³.

b. *Le trône de Dieu: à Jérusalem, en Élam*

Le trône de Dieu est évoqué quatre fois, trois fois à Jérusalem, une fois en Élam.

(1) *Jérusalem*

En 3,17, il n'y a pas d'équivoque, mais il s'agit de l'avenir:

3,17LXX	3,17TM
En ces jours-là et en ce temps-là, on appellera Jérusalem «trône du Seigneur»; et se rassembleront vers elle toutes les nations.	En ce temps-là, on appellera Jérusalem «trône de YHWH»; et tendront vers elle toutes les nations, (au) nom de YHWH vers Jérusalem.

Quelle que soit l'explication des différences – le TM souligne la reconnaissance de YHWH par les nations –, c'est la ville, non le temple limitativement, qui est le trône divin.

Dans la prière pour la pluie, en 14,21, Jérémie supplie Dieu de ne pas «détruire» (LXX; TM: «ridiculiser» ou «abrutir») le trône de sa Gloire. Dans le contexte, il s'agit de Jérusalem ou du temple.

En 17,12, on observe un nouveau développement du TM:

17,12.13aLXX	17,12.13aTM
12. Trône de Gloire ⁶⁴ élevé, notre sainteté,	12. Trône de Gloire, hauteur dès l'origine, lieu de notre sanctuaire,
13. soutien d'Israël, Seigneur,	13. espoir d'Israël, YHWH,

62. Voir GOLDMAN, *Prophétie et royauté* (n. 16), pp. 65-105. Bien que je ne reçoive pas tous les détails de son exégèse de Jr 29TM (j'y reviendrai peut-être un jour), je me range à sa conclusion.

63. Sur la comparaison de l'alliance avec la permanence des rythmes cosmiques, voir mon article: *Urtext, texte court et relecture: Jérémie xxxiii 14-26 et ses préparations*, in J.A. EMERTON (éd.), *Congress Volume. Leuven 1989* (SupplVT, 43), Leiden, Brill, 1991, pp. 236-247, spéc. 245.

64. L'expression «trône de gloire» se lit dans la Bible: 1 Sa 2,8 (princes); Is 22,23 (Elyaqin); Jr 14,21 et 17,12; Si 47,12[11] (David); Sg 9,10 (Dieu); Mt 19,28 et 23,51 (Fils de l'Homme) et en *I Hénoch* 9,4 = 9B,4 (Dieu), *Test. d'Abraham* (brevior) 8,5 (premier Adam); *Test. XII Patr.*, Lévi 5,1 (Dieu); Ps. Sal. 2,19 (Jérusalem déchue de son trône de gloire); 4Q161 8-10, ligne 19 (ou 24): DJD 5, pp. 13-15 (Dieu donne le trône à David).

Ici le contexte aide peu. Alors que, dans le texte court, l'exclamation pourrait s'adresser à Dieu en trois invocations (trône, notre sainteté, soutien), le texte long localise la sainteté divine sur la hauteur, et il faut l'identifier au temple.

Si Dieu règne à Jérusalem – et dans son sanctuaire –, ce n'est cependant plus l'arche de l'alliance qui est son trône (3,16). Et il est légitime d'interpréter 14,21 et 17,12.13a selon 3,17, en particulier dans le texte court: le trône de Dieu tend à être la ville plutôt que le temple. Il faudra revenir sur l'expression «trône de royauté» en Ba 5,6.

(2) *Le trône de Dieu en Élam*

«Je mettrai mon trône en Élam» (49,38TM=25,18^{LXX}). La mention du trône divin en Élam a suscité peu de commentaires. Elle est cependant tout à fait remarquable, même si elle est ouverte à plusieurs interprétations. Elle peut s'entendre de l'hégémonie perse tenue pour providentielle. Le roi de Perse est alors le lieutenant de Dieu. On a rappelé que, par diverses retouches, le texte long fait de Nabuchodonosor le serviteur de Dieu. Il aurait donc été précédé, de façon moins surprenante, par le texte court qui, lui, ferait de Cyrus l'instrument divin, le Oint de Dieu selon Is 45,1. Dans le texte long, Cyrus est le moteur du retour après que Nabuchodonosor a été l'exécuteur de l'exil, tous deux sous l'autorité divine. Pour ne retenir que l'indice le plus visible – à côté du triple emploi de «mon serviteur» –, le texte long renchérit sur la causalité divine⁶⁵.

Dans un article récent, Eric Peels a repris l'affirmation selon laquelle la phrase annonce la royauté universelle de Dieu et définit simultanément le sens durable et permanent des oracles sur les nations⁶⁶. J'estime en conséquence que la position dominante de Dieu en Élam à la tête des nations justifie l'ordre des nations dans le texte court (LXX), où Élam vient en premier lieu. En cela je ne peux pas suivre Peels qui, même si c'est avec nuances, tient à la priorité de l'ordre du texte long (TM).

Virtuellement la portée de la phrase est encore plus large. Non seulement Élam règne providentiellement sur les peuples, non seulement Cyrus, roi en Élam, ordonne le Retour, mais aussi le trône divin, «mon trône» peut être le lieu de la Gloire exilée entrevue par Ézéchiël en

65. Voir ci-dessus, n. 48.

66. E. PEELS, *God's Throne in Elam: The Background and Literary Context of Jeremiah 49:34-39*, in J.C. DE MOOR – H.F. VAN ROOY (éds.), *Past, Present, Future: The Deuteronomistic History and the Prophets* (Oudtestamentische Studiën, 44), Leiden, Brill, 2000, pp. 216-229.

exil⁶⁷. Cependant ce dernier point n'est recouqué par aucune autre observation.

c. *Le trône de Nabuchodonosor en Égypte (50,10LXX et 43,10TM)*

Que Nabuchodonosor installe son trône à Taphnès, ainsi qu'il est dit dans le texte court (50,10LXX), n'a rien qui surprenne. Le lecteur sait que Nabuchodonosor et d'autres souverains étrangers (Alexandre en particulier) après lui ont établi leur domination sur l'Égypte. Mais il est caractéristique que le texte long inscrive tout le passage (43,8-13TM) sous la responsabilité directe de Dieu; c'est lui qui est sujet, et en particulier de l'établissement du trône: «je placerai son trône au-dessus de ces pierres ...» (43,10TM)⁶⁸. Ce faisant, le texte long prolonge le parallèle entre Cyrus, que je crois évoqué dans l'oracle sur Élam, et Nabuchodonosor. Dieu conduit l'histoire; il se sert de Nabuchodonosor et de Babel pour punir, de Cyrus et des Perses pour restaurer.

III. QUELQUES TEXTES CLÉS

1. *L'oracle dynastique Jr 23,5-6LXX et Jr 23,5-6.7-8TM*

Ce passage a été souvent étudié. Il faut rappeler d'abord que les vv.7-8 qui suivent immédiatement l'oracle dynastique dans le TM se trouvent à la fin du chapitre dans la LXX, après le v. 40 (mais Rahlfs et Ziegler leur laissent la numérotation 7-8 à cette place). Ces deux versets 7 et 8 sont un doublet de 16,14-15. Sans rentrer dans une étude systématique des variantes des quatre formes qu'ils présentent (16,14-15LXX et TM, 23,7-8LXX et TM), on observera au moins que seul 23,8TM lit une forme de יָשַׁב (habiter, siéger, régner) et non שָׁוַב. Cette particularité l'associe heureusement, mais secondairement, à l'oracle dynastique qui précède en 23,5-6TM⁶⁹.

Il faut rappeler aussi que la différence la plus visible entre la LXX et le TM de l'oracle dynastique, le nom donné au rejeton de David, Iôsedek dans la LXX⁷⁰, יהוה צדקו dans le TM, est, dans ce dernier, une préparation

67. Ézéchiël emploie le mot «trône» pour la présence divine en exil: 1,26(bis); 10,1; 43,7.

68. *Le livre de Jérémie en perspective* (n. 10), p. 394.

69. GOLDMAN, *Prophétie et royauté* (n. 16), pp. 56-57.

70. Sur le κύριος, secondaire, voir J. ZIEGLER, *Beiträge zur Jeremias-Septuaginta* (MSU, 6; Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. I. Philol.-Hist. Kl. 1958, n° 2), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1958, pp. 92 [132]. Sur la leçon de S* ωσσεικειμ (cfr Eusèbe ωσσεδεκειμ), voir E. LIPINSKI, *Études sur les textes «messianiques» de l'Ancien Testament*, in *Semitica* 20 (1970) 41-57, pp. 53-54, et GOLDMAN, *Prophétie et royauté* (n. 16), p. 46.

de l'addition de 33,14-26, où le nom en *-nû* apparaît comme une dénomination idéale donnée à Jérusalem⁷¹. Elle se traduit habituellement «YHWH notre justice», mais on peut aussi proposer, avec ὁ Σύρος (selon Théodoret⁷²), «YHWH, justifie-nous». On renvoie à Is 1,26, à Is 19,18LXX (Léontopolis)⁷³ et à Ba 5,4, trois cas où קדש intervient dans un nom de ville.

Les commentateurs reconnaissent habituellement dans le personnage annoncé un roi, Sidqiyahû par exemple⁷⁴. Ce peut être vrai dans le TM, quitte à être surpris par la forme inhabituelle de ce nom en *-nû*. Mais si l'on considère la LXX (et son modèle hébreu), Iôsedeq est un nom propre construit selon l'onomastique hébraïque et il est aussi celui d'un personnage connu, père du grand prêtre Josué contemporain de Zorobabel. Iôsedeq avait été exilé à Babylone par Nabuchodonosor (1 Ch 5,40-41). Faut-il penser que déjà la rédaction courte, représentée par la LXX, avait commencé à orienter les oracles dynastiques en faveur du sacerdoce, de la même façon que Zacharie efface Zorobabel au profit du grand prêtre Josué, fils de Yosadaq⁷⁵? Cette thèse est défendable, d'autant que des commentateurs voient volontiers dans le rejeton (צמח) du v. 5 une référence à Zacharie 3,8 et 6,12 où Zorobabel est visé en premier⁷⁶, mais – il faut l'ajouter – où Josué, le prêtre, l'emporte. En bref, il est possible que l'oracle dynastique 23,5-6 soit déjà dans la rédaction courte orienté vers le sacerdoce. Cette interprétation conviendrait à une datation de cette forme du livre de Jérémie à l'époque perse, suggérée aussi par l'interprétation de l'oracle sur Élam.

Au total, je tiendrais qu'en raison de sa place l'oracle 23,5-6 est bien à l'origine un oracle dynastique royal sur un roi de Juda, de préférence Sidqiyahu, mais qu'il aura été très tôt réorienté sur le personnage sacerdotal de Iôsedeq, en tirant parti de l'étymologie identique: c'est ce texte que la LXX a traduit et qui, en hébreu, peut remonter au début de l'époque perse. Dans un troisième stade, cet oracle a été relu et dirigé vers

71. J.J. STAMM, *Der Name Zedekia*, in J. DORÉ, et al. (éds.), *De la Tôrah au Messie. Mélanges Henri Cazelles*, Paris, Desclée, 1981, pp. 227-235, spéc. 232-233. Voir ci-dessous.

72. PG 81,628 C; ZIEGLER, *Ieremias* (n. 9), p. 263.

73. A. VAN DER KOOIJ, *Die alten Textzeugen des Jesajabuches: Ein Beitrag zur Textgeschichte des Alten Testaments* (OBO, 35), Fribourg/S, Éditions Universitaires; Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1981, pp. 52-55.

74. P. PIOVANELLI, *JrB 33,14-26 ou la continuité des institutions à l'époque macabéenne*, in CURTIS – RÖMER (éds.), *The Book of Jeremiah and Its Reception* (n. 15), pp. 255-276, spéc. 267, n. 42.

75. Yosadaq (Ἰωσεδεκ) est fils de Seraya, descendant d'Aaron par Sadoq. Exilé à Babylone, il est père de Josué et grand-père de Yoaqim, grands prêtres.

76. LUST, *Messianism and the Greek Version of Jeremiah* (n. 6), p. 92.

une nouvelle interprétation d'une part en modifiant le nom en 23,6 et en ajoutant une relecture de tout l'oracle portant désormais sur la ville. Ce faisant, je reprends – mais en la transformant un peu – la succession proposée par Johan Lust en 1989⁷⁷.

2. Dans le Livret de consolation

Au regard du thème général du messianisme, deux passages du Livret de consolation sont à retenir prioritairement: la mention de «David leur roi» en 30,9TM (37,9^{LXX}) et celle d'un מָשַׁל en 30,21TM (37,21^{LXX}). Ce second passage sera étudié en relation avec la longue addition du chap. 33TM. Mais nous considérerons aussi la double mention du salut propre à la LXX en 37,6^{LXX} (relu en 30,6TM) et 38,22^{LXX} (relu en 31,22TM).

a. «David leur roi» (30,9TM)

Le contexte rapproché doit être proposé pour comprendre la suite.

37,7-9^{LXX}

- ... ἐγενήθη (היה ou היו).
 7. Car grand (est) ce jour,
 et il n'y en a pas de pareil.
 Et c'est un temps angoissé pour Jacob,
 8. et il en sera sauvé.
 En ce jour-là,
 dit le Seigneur,
 je briserai le joug de leur cou,
 et leurs liens, je (les) briserai.
 Et ils ne «travailleront⁷⁹» plus, eux, pour
 des étrangers,
 9. et ils «travailleront» pour leur Dieu.
 Et David (comme) leur roi
 j'établirai sur eux.

30,7-9TM

7. Hélas! (הרי)
 Car grand (est) ce jour,
 il n'y en a pas comme lui.
 C'est un temps d'angoisse pour Jacob,
 et il en sera sauvé.
 8. **Et il y aura** en ce jour,
 oracle de YHWH **Sabaôt**,
 je briserai **son**⁷⁸ joug de sur **ton** cou;
 et tes liens, je les romprai.
 Et les étrangers ne **l'asserviront**⁸⁰ plus.
 9. Et ils serviront YHWH leur Dieu
 et David leur roi
que j'établirai sur eux.

Dans le grec, Jacob et le peuple sont mentionnés à la 3^e personne d'abord au singulier (Jacob), ensuite au pluriel. Il y a également parallélisme antithétique entre la fin du v. 8 et le début du v. 9 (ἐργῶνται) qu'on ne peut donc séparer. Ce parallélisme existait dans le modèle hébreu, soit sous la forme de deux 'bd 't, soit sous la forme de עבד ב // עבד את (comme dans le TM). Toutefois, dans le TM le v. 9 forme un tout; il

77. *Ibid.*, pp. 96-97.

78. Il est difficile de décider de qui est le joug.

79. ἐργάζομαι rend עבד qui signifie «travailler», «servir» et «rendre un culte».

80. עבד את «asservir» dans l'hébreu. Le grec inverse les termes et paraît lire עבד את «être au service de». Pour le sens, la seule différence est le pluriel «eux» de la LXX en regard du singulier du TM.

n'y a pas deux propositions, mais une seule, ce qui rompt le parallélisme.

Dans le grec encore, le parallélisme «Et ils ne travailleront plus, eux, pour des étrangers, et ils travailleront pour le Seigneur leur Dieu» doit s'entendre du culte. Il faut comprendre: «Et ils ne rendront plus, eux, un culte aux (dieux) étrangers, et il rendront leur culte au Seigneur leur Dieu».

Derrière cette différence de construction, se cache une différence – et vraisemblablement une modification – du sens au v. 9.

(1) Le grec (comme son modèle hébreu) distingue le culte de Dieu (opposé à celui des idoles) et le roi établi par Dieu. Le TM met d'abord sur le même plan le service de Dieu et le service du roi; la hiérarchie est rétablie ensuite par la proposition relative: «**que** j'établirai sur eux».

(2) Dans le TM, le sujet du service, «ils» au pluriel, se rapporte naturellement au seul pluriel voisin «les étrangers», sujet également de la proposition précédente. Le sens est alors que même les étrangers, loin d'asservir Jacob, serviront YHWH comme leur Dieu et David comme leur roi établi par Dieu. Le rédacteur du texte long est ainsi cohérent avec la transformation qu'il a effectuée en 10,2-10. Si l'on estime impossible ce sens obvie, il reste une issue: le pluriel «ils» se rapporte à Jacob comme collectif. Ce serait alors Israël/Jacob qui sert Dieu et son roi. (Dans la LXX, le sujet est Jacob, sans équivoque, repris dans des pronoms pluriels.)

(3) Dans le TM (à la différence de la LXX), David est rapproché de Dieu d'une façon étonnante. S'agit-il d'un zeugma, où le verbe 'bd prend successivement deux valeurs différentes, «rendre un culte» et «être au service», ou bien David est-il passé du côté divin à tel point que le zeugma ne soit plus ressenti? Peut-on décider, sur la seule considération de ce passage, dans quel sens s'est faite la modification?

Dans les deux formes de texte, David est donné pour un roi futur, ce qui suppose une restauration dynastique. Dans le texte traduit en grec, cette restauration est annoncée comme possible, nationale et concrète. Elle n'est pas idéalisée. Dans le TM, en revanche, elle est envisagée dans une perspective universelle et idéale, dynastique et messianique. Il est parfaitement possible d'interpréter le TM comme une relecture universalisante du texte hébreu à la base du grec, dont la visée est plus courte⁸¹.

Ce même élargissement de la perspective se retrouve dans l'oracle contre les idoles en Jr 10,2-10. Le texte court dit: Vous n'avez pas à craindre les idoles que craignent les nations; le texte long dit la même

81. On pourrait lire Ez 37,22-24, LXX et TM, dans la même perspective.

chose, mais ajoute: En revanche, craignez le Roi des nations, non seulement vous, mais aussi les nations⁸². La même association des nations à Israël s'y fait jour.

b. Σωτηρία

Il est rare que la LXX de Jérémie présente des «plus» au regard de l'hébreu. C'est l'inverse qui est habituel. Dans le Livret de consolation, cette situation se présente deux fois au moins, avec cette particularité que la σωτηρία est impliqué dans les deux cas: 37,6LXX (cf. 30,6TM) et 38,22LXX (cf. 31,22TM). Il s'agit à l'évidence d'un mot qui, en grec comme en hébreu, a de riches connotations⁸³. Jadis, Norbert Lohfink a proposé une explication qui, à mon sens, mérite d'être retenue, au moins dans son principe. Selon lui, le traducteur grec, conscient du lien entre les deux passages, a introduit de part et d'autre la notion de salut. Plutôt qu'une lourde intrusion du traducteur – sans autre exemple –, j'y verrais une double intervention d'un glossateur qui aurait rapproché 37,6LXX et 38,22LXX.

En 37,6LXX (30,6TM), une comparaison mot à mot de l'hébreu et du grec permet d'isoler une glose: καὶ περὶ φόβοῦ ἐν ᾧ κατέξουσιν ὄσφον καὶ σωτηρίαν, dont les mots en italique sont des doublets⁸⁴.

En 38,22LXX (cf. 31,22TM), l'opération est plus délicate. Je tiens εἰς καταφύτευσιν pour la traduction de בארץ נקבה, «dans une terre femelle», désignation d'une terre ensemencée. Dans ce verset, la double mention du salut encadre alors celle de la nouvelle plantation qui n'est pas une glose. L'explication de Norbert Lohfink fonctionne cependant mieux dans l'hébreu, où il est question du rapport homme-femme dans les deux passages, que dans le grec où il n'est reconnaissable que dans le second. L.H. Brockington a fait observer jadis que le traducteur grec d'Isaïe avait introduit assez fréquemment la notion de salut et qu'il rejoignait en cela une tendance du targum du même livre (mais pas dans les mêmes passages)⁸⁵. Moins apparente, une telle observation est cepen-

82. J'ai développé longuement ce point en 1980: *Les mécanismes rédactionnels en Jér 10,1-16* (n. 51); en bref: *Le livre de Jérémie en perspective* (n. 10), p. 388-389.

83. Il suffit ici de renvoyer à la bibliographie dans J. LUST – E. EYNIKEL – K. HAUSPIE, *Greek-English Lexicon of the Septuagint*. Revised Edition, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2003, p. 603. Voir aussi maintenant: R. HANHART, *Text und Textgeschichte des 2. Esrabuches* (MSU, 25; *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Philol.-Hist. Kl.*, III, 253), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2003, pp. 360-362 (à propos de B Esd 19,27 = Ne 9,27).

84. Voir aussi ZIEGLER, *Beiträge zur Ieremias-Septuaginta* (n. 70), p. 97.

85. L.H. BROCKINGTON, *Septuagint and Targum*, in ZAW 66 (1954) 84-86. – Voir maintenant pour Isaïe, J. DE MOOR, *A Bilingual Concordance to the Targum of the Prophets. 11. Isaiah (III)*, Leiden, Brill, 2002, pp. 108-111.

dant justifiée aussi dans le targum de Jérémie⁸⁶. Le traducteur grec de Jérémie travaille cependant selon une tout autre méthode que celui d'Isaïe, et il ne serait pas de bonne méthode de lui attribuer ces gloses. Jusqu'à plus ample informé, je ne tiens pas ces gloses pour chrétiennes, car ces deux passages n'ont pas donné lieu à des développements significatifs chez les écrivains chrétiens. Il faut simplement noter qu'à une date très ancienne la notion de salut a été explicitée en marge du Livret de consolation dans ces deux passages.

3. L'addition Jr 33, 14-26TM (Jr 33B)

a. État de la question

Jr 33,14-26TM, longue addition propre au TM et que nous désignerons pour plus de commodité «Jr 33B», a été étudié récemment à diverses reprises et est tenu désormais pour caractéristique du texte long. L'addition est préparée par plusieurs retouches dans les chap. 29 à 33 qui précèdent⁸⁷. Il n'y a pas de preuve matérielle que ce réseau de modification soit lié au grand mouvement qui touche l'organisation générale du livre. Mais, si l'on tient compte des liens entre les retouches du chap. 25, liées très clairement à la nouvelle organisation du livre, et celles du chap. 27 introduisant le retour des vases sacrés, liées à l'insistance sur le sacerdoce, cette même insistance sur le sacerdoce (au sens large) dans l'addition de 33B la rattache de façon très vraisemblable à la réorganisation générale du livre.

Avant d'aller plus loin, il convient de rappeler quelques travaux spécifiques sur ce passage. En 1994, Johan Lust⁸⁸ a consolidé une interprétation qui, sans être totalement nouvelle, n'avait jamais été développée pour elle-même. Jr 33B n'est pas une omission mais une addition. Les passages les plus proches sont Za 12,10-14 et surtout Si 45,23-26, ce qui autorise une datation au III^e s. av. J.-C. Il conclut qu'un seul et même éditeur a voulu attirer l'attention sur les dynasties royales et sacerdotales comme représentant adéquatement Jérusalem. La même année, Adrian Schenker⁸⁹

86. F. SEPMEIJER, *A Bilingual Concordance to the Targum of the Prophets. 14. Jeremiah (III)*, Leiden, Brill, 1998, pp. 77-78. En Jr 3,22, *prq* est sans appui dans l'hébreu; et de même pour *prqn'* en 4,3 et en 46,18TM.

87. BOGAERT, *Urtext, texte court et relecture* (n. 63), et J. FERRY, «Je restaurerai Juda et Israël» (Jr 33,7.9.26). *L'écriture de Jérémie 33*, in *Transeuphratène 15 = Mélanges Jacques Briand II* (1998) 69-82. – Je proposerai d'autres exemples ci-dessous.

88. J. LUST, *The Diverse Text Forms of Jeremiah and History Writing with Jer 33 as a Test Case*, in *JNSL 20* (1994) 31-48; = *Id.*, *Messianism and the Septuagint: Collected Essays* (n. 6), pp. 54-67.

89. A. SCHENKER, *La rédaction longue du livre de Jérémie doit-elle être datée au temps des premiers Hasmonéens?*, in *ETL 70* (1994) 281-293, p. 289.

a examiné Jr 33B à l'intérieur d'une étude qui vise à dater l'ensemble du texte long de Jérémie vers 140, après l'octroi de la dignité de grand prêtre aux Hasmonéens. En 1997, Pierluigi Piovanelli⁹⁰ a repris le dossier de fond en comble. Sur les mêmes prémisses, il commence par donner un texte critique de l'addition (en utilisant les anciennes versions) et il l'interprète à la lumière de la littérature intertestamentaire et qumranienne, ce qui était nouveau et d'autant plus justifié qu'il croit pouvoir dater l'orientation à la fois sacerdotale et davidique des années suivant la grande crise de 170-163 en vue de légitimer la coexistence des grands prêtres et des Hasmonéens. L'auteur de Jérémie est pour lui un « assidéen » écrivant vers 150. Plus récemment, en 1998, Joëlle Ferry s'est attachée à montrer que l'addition de 33B fait partie d'une relecture plus globale; elle complète ainsi la démonstration que j'avais faite par des observations nouvelles et des considérations sur l'écriture anthologique⁹¹. La question de la date ne l'inquiète pas au premier chef, mais elle propose l'époque perse. Tout récemment, en 2002, Arnaud Sérandour rejoint Schenker et Piovanelli sur une datation vers 140 et la légitimation du pouvoir de Simon Maccabée, à la fois grand prêtre et ethnarque⁹². Ces travaux – et ceux tout aussi importants de Yohanan Goldman⁹³ – ont en commun de tenir pour l'unité substantielle de la rédaction longue. Les divergences portent sur l'interprétation des faits observés et, en conséquence, sur la datation.

Après avoir proposé en 1987 une datation au cours du III^e s., principalement en raison de l'introduction développée de l'oracle contre les Philistins (47,1TM; cf. 29,1^{LXX})⁹⁴, dont Schenker a montré qu'elle n'est pas décisive⁹⁵ (je la crois encore tenable, mais non imparable), j'ai envisagé une datation du II^e s. pour 17,1-4TM qui est aussi une addition propre au texte long⁹⁶. Une difficulté matérielle subsiste cependant pour toutes les datations au milieu du II^e s. av. J.-C. Le fragment 4QJer^a, témoin du texte

90. PIOVANELLI, *JrB 33,14-26* (n. 74), pp. 255-276.

91. FERRY, « *Je restaurerai Juda et Israël* » (n. 87).

92. A. SÉRANDOUR, *Jr 33,14-26 TM. Contribution pour dater la forme longue (TM) du livre de Jérémie*, in *Études Bibliques et Proche-Orient ancien. Mélanges offerts au Père Paul Feghali*, s.l., Fédération Biblique, 2002, pp. 247-261.

93. GOLDMAN, *Prophétie et royauté* (n. 16).

94. *Relecture et déplacement de l'oracle contre les Philistins. Pour une datation de la rédaction longue (TM) du livre de Jérémie*, in *La Vie de la Parole. De l'Ancien au Nouveau Testament. Études d'exégèse et d'herméneutique bibliques offertes à Pierre Grelot*, Paris, Desclée, 1987, pp. 139-150.

95. SCHENKER, *La rédaction longue* (n. 89), pp. 290-292.

96. *Jérémie 17,1-4 TM, oracle contre ou sur Juda propre au texte long, annoncé en 11,7-8.13 TM et 15,12-14 TM*, in GOLDMAN – UEHLINGER (éds.), *La double transmission du texte biblique* (n. 32), pp. 59-74, spéc. p. 74.

long, est généralement daté autour de 200 av. J.-C.⁹⁷. On ne peut négliger cette indication, tout en sachant que la paléographie des rouleaux de Qumrân ne possède que peu de repères chronologiques sûrs.

Je retiens comme suffisamment acquis les points suivants :

(1) L'addition transfère à Jérusalem un oracle dynastique, originairement royal et davidique, mais vraisemblablement transformé assez tôt en oracle dynastique sacerdotal⁹⁸. Quoi qu'il en soit, l'oracle dynastique devient un oracle sur Jérusalem.

(2) L'addition de 33B oriente les promesses faites à David et à sa descendance vers les prêtres et les lévites. Il y a «communication de privilège» pour reprendre une expression du droit canonique. Si l'actualité des promesses faites au sacerdoce est évidente après l'exil, il est plus difficile d'évaluer la portée des promesses faites à la descendance de David. Le sacerdoce prend-il la place de la royauté défaillante? Les oracles sévères de Jérémie contre les rois, en particulier contre Jéchonias (Jr 22,30), pourraient le donner à croire. L'addition ouvre aussi la perspective d'un gouvernement bicéphale, royal et sacerdotal, exercé par deux figures distinctes. Et l'on peut envisager une superposition des deux pouvoirs dans le chef d'une même personne. Il n'est pas facile de trancher. Il faudrait faire intervenir ici une comparaison avec Si 45,23-26(28-31), passage dans lequel l'alliance davidique est mentionnée à propos de l'alliance avec Pinhas et le sacerdoce. Là survient une première différence: David est nommé à l'occasion du sacerdoce, alors qu'en Jr 33B le sacerdoce est second par rapport à la royauté davidique.

(3) La définition du pouvoir religieux apparaît délicate. La succession des termes prêtres-lévites (v. 18), lévites-prêtres (v. 21) et lévites (v. 23) dans des contextes répétitifs identiques doit être reçue sans correction textuelle (elle est déjà connue du traducteur *kaige*-Théodotion⁹⁹), même si nous n'avons pas la clé de cette terminologie. Je chercherais l'explication dans l'extension progressive des privilèges sacerdotaux aux lévites à laquelle Flavius Josèphe – nettement plus tard, il est vrai – fait allusion¹⁰⁰. Autre différence: le Siracide ne mentionne nulle part les lévites¹⁰¹.

97. Sur la date de 4QJer^a, voir E. Tov, in *Qumran Cave 4. Vol. X. The Prophets* (DJD, 15), Oxford, Clarendon Press, 1997, p. 150.

98. PIOVANELLI, *JrB* 33,14-26 (n. 74).

99. Le texte grec de l'addition comporte l'emploi de *καίγε* pour *א* (début du v. 21 et du v. 26). «Théodotion» agit ici comme traducteur, non comme réviseur.

100. FLAVIUS JOSÈPHE, *AJ* XX, IX, 6; § 216-218.

101. S.M. OLYAN, *Ben Sira's Relationship to the Priesthood*, in *Harvard Theological Review* 80 (1987) 261-286.

(4) Quelques variantes anciennes, attestées dans la version grecque attribuable à *kaige*-Théodotion seront à considérer. Elles permettent de rejoindre un modèle hébreu légèrement différent du TM.

b. *Le מִשָּׁל en 33,26TM et 30,21TM*

Pierluigi Piovanelli a signalé l'importance du témoignage des versions anciennes pour le commentaire de l'addition Jr 33,14-26TM. Les versions (en particulier *kaige*-Théodotion) confirment l'antiquité de leçons tenues pour difficiles et elles fournissent quelques variantes dont l'antiquité n'est pas moins grande. J'énumère ici les quatre variantes qui consolident les ressemblances de l'addition avec les passages relus du livre de Jérémie¹⁰².

En 33,14TM, «*ma* parole bonne» (avec le suffixe) correspond exactement à 29,10TM qui l'annonce¹⁰³.

En 33,16TM, «tel est *le nom* dont on l'appellera» (avec l'addition de «le nom») correspond exactement à 23,6TM.

En 33,24TM, «devant *moi*» au lieu de «devant eux» correspond à 31,36TM.

La dernière variante nous intéresse directement. En 33,26, le singulier «un chef» (מִשָּׁל*) attesté largement en grec au lieu de מְשָׁלִים du TM correspond au singulier en 30,21TM (37,21^{LXX}). Il n'est pas indifférent que le singulier «un chef» ait été modifié en un pluriel «des chefs» ou inversement. Certes, un singulier peut être collectif, et le pluriel peut indiquer simplement une succession de chefs, non leur présence simultanée. Mais ce qui est significatif, c'est le changement. Piovanelli mentionne la variante au singulier, mais n'en tire pas de conséquence.

Le passage du pluriel au singulier signifie presque nécessairement un refus d'une dyarchie (ou d'une oligarchie), car il suppose le risque d'une telle compréhension du pluriel et la volonté de l'écarter. Le pluriel, entendu d'une succession, n'est pas différent du singulier.

Le passage du singulier au pluriel signifie, pour la même raison, que l'on veut écarter une interprétation monarchique et suggérer une dyarchie (ou une oligarchie).

102. Les variantes qui suivent sont attestées par les mss origéniens et lucianiques ainsi que par Q; cependant la troisième (33,24TM) n'est pas attestée par les mss origéniens; la première (33,14) est soutenue aussi par Aquila. – Voir encore D. BARTHÉLEMY, *Critique textuelle de l'Ancien Testament*. 2 (OBO, 50/2), Fribourg/S, Éditions Universitaires; Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986, pp. 704-707; la finalité est différente, et les annotations sur ce passage sont peu utiles de notre point de vue.

103. Urtext, *texte court et relecture* (n. 63), pp. 240-241. – À l'époque, je n'avais pas pris en compte cette variante.

Mais il faut surtout considérer ceci. L'expression מַשִּׁל pour désigner le chef en Israël n'est utilisée dans Jérémie qu'en 22,30 dans un oracle anti-dynastique contre Yekonyahu (Joakin) et en 30,21 dans un oracle «messianique». Ne peut-on montrer que le passage du Livret de consolation comportant la mention du «chef» (30,21TM = 37,21^{LXX}) a été l'objet d'une relecture destinée à préparer l'addition Jr 33B? Ce serait un cas de plus à ajouter à ceux qui ont déjà été mentionnés. Adrian Schenker a proposé une exégèse «différentielle» de ce passage¹⁰⁴. Je détaille ici le v. 21 pour la clarté de la suite. Le caractère dynastique ou messianique de Jr 30,21TM est largement reconnu, parfois en référence à Gn 49,10 (mais la ressemblance n'est pas verbale)¹⁰⁵. Si les deux rédactions autorisent une lecture dynastique, le TM est cependant beaucoup plus explicite.

37,20-22^{LXX}Et je visiterai ceux qui **les** écrasent.

21. Et ils seront puissants *plus que lui*
contre eux.

Et son chef sortira de lui,

et je **les** rassemblerai,et **ils** se retourneront vers moi.

Car qui est celui-là qui a donné son cœur

pour se retourner vers moi?

dit le Seigneur.

30,20-22TMEt je visiterai **tous** ceux qui l'oppressent.

21. Et **son** puissant sera *de lui*

et son chef (מַשִּׁל) sortira de son milieu.

et je **le** ferai approcheret **il** me touchera.

Car qui est celui-là qui a gagé son cœur

pour me toucher?

oracle du Seigneur.

22. **Et vous serez pour moi comme un
peuple, et moi je serai pour vous
comme Dieu.**

Les différences entre le grec et l'hébreu s'expliquent en partie par les choix du traducteur grec. Il a compris אָדָרִים* comme un adjectif, et מִמֶּנּוּ comme un comparatif, alors que l'hébreu met en parallèle deux mentions d'origine («de lui», «de son milieu») et tient אָדָרִי pour un substantif. Mais on ne peut attribuer au traducteur ni l'addition de ἐπ' αὐτοῦς «contre eux» ni les pluriels répétés. Il ressort de la comparaison

104. A. SCHENKER, *Der nie aufgehobene Bund: Exegetische Beobachtungen zu Jer 31,31-34*, in E. ZENGER (éd.), *Der Neue Bund im Alten: Studien zur Bundestheologie der beiden Testamente*, Freiburg – Basel – Wien, Herder, 1993, pp. 85-112; spéc. 99-100; = A. SCHENKER, *Studien zu Propheten und Religionsgeschichte* (Stuttgarter biblische Aufsatzbände. Altes Testament, 36), Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 2003, pp. 27-52; spéc. 40-41.

105. J. LUST, *Septuagint and Messianism with a Special Emphasis on the Pentateuch*, in H. Graf REVENTLOW (éd.), *Theologische Probleme der Septuaginta und der hellenistischen Hermeneutik* (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, 11), Gütersloh, Chr. Kaiser – Gütersloher Verlagshaus, 1997, pp. 26-45, spéc. p. 39-41; = ID., *Messianism and the Septuagint: Collected Essays* (n. 6), pp. 129-151, sans référence à Jr 30,21.

que le grec et son modèle hébreu distinguent le groupe et son chef, tandis que le TM considère seulement le chef. Le traducteur a fait pencher la traduction de נגש et du hifil de קרב dans le sens de la conversion, tandis que le TM y reconnaît le sens bien attesté de médiation. Cette observation faite par Adrian Schenker et explicitée ici, s'inscrit dans la perspective plus générale de la relecture du Livret de consolation (Jr 30-31TM) où Jérusalem, la Ville, est mise en évidence, particularité également notable de l'addition 33B et de ses préparations. S'il en est ainsi, pourquoi le מִשֵּׁל ne serait-il pas prêtre? A. Schenker écrit: «Im Mittelpunkt steht der Regent, der vielleicht zugleich Priester ist»¹⁰⁶.

Muni de cette observation, l'exégète doit alors se demander si la re-fonte de ce verset (30,21TM) ne prépare pas la finale de l'addition 33B, où le mot מִשֵּׁל, au singulier dans des témoins très anciens, revient dans un contexte similaire: il n'y a pas loin de מִקְרָבוּ à מִזְרָעוּ.

Par ailleurs, on peut penser que l'oracle dynastique étudié ici annule l'oracle anti-dynastique contre Joakin en 22,30.

c. *Les deux familles et l'unité de gouvernement: מִשֵּׁל ou מִשְׁלִים**
(33,24-26TM)?

L'interprétation de la finale de l'addition 33B, les vv. 24-26 impose un choix difficile. Quelles sont les deux familles (מִשְׁפָּחוֹת) que Dieu a choisies puis rejetées? L'opinion la plus répandue, fondée sur les versets précédents, y voit les familles de David et de Lévi¹⁰⁷. Effectivement les vv. 17-23 sont construits sur le parallélisme royauté/sacerdoce. Mais on ne peut exclure absolument une référence aux deux royaumes, du Nord et du Sud, successivement exilés, et donc à la Galilée-Samarie et à la Judée. Le v. 26 promet des chefs, ou un chef, de la descendance de Jacob et de David pour gouverner la descendance d'Abraham, Isaac et Jacob. Il y a une définition restreinte pour le chef: de Jacob par David, et une extension large pour le peuple gouverné: d'Abraham par Jacob. On doit tenir que les vv. 24-26 forment un tout, car les vv. 25-26 répondent au v. 24 et le verbe מאס «rejeter» fait le lien. Dans ce cas, le v. 26 impose son interprétation aux v. 24 et aux «deux familles». Si, de plus, on considère l'addition 33,14-26 dans son ensemble, il faut aussi observer qu'elle privilégie David sans qu'il soit en parallèle avec le sacerdoce au début (v. 15) et en finale (v. 26). En tête de l'addition (v. 14), la maison d'Israël et la maison de Juda sont expressément mentionnées. On peut donc s'attendre à ce qu'en finale les deux «familles» soient Israël (ou Jacob) et Juda (ou David). Schématiquement cela donne:

106. SCHENKER, *Der nie aufgehobene Bund* (n. 104), pp. 99-100 (= pp. 40-41).

107. Voir Za 12,12-13; LUST, *The Diverse Text Forms of Jeremiah* (n. 88), pp. 43-44.

- 14-16 **maison de Juda et maison d'Israël**
David et Jérusalem
 17-18 David et prêtres-lévites
 20-21 David et lévites-prêtres
 22 David et lévites
 24-26 **deux familles**
 Jacob et **David**; Abraham, Isaac et **Jacob**.

On objectera que le v. 24 peut être une transition. On rapporte alors les «deux familles» à ce qui précède. Le peuple constaterait le rejet de la royauté et du sacerdoce. Mais dans ce cas, les vv. 25-26 qui répondent au v. 24 laisserait entendre que, en fin de course, le sacerdoce est omis, ce qui est invraisemblable.

Joëlle Ferry propose une solution originale: «... à la période exilique, l'espérance est celle du retour et de l'unité de la maison d'Israël et de la maison de Juda; plus tard, dans l'état final de la rédaction, les deux familles désignent la famille de David et celle des prêtres-lévites. La superposition des deux niveaux fait sens: YHWH a choisi les deux familles de David et de Lévi pour assurer aux deux familles d'Israël et de Juda une identité. Les deux familles sont "mon peuple", dit YHWH»¹⁰⁸.

Cette solution a le mérite de reconnaître la difficulté pour ce qu'elle est. Elle introduit une dualité de lectures superposées qui est intéressante. Avec ou sans le nom de «famille», les davidides et les prêtres ou lévites sont présents conjointement dans les versets centraux. Et quelle que soit l'interprétation de l'expression «les deux familles», il reste que l'ensemble du passage est structuré par le nom de David qui vient non seulement à l'intérieur (vv. 17, 21 et 22), mais aussi en tête et en fin (vv. 15 et 26).

Après ce qui a été dit sur מְשִׁלִּים/מְשִׁל (33,26TM et variante), je crois qu'une réponse plus précise que celle de Joëlle Ferry peut être apportée, également en deux temps.

Dans un premier temps, la leçon au singulier, מְשִׁל*, ne laisse place à aucune dyarchie. Il s'agit bien d'un descendant de David, régnant seul sur le Sud et sur le Nord. Le sacerdoce n'est pas oublié, puisqu'il vient en parallèle avec David dans les versets centraux, mais il n'est pas premier. Dans un deuxième temps, la leçon מְשִׁלִּים ouvre la possibilité d'une interprétation portant sur un double gouvernement, tel qu'il apparaît dans les textes qumraniens, les deux messies ou le prêtre régentant le roi dans certaines matières¹⁰⁹. En raison de la structure générale du passage,

108. FERRY, «Je restaurerai Juda et Israël» (n. 87), pp. 80-81.

109. L'interprétation des divers textes qumraniens sur le messie ou les deux messies est délicate. Pour un état de la question et une lecture diachronique, voir FABRY, *Die Messiaserwartung in den Handschriften von Qumran* (n. 15). Au sujet de la tutelle du

je ne vois pas que l'on puisse envisager sérieusement le mouvement inverse, du pluriel au singulier.

Aujourd'hui plusieurs bons auteurs tiennent pour vraisemblable une datation du texte long vers 140, sous Simon Maccabée. Dans cette perspective, l'addition Jr 33B confirmerait l'autorité des deux pouvoirs, civil et religieux, mais ne cède rien de l'autorité davidique, même s'il y a communication de privilège¹¹⁰.

d. *La Nouvelle Alliance*

L'addition majeure du texte long, Jr33B, est préparée par des modifications et ajouts, en particulier par la refonte de 38,35-37LXX en 31,35-37TM. Ces versets sont un serment divin qui, venant immédiatement après la promesse de la Nouvelle Alliance, en constituent la garantie divine¹¹¹. Pour le rédacteur du texte long, cette Nouvelle Alliance porte sur la Loi (et non plus sur les lois, vraisemblablement le décalogue) et constitue le statut nouveau assuré au sacerdoce dans la grande addition. Faudrait-il penser ici à la communauté qumranienne¹¹²? L'importance accordée aux lévites en Jr 33B paraît rendre improbable cette hypothèse. Faut-il regarder vers l'Alliance selon Daniel (11,22.28.30.30.32)? Peut-être, mais les arguments font défaut.

4. *Ba 5,1-8 et 2,17-18: Ville et trône*

Le livret baruchien (Ba 1-5), qu'il faut lire comme un deutero-Jérémie, mentionne le roi Iechonias fils de Ioakim, il évoque les rois de Juda pour rappeler leur infidélité (Ba 1,16; 2,1.19); en cela il s'en tient au style anthologique qui est dans sa manière. Sont intéressants ici les versets finaux qui, d'une part, développent une étymologie du nom de Jérusalem et qui, d'autre part, évoquent «le trône de la royauté». Ces deux particularités sont à rapprocher.

prêtre sur le roi, voir S.D. FRAADE, *The Torah of the King (Deut 17: 14-20) in the Tempel Scroll and Early Rabbinic Law*, in J.R. DAVILA (éd.), *The Dead Sea Scrolls as Background to Postbiblical Judaism and Early Christianity* (Studies on the Texts of the Desert of Judah, 46), Leiden – Boston, Brill, 2003, pp. 25-60.

110. Lors de mes premiers travaux sur les deux formes de Jérémie, présentés au Colloquium Biblicum Lovaniense de 1980 (ci-dessus, n. 12 et 51), j'avais élargi l'examen de 10,1-16 en évoquant 33,14-26, et j'avais proposé d'y voir une communication des privilèges davidiques en latence aux prêtres et lévites dans un contexte où le sacerdoce était seul. Cela correspondait à une datation entre 300 et 200, la seule qui me paraissait possible à l'époque.

111. Voir mon article *Loi(s) et alliance nouvelle dans les deux formes conservées du livre de Jérémie (Jr 31,31-37TM; 38,31-37LXX)*, in C. FOCANT (éd.), *La Loi dans l'un et l'autre Testament* (LD, 168), Paris, Cerf, 1997, pp. 81-92.

112. Sur l'alliance à Qumrân, voir J.C. VANDERKAM, art. *Covenant*, in L.H. SCHIFFMAN – J.C. VANDERKAM (éds.), *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, Oxford, University Press, 2000, t. 1, pp. 151-155.

a. «Paix de justice et gloire de la piété», nouveau nom de la Ville (Ba 5,4)

L'oracle dynastique Jr 23,5-6 donne un nom au roi futur; cet oracle a peut-être été rapporté au prêtre Iosedeq et à sa descendance au retour de l'exil. Il a été appliqué à Jérusalem par le texte long (Jr 33,15TM). Le nom donné à Jérusalem dans le livret «deutero-jérémien» en Ba 5,4 s'inscrit dans cette lignée: Εἰρήνη δικαιοσύνης καὶ δόξα θεοσεβείας.

Ce nom est d'abord une étymologie de Jérusalem. On y retrouve le שְׁלֵמֹן-paix, qui va de soi, et יְרֵאִת־יְהוָה qui correspond certainement à θεοσεβεία, selon un usage largement attesté dans la Septante¹¹³. Restent δικαιοσύνη et δόξα. Ces deux termes se retrouvent couplés deux fois dans la supplique collective en Ba 2,17 et 18, dans un contexte de style anthologique où cependant ils n'ont aucun parallèle (j'ai cherché dans différentes directions)¹¹⁴. Ni Jérémie, ni Daniel 9,4-19, qui sont ses sources habituelles ne suggèrent cette idée ou ce couple de termes. Pour l'auteur, le culte consiste à «donner gloire et justice», c'est-à-dire à reconnaître la gloire et la justice de Dieu. Il faut admettre – mais ici c'est un argument positif – que l'expression «donner justice» (à Dieu) est sans parallèle¹¹⁵. Le lien entre 2,17-18 et 5,4 est un argument supplémentaire en faveur de l'unité du livret baruchien.

Dans sa relecture de Jérémie, l'auteur de l'appendice baruchien donne donc un nom nouveau à Jérusalem, fondé sur l'hébreu. Mais ce nom n'est pas sans précédent. Le terme «justice» se retrouve en Is 1,26 pour Jérusalem et en Is 19,18LXX pour Léontopolis¹¹⁶, sans oublier Jr 33,16TM. L'importance de Jérusalem apparaît encore autrement.

b. Jérusalem, trône de la royauté (Ba 5,6)

Sans s'attarder à une variante qu'il faut écarter (les fils de la royauté)¹¹⁷, les auteurs considèrent unanimement (à ma connaissance) le

113. Voir Gn 20,11; Jb 28,28; et pour l'adjectif: Ex 18,21; Jb 1,1,8; 2,3. – Les étymologies de la première partie du nom de Jérusalem se rapportent habituellement à la racine ראה «voir». Cependant, dans le *Liber interpretationis nominum Hebraicorum* de Jérôme, on lit entre autres (section portant sur Matthieu): *timebit perfecte*, qui suppose la racine ירא «craindre»: voir Corpus Christianorum. Series Latina 72, p. 136, et F. WUTZ, *Onomastica Sacra* (Texte und Untersuchungen, 41), Leipzig, Hinrichs, 1914, p. 110 et 597. Je n'ai pas trouvé d'étymologie de Jérusalem basée sur *yrh* «craindre» dans la littérature rabbinique.

114. Cf. Is 38,19LXX.

115. «Donner gloire» n'est pas rare: 1 Sa 6,5; Is 42,8 = 48,11, proche de Ba 4,3; Jr 13,16; Ma 2,2; Ps 96 (95LXX),7-8; 115,1 (113,9LXX); 1 Ch 16,28-29.

116. Voir ci-dessus n. 73.

117. On peut supposer une influence du N.T. (Mt 8,12; 13,38) avec ZIEGLER, *Jeremias* (n. 9), p. 466.

trône de la royauté (ὡς θρόνον βασιλείας) comme le palanquin ou chariot sur lequel seront portés glorieusement les exilés lors de leur retour. Cette traduction n'est pas naturelle, mais elle paraît à beaucoup la seule possible: le trône-chariot s'oppose à «à pied» (πεζοί). Il y a une autre traduction plus vraisemblable, certaine à mes yeux. Je tiens que «comme un trône de royauté» se rapporte à «vers toi» (πρὸς σὲ ...). Il faut donc comprendre Ba 5,6 de la façon suivante: «Car ils t'ont quittée à pied poussés par leurs ennemis, mais Dieu les ramènera vers toi (Jérusalem) portés glorieusement comme vers le trône de la royauté». La préposition πρὸς n'est pas répétée et peut ne pas l'être. La phrase oppose «à pied» à «glorieusement». L'importance de Jérusalem dans ce passage justifie amplement qu'elle soit considérée comme le trône de la royauté, et la royauté dont il s'agit ici est à première vue celle de YHWH. Si l'on considère cependant que Jéchonias est mentionné comme roi à côté de ses fils au début du livret, on pourrait tenir aussi que le trône royal est celui qui l'attend à Jérusalem. Il y aurait alors inclusion (Ba 1,2 et 5,6). Le contexte, qui ne considère que la ville, rend cette seconde lecture moins probable, à moins que l'incertitude soit recherchée. L'expression כִּסֵּא־מַלְכוּת n'est pas rare, le plus souvent pour désigner le trône d'un souverain humain¹¹⁸, parfois aussi pour désigner le lieu de la présence divine (Dn 3,54; *Assomption de Moïse* 10,3; 4Q405 20-22, ligne 2¹¹⁹). Le Chroniste paraît même les identifier: Salomon siège sur le trône de la royauté de YHWH (1 Ch 28,5; cf. 1 Ch 29,23). Rien n'empêche donc que le ciel ou l'univers soit la «maison de Dieu» (Ba 2,16; 3,24)¹²⁰ et que Jérusalem soit le trône de sa Royauté (Ba 5,6).

c. *Ba connaît-il 33B (et le texte long)?*

Cette question ne peut être résolue ici¹²¹. Si l'on s'en tient au thème retenu, il faut noter que l'introduction narrative, pseudo-historique (Ba 1,1-14), mentionne un (grand) prêtre à Jérusalem et un roi effectif en

118. Dt 17,18; 2 Sa 7,13; 1 R 1,46; 9,5; 2 R 11,19; 1 Ch 22,10; 2 Ch 7,18; 23,20; Est 1,2; 5,1; Ag 2,22; Dn 4,27LXX et 5,20; 1 Ma 2,57; 7,4; 10,53.55; 11,52.

119. C. NEWSOM, *Songs of the Sabbath Sacrifice: A Critical Edition* (Harvard Semitic Studies, 27), Atlanta, GA, Scholars Press, p. 308; DJD 11, pp. 345-347.

120. En Ba 2,16, Dieu est invité à regarder de haut (κάτιθε), depuis sa Sainte Demeure, ceux qui le prient. Quant à Ba 3,24, il est exactement au milieu de la partie sapientielle de Baruch (3,9-4,4).

121. Pour mémoire, la forme VL de Jr 52,32 établit explicitement Jéchonias sur les Judéens en exil: *et posuit thronum eius super omnes Iudaeos qui erant in Babylonia*. Il annonce ainsi le supplément baruchien où le roi a sa cour en exil; voir mon article *Les trois formes de Jérémie 52 (TM, LXX et VL)*, in G.J. NORTON – S. PISANO (éds.), *Tradition of the Text. Studies offered to Dominique Barthélemy* (OBO, 109), Freiburg/S, Universitätsverlag; Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, pp. 1-17, spéc. p. 8.

exil, Jéchonias. La suite du livret promet au peuple, et vraisemblablement à son roi, le retour (Ba 4,5-5,9). Dès lors, une attente proprement messianique personnelle n'a guère sa raison d'être. C'est vers Jérusalem que se portent les regards. Si l'on compare le texte long de Jérémie et tout particulièrement Jr 33B avec le livret baruchien, la conclusion qui s'impose est qu'il s'agit, dans l'un et l'autre, de faire se rencontrer – par des voies différentes – le sacerdoce et la royauté à Jérusalem, lieu de la royauté de Dieu. Il s'agit donc très vraisemblablement, dans Baruch comme dans le texte long, de relectures *indépendantes* du texte *court*.

CONCLUSION

Qui donc exerce la royauté dans le livre de Jérémie aux principales étapes de son histoire? La réponse est une manière de situer le messianisme dans l'histoire du livre de Jérémie.

1. Partons du texte long (TM) qu'une exégèse «différentielle» permet de mieux comprendre et de situer à l'époque hellénistique. Il met en évidence par ses additions et ses modifications:

a. la royauté du Dieu d'Israël sur toutes les nations et pas seulement sur Israël;

b. la maîtrise de Dieu sur l'histoire, sur les empires et sur leurs rois, en particulier sur Nabuchodonosor;

c. le gouvernement espéré ou réel d'un davidide comme מֶלֶךְ (terme traditionnel) et comme מִשְׁל (terme nouveau);

d. une alliance, d'une solidité cosmique, avec les prêtres et les lévites ainsi qu'avec les davidides;

e. l'extension à toute la Ville, «trône de YHWH», de la sainteté du temple, scellant la jonction du sacerdoce et de la royauté.

Selon les interprétations et les datations proposées, le messianisme du texte long est fait d'espérance et de réalisations partielles.

2. Le texte (très) court (LXX et VL) représente l'état du livre à l'époque des Perses dont il reconnaît l'hégémonie voulue par Dieu: «Dieu règne en Élam». Les oracles sur les nations sont groupés sous leur domination. Les perspectives dynastiques, messianiques puisqu'il n'y a plus de roi en Juda, sont reconnaissables dans le Livret de consolation (37,9LXX=30,9TM; 37,21LXX=30,21TM). L'oracle d'intronisation royale (23,5-6) a vraisemblablement été relu très tôt dans une perspective sacerdotale par l'introduction du nom de Iôsedeq.

On peut donc parler de messianisme. Et cela est vrai également si l'idéal royal est transposé sur le sacerdoce.

3. Il est difficile de remonter plus haut. On pourrait tenir que, à un stade antérieur au texte court, le livre de Jérémie ne regroupait pas encore les oracles sur les nations voisines et les empires. Aux rois de Juda et des nations voisines de même qu'au sacerdoce, il ne proposait que des menaces ou des espérances conditionnelles. L'idéal dynastique s'était-il déjà transformé en messianisme? Ce n'est pas sûr.

4. L'appendice baruchien, ce «deutero-Jérémie», rejoint à sa manière – mais plus tard¹²² – les perspectives du texte long (TM) en ce sens que, pour lui aussi, le roi, encore en exil, est subordonné à une vision de Jérusalem, ville idéale, trône royal de Dieu. Mais l'attente porte sur le retour à Jérusalem de la royauté concrète à côté du sacerdoce. S'il y a un messianisme, il est peu apparent.

5. La traduction grecque, d'ordinaire très littérale et sans visée messianique propre, a vraisemblablement fait l'objet d'annotations juives, messianiques au sens large, dans le Livret de consolation (double addition du mot «salut»).

La recherche devrait continuer dans deux directions. D'abord en amont du texte court. Nous avons esquissé quelques pistes, mais il n'est pas aisé de remettre sur le métier toutes les vues fondées jusqu'ici sur le texte et la structure du TM.

Ensuite en aval. Les pseudépigraphes jérémiens, qumraniens et autres, semblent s'intéresser autant et plus à sa biographie qu'à ses oracles. Et cette tendance apparaît aussi dans le Nouveau Testament¹²³. La figure de Jérémie, prophète persécuté, peut exprimer alors un aspect de l'attente messianique. Mais ni le texte court, dont la structure s'apparente déjà à celle d'une biographie¹²⁴, ni le texte long, qui réduit le rôle de Baruch au profit de Jérémie¹²⁵, ni le livret baruchien, qui cite mais ne nomme pas Jérémie, ne font prévoir une tendance à prolonger la carrière du prophète persécuté.

122. Je ne rentre pas ici dans la question de la datation de l'appendice baruchien (Ba 1-5) qui peut osciller entre 150 av. J.-C. et la destruction du temple.

123. Chr. WOLFF, *Jeremia im Frühjudentum und Urchristentum* (Texte und Untersuchungen, 118), Berlin, Akademie-Verlag, 1976; M.J.J. MENKEN, *The References to Jeremiah in the Gospel according to Matthew (Mt 2.17; 16.14; 27.9)*, in *ETL* 60 (1984) 5-24; D. ROUGIER, *Jérémie refuse la négation de Dieu: La figure christique de Jérémie à l'époque romaine*, in G. DORIVAL – D. PRALON (éds.), *Nier les dieux, nier Dieu. Actes du colloque organisé par le Centre Paul-Albert Février ... les 1^{er} et 2 avril 1999*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 2002, pp. 169-183; R. NIKOLSKY, *The History of the Rechabites and the Jeremiah Literature*, in *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 13 (2002) 185-207.

124. *Vie et paroles de Jérémie selon Baruch* (n. 20).

125. *De Baruch à Jérémie* (n. 12).

En définitive, la Septante de Jérémie permet de distinguer les apports propres des deux relectures du texte hébreu (très) court, de celle d'une part qui a conduit au texte reçu et de celle d'autre part qui se lit dans le livret baruchien. Pour définir les rôles respectifs de la royauté de Dieu et de la royauté du descendant de David en relation avec le sacerdoce et la Ville, donc pour percevoir le caractère propre du messianisme du texte reçu de Jérémie, cet apport est irremplaçable¹²⁶.

Abbaye de Maredsous
B-5537 Denée
Belgique

Pierre-Maurice BOGAERT

126. Quelques travaux préparés dans la même perspective ont paru en 2005. Préciser à la note 13: *La datation par souscription ...*, in J. JOOSTEN et Ph. LE MOIGNE (éds.), *L'apport de la Septante aux études sur l'Antiquité* (LD, 203) Paris, Cerf, 2005, pp. 137-159. Ajouter aux notes 18 et 36: *Le livre de Baruch dans les manuscrits de la Bible latine. Disparition et réintégration*, in *Revue bénédictine* 115 (2005) 286-342. Au sujet des Oracles sur les nations (p. 386 en haut), voir: *La liste des nations dans l'oracle de la coupe (Jr 25,16-26): Juda, les peuples voisins et les grandes puissances*, in D. BÖHLER – I. HIMBAZA – Ph. HUGO (éds.), *L'Écrit et l'Esprit. Études d'histoire du texte et de théologie biblique en hommage à Adrian Schenker* (OBO, 214) Fribourg/S, Academic Press; Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2005, pp. 1-14; *Heshbon entre Moab et Ammon. La finale ajoutée à l'oracle sur Moab en Jr 48,45-47IM*, in F. GARCÍA MARTÍNEZ – M. VERVENNE (éds.), *Interpreting Translation. Studies on the LXX and Ezekiel in Honour of Johan Lust* (BETL, 192), Leuven, University Press – Peeters, 2005, pp. 45-54.

MESSIANISM IN LXX-EZEKIEL

TOWARDS A SYNTHESIS

A. Caquot stated in 1964 that studies on messianism in Ezekiel were rare because messianic hope was not a major theme in the Book of Ezekiel: “Si l’on met à part une importante étude de Hammershaimb (1953), la question de l’attitude d’Ézéchiél en face de la royauté et celle qui lui est connexe de son messianisme, ne sont guère agitées par la recherche contemporaine”¹. In more recent investigations, however, this position has changed remarkably. Studies such as those elaborated by D.I. Block in 1995 and by P.M. Joyce in 1998 emphasize the special interest of the prophet in the person and the role of the Messiah².

The present paper will focus on the messianic message in the Septuagint of Ezekiel. The first part will summarize the results of earlier contributions on some veiled messianic passages of that prophet³, and present the salient features of his two more overt messianic oracles in chaps. 34 and 37. The second part will focus on the title נשיא “prince, leader” given to the expected saviour-king, and to the Greek rendition of this title. The third and final part will be devoted to the context of the prophecies. The aim of the paper is to answer one basic question: Does the Septuagint enhance the messianic hope developed in MT? Does it reflect a later stage in the development of Israel’s messianic expectations, perhaps preparing for Christianity and its Messiah?

1. A. CAQUOT, *Le Messianisme d’Ézéchiél*, in *Semítica* 14 (1964) 5-23, p. 5.

2. D.I. BLOCK, *Bringing Back David*, in P.E. SATTERTHWAITTE, et al., (eds.) *The Lord’s Anointed: Interpretation of Old Testament Texts*, Carlisle, Paternoster, 1995, 167-188; P.M. JOYCE, *King and Messiah in Ezekiel*, in J. DAY (ed.), *King and Messiah in Israel and the Ancient Near East: Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar* (JSOT SS, 220), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1998, 323-337; see also the recent major commentaries at the relevant passages: W. ZIMMERLI, *Ezechiel* (BKAT, 13/1-2), Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1969; L.C. ALLEN, *Ezekiel* (WBC, 28-29), Waco, TX, Word, 1994 and 1990; M. GREENBERG, *Ezekiel 1–20* (AB, 22), Garden City, NY, Doubleday, 1983; Id., *Ezekiel 21–37* (AB, 22A), Garden City, NY, Doubleday, 1997; D.I. BLOCK, *The Book of Ezekiel* (The New International Commentary on the Old Testament, 2 vols.), Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1997 and 1998; see also D. BARTHÉLEMY, *Critique textuelle de l’Ancien Testament* (OBO, 50/3), Fribourg/S, Éditions Universitaires; Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1992 = CTAT.

3. These and other contributions on messianism and LXX have now been collected in J. LUST, *Messianism and the Septuagint: Collected Essays*, ed. K. HAUSPIE (BETL, 178), Leuven, University Press – Peeters, 2004.

I. EZEKIEL'S MESSIANIC PROPHECIES

1. *The Tender Twig Plucked from the Topmost Crown of the Cedar*
(17,22-23)

Employing allegorical language, the first sections of chapter 17 speak of a great eagle, representing the king of Babylon, breaking off the topmost shoot of a cedar tree, representing the king of Judah. In a final section, however, the Lord announces: "I myself will take a sprig from the lofty top of a cedar, and will set it out. I will break off from the topmost of its young twigs a tender one, and I myself will plant it upon a high and lofty (תלול) mountain; on the mountain height of Israel I will plant it" (vv. 22-23a, RSV).

The Greek translation of this passage given in the critical editions facilitates a Christological interpretation. It interprets the adjective at the end of verse 22 תלול (lofty) as a verb followed by a personal pronoun: κρεμάσω αὐτόν "I shall hang him", and combines this phrase with the beginning of v. 23 "on a high mountain of Israel". This mainstream Septuagint reading is probably due to inner Greek corruption, influenced by Christian thoughts about the Messiah hanging on the cross upon the mountain of Golgotha. It may have been influenced by the so-called anthologies of the inter-testamental and early Christian periods in which several Old Testament texts were grouped thematically.

The more original Old Greek text, however, preserved in p967, does not read the verbal expression κρεμάσω αὐτόν "I shall hang him", but the adjective κρεμάστος "hanging", corresponding to MT's adjective תלול "high, lofty". It describes the mountain, not the messiah. Furthermore, its rendition of vv.22-23 is less open to an individual messianic interpretation than MT. Where MT speaks of one individual *tender shoot* (רֶךְ) the Old Greek has no direct equivalent. Moreover, the plural forms in v.23 prove that the translator had a collective entity in mind: "...*their hearts* I will nip off, and I myself will plant (them) upon a mountain high and *hanging*, on a lofty mountain, Israel. I will plant (them) and *they* shall bring forth blossom..."

One is obliged to conclude at this juncture that the Old Greek did not enhance the individual messianic characteristics of the passage, rather it diminished them⁴.

4. For more details and bibliography see J. LUST, "And I Shall Hang Him on a Lofty Mountain": Ezek 17:22-24 and Messianism in the Septuagint, in B. TAYLOR (ed.), *Proceedings of the IX Congress of the International Organisation for Septuagint and Cognate Studies*, Cambridge, 1995, Atlanta, GA, Scholars Press, 1997, pp. 231-250; = *Messianism and the Septuagint* (n. 3), pp. 113-127.

2. "Until he comes..." (21,27[32])

Many scholars discover allusions to a Davidic messiah in the Hebrew text of the song of the sword in chapter 21,10(15) and 13(18). It should suffice here to say that no such allusions can be traced in the Septuagint version of that song⁵.

A much more pronounced reference to the messiah is to be found in another section of the same chapter: 21,27(32) "... until he comes to whom the *mišpaṭ* belongs and to him I will give it"⁶. The verse belongs to an appendix at the end of Ezekiel's sign-act depicting the parting of the roads (MT 21,23-32; LXX 18-27). The appendix launches a vehement attack against the reigning leader (מֶלֶךְ) of Israel. It ends with an ambiguous announcement of the coming of a new leader approved by the Lord (v.32). The wording of the verse recall the rather cryptic messianic promise in Gen 49,10: "The sceptre shall not depart from Judah, nor the ruler's staff from between his feet, until he comes to whom it belongs, and to him shall be the obedience of the peoples." According to Ezekiel, this expected leader will have the *mišpaṭ* "the juridical power, judgment". Depending on the context this "judgment" may imply vindication or condemnation. The new ruler may be coming as a saviour or as a destroyer. In the original Hebrew text he may have been identified with Nebuchadnezzar and his threatening destructive intervention against Jerusalem. In the final composition, however, he seems to be seen as standing in contrast to the wicked leader mentioned in v.30. He will not usurp power but be entitled to it. He will act as a saviour-Messiah.

The Old Greek version of the passage appears to apply the oracle to one of the Maccabean high priests-rulers, probably Jonathan. He is the wicked leader addressed directly in vv. 25-26[30-31]. The terminology and grammatical construction used by the translator point in that direction. The leader is accused of having preferred the royal crown to the priestly turban: "you took off the turban and put on the crown". In his verdict the Lord proclaims that he will further degrade the priestly crown (v.26[31]) until the coming of somebody who is really worthy of it. To him the Lord will give that crown. The expected figure thus appears to be a priestly figure, not a royal messiah⁷.

5. See J. LUST, *Messianism in Ezekiel in Hebrew and in Greek: Ezek 21:15(10) and 18(13)*, in *Emmanuel: Studies in Hebrew Bible, Septuagint, and Dead Sea Scrolls. FS E. Tov*, Leiden, Brill, 2003, pp. 619-631; = *Messianism and the Septuagint* (n. 6), pp. 189-200.

6. For more detailed study and bibliography see J. LUST, *Messianism and Septuagint. Ez 21,30-32*, in J. EMERTON (ed.), *Congress Volume Salamanca 1983* (SupplVT, 36), Leiden, Brill, 1985, pp. 174-191; = *Messianism and the Septuagint*, pp. 9-26.

7. One may detect another short messianic promise in 29,21 "On that day I will cause

3. *David: The Other Shepherd (34,23-24)*⁸

In MT Ezekiel's most explicit messianic oracle occurs at the end of an extended thematic chapter devoted to Israel's political leaders described as shepherds (chap. 34). After a harsh critique of the shepherd-leaders of the past and the present (vv. 1-15) and the promise that in future times he himself will tend his flock and do justice to each individual sheep (16-22), the Lord announces: "I will set up over them one shepherd, my servant David, and he shall feed them: he shall feed them and be their shepherd." He then continues "And I the Lord will be their God, and my servant David shall be a leader among them; I the Lord have spoken" (23-24). The chapter ends with a description of the new age that will follow, marked by a "covenant of peace". Remarkably, the harbinger of peace at this juncture is said to be the Lord himself. David, the messianic shepherd-leader does not feature in this final section. Thus, although this chapter clearly contains a Davidic messianic promise, its main focus is the Lord as the good shepherd of his people.

With a few exceptions, LXX renders the Hebrew word for word. Some minor divergences nevertheless draw our attention. In 34,23 the Old Greek reads: "And I will raise up over them *another* shepherd, and he shall feed them: my servant David..." The adjective "another"- ἕτερον is found in p967 A' La^w, reading אחר; most Mss, including B, prefer ἕνα, in agreement with MT אחד "one"; the notion of "one" leader announces the end of the split between the two monarchies Israel and Judah, a theme developed in Ez 37,15-24 and out of context here in 34,23; "another" fits better, it refers to the bad shepherds of the past in vv.1-16 and announces a different kind of leadership (see CTAT).

In 34,25 the Old Greek has: "Then I will promise to *David* a promise of peace" whereas MT reads "I will make with *them* a promise of peace". Here again, the Greek may have preserved an earlier text form. The chapter as a whole deals first of all with the leaders of the people. In this context it is to be expected that the promise is given to the new ideal leader David. The variant in MT may be inspired by 37,26 where both LXX and MT have "a promise of peace with *them*". In chap. 37 this better fits the context which deals with the unification of the two nations.

a horn to spring forth for the house of Israel". Here also the Septuagint translates word for word a Hebrew text that stands very close to MT: "On that day a horn shall spring forth to the whole house of Israel."

8. About the Hebrew text, see esp. B. WILLMES, *Die sogenannte Hirtenallegorie. Ez 34* (Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie, 19), Frankfurt/M, Lang, 1984; about messianism in Ez 34 & 37 see esp. CAQUOT, *Messianisme* (n. 1); BLOCK, *Bringing Back David* (n. 2); and JOYCE, *King and Messiah in Ezekiel* (n. 2).

In the final verse of the chapter (v.31), LXX reads “My sheep, the sheep of my pasture are you, and I am the Lord your God, says the Lord”. MT has a puzzling plus: “... the sheep of my pasture are you, you are Adam” or “... you are human”. A similar phenomenon occurs at the end of chapter 36 and will be discussed later.

4. *David the One Shepherd (37,21-25)*

The second clear reference to a Davidic messiah occurs in the second part of chap. 37, in the interpretation of a sign-act. Ezekiel is instructed to bring together two pieces of wood on which are inscribed the names Judah and Joseph in a gesture symbolising the unification of the divided kingdom. The explanation in vv. 21-25 focuses on the role of David in the reunification. We read in v.22: “I will make them one nation in the land, on the mountains of Israel, and one king shall be the king over them all. Never again shall they be two nations, and never again shall they be divided into two kingdoms”, and in v.24: “My servant David shall be king over them; and they shall all have one shepherd”, and then v.25: “My servant David shall be their prince forever.” As in chap. 34, the concluding verses of chap. 37 (vv. 26-28) focus on the Lord who makes a “covenant of peace” with his people. A new element in this section is the solemnly repeated announcement that the Lord will set his sanctuary among them (vv.25.26.27). Again, this is a clear royal messianic promise. However, the emphasis seems to be on the reunification rather than on the royal figure. Moreover, the central actor is the Lord, not the king, and the final focus is on his new temple, not on the expected intervention of a new king.

As in chap. 34, LXX translates for the most part word for word. The divergences with MT are, however, more numerous, partly due to difficulties in the Hebrew text, and partly to the fact that the translator probably used a *Vorlage* differing from MT in several instances. The most striking divergences, relevant for our topic, are the following. 1. After the messianic announcement of the unification of the kingdom under David and of the erection of the Lord’s sanctuary in chap. 37, MT unexpectedly continues with a description of the eschatological battle against Gog (38-39). More fittingly, the Old Greek represented by p967 and *Codex Wirceburgensis* goes on with a long visionary description of the new temple and of the renewed nation (40-48). 2. Where MT refers to the king (*mélék* מֶלֶךְ), LXX reads ἄρχων. The royal title given to Israel’s leader in MT is exceptional. When speaking about Israel’s king in a positive sense, Ezekiel avoids the term מֶלֶךְ and prefers נָשִׂיא. The rea-

son probably is that, in his eyes, the Lord is the only king over Israel (20,33).

II. THE נָשִׂיא

This leads us to a study of the titles given to the saviour-leader. In MT 34,24 and 37,25 he is called a נָשִׂיא. In 37,22 and 24, however, he is also referred to as “king”, מֶלֶךְ. In all these instances LXX indiscriminately reads ἄρχων “leader”, the usual translation of נָשִׂיא elsewhere in the Bible.

1. *The נָשִׂיא in the Hebrew Bible*

The noun נָשִׂיא occurs 134 times in the Bible. It is attested most often in Numbers (62 times), especially in references to the chiefs of Israel's tribes. Next in line is Ezekiel. Of a total of 37 occurrences, more than half (20) are in chaps. 44-48, a section belonging to the final vision where the נָשִׂיא is most often functioning as the chief patron of the liturgy in the temple of the eschatological period⁹. In chaps. 1-39 the title is frequently used of Israel's head of state¹⁰, and of other subordinate rulers¹¹, whereas non-Israelite kings are usually given the royal title מֶלֶךְ. The rare instances in which the latter seem to be given the title נָשִׂיא present text-critical problems¹².

Apparently, Ezekiel preferred the title נָשִׂיא for the leader of Israel in contradistinction to the kings of other nations. In the prophet's view the Lord is the only real king of Israel. The human leader is his vassal. The choice of the term נָשִׂיא as a title for this leader is probably inspired by priestly traditions such as those found in Numbers. It represents a downgrading of the function of Israel's chief of state. This is confirmed by 1 Kgs 11,34, the one case outside of Ezekiel where a king of Israel is called a נָשִׂיא. In this instance the title is given to Solomon in a context that describes the limitation of his royal authority.

As already hinted in the above, this rather straightforward picture is complicated by the fact that in Ez 34 and 37 MT seems to use the titles נָשִׂיא and מֶלֶךְ indiscriminately, applying both of them to the

9. JOYCE, *King and Messiah in Ezekiel* (n. 2), p. 331.

10. 7,27; 12,10.12; 19,1; 21,30; 34,24; 37,22.24, and perhaps also 21,17; 22,6 where a plurality of leaders is referred to.

11. 27,21, of the leaders of Kedar; 32,29, of the leaders of Edom; 39,19, of Gog's allies.

12. See, e.g., 30,13, of pharaoh, king of Egypt; 38,2-3, of Gog.

same messianic figure. Similarly, in 7,27 נשיא and מלך seem to be used in parallel sentences, referring to the king of Israel. In these passages hardly any difference can be detected in the meaning of the two words.

More enigmatic is the relation between the נשיא promised in 34 and 37, and the נשיא referred to in the final temple vision of Ezekiel¹³. The first is a political Davidic saviour-leader. His rule seems to be situated before the final battle against Gog of Magog described in chapters 38-39. The latter is a rather pale figure of the eschatological temple period after the final war against Gog. He has a strictly limited function and authority. He is never said to have any Davidic roots, nor is he announced as a liberator or leader-messiah.

Perhaps the Septuagint can shed some light on these problems. In the next section we will see how it renders the titles נשיא and מלך especially when applied to Israel's leaders.

2. The נשיא in LXX-Ezekiel

The Septuagint gives the awaited Davidic leader the title ἄρχων "leader" in Ez 34,22-24 and 37,21-25, even when in two instances the Hebrew uses the term מלך "king" (37,22.24; 7,27; 43,7.9)¹⁴. According to Hammershaimb¹⁵ (1953, 134) and many others after him, this is due to a later development in which the title king was superseded by the title נשיא. This seems to be confirmed by Ez 7,27. There MT divides the civil

13. Among the numerous studies on this topic, see especially T.A. RUDNIG, *Heilig und Profan: Redaktionskritische Studien zu Ez 40–48* (BZAW, 287), Berlin, de Gruyter, 2000, pp. 44-46 and 137-164, 201-227; K.R. STEVENSON, *The Vision of Transformation: The Territorial Rhetoric of Ezekiel 40–48* (SBL Dissertation Series, 154), Atlanta, GA, Scholars, 1996, pp. 109-123; S.S. TUELL, *The Law of The Temple in Ezekiel 40–48* (HSM, 49), Atlanta, GA, Scholars, 1992, pp. 103-120; J.D. LEVENSON, *Theology of The Program of Restoration of Ezekiel 40–48* (HSM, 10), Missoula, MT, Scholars Press, 1976, pp. 57-107; J. EBACH, *Kritik und Utopie: Untersuchungen zum Verhältnis von Volk und Herrscher im Verfassungsentwurf des Ezekiel* (Kap. 40–48) (Dissertation of the Univ. of Hamburg), 1972; H. GESE, *Der Verfassungsentwurf des Ezechiel traditionsgeschichtlich untersucht* (Beiträge zur historischen Theologie, 25), Tübingen, Mohr, 1957; see also JOYCE, *King and Messiah in Ezekiel* (n. 2), pp. 331-332, and BLOCK, *Bringing Back David* (n. 2), pp. 183-188.

14. The Septuagint of Ezekiel seldom applies the title "king" to the highest leader in Israel (1,2; 17,12), and most often prefers ἄρχων or ἡγούμενος, even when MT has מלך. Compare, however, I.M. DUGUID, *Ezekiel and the Leaders of Israel* (SupplVT, 56), Leiden, Brill, 1994, pp. 22-24; see also F. RAURELL, *The Polemical Role of the ἀρχοντες and ἀφηγοούμενοι in Ez LXX*, in J. LUST (ed.), *Ezekiel and His Book* (BETL, 74), Leuven, University Press – Peeters, 1986, pp. 85-89.

15. E. HAMMERSHAIMB, *Ezekiel's View of Monarchy*, in F. HVIDBERG (ed.), *Studia Orientalia Iohanni Pedersen Septuagenario dicata*, Copenhagen, Einar Munksgaard, 1953, pp. 130-140.

hierarchy into three: מֶלֶךְ, נְשִׂיא, and “people of the land”, whereas in LXX one finds two categories only: נְשִׂיא (translated as ἄρχων), and “people of the land” (λαὸς τῆς γῆς). According to Hammershaimb LXX omitted the royal title, thus representing a later stratum of tradition where נְשִׂיא was more characteristic.

This view presumes that LXX translated a Hebrew text exactly corresponding to MT. It is more likely, however, that the Old Greek translation was based on an earlier and more original Hebrew text differing from MT in several instances. In 7,27 the Greek reflects a poetic parallel structure¹⁶: “The prince shall be wrapped in despair, and the hands of the people of the land shall be feeble.” Inserting “the king” as a third entity, MT destroys the parallelism. Moreover, as Greenberg rightly observes¹⁷, in Ezekiel the usual contrast is between נְשִׂיא and “people of the land” (45,16.22; 46,2.8f.), not between מֶלֶךְ, נְשִׂיא, and “people of the land”. The editor of MT was perhaps no longer familiar with Ezekiel’s terminology and theology. He may have missed the mention of the king. However, more may be at stake. The plus in MT occurs in a chapter in which the final editor completely reshuffled the first verses and inserted references to the צְפִירָה (vv.7 and 10)¹⁸. A comparison with Dan 8,5 with its mention of the צְפִיר, a symbolic name of Alexander, suggests that the צְפִירָה symbolizes the Greek people of the times of Alexander and his successors. Seen in this perspective, the insertion of the title מֶלֶךְ in v.27 as a synonym of נְשִׂיא may signal that the Maccabean leader-נְשִׂיא of these days claimed the royal title.

An indirect confirmation of these observations may be found in chap. 28. In verse 2 the final editor of MT applies the title נְגִיד to the monarch of Tyre, a title that does not belong to the normal vocabulary of Ezekiel. In v.12 of the same chap. he gives the ruler of Tyre the title “king”, in agreement with the usage elsewhere in the biblical books. Both in 28,2 and 12 LXX has ἄρχων. This may seem to imply that the Greek translator saw little or no difference between the titles נְשִׂיא, נְגִיד and מֶלֶךְ. Here again, however, another interpretation is to be preferred. In the Hebrew text translated by the Old Greek, the reference was not to the king of

16. Against LEVENSON, *Theology of The Program of Restoration of Ezekiel 40–48* (n. 13), p. 65.

17. GREENBERG, *Ezekiel 1–20* (n. 2), p. 156.

18. P.-M. BOGAERT, *Les deux rédactions conservées (LXX et MT) d'Ézéchiël*, in LUST (ed.) *Ezekiel and His Book* (n. 14), pp. 21–47, esp. 43; J. LUST, *Major Divergences Between LXX and MT in Ezekiel*, in A. SCHENKER, *The Earliest Text of the Hebrew Bible: The Relationship between the Masoretic Text and the Hebrew Base of the Septuagint Reconsidered* (SBL SCS, 52), Atlanta, GA, Society of Biblical Literature, 2003, pp. 83–92.

Tyre, but once more to the Maccabean priest-leader in Jerusalem who did not deserve the title “king” in the eyes of the editor of the said Hebrew text nor of its translator. He was a leader who could be called נָשִׂיא or גִּיד, but not מֶלֶךְ. That is why the translator used ἄρχων in both verses, the term which LXX adopts most frequently when it renders נָשִׂיא or גִּיד. Other symptoms in LXX strongly confirm the suspicion that the original Hebrew text underlying the translation contained a most severe condemnation of the priestly ruler in Jerusalem. Most relevant in this context is the description of the gems on his clothes in 28,13 which in the Old Greek are exactly the same as those listed in the description of the priestly breastplate in Ex 28,17-20 and 39,10-13. The condemnation was so harsh that the final editor of MT could not accept it. In his view, the divine city of Jerusalem and its leader did not deserve such a final and utterly destructive condemnation. He preferred, therefore, to apply the whole section to the king of Tyre¹⁹.

All this brings us to the conclusion that the Hebrew *Vorlage* of the Septuagint preferred the term נָשִׂיא as a title for the monarch of Israel. We already noted that the word occurs elsewhere mostly in the “Priestly” writings, with the greatest concentration in the book of Numbers. To a certain extent we agree with Speiser, as quoted by Joyce, when he says that Ezekiel’s use of נָשִׂיא for kings of Israel represents a deliberate archaizing, an echo of the leadership patterns as pictured in the book of Numbers. We may add that, in Ezekiel’s view, the desert period as described in Numbers had not yet come to an end. The entry into the Promised Land was still to come. Also, the coming of the real David was still to be expected in some eschatological future period. This ideal leader was going to be a נָשִׂיא, which in Ezekiel’s eyes implies that he would be a kind of minor king, a vassal of the Lord.

This explains why the Old Greek never gives the title “king” to the expected saviour-leader promised by the Lord. In as far as the actual and past monarchs in Israel are concerned he applies the title “king” exclusively to historical figures such as Jehoiakin and Zedekiah who were given that title in the historical records of their times. Even then the title is given only in the context of historical references, such as the heading of the book in 1,2, or in contexts where the title is given by a foreign overlord, such as 17,12.16 where Zedekiah is made king by Nebuchadrezzar.

19. P.-M. BOGAERT, *Montagne sainte, jardin d'Éden et sanctuaire (hiérosolymitein) dans un oracle d'Ézéchiél contre le prince de Tyre (Éz 28,11-19)*, in *Homo religiosus* 9 (1983) 131-153.

A final question remains to be answered. Is the presentation of the מָשִׁיחַ in the Temple Vision in continuity with the מָשִׁיחַ in chaps. 1-39? How does the Greek translation envisage this relation?

In the visionary chapters 40-48 LXX never uses the term ἄρχων as a translation of מָשִׁיחַ, but alternatively ἀφηγούμενος and ἡγούμενος. This may be due to the fact that another translator was at work here. On the other hand, it may also imply that the translator wished to distinguish between the messianic saviour in Ez 34 and 37, and the leader whose cultic function is described in 40-48, giving them different titles. The provision of a detailed analysis of the translation techniques and theological biases of one, two, or three translators in Ezekiel is not our intention here. Suffice it to note, however, that the consistent use of the terms ἡγούμενος and ἀφηγούμενος in 40-48 strongly suggests that the translator of these chapters did not see a connection with the messianic ἄρχων described in 34 and 37, even when the Old Greek connects 37 immediately with 40 – 48²⁰.

III. THE MESSIANIC PASSAGES OF 34 AND 37 IN THEIR CONTEXT IN MT AND LXX

The context of the saviour-leader passages in 34 and 37 is rather different in MT and critical editions of LXX on the one hand, and in the Old Greek as preserved in p967 and *Vetus Latina codex Wirceburgensis* on the other. In MT the Davidic messianic passages of chaps. 34 and 37 are separated from each other by the oracles against the Edomites in chaps. 35-36. In the Old Greek, they are even further apart. There chap. 37 follows upon the oracles against Edom in 35-36 and Gog in 38-39, and immediately precedes the final vision of chaps. 40-48. Which implications does this have on the interpretation of the messianic passages in 34 and 37?

1. *The Old Greek*

Let us first turn to the Old Greek in which the two messianic oracles surround a diptych announcing an eschatological battle²¹. The first panel

20. Note that in 40-48 the translator keeps avoiding the term βασιλεύς as a title of Israel's chief of state. Even when in 43,7,9 MT uses מֶלֶךְ, the translator prefers ἡγούμενος. Given our previous findings, this probably implies that the translator did not yet find מֶלֶךְ in his Hebrew Vorlage. Contrast J. LUST, *Exegesis and Theology in the Septuagint of Ezekiel: The longer 'Pluses' and Ezek 43:1-9*, in C. COX (ed.), *VI Congress of the International Organisation for Septuagint and Cognate Studies. Jerusalem 1986* (SBL SCS, 23), Atlanta, GA, 1987, pp. 201-232, esp. 218-221.

21. See J. LUST, *Edom – Adam in Ezekiel in MT and in LXX*, forthcoming in FS E. Ulrich.

of the diptych opposes Edom to Israel (35-36), the second the armies of Gog to the same Israel (38-39). The messianic announcement in chapter 37,15-28 is encrusted within two visionary compositions. The first is set within a valley filled with dry bones. It visualizes the eschatological revival of Israel (37,1-14). The second describes the new Israel with its temple in the final times (40-48). The end of chapter 37, with its promise that the Lord will live with his people and have his temple among them (37,26-28), forms a perfect introduction to that final vision.

In this composition the parallel role of the Edomites and the hordes of Gog needs further comment. At first sight, the Edomite prophecies belong with the oracles against the nations (25-32), and especially with 25,12-14 where Edom is threatened. The function of chaps. 35-36 is, however, different. Whereas in the oracles against the nations Israel features only in the background, as the instrument of the divine punishment of the nations, here it is the main actor, and Edom serves merely "as a dark backcloth to enhance the revelation of Israel's glorious salvation"²². Something similar can be said about Gog and his hordes. They also highlight the Lord's final intervention in favour of his people. In this context it may be added that both sections open with the same formula: "Son of man, set your face against..." (35,2; 38,2).

It is perhaps even more remarkable that, in both cases, Israel's enemy is given more or less mythological features. They are not well defined historical nations, but typological representations of "the enemy". This may ask for further explanation in as far as Edom is concerned. In Genesis, Edom is the typological brother of Israel but also its archenemy, as reflected in the stories of the patriarchs. In Ezekiel's disputes Edom is in a way "discarded Israel". Israel and Edom are presented as two antagonists: on the one hand there is "all of Israel, all of it" (11,15), or those who are with the prophet in exile or in dispersion, and on the other hand "all of Edom all of it" (35,15) or the inhabitants of Jerusalem. When the Edomites, or the enemy, say: "The ancient heights are our possession", they are voicing the claim of the inhabitants of Jerusalem, as in 11,15: "to us the land is given as a possession".

The Edom and Gog collections have more in common. At the end of both sections the mythological enemy disappears from the scene, while the author focuses on the relationship between the Lord and his people (36,8-23a; 39,21-29). Also, in both cases, and only there, the Lord's final intervention is explicitly motivated by the sanctification of his holy name (διὰ τὸ ὄνομα τὸ ἅγιόν μου, לְשֵׁם קְדֹשׁ, 36,22; 39,25).

22. ALLEN, *Ezekiel* (n. 2), p. 171.

Obviously, these two collections formed a diptych surrounded by two chapters (34 and 37) heralding a messianic revival of Israel, pictured as the fulfilment of the promises concerning the entry into the Land. In 34 the entry is described with pastoral images. The coming of David is announced as the arrival of the good shepherd replacing the corrupt leaders of the people: "I will raise another shepherd over them, my servant David, he shall feed them, and be their shepherd." By way of an inclusion this imagery is taken up again in 37,24 "My servant David shall be a leader among them; and they shall have one shepherd for all of them". According to both chapters this is to happen in an ideal future time when, in the words of 34,25, the Lord "will make with David²³ a covenant of peace, and utterly destroy evil beasts from off the land", or in the words of 37,26 "I will make a covenant of peace with them; it shall be an everlasting covenant with them; and I will establish my sanctuary among them for ever." The mention of the erection of the Lord's sanctuary at the end of chap. 37 then prepares for the immediately following final vision (40-48) with its detailed description of the eschatological temple.

In this composition, the first part of chap. 37, with its vision of the valley of the dry bones, forms a conclusion to the eschatological battle against Gog in chaps. 38-39. The battle ends with heavy casualties. Gog and all his men are fallen on the battlefield and are to be buried (39,11). Chap. 37 suggests that Israel also suffered heavy losses. Their bones are drying in the open field (37,2).

In this context, the Davidic promise receives an eschatological connotation. The coming of the messianic saviour is set in the framework of the final events.

2. *The Composition in MT*

Let us now turn to the divergent structure in MT. There the oracles about the shepherd-leader David in chapters 34 and 37 surrounds chapters 35 and 36, which describe the tensions between Israel and Edom. In these sections Edom is a nickname of the inhabitants of Jerusalem and Judah who claim the land Israel (35,10; 36,2). The Lord will populate the land of Israel with the real "Adam" (אָדָם), or "all of Israel, all of it" (36,10) as opposed to "Edom" (אֲדוֹמִים) or "all of Edom all of it". The pun is hardly translatable into Greek. Nevertheless, thus far MT and the *Vorlage* of the Old Greek do seem to coincide to a large extent.

23. "With David" according to the Old Greek as preserved in p967 and La^w; MT "with them".

In order to prepare for an inclusion and to connect the two shepherd-David episodes with the Adam-Edom sections, the editor of MT rather clumsily inserts a mention of “Adam” in combination with the notion of “the flock” at the end of both chapters 34 and 36: “And you my flock, the flock of my pasture, you are Adam” (34,31); “I will increase them like a flock of Adam” (36,37), “so shall the ruined cities again be populated with flocks of Adam” (36,38). The insert in chap. 36 is part of a longer addition (vv. 23b-38) introduced by the editor of MT. It is made up of material taken for the most part from other chapters in Ezekiel. Thus verses 24-28 are a word for word repetition of 11,17-19. One change is made though. Where the Lord says in chap. 11 that he will give a new spirit to mankind, the editor of chapter 36,28 inserts a personal pronoun: “I will give *my* spirit”. Thus he prepares for the vision of the dry bones where the Lord sends his spirit within these bones (37,14) and the oracle featuring the expected messiah (37,15-28) which forms a perfect inclusion with the messianic oracle in 34,23-31. The composition ends with a promise of eternal peace (ברית שלום 37,26) corresponding to the same promise at the end of chap. 34. The section as a whole (34-37) is set before the eschatological battle against Gog.

In MT the final editor gives the coming David the title “king”. He will reunite the kingdoms of Judah and Israel. The adaptation by the editor is understandable. In his view it is suitable that the leader who unites the two “kingdoms” should be called “king” (מלך), and not simply “leader” (נשיא). In doing so he forgets, however, that Ezekiel seeks to connect his views on the leadership in Israel with the priestly theology according to which the Lord is the real king and David and his successors are merely vassals.

Of greater importance, perhaps, is the fact that MT takes the reunification scene of chap. 37 out of its original eschatological context and locates it as a messianic promise in a more directly historical setting, after the fall of Jerusalem. The announced Davidic shepherd-leader will be appointed after the revival of Israel. His task is to execute the Lord’s reunification plan for the two kingdoms. The reshuffling of the chapters and the other interventions by the editor of MT create some problems within the text. The reason for the separation of the Edom oracles in 35-36 from the other oracles against the nations collected in 25-32 becomes less transparent. Moreover, the eschatological battle against Gog is unprepared for. After the announcement that the Lord will give his people eternal peace in 37,26 and that he will set his sanctuary in their midst, the reader is ready for the final vision in 40-48, about a peaceful new

Israel and a reconstructed temple, not for the fierce battle against the hordes of Gog described in 38-39.

CONCLUSIONS

1. Two of the more veiled or ambiguous messianic oracles of MT in chap. 17 and 21, exhibit hardly any trace of messianism in the Old Greek. The third (21,31-32) is given a priestly interpretation in the Old Greek which applies the possibly messianic oracle of MT to the Maccabean priestly leader.

2. The use of the term **ישׁוע** in the *Vorlage* of the Old Greek, as a title of Israel's expected saviour leader, downplays the role of the expected human saviour leader, reserving the main actor's part for the Lord. MT changes that title twice into **מלך** "king" in the final messianic oracle in 37,21-25, thus enhancing the royal messianic character of the expectation.

3. The restructuring of the final chapters by the editor of MT leads to a more pronounced historical setting of the messianic intervention.

Van 't Sestichstraat 34
B-3000 Leuven
Belgium

Johan LUST

THE SEPTUAGINT TRANSLATION OF DANIEL 9

DOES IT REFLECT A MESSIANIC INTERPRETATION?

I. INTRODUCTION

In his book *The Septuagint as Christian Scripture* Martin Hengel wrote the following: “Every translation is an interpretation, and the LXX, as the first rendering of the writings of the Hebrew Bible into the Greek lingua franca, is this in an especial way”¹.

Today it is fairly easy to compare modern translations of the Bible and to identify certain trends and theological motifs in these translations, but to do this with ancient translations is a daunting task. The interpretive community to which the translators belonged does not exist anymore. We are obliged to construct such a community in order to get an idea of what was of importance to the translators and their communities. We are, however, fortunate to have the benefit of the knowledge of scholars who are specialists in the field of the ancient translations of the Hebrew Bible. Their ongoing research is of great value to anyone venturing into this field of study. The following statement by Emanuel Tov in his essay, “Theologically Motivated Exegesis embedded in the Septuagint”, left me with the impression that there is something to be gained by comparing the original Hebrew-Aramaic of Daniel and the Greek translation: “It is also clear that relatively minor amounts of theological exegesis are found in almost all books of the LXX, but substantial quantities are found in Isaiah, Daniel, Job and Proverbs. Not only do these books reflect many *theologoumena*, but most of the examples of theological exegesis in the LXX derive, in fact, from them”².

The million dollar question is whether the Greek translation of Daniel 9 reflects something worthwhile to comment on concerning a messianic interpretation. Another important question is, “What benefit could the South African society gain from this research?” The emphasis on the relevance of research projects has become an important issue since the change of government in South Africa. Politicians are asking, “Why

1. M. HENGEL, *The Septuagint as Christian Scripture: Its Prehistory and the Problem of Its Canon*, London, T & T Clark, 2002, p. xi.

2. E. TOV, *Theologically Motivated Exegesis Embedded in the Septuagint*, in ID. *The Greek and Hebrew Bible: Collected Essays on the Septuagint* (SupplVT, 72), Leiden, Brill, 1999, pp. 257-269, esp. 258.

should we pay university researchers if society at large does not benefit from the research?"

This essay consists of comments about the dating of the Hebrew-Aramaic original and the Greek translation; remarks about the interpretative communities to which the author/translator may have belonged; a short introduction to Daniel 9; comments about the differences between the Hebrew-Aramaic and the Greek of Daniel 9,24-27; and lastly a brief discussion of whether scholars should interact with ordinary Bible readers.

II. POSSIBLE DATES FOR THE HEBREW-ARAMAIC TEXT AND THE GREEK TRANSLATION

A large number of scholars agree that although the book consists of stories (Dan 1–6) which are older than the visions (Dan 7–12), the Hebrew-Aramaic book as a whole should be dated to the reign of Antiochus IV³. On account of the contents of Daniel 12 scholars also agree that the book was completed before the death of Antiochus IV in 164 BCE⁴. The reason given for this dating is the fact that the author does not mention Antiochus's death. We thus have a possible date for the Hebrew-Aramaic text of Daniel but we still need to establish one for the Greek translation.

According to Sharon Jeansonne scholars were accustomed to dating the first Greek translation of Daniel to not long after the Hebrew-Aramaic original⁵. The putative date for this text, as we have seen above, is between 167 BCE and 164 BCE⁶. The warrants given for the date of the Greek translation are the supposed quotations from the Greek Daniel found in the Greek translation of 1 Maccabees. Since 1 Maccabees was originally written in Hebrew and then translated into Greek during the first century BCE, the Book of Daniel must have been translated by then for the translators of 1 Maccabees to have been able to quote from the Greek translation of Daniel. If we can establish a date for the Greek

3. K. KOCH, *Das Buch Daniel* (Erträge der Forschung, 144), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980, pp. 8-10; P.R. DAVIES, *Daniel* (Old Testament Guides), Sheffield, JSOT Press, 1985, pp. 20-34.

4. L.F. HARTMANN – A.A. DI LELLA, *The Book of Daniel* (AB, 23), Garden City, NY, Doubleday, 1978, p. 42; E. HAAG, *Daniel* (Echter Bibel, 30), Würzburg, Echter, 1993, p. 8; P.L. REDDITT, *Daniel* (New Century Bible), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1999, pp. 4-6.

5. S.P. JEANSONNE, *The Old Greek Translation of Daniel 7–12* (CBQ Monograph Series, 19), Washington, DC, Catholic Biblical Association of America, 1988, p. 16.

6. Lester Grabbe argues for a date between 168 and 165 BCE. Cf. L.L. GRABBE, *Maccabean Chronology: 167-164 or 168-165 BCE?*, in *JBL* 110 (1991) 59-74.

translation of 1 Maccabees we may be able to set a date for the Greek translation of Daniel. However, Jeansonne compared the supposed quotations in 1 Maccabees with the Greek text of Daniel and concluded that they are not quotations proper⁷. The dating of the Greek translation of 1 Maccabees therefore cannot help us to establish a date for the Greek translation of Daniel. However, the manuscripts discovered at Nahal Hever may help with the dating if we accept the hypothesis of one major Old Greek translation for the entire Hebrew Bible.

The Greek scroll of the Minor Prophets discovered at Nahal Hever is dated to the second half of the first century BCE. Since this scroll reflects the activity of recensionists one may assume that the Old Greek translation of the other biblical books existed prior to this date. On account of these assumptions one may conclude that the book of Daniel was translated somewhere between 163 BCE and 63 BCE⁸.

We therefore have a date for the Hebrew-Aramaic text of Daniel and a date for the Old Greek translation, but we still need one for the Septuagint – or should we accept that the Old Greek is a synonym of the Septuagint⁹? Or, was there never a Greek translation of Daniel which was homogeneous with the LXX translation of the Pentateuch¹⁰? If this is the case, then the heading of this article should have been “The Old Greek translation of Daniel 9: Does it reflect a messianic interpretation?”¹¹. Be that as it may, we may conclude that the Old Greek translation of the Book of Daniel saw the light within a century after the original Hebrew-Aramaic.

III. TWO DIFFERENT INTERPRETIVE COMMUNITIES

The dating of biblical books and the ancient translations is important since it can assist us with the reconstruction of the interpretive communities who were responsible for them. I deem it a fact that the author of

7. JEANSONNE, *The Old Greek Translation* (n. 5), p. 17.

8. *Ibid.*, pp. 19-20.

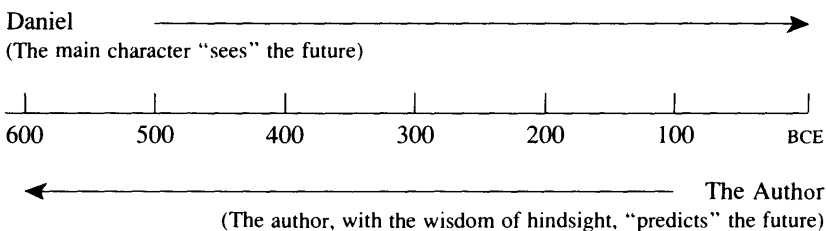
9. A viewpoint which Kristin de Troyer holds. Cf. K. DE TROYER, *Rewriting the Sacred Text: What the Old Greek Texts Tell Us about the Literary Growth of the Bible* (SBL Text-Critical Studies), Leiden, Brill, 2003, p. 7.

10. This is the viewpoint of John Collins. He accepts that all that existed was an Old Greek translation. Cf. J.J. COLLINS, *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel* (Hermeneia), Minneapolis, MN, Fortress, 1993, p. 4.

11. Natalio Fernández Marcos remarks that “... the whole problem of the history of the text in the book of Daniel is still far from being satisfactorily resolved”. Cf. N. FERNÁNDEZ MARCOS, *The Septuagint in Context: Introduction to the Greek Versions of the Bible*, Leiden, Brill, 2000, p. 92.

the Hebrew-Aramaic book of Daniel and the translator of the Greek text of Daniel belonged to two different interpretive communities on account of the following statement by Gunnar Hansson: “In principle, there are two different interpretive communities which can provide basic information on the complete communication process: the community surrounding the writer when the text was produced, and the community of which the reader is a member at the time of reading”¹². Since translating cannot be separated from the act of reading one may add the words “and translating” to Hansson’s phrase “at the time of reading.” The translator is a reader and he/she is at home in a specific community.

It has become an accepted fact that the author of the book of Daniel belonged to an apocalyptic community that was perturbed and even traumatised by the acts of Antiochus IV¹³. The author used an interesting literary technique to convey a message of hope to the community to which he belonged. He drew on older stories about Daniel and “looked” at the “future” through his (Daniel’s) eyes. However, the “future” was in fact the time during which the author and his community were living. The author allowed Daniel to “see” the future with the help of visions and in this way created the impression that the visions were authentic experiences of the main character, Daniel. This technique can be presented as follows¹⁴:



The Greek translator of the book of Daniel probably did not belong to an apocalyptic community. The threat which the religious policy of Antiochus IV posed to the Jewish community at large was something of the past. The Jews in Palestine were again experiencing a time of rela-

12. G. HANSSON, *Reading and Understanding the Bible*, in ID. (ed.), *Bible Reading in Sweden: Studies Related to the Translation of the New Testament 1981*, Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1990, pp. 105-116, esp. 114.

13. W. ADLER, *The Apocalyptic Survey of History adapted by Christians: Daniel’s Prophecy of 70 Weeks*, in J.C. VANDERKAM – W. ADLER (eds.), *Jewish Apocalyptic Heritage in Early Christianity* (*Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum*, 3/4), Assen, Van Gorcum, 1996, pp. 201-238, esp. 201-205.

14. I.J.J. SPANGENBERG, *Perspectives on the Bible: God’s Word in Ordinary Language*, Pretoria, Protea Book House, 2002, esp. p. 88.

tive peace during the rule of the Hasmoneans (162-63 BCE). William Adler expressed this in the following way: "Although there are many conceivable explanations as to why the OG exercised such seeming latitude in the translation of Dan 9,24-27, one of the motives was to shape the wording to correspond as closely as possible with recent events as the translator(s) understood them"¹⁵.

IV. THE STRUCTURE OF DANIEL 9, AND THE FICTIONAL AND HISTORICAL SETTINGS

Daniel 9 has a simple structure. It has an introduction (Dan 9,1-3), a large centerpiece consisting of a prayer reflecting Deuteronomistic theology (Dan 9,4-19)¹⁶ and an angelic discourse consisting of an exposition of a prophecy from the book of Jeremiah under the guise of a revelation (Dan 9,20-27).

In the last section (Dan 9,20-27) the author returns to the topic of the introduction (Dan 9,1-3), the devastation of Jerusalem. This section is normally subdivided into two subsections (Dan 9,20-23 and 9,24-27). In the second subsection (Dan 9,24-27) the angel Gabriel gives Daniel (the main character of the story) a timetable for the "future" down to the restoration of the temple after Antiochus IV desecrated it¹⁷. The timetable is based on a *peshet* interpretation of Jeremiah 25,11-12 and Jeremiah 29,10. The seventy years is interpreted as seventy weeks of years which amount to 490 years. This is then subdivided into 49 years (7 weeks of years), 434 years (62 weeks of years) and 7 years (1 week of years). This periodisation of history is, according to John Collins, a standard feature of the "historical" apocalypses¹⁸.

The fictional setting for Daniel 9 is the first year of "Darius the Mede", presumably the first year after the fall of Babylon which would be 539/538 BCE¹⁹. The historical setting, however, is the time of

15. ADLER, *The Apocalyptic Survey* (n. 13), pp. 206-207.

16. The middle section which reflects the typical Deuteronomistic theology has always puzzled scholars. Hans van Deventer recently proposed that it is a later addition to the book. The purpose of the addition, according to him, is to remind readers of another theological answer which was previously given to similar events in the history of the Judeans, namely the conquest of Jerusalem by the Babylonians in 587 BCE. Cf. H. VAN DEVENTER, *The End of the End, or, What is the Deuteronomist (Still) Doing in Daniel?*, in J.C. DE MOOR – H.F. VAN ROOY (eds.), *Past, Present, Future: The Deuteronomistic History and the Prophets* (Oudtestamentische Studiën, 46), Leiden, Brill, 2000, pp. 62-75.

17. REDDITT, *Daniel* (n. 4), p. 150.

18. COLLINS, *Daniel* (n. 10), p. 352.

19. J.J. COLLINS, *Daniel, with an Introduction to Apocalyptic Literature* (The Forms

Antiochus IV when he disrupted the cult and introduced the “abomination of desolation” into the temple. The chapter was probably written shortly after 167 BCE but before 164 BCE, since it does not mention the restoration of the temple worship.

V. A TRANSLATION OF THE HEBREW (MT) AND GREEK (LXX) OF DANIEL 9,24-27

Only Daniel 9,24-27 is relevant to the discussion of messianism in the Greek translation of this chapter since there is one reference to the act of “anointing” (Dan 9,24) and two references to an “anointed leader” (Dan 9,25-26). Nowadays commentators interpret Daniel 9,26 (the MT rendering) as referring to Onias III, the legitimate high priest who was deposed and eventually murdered during the reign of Antiochus IV. Since both incidents were past events at the time of the author of Daniel, Onias III could not have been regarded as a messianic figure expected by the author or his readers²⁰. However, Christian interpreters, especially towards the beginning of the third century CE, interpreted the expression “an anointed one will be cut off and he will not exist [anymore]” in Daniel 9,26 as a prophecy of the crucifixion of Jesus whom they regarded as the promised Messiah²¹.

1. *The Hebrew (MT) Text with an English Translation*

24 שְׁבַעִים שָׁבָעִים נְחֹתֶךָ עַל-עַמֶּךָ וְעַל-עִיר קְדֻשֶׁךָ
 לְכֹלֵא הַפֶּשַׁע וְלַחַתָּם וְלַחַתָּם [וְלַחַתָּם] חֲטָאוֹת [חֲטָאוֹת]
 וְלִכְפֹּר עֹן וְלַהֲכִיֵּא צְדָק עַל־מִים וְלַחַתָּם חַוּן וְנִבְיָא
 וְלַמְשַׁח קֹדֶשׁ קְדָשִׁים:
 25 וְתִדַּע וְתִשְׁכַּל מִן-מִצְאָ דְכָר לְהַשִּׁיב וּלְבָנוֹת יְרוּשָׁלַם
 עַד-מְשִׁיחַ נְגִיד שְׁבַעִים שְׁבַעִים וְשָׁבָעִים שָׁשִׁים וְשָׁנִים תְּשׁוּב
 וּנְבִנְתָהּ רְחוֹב וְחָרוֹץ וּבְצוּק הַעֵתִים:

of the Old Testament Literature, 20), Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1984, p. 92; REDDIT, *Daniel* (n. 4), p. 149.

20. J.J.M. ROBERTS, *The Old Testament's Contribution to Messianic Expectations*, in J.H. CHARLESWORTH (ed.), *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity*, Minneapolis, MN, Fortress, 1992, pp. 39-51, esp. 40-41.

21. J.A. MONTGOMERY, *The Book of Daniel* (ICC), Edinburg, T & T Clark, 1927, p. 398; R.T. BECKWITH, *Daniel 9 and the Date of Messiah's Coming in Essene, Hellenistic, Pharisaic, Zealot and Early Christian Computation*, in *RQum* 40 (1981) 521-542, pp. 539-541; ADLER, *The Apocalyptic Survey* (n. 13), pp. 217-224; R. CHAZAN, *Daniel 9,24-27: Exegesis and Polemics*, in O. LIMOR – G.G. STROUMSA (eds.), *Contra Iudaeos: Ancient and Medieval Polemics between Christians and Jews* (Texts and Studies in Medieval and Early Modern Judaism, 10), Tübingen, Mohr, 1996, pp. 143-159, esp. 145.

26 וְאַחֲרֵי הַשְּׁבַעִים שָׁנִים וְשָׁנִים יִכָּרֵת מֶשֶׁיַח וְאִין לֹ
 וְהָעִיר וְהַקֹּדֶשׁ שְׁחִית עִם נְגִיד הַבָּא וְקָצוּ בְשֹׁטֶף
 וְעַד קָץ מַלְחָמָה נִחְרָצַת שְׁמֹמֹת:
 27 וְהַגִּבּוֹר בְּרִית לְרִבִּים שְׁבוּעַ אֶחָד
 וְחֻצֵי הַשְּׁבוּעַ יִשְׁבִּית זָבַח וּמִנְחָה וְעַל כִּנְף שְׁקוּצִים מִשָּׁמַיִם
 וְעַד-כָּלָה וְנִחְרָצָה תִתֶּן עַל-שָׁמַיִם:

- 24 Seventy weeks have been decreed for your people and your holy city until the measure of transgression is filled and that of sin complete, until iniquity is expiated, and eternal righteousness ushered in; and prophetic vision ratified, and the holy of holies **anointed**.
- 25 You must know and understand:
From the issue of the word to restore and rebuild Jerusalem until the **anointed leader** is seven weeks; and for sixty-two weeks it will be built again with square and moat but in distressful times.
- 26 And after those sixty-two weeks, an **anointed one** will be cut off and will not exist [anymore].
The army of a leader who is to come will destroy the city and the sanctuary,
but his end will be in a cataclysm.
Desolation is decreed until the end of war.
- 27 During one week he will make a firm alliance with many.
For half the week he will put a stop to the sacrifice and the meal offering.
At the corner will be an appalling abomination
until the decreed destruction will be poured down upon the appalling thing.

2. The Old Greek (LXX) Text with an English Translation

24 ἑβδομήκοντα ἑβδομάδες ἐκρίθησαν ἐπὶ τὸν λαόν σου καὶ ἐπὶ τὴν πόλιν Σίων συντελεσθῆναι τὴν ἁμαρτίαν καὶ τὰς ἀδικίας σπανίσαι καὶ ἀπαλεῖψαι τὰς ἀδικίας καὶ διανοηθῆναι τὸ ὄραμα καὶ δοθῆναι δικαιοσύνην αἰώνιον καὶ συντελεσθῆναι τὸ ὄραμα καὶ εὐφραῖναι ἅγιον ἅγιον. 25 καὶ γνώση καὶ διανοηθῆσῃ καὶ εὐφρανθῆσῃ καὶ εὐρήσεις προστάγματα ἀποκριθῆναι καὶ οἰκοδομήσεις Ἱερουσαλημ πόλιν κυρίῳ. 26 καὶ μετὰ ἑπτὰ καὶ ἑβδομήκοντα καὶ ἐξήκοντα δύο ἀποσταθήσεται χρῖσμα καὶ οὐκ ἔσται, καὶ βασιλεία ἐθνῶν φθερεῖ τὴν πόλιν καὶ τὸ ἅγιον μετὰ τοῦ χριστοῦ, καὶ ἦξει ἡ συντέλεια αὐτοῦ μετ' ὀργῆς καὶ ἕως καιροῦ συντελείας· ἀπὸ πολέμου πολεμηθήσεται.

27 καὶ δυναστεύσει ἡ διαθήκη εἰς πολλούς, καὶ πάλιν ἐπιστρέψει καὶ ἀνοικοδομηθήσεται εἰς πλάτος καὶ μήκος· καὶ κατὰ συντέλειαν καιρῶν καὶ μετὰ ἑπτὰ καὶ ἑβδομήκοντα καιροῦς καὶ ἐξήκοντα δύο ἔτη ἕως καιροῦ συντελείας πολέμου καὶ ἀφαιρεθήσεται ἡ ἐρήμωσις ἐν τῷ κατισχύσει τὴν διαθήκην ἐπὶ πολλὰς ἑβδομάδας·

καὶ ἐν τῷ τέλει τῆς ἑβδομάδος ἀρθήσεται ἡ θυσία καὶ ἡ σπονδή, καὶ ἐπὶ τὸ ἱερὸν βδέλυγμα τῶν ἐρημώσεων ἔσται ἕως συντελείας, καὶ συντέλεια δοθήσεται ἐπὶ τὴν ἐρήμωσιν.

- 24 Seventy weeks have been determined for your people and for the city
Zion
 for sin to be completed
 and to exhaust and wipe out the unrighteousness
and for the vision to be understood
 and eternal righteousness given
 and the vision completed
 and to **gladden** the holy of holies
- 25 You will know and understand and rejoice,
 and you will find the commands to answer
 and to rebuild Jerusalem, the city of the Lord.
- 26 After the **seventy-seven and sixty-two**
 the anointing will be removed and will not be.
 And a kingdom of gentiles will destroy the city
 and the holy place with the anointed one.
 And his end will come with wrath,
 and when the time has been fulfilled he will be fought with war.
- 27 The alliance will hold power over many.
 And it will turn again and be built up in breadth and length.
 At the end times, after the **seventy-seven times and sixty-two years**,
 until the time of the end of war, the desolation will be removed
 to strengthen the alliance for many weeks.
 And during the half of the week the sacrifice and offering will be
 taken away,
 and an abomination of desolation will be upon the Temple until the
 end,
 and an end will be put to the desolation.

VI. COMMENTS ON THE DIFFERENCES IN THE TRANSLATION

There are three conspicuous differences between the Hebrew and the Old Greek of Daniel 9,24. The name of the city is specifically given as “Zion”. Second, the phrase καὶ διανοηθῆναι τὸ ὄραμα (“and for the vision to be understood”) has been added. Thirdly, the last phrase in the Hebrew וְלִמְשַׁח קֹדֶשׁ קְדוֹשׁ קְדוֹשִׁים (“and to anoint a most holy place”) is rendered καὶ εὐφρᾶναι ἅγιον ἁγίων (“and to *gladden* the holy of holies”). This translation is the result of a confusion of the Hebrew letters of the verb מִשַּׁח. Jeansonne comments as follows on this variation: “Though εὐφρᾶναι could be interpreted in isolation as either stemming from metathesis or as being theologically motivated, the continuing translation of this chapter of Daniel clearly indicates the former and belies the latter”. According to her we should thus not attach any theological significance

to this translation. William Adler, on the other hand, cherishes the following opinion: “Whether or not this reflects the Hebrew word מָשַׁח , the translators clearly did not envisage here the removal of a messianic figure, but rather the cessation of a ritual function or office”²².

The Greek translator of Daniel 9,25 deleted the second half of the Hebrew verse and gave a rather free translation of the first half: $\kappa\alpha\iota$ $\gamma\nu\omega\sigma\eta$ $\kappa\alpha\iota$ $\delta\iota\alpha\nu\omicron\eta\theta\eta\sigma\eta$ $\kappa\alpha\iota$ $\epsilon\upsilon\phi\rho\alpha\nu\theta\eta\sigma\eta$ $\kappa\alpha\iota$ $\epsilon\upsilon\rho\eta\sigma\epsilon\iota\varsigma$ $\pi\rho\omicron\sigma\tau\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha\tau\alpha$ $\acute{\alpha}\pi\omicron\kappa\rho\iota\theta\eta\tilde{\nu}\alpha\iota$ $\kappa\alpha\iota$ $\omicron\iota\kappa\omicron\delta\omicron\mu\eta\sigma\epsilon\iota\varsigma$ $\text{I}\epsilon\rho\upsilon\sigma\alpha\lambda\eta\mu$ $\rho\acute{o}\lambda\iota\nu$ $\kappa\upsilon\rho\iota\omega$ (“You will know and understand and rejoice, and you will find the commands to answer and to rebuild Jerusalem, the city of the Lord”).

One of the most conspicuous differences between the Hebrew and the Greek translation of Daniel 9,24-27 is the change in the number of years in Daniel 9,26-27. In Daniel 9,26 only the numbers “seventy-seven and sixty-two” are given: $\epsilon\pi\tau\acute{\alpha}$ $\kappa\alpha\iota$ $\epsilon\beta\delta\omicron\mu\eta\kappa\omicron\nu\tau\alpha$ $\kappa\alpha\iota$ $\epsilon\zeta\eta\kappa\omicron\nu\tau\alpha$ $\delta\upsilon\omicron$. There is no indication whether weeks or years should be understood. Daniel 9,27, however, supplies the word $\kappa\alpha\iota\rho\acute{o}\iota$. Commenting on this, F.F. Bruce wrote: “If the $\kappa\alpha\iota\rho\acute{o}\iota$ themselves are years, as in Dan 12,7, then a total of 139 years is indicated”²³. Jeansonne asks the following question about this change: “Is this an attempt at interpretation on the part of the OG translator?”²⁴. She answers this in the negative. I tend to disagree, however. Just as the author of the Hebrew-Aramaic changed the numerals in Daniel 11 and 12 so as to fit the non-fulfilment of the promise of the establishment of the kingdom of God in Daniel 9, so the translator changed the number of years to fit his and his community’s understanding of the events following the acts of Antiochus IV.

More than a century ago August Bludau expressed the opinion that the change in numbers reflects the fact that the translator was convinced that one hundred and thirty-nine years had passed since the beginning of the reign of the Seleucids in 312 BCE²⁵. Or to put it differently, when Antiochus IV came to power in 175 BCE it was one hundred and thirty-nine years later – more correctly, one hundred and thirty-seven years. One cannot but be reminded that Bludau wrote his book during the period when the Maccabean hypothesis was gaining the upper hand in Old

22. JEANSONNE, *The Old Greek Translation* (n. 5), p. 25; ADLER, *The Apocalyptic Survey* (n. 13), p. 208.

23. Cf. F.F. BRUCE, *The Earliest Old Testament Interpretation*, in M.A. BEEK – S.P. BROCK – F.F. BRUCE – R. FRANKENA – W.H. LAMBERT – W. MCKANE – J.P.M. VAN DER PLOEG – T.C. VRIEZEN, *The Witness of Tradition* (Oudtestamentische Studiën, 17), Leiden, Brill, 1972, pp. 37-52, esp. 44.

24. JEANSONNE, *The Old Greek Translation* (n. 5), p. 127.

25. A. BLUDAU, *Die alexandrinische Übersetzung des Buches Daniel und ihr Verhältniss zum massorethischen Text* (Biblische Studien, 2), Freiburg/Br, Herder, 1897, pp. 116-117.

Testament scholarship in Germany. The following sentences reflect this: “In seltsamer Weise deutet so der Uebersetzer alles Einzelne auf die Zeiten und Frevel des Antiochus, in ähnlicher Weise, wie die neuern Ausleger unseres Buches es thun. Auch Josephus scheint eine Erfüllung in der Makkabäerzeit (Ant. XII, 7, 6) zu erkennen, wenn er auch an andern Stellen der Erfüllung unter Titus das Wort redet (Ant. X, 11, 7. Bell. Iud. IV, 6, 3)”²⁶. Sharon Jeansonne did not take note of this and therefore dismisses Bludau’s views on the score. According to her, the translator merely displaced Daniel 9,25b to Daniel 9,27. She says: “[T]he reference to the building of Jerusalem in 9,27 is a displacement from 9,25 where it would have originally stood in the OG. There is no evidence that the translator is making specific claims that it is the Maccabees who are doing the rebuilding”²⁷.

We may conclude by emphasising that the translator of the Old Greek belonged to a different interpretive community than the author of the original Hebrew-Aramaic text. This is especially evident from the translation of Daniel 9,25-27. The transposition of Daniel 9,25b to Daniel 9,27 was, in my opinion, deliberate. Moreover, the different numerals in Daniel 9,26-27 reflect a new understanding of the verses. The changes do not reflect a messianic interpretation but rather a sober perspective on recent events. William Adler formulates this as follows: “In general, it may be said that the lexical choices of the OG reveal an orientation that is historical and retrospective, focusing far more on the cessation and Maccabean restoration of sacerdotal functions than on the coming of the eschatological age or a future ‘anointed one’”²⁸.

VII. THE GUILD OF BIBLICAL SCHOLARS AND ORDINARY BIBLE READERS

The theory of the Maccabean origin of the Book of Daniel (the theory that the book originated in the second century BCE and not in the sixth century BCE) was introduced at German universities towards the end of the nineteenth century. The theory only became acceptable in Protestant scholarly circles outside Germany after the First World War (1914-1918) and in Catholic scholarly circles after the Second World War (1939-1945)²⁹. In South Africa, however, scholars in the departments of

26. *Ibid.*, p. 281.

27. JEANSONNE, *The Old Greek Translation* (n. 5), p. 130.

28. ADLER, *The Apocalyptic Survey* (n. 13), p. 208.

29. KOCH, *Das Buch Daniel* (n. 3), pp. 8-9.

Biblical Studies and the Old Testament only introduced the theory to students during the seventies of the previous century³⁰. In our country the theory is less than four decades old and most Bible readers still adhere to the old idea that Daniel is a prophetic book which was written during the sixth century BCE. According to some of them the Maccabean theory undermines the authority of the Bible since Jesus himself regarded the book as a prophecy (cf Mark 13,14). Some of these readers even cherish the old idea that Daniel 9,26 (“an anointed one will be cut off and not exist [anymore]”) is a prophecy about the crucifixion of Jesus³¹.

The question which arises in this context is whether biblical scholars should engage with ordinary Bible readers and inform them about developments in the field of hermeneutics, interpretation and translation. What would they gain if they were informed about earlier translations and interpretations of the Bible? Should we bother about telling them that translations carry the imprints of translators and their communities, and that there are no “neutral” translations? The issue of sharing information with ordinary readers has become a pressing one in South Africa since there are scholars who claim that the readings of ordinary readers should not be tampered with. Their readings should be allowed to stand alongside scholarly interpretations. The “academy of the poor” is as important as the “academy of scholars”³². Although there is much wisdom in accepting that readers belong to different interpretive communities, we cannot escape the question of what would happen if the readings of one community were to the detriment of another. This has happened once in our country, when one community’s reading had the effect of excluding other groups not only from church services but also from the main stream of the economy and of politics³³.

One of the arguments used to brush aside historical-critical study of the Bible in South Africa is the events in Germany prior to and during

30. I.J.J. SPANGENBERG, *Die Suid-Afrikaanse Navorsingsgeskiedenis van die Boek Daniël en die Eksegetiese Spel*, in *Old Testament Essays* 12 (1999) 591-608, p. 592.

31. Six years ago a prominent South African church leader commented as follows on the book of Daniel during a public debate about the authority of the Bible: “The authority and trustworthiness of the Bible are verified by the numerous prophecies and predictions in the Bible. After years and even centuries these prophecies are being fulfilled. Take as an example Daniel. His prophecies about the coming of the Messiah were fulfilled in the minutest of detail”. Cf. I. BURGER, *Die Bybel is meer as 'n boek*, in *Insig* (April 1998) 15.

32. G.O. WEST, *Mapping African Biblical Interpretation*, in G.O. WEST – M.W. DUBE (eds.), *The Bible in Africa: Transactions, Trajectories and Trends*, Leiden, Brill, 2000, pp. 29-53, esp. 39-45.

33. J.A. LOUBSER, *The Apartheid Bible: A Critical Review of Racial Theology in South Africa*, Cape Town, Maskew Miller Longman, 1987.

World War II. According to some South African theologians the critical study of the Bible in Germany did not prevent the rise of Nazi ideology. There is thus no benefit in the historical-critical study of the Bible. However, if we take into account that it was ordinary readers who misread sections from Genesis³⁴ and Deuteronomy³⁵ and urged the National Party government to promulgate certain discriminatory laws in South Africa, the picture suddenly changes.

The change of government in South Africa and the acceptance of a new constitution cannot prevent one interpretative community from imposing its reading of the Bible on another. In my opinion, only informed and critical readings of the Bible can help us to see the dangers that may loom when ordinary readers' understanding of the Bible starts creating havoc in a society. In recent years the discussion of gay civil rights and some ordinary Bible readers' opposition to these again illustrated that some readings can have detrimental effects on others. Ordinary readers can easily read their own prejudices into biblical texts. Critical study of the Bible needs to remain an important tool in South Africa and research on the Septuagint is part and parcel of that endeavour.

Department of Old Testament
University of South Africa
P O Box 392
Pretoria 0003
South Africa

Izak J.J. SPANGENBERG

34. J. KINGHORN, *Die belangrikste kerklike argumente en motiewe voor 1950*, in E. DE VILLIERS – J. KINGHORN (eds.), *Op die Skaal: Gemengde Huwelike en Ontug*, Kaapstad, Tafelberg, 1985, pp. 37-53.

35. F.E. DEIST, *The Dangers of Deuteronomy: A Page from the Reception History of the Book*, in F. GARCÍA MARTÍNEZ – A. HILHORST – J.T.A.G.M. VAN RUITEN – A.S. VAN DER WOUDE (eds.), *Studies in Deuteronomy: In Honour of C.J. Labuschagne on the Occasion of His 65th Birthday*, Leiden, Brill, 1994, pp. 13-29.

ΠΑΝΤΟΚΡΑΤΩΡ IN SEPTUAGINTA-AMOS 4,13

ZUR THEOLOGIE DER SPRACHE DER SEPTUAGINTA*

I. EINLEITENDES

Die Darstellung des Herrn als Pantokrator, der zur Endzeit in Kraft und Herrlichkeit kommen wird, ist uns zwar aus der Ikonographie der Alten Kirche bekannt. Mit der Beschreibung des Weges, der dem Neuen Testament¹ die Identifizierung Jahwes Zebaoth bzw. des Herrn als Pantokrator mit Jesus Christus ermöglichte und den die christliche Ikonographie durchlaufen musste, sind wir aber heute wenig vertraut. Denn die diesbezüglichen Aussagen des griechischen Alten Testaments, worin das Pantokrator-Bild verwurzelt zu sein scheint, wurden bisher wenig berücksichtigt.

Vorliegender Beitrag beabsichtigt nicht, alle Entwicklungsstufen des betreffenden Motivs durch Textinterpretation wieder herzustellen, sondern zum methodischen Erforschen der Sprache der Septuaginta als *Quelle für die christliche „Theologie der Bilder“* anzuregen und hilfreich zu werden.

II. ZUM WORTFELD ΠΑΝΤΟΚΡΑΤΩΡ

Altgriechisches Schrifttum

Es wird schon lange erwogen, ob es sich bei παντοκράτωρ um einen Neologismus handelt², der nach dem Vorbild des bereits vorhandenen

* Zum Verhältnis der Sprache zur Theologie der LXX siehe N.P. BRATSIOTIS, *Ἡ ΨΥΧΗ. Ein Beitrag zur Erforschung der Sprache und der Theologie der Septuaginta*, in Volume du Congrès Genève 1965 (Suppl VT, 15), Leiden, 1966, pp. 58-89; ID., *Ἀνθρωπολογία τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης. Ὁ ἄνθρωπος ὡς θεῖον δημιούργημα*, Athen, 1964-1967, 1998⁸. Ferner siehe E.G. DAFNI, *Theologie der Sprache der Septuaginta*, in ThZ 58 (2002) 315-328 (Lit.), zuerst vorgetragen am 03.08.2001 beim IOSCS-Kongress an der Universität-Basel; ID., *Von Angesicht zu Angesicht. Prolegomena zum Thema „Gott schauen“ im hebräischen und griechischen Exodusbuch. I. Exodus 33,11.12-23 übersetzungs- und wirkungskritisch*, Athen, 2001. Die gleiche Thematik wird auch von A. Aejmelaeus in diesem Band aufgegriffen.

1. 2Kor 6,18; Off 1,8; 4,8; 11,17; 15,3; 16,7.14; 19,6.15; 21,22.

2. J. LUST – E. EYNIKEL – K. HAUSPIE, *Greek-English Lexicon of the Septuagint*, revised edition, Stuttgart, 2003, p. 459. Cf. aber T. MURAOKA, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint, chiefly of the Pentateuch and the Twelve Prophets*, Louvain – Paris – Dudley, MA, 2002, p. 431.

griechischen Adjektivs *παγκρατής* geschaffen wurde³, um einen neuen religiösen Gedanken im synkretistischen⁴ Alexandrien zur Zeit des Hellenismus zum Ausdruck zu bringen: d.i. die monotheistische Gottesvorstellung im Gegensatz zur griechischen Vielgötterei (2Makk 3,22+). Tatsache aber ist, dass dieser jüdische, religiöse Gedanke und die damit verbundenen Implikationen nicht völlig neu und fremdartig für die Griechen gewesen sind. Bei den Tragikern, die in der hellenistischen Zeit zur allgemeinen Bildung gehörten, tritt *παγκρατής* u.a. auch in theologischen Zusammenhängen als Zeus-Prädikat auf. Aeschylus (Eum 918) bezieht sich mit *Ζεὺς ὁ παγκρατής* auf Zeus selber⁵. Sophokles (Phoen 679) deutet mit *ὁ παγκρατής Κρόνου παῖς* auf Zeus als Sohn des Kronos hin. In einem sowohl Euripides (431.4) als auch Sophokles (684.4) zugeschriebenen Fragment wird mit der Formulierung *ὁ παγκρατής σθένει Ζεὺς* das Adjektiv durch *σθένει* näher bestimmt. Das impliziert, dass Zeus auch in anderer Hinsicht (z.B. Weisheit) als *παγκρατής* bezeichnet werden könnte.

Einen Beitrag zum besseren Verständnis von *παντοκράτωρ* und der Gleichsetzung von *יהוה צבאות* mit *κύριος παντοκράτωρ* liefert uns ein vermutlich auf Aeschylus zurückzuführendes Fragment (34.A.355.14=168.14 siehe Pap.Oxyr. 2164 u.a.), welches Zeus als *παντοκράτης* bzw. *παντοκράτωρ* bezeichnet: ...*Σεμέλα δ' τῷ παντοκρ[ατεῖ] ἐμίγη Ζηνί...* Es entzieht sich unserer Kenntnis, ob dieser rekonstruierte Text ursprünglich *παντοκράτης*, als Analogiebildung zu *αὐτοκράτης* (Euripides, Andr 482), und nicht doch *παντοκράτωρ* lautete. Wir können auch nicht mit Sicherheit wissen, ob dieser Text nun wirklich aus der Zeit des Aeschylus stammte, oder später in Angleichung an der LXX formuliert wurde.

Bei näherem Hinsehen auf das altgriechische Schrifttum mithilfe von TLG stellen wir fest, dass zusammengesetzte Adjektive bzw. substantivierte Adjektive sowie Eigennamen mit zweitem Bestandteil *-κράτωρ* bzw. *-κράτης* oder *-κρατής* oft bei den anderen Tragikern als auch bei Aristophanes sowie später bei den Orphica vorkommen. In Orphica 10.4 und 29.10 begegnet uns sogar die feminine Form *παντοκράτειρα* in Bezug auf Physis und Persephone. Erwähnenswert sind an dieser Stelle auch

3. G.H.R. HORSLEY, *New Documents Illustrating Early Christianity*. Vol. 3: *A Review of the Greek Inscriptions and Papyri published in 1978*, Macquarie University, N.S.W., 1983, p. 118. Ferner C. DOGNEZ, *Le Dieu des Armées dans le Dodekapropheton: quelques remarques sur une initiative de traduction*, in B.A. TAYLOR (ed.), *IX Congress of the IOSCS*, Atlanta, GA, 1997, pp. 19-36.

4. Cf. D. GEORGI, *Jüdischer Synkretismus*, in S. ALKIER – M. WITTE (eds.), *Die Griechen und das Antike Israel: Interdisziplinäre Studien zur Religions- und Kulturgeschichte des Heiligen Landes* (OBO, 201), Fribourg/S – Göttingen, 2004, pp. 155-183 (Lit.).

5. Cf. Aeschylus, Supp 816; Eum 918; Th 255.

Folgende: αὐτοκράτωρ bzw. αὐτοκράτειρα⁶ (cf. bei den Römern seit Augustus auch die Bezeichnung *imperator*)⁷, κοσμοκράτωρ⁸, ἀκράτωρ⁹, ναυκράτωρ¹⁰, die eher auf Kriegsterminologie hinweisen. Der Herrschaftsbereich der Person, auf die sich der Sprecher jeweils bezieht, wird in diesen Fällen im ersten Bestandteil der Komposita gekennzeichnet. Für unsere Fragestellung wären besonders ergiebig die Bezeichnungen ἀκράτωρ (cf. ἀκρατής) und αὐτοκράτωρ (cf. αὐτοκράτης bzw. αὐτοκρατής) – Wortformen auch schon bei den Tragikern als vorhanden belegt – die auf das Herrschen oder Nicht-Herrschen über die äußere und innere Wirklichkeit hinweisen. Ἄκράτωρ bzw. ἄκρατής („unbeherrscht“) drückt ein leidenschaftliches Verlangen aus, welches auf Besitz und Macht sowie auf fleischlichen Genuss – v.a. bei Philo¹¹ – gerichtet ist und vom menschlichen Verstand nicht mehr gesteuert werden kann. Im Gegensatz dazu ist αὐτοκράτωρ in der Bedeutung „selbstbeherrschend“ bzw. „selbstbestimmend“ zu verstehen, was die Scholiographen Bezug nehmend auf φρήν αὐτοκράτης (Euripides, Andr 482) sehr treffend mit αὐτοδέσποτος, αὐτεξούσιος (SchAndr 482) gleichsetzen. Die soeben erwähnten Adjektive αὐτοκράτωρ bzw. αὐτοκράτης oder αὐτοκρατής sowie αὐτοδέσποτος und αὐτεξούσιος bringen die Unabhängigkeit des Menschen von inneren und äußeren Zwängen jeglicher Natur zum Ausdruck. Bei Herodot und Thukydides erhält das dort sehr häufig vorkommende Wort αὐτοκράτωρ eine besondere Bedeutung. Es wird als *terminus technicus* zur Bezeichnung des Herrn eines Kriegsvolkes gebraucht¹². Daher ist es nicht verwunderlich, warum παντοκράτωρ als Wiedergabe von כְּבֹאֵד in der LXX gewählt werden konnte. Dieses griechische Wort hat m.E. die ursprünglich mit dem hebräischen כְּבֹאֵד verbundenen Assoziationen¹³ nicht ausgelöscht, sondern stärker als das Äquivalnet κύριος τῶν δυνάμεων hervorgehoben¹⁴.

6. Orphica, Hymni 70.8 (Persephone).

7. Plutarch, Fab 26.4.8.

8. Orphica, Hymni 8.11 (Helios); 11.11 (Pan).

9. Sophocles, Phoen 486. Plato, Resp 579c:8.9; Crit 191a:3.

10. Sophocles, Phoen 1072.

11. Philo, Opif 80.3 (ἀκράτορες ὀρέξεις); LA 3.149.4 (ἡ τῆς ἀκράτορος ψυχῆς ἐπιθυμία); LA 3.157.1 (ἀκράτορες ἐπιθυμῖαι); Sac 61.1 (ἀκράτωρ ψυχῆ); Ebr 210.1 (ἀκράτορος ψυχῆ); Fug 31.2 (ὁ ἀκράτωρ); Som 2.148.1 (περὶ τὴν τῶν ὑπογαστρῶν ἀκράτορα λαγνεῖαν). 2.184.2 (ἀκράτωρ λογισμός). 3.34.3 (ἡδονὴ ἀκράτωρ); Spec 4.128.1 (ἀκράτορες γαστρός) u.a.

12. Cf. κύριος τῶν δυνάμεων, dazu C.H. DODD, *The Bible and the Greeks*, London, 1935 (1954), p. 19.

13. H.-J. ZOBEL, Art. כְּבֹאֵד, in TWAT 6, 876-892. A.S. VAN DER WOUDE, Art. כְּבֹאֵד, in THAT 2, 498-507.

14. Cf. aber E. TOV, *Three Dimensions of Words in the Septuagint*, in RB 83 (1976) 529-544; = ID., *The Greek and Hebrew Bible: Collected Essays on the Septuagint* (SupplVT, 72), Leiden – Boston – Köln, 1999, pp. 85-94, esp. 86ff.

Septuaginta

Παντοκράτωρ steht in LXX-Am 4,13 für das hebräische צבאות. Hinsichtlich der Bedeutung von צבאות hat man bisher mit verschiedenen Hypothesen gearbeitet¹⁵. Ihr charakteristisches Merkmal war, dass man vom Wortgebrauch im Pentateuch ausgehend vielmehr zu bestimmen suchte, über wen Jahwe als König unbegrenzte Befehlsgewalt habe. So konnte man an der Auseinandersetzung des alten Israels mit dem kanaanäischen und babylonischen Glauben an Gottheiten als wirkende Kräfte, die durch die Thronerhebung Jahwes außer Kraft gesetzt werden, nicht vorbeigehen. Das Anliegen des Übersetzers bei dem Amos-Text ist aber offensichtlich ein anderes. Denn er fährt mit der Frage "über wen genau Jahwe regiert" nicht fort. Von dem Moment an, wo er die möglichen Übersetzungen κύριος τῶν δυνάμεων, κύριος στρατιῶν oder κύριος Σαβαώθ ausschließt und κύριος παντοκράτωρ für יהוה צבאות den Vorzug gibt, lenkt er m.E. die Aufmerksamkeit des Lesers allein auf den israelitischen Glauben hin und hebt die für ihn vollendete und unvergleichbare Tatsache hervor, dass der Herr, der allmächtige Gott, über alles herrscht. In diesem Sinne spricht auch Philo (Gig 64.7) von dem Weg τοῦ μόνου βασιλέως καὶ παντοκράτορος.

Eine deskriptive Definition des Begriffs παντοκράτωρ finden wir in Sir 42,15-27. Es handelt sich hierbei um eine nahezu Ringkomposition, die auf dem freien Morphem πᾶν in Bezug auf das Wirken Gottes basiert und mit dem Lob seiner Herrlichkeit, die die Schöpfung (cf. στερεῶ) erfüllt, beginnt und endet. Angesprochen werden folgende Themen: a) das Verhältnis Gottes zu der ganzen Schöpfung und zugleich zu den einzelnen Geschöpfen (V. 17: πάντα τὰ θαυμάσια αὐτοῦ und τὸ πᾶν), b) die Allwissenheit Gottes (V. 18: ἔγνω πᾶσαν εἶδησιν), c) der ewige Gott als Herr der Zeit (ἀπαγγέλλων τὰ παρεληλυθότα καὶ τὰ ἐσόμενα καὶ ἀποκαλύπτων ἴχνη ἀποκρύφων; V. 21: πρὸ τοῦ αἰῶνος καὶ εἰς τὸν αἰῶνα) und d) Gott im Verhältnis zu der inneren Welt des Menschen bzw. zum menschlichen Denken (V. 20: πᾶν διανόημα). Hervorgehoben werden zugleich a) die Unermesslichkeit der Weisheit (V. 21: τὰ μεγαλεῖα τῆς σοφίας αὐτοῦ) und der Liebe Gottes zu seinen einzelnen Geschöpfen (V. 22: πάντα τὰ ἔργα αὐτοῦ ἐπιθυμητά; V. 23: πάντα ταῦτα ζῆ καὶ μένει εἰς τὸν αἰῶνα ἐν πάσαις χρείαις, καὶ πάντα ὑπακούει) und b) die Vollkommenheit der Schöpfung (V. 24: πάντα δισσά, ἐν κατέναντι τοῦ ἐνός; V. 25: ἐν τοῦ ἐνός ἐστερέωσεν τὰ ἀγαθά). Hier berühren wir einen der alttestamentlichen Fäden, die von der Natürlichen Offenbarung zur Gotteserkenntnis reichen.

15. Cf. ZOBEL, Art. מַלְאָכִים (n. 13); VAN DER WOUDE, Art. מַלְאָכִים (n. 13).

Es ist beachtenswert, dass ähnliche Gedanken in den deuterokanischen Schriften und den Pseudepigraphen des Alten Testaments sich in zusammengesetzte Adjektive kleiden, wie *παμβασιλεύς* (Neol. Sir 50,15+), *πανάγιος* (Neol. 4Makk 7,4; 14,7+), *πανεπίσκοπος* (in Bezug auf *πνεῦμα*, Neol. Weis 7,23+), *πάνσοφος* (4Makk 1,12; 2,19?; 13,19?), *παντεπόπτης* (2Makk 9,5+), *παντοδύναμος* (Neol. Weis 7,23; 11,17; 18,15+), *πανυπέρτατος* (3Makk 1,20+). Es handelt sich vorwiegend um *hapax legomena* bzw. selten vorkommende Vokabeln und Neologismen, die ebenso wie *παντοκράτωρ* aus dem Morphem *πᾶς* und Adjektiven, die auch als Gottesprädikate gebraucht werden, bestehen. Diese Formen spielen auf einzelne Aspekte der Allmacht und Allherrschaft Gottes an und wurden vermutlich in Anlehnung an *παντοκράτωρ* gebildet.

III. THEMATISCHE VERBINDUNGSLINIEN VON SEPTUAGINTA-AMOS 4,13

Zur Aussage: κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ ὄνομα αὐτῶ

Der elliptische Satz *κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ ὄνομα αὐτῶ* in LXX-Am 4,13 entspricht dem hebräischen Nominalsatz *יהוה אלהי צבאות* und kommt sonst nur in LXX-Am 5,8^A.27 (Hos 12,8 und Jer 27[50],34; 28[51],57; 38[31],35) vor¹⁶. Im Hinblick auf das Subjekt und das Prädikat dieses Satzes ist hier Folgendes zu bemerken:

1) Eine analoge Konstruktion, deren Anliegen die Offenbarung des Namens eines Kommenden ist, erkennt man deutlich in LXX-Sach 6,12 vgl. 3,8 (*Ἀνατολή ὄνομα αὐτῶ*. MT aber: *שֶׁמֶשׁ צָמַצַּ*). Die eigentliche Begründung der Bezeichnung *Ἀνατολή* („Sonnenaufgang“) kommt erst in Mal 3,20 (4,2). Der Name Gottes wird mit dem Aufgang der „Sonne der Gerechtigkeit“ verglichen: *ἀνατελεῖ ὑμῖν τοῖς φοβουμένοις τὸ ὄνομά μου ἥλιος τῆς δικαιοσύνης* (vgl. LXX-Jes 59,19). Dass der Name des Herrn am Tag des Gerichts kommt, wird ausdrücklich in LXX-Jes 30,27 angekündigt: *τὸ ὄνομα κυρίου διὰ χρόνου ἔρχεται*. In LXX-Jes 47,4 (*ὄνομα αὐτῶ ἅγιος Ἰσραηλ*) und 57,15 (*ἅγιος ἐν ἁγίοις ὄνομα αὐτῶ*) wird der Name des Kommenden mit dem Heiligen Israels identifiziert¹⁷.

2) Beachtenswert sind im Dodekapropheten auch die Ausdrücke a) *τὸ πρόσωπον κυρίου παντοκράτορος* (LXX-Sach 8,21.22. MT aber: *יהוה צבאות* parallel zu *יהוה שֶׁנִּי*) und b) *ἄγγελος κυρίου παντοκράτορος*

16. Cf. *κύριος παντοκράτωρ ὄνομα αὐτῶ* in LXX-Am 9,6 und *κύριος ὄνομα αὐτῶ* in LXX-Am 5,8 (Jer 10,16; 28[51],19; 40[33],2).

17. Einen Sonderfall bildet die Aussage *καὶ τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ* (LXX-Jes 7,14), auf die wir hier nicht eingehen werden.

(Mal 2,7: יהוה-צבאות (מלאך יהוה)). Ersterer scheint sich auf das Verlangen, das Angesicht des Herrn des Allmächtigen zu finden, zu beziehen. Letzterer greift ältere, alttestamentliche Traditionen auf, die vom Malak-Jahwe als Jahwe in Person handeln (cf. z.B. Ri 13,13ff.), bringt sie in Verbindung mit der Priesterfunktion (χείλη ιερέως) und weist durch die Zufügung von παντοκράτωρ auf den Kommenden hin.

Zur Parallelstellung von παντοκράτωρ und χριστός

In LXX-Am 4,13 taucht παντοκράτωρ parallel zu χριστός auf. Wichtig für uns hier ist nicht die Ersetzung der hebräischen Bezeichnung יהוה צבאות durch κύριος παντοκράτωρ, welche unbestritten als Standardäquivalent in den Übersetzungen des Dodekaprophetens und des Jeremiabuches gilt¹⁸, sondern das, was dem Wort παντοκράτωρ in diesem bestimmten Übersetzungsmoment ein besonderes Gepräge verleiht. Charakteristisch für das bisherige Verständnis des Verses ist das allgemeine Urteil, dass es sich bei LXX-Am 4,13 um einen typischen Lesefehler handelt¹⁹. Statt des nominalen Fragesatzes מה שח (= Was seine Gedanken sind?) hat man einen Nomen mit Suffix 3.m.Sg. versehen משיח (= sein Messias, sein Gesalbter) gelesen (cf. GELS, 668). Da es sich um einen Fehler angeblich handelt, meint man, dass es sich erübrige, weiterzufragen, was die Parallelstellung von παντοκράτωρ und χριστός bedeuten soll. Doch wenn man diese Aussage genauer betrachtet und ihre Bestandteile in Verbindung mit anderen konstruktions- und gedankenähnlichen alttestamentlichen Aussagen bringt²⁰, dann drängt sich der Verdacht auf, ob der Übersetzer seinen Text doch nach Belieben abgeändert und damit umgedeutet hat. Die Absicht der Abänderung dürfte dann bei der Interpretation der gesamten LXX-Übersetzung des Amosbuches erkennbar werden. Dies aber würde die Grenze dieses Beitrags überschreiten. Ich beschränke mich deshalb auf folgende Beobachtungen:

(1) Die Frage, was משיח²¹ im Fragesatz מה שח eigentlich bedeuten soll, hat ja schon die alten Übersetzer beschäftigt. So bieten sie folgende Wiedergaben: A: ὁμιλία αὐτοῦ, Σ τὸ φώνημα αὐτοῦ, Θ τὸν λόγον αὐτοῦ, E τὴν ἀδολεσχίαν αὐτοῦ, V *locutus*. Alle diese interpretato-

18. Tov, *Three Dimensions* (n. 14), p. 91.

19. Cf. W. RUDOLPH, *Joel, Amos, Obadja, Jona* (Kommentar zum Alten Testament, 13/2), Gütersloh, 1971, pp. 171f.

20. Cf. z.B. Jer 33(40),11 ἐξομολογεῖσθαι κυρίῳ παντοκράτορι, ὅτι χρηστὸς κύριος; 1Sam 26,16 ὁ βασιλεὺς ὁ κύριος ὑμῶν ὁ χριστὸς κυρίου und Ps 44(45),8: διὰ τοῦτο ἔχρισέν σε ὁ θεὸς ὁ θεὸς σου.

21. משיח in MT-Am 4,13 scheint ein hapax legomenon zu sein (EVEN-SHOSHAN, 1129), das auf II משיח (HAL, 1231) zurückzuführen sei.

rischen Wiedergaben haben als gemeinsame semantische Basis das Wort „Wort“, sei es das gesprochene oder das gemeinte.

Wenn man diese Wiedergaben (samt LXX) und den MT miteinander vergleicht, dann könnte man auf den Gedanken kommen, dass *χριστός* mit *λόγος* und beide mit *παντοκράτωρ* bzw. mit *κύριος*, zu identifizieren wären: *Κύριος* ist für den MT *יהוה* und für das NT Jesus Christus. Dies ist zwar im AT nicht explizit gesagt, es wird aber mit der johanneischen Theologie im NT begründet.

(2) Die Tatsache, dass LXX-Am 4,13 sowie MT-Am 4,13 handschriftlich einhellig belegt sind, zeigt, dass wir hier eigentlich mit zwei von einander unabhängigen Textformen zu tun haben, dem hebräischen Text und der LXX, die von Anfang an Anspruch auf Originalität erhoben haben. Der MT hielt sich an der altehrwürdigen, prophetischen Überlieferung; die LXX aber wollte den messianischen Charakter des Textes hervorheben.

(3) Die Parallelstellung von *παντοκράτωρ* und *χριστός* erscheint als einmalig in den kanonischen Schriften der Septuaginta. Im deuterokanonischen 2Makk 3,30^A sind aber dem *παντοκράτωρ*, von dessen Heiligtum die Rede umgeht, die Prädikationen *ἐπιφανής* und *χριστός* beizufügen. Die Formulierung *τὸ ... ἱερόν τοῦ παντοκράτορος ἐπιφανέντος* A *χριστοῦ* ruft uns heute christliche Epiphanie-Aussagen ins Gedächtnis zurück. Daher würde man m.R. fragen, ob es sich doch um einen Eingriff in die alttestamentliche Aussage seitens der Urkirche handele. Tatsache ist, dass derartige Aussagen schon im AT vorhanden sind und in Verbindung mit einer Namensoffenbarung stehen, cf. z.B. LXX-Mal 1,14 (*τὸ ὄνομά μου ἐπιφανὲς ἐν τοῖς ἔθνεσι*) sowie LXX-Jes 42:6; 49:6.8; 51:4f. (*Φῶς ἐθνῶν*). Dann stellt sich die Frage, ob 2Makk 3,30^A LXX-Am 4,13 voraussetzt, oder umgekehrt, oder ob beide nicht ursprünglich aus der Hand eines jüdischen Übersetzers bzw. Verfassers stammen, der *παντοκράτωρ* in die Sphäre der messianischen Erwartungen des hellenistischen Judentums einbinden wollte²². Auch wenn wir keine direkte literarische Abhängigkeit von LXX-Am 4,13 nachweisen könnten, so muss doch ein wechselseitiges Verhältnis zwischen 2Makk 3,30^A und LXX-Am 4,13 bestehen. Es liegt die Vermutung nahe, dass diese sprachlichen Gemeinsamkeiten nicht zufällig sind, sondern bewusst hinzugefügt wurden, um auf den Kommenden hinzuweisen. Textstellen, die messianisch gedeutet werden können, bzw. in der Zeit des Übersetzers auch messianisch gedeutet wurden, hat man anscheinend sprachlich miteinander verbunden, wobei die Physiognomie

22. Cf. A.S. VAN DER WOUDE, Art. *χρίω κτλ.*, *C. Messianische Vorstellungen im Spätjudentum, Septuaginta*, in *TWNT* 9 (1973) 501, Anm. 74.

der einzelnen Bücher und ihrer Verkündigung dadurch nicht verloren gegangen ist.

IV. TRADITIONSKRITISCHE VERBINDUNGSLINIEN IN SEPTUAGINTA-AMOS 4,11-13

Nun ist die Frage, welche Traditionslinien sind im Hinblick auf παντοκράτωρ innerhalb von LXX-Am 4,11-13 noch erkennbar. Dafür muss man aber die Gestaltungsprinzipien dieses bestimmten Kontextes analysieren und auswerten.

11a ²³	κατέστρεψα ὑμᾶς,	הפכתי בכם
b	καθὼς κατέστρεψεν ὁ θεὸς Σοδομα καὶ Γομορρα,	כמהפכת אלהים את-סדם ואת-עמרה
c	καὶ ἐγένεσθε ὡς δαλὸς	ותהיו כאוד
cR	ἐξεσπασμένοις ἐκ πυρός·	מצל משרפה
d	καὶ οὐδ' ὡς ἐπεστρέψατε πρὸς με,	ולא-שבתם עדי
e	λέγει κύριος.	נאם-יהוה:
12a	Διὰ τοῦτο οὕτως ποιήσω σοι,	לכן כה אעשה-לך
aV	Ἰσραηλ·	ישראל
b	πλὴν ὅτι οὕτως ποιήσω σοι,	עקב כִּי-זאת אעשה-לך
c	ἐτοιμάζου	הכן
cI	τοῦ ἐπικαλεῖσθαι τὸν θεόν σου,	לקראת-אלהיך
cV	Ἰσραηλ.	:ישראל
13a	Διότι ἰδοὺ ἐγώ	כי הנח
aR1	στερεῶν βροντῆν	יוצר הרים
aR2	καὶ κτιζῶν πνεῦμα	וברא רוח
aR3	καὶ ἀπαγγέλλων εἰς ἀνθρώπους τὸν χριστὸν αὐτοῦ,	ומגיד לאדם מה-שחו
aR3R1	ποιῶν ὄρθρον καὶ ὀμίχλην	עשה שחר עיפה
aR3R2	καὶ ἐπιβαίνων ἐπὶ τὰ ὕψη τῆς γῆς·	ודרך על-במתי ארץ
b	κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ ὄνομα αὐτῶ.	יהוה אלהי-צבאות שמו.

Zu Septuaginta-Amos 4,11-13

Bei genauer Betrachtung der syntaktischen Beschaffenheit und semantischen Auswirkung von Am 4,11-13 fällt uns ein entscheidender Wechsel vom Ich-Stil zum narrativen Er-Stil in S. 11b-cR und S. 13b auf. Die Kleinheit beginnt mit einem Hinweis auf ein vergangenes Gericht Gottes in der Geschichte seines untreuen Volkes, wobei Jahwe die sprechende Person ist (S. 11a). Angesichts des unmittelbar darauf folgenden Personenwechsels in S. 11b wäre die Frage zu stellen, ob eine neue Person sich nun als Erzähler einschaltet, oder ob Jahwe selbst wei-

23. Satzeinteilung nach dem Vorbild der BH'.

ter redet und was damit bezweckt ist. Aus S. 11e kann man wohl schließen, dass S. 11a-e als Gottesrede gedacht ist. Daher dürfte der Einschub in S. 11b als eine Fuge verstanden werden, an der vergangenes, gegenwärtiges und zukünftiges Handeln Gottes zusammentreffen. Der Hinweis auf Sodom und Gomorra in S. 11b-cR lässt mehrere Deutungsmöglichkeiten offen, nämlich: a) dass der Verstoß Israels gegen die göttlichen Gebote vergleichbar mit dem gotteslästerlichen Frevel von Sodom und Gomorra sei und b) dass auch in diesem Falle es derselbe Gott ist, der mit dem gleichen Gesetz als Maßstab das abtrünnige Volk in der Zukunft richten wird. S. 11c-cR ist mit LXX-Sach 3,2 sprachlich identisch. Zu fragen ist nun, ob man damit einen gedanklichen Zusammenhang zwischen Satan, Jesus, dem untreuen Volk und dem Pantokrator als dem kommenden Richter herstellen wollte, der bereits im hebräischen Text u.zw. im Zusammenhang mit den charakteristischen Vokabeln a) רוח (vgl. Hos 9,7; 1Reg 22,19ff.) und b) שחר (Jes 14,12) zu erkennen wäre. Problematisch ist außerdem, ob das Feuer als Strafe zu verstehen oder damit der Malak-Jahwe bzw. Jahwe selbst vgl. Ex 3,1 gemeint ist, von dem das Volk abgefallen ist. S. 11d erinnert an deuteronomistische bzw. jeremianische Sprache, die den Unwillen des Volkes zur Umkehr zum Ausdruck bringt. In S. 12a-cV haben wir es mit einer Wiederholung zu tun. Die LXX versteht die Doppelung als rhetorische Wendung, die den Übergang vom Strafgericht zum erlösenden Handeln Gottes signalisiert. Durch *πλὴν ὅτι* (S. 12b) scheint der Übersetzer als Prediger das in Resignation versunkene Volk aufrichten zu wollen. In diesem Sinne ist auch der Imperativ *ἐτοιμάζου* zu verstehen, der in LXX-Zef 3,7 und Ez 21,28^A ohne hebräische Entsprechung im Rahmen einer Gerichtsankündigung wieder zu finden ist. Der Infinitiv *ἐπικαλεῖσθαι* andererseits erinnert stark an LXX-Gen 4,26 und 21,33 und ruft die Erwartung einer Namensoffenbarung und Errettung hervor. Dazu trägt auch die wiederholte Anrede des Namens des Volkes „Israel“ (S. 12aV.cV) bei. Somit wird m.E. in der LXX der Weg auf zwei mögliche Namen des Kommenden, nämlich *χριστός* und *παντοκράτωρ*, bereitet.

Zu Septuaginta-Amos 4,13

Seinen eigenen Gestaltungswillen bringt der Übersetzer nachdrücklich erst in LXX-Am 4,13 zur Geltung, der den Höhepunkt der Kleinheit bildet. In der semantischen Textstruktur, die sich der Schöpfungs- und Theophanie-Sprache bedient, zeigt sich das eigentümliche Verhältnis Gottes zu seinem *χριστός*. Welche vom MT abweichende,

ursächliche Verknüpfung von Vorstellungen diese konkrete Übersetzung erzeugt, können wir heute nur noch aufgrund von Konkordanzarbeit nachspüren. Daraus ergeben sich noch weitere Verästlungen der Frage nach den messianischen Erwartungen im Dodekapropheten und im ganzen Alten Testament.

Von grundlegender Bedeutung für das Verständnis von V. 13 sind folgende Beobachtungen: a) S. 13aR3R1 und 13aR3R2 können sowohl mit dem göttlichen Ich (13aR4 und 13aR5) als auch mit dem $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ zusammenhängen. Aufgrund des eigenwilligen Satzgefüges – in 13aR3R1 unterbrochene $\kappa\alpha\acute{\iota}\text{-}\kappa\alpha\acute{\iota}$ -Satzkette – lassen sich die dem göttlichen Ich bezeichnenden Prädikationen auch auf den verkündigenden $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ übertragen. b) Ebenso ambivalent ist S. 13b. Denn wir können nicht von vornherein sagen, wessen Name ist an dieser Stelle damit gemeint, Gottes oder seines $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$? c) Bei Auswertung der inneralttestamentlichen Verbindungslinien, die mit den hier ausgewählten Partizipien $\sigma\tau\epsilon\rho\epsilon\omega\tilde{\nu}$ (13aR1), $\kappa\tau\acute{\iota}\zeta\omega\tilde{\nu}$ (13aR2), $\acute{\alpha}\pi\alpha\gamma\gamma\acute{\epsilon}\lambda\lambda\omega\tilde{\nu}$ (13aR3), $\pi\omicron\iota\omega\tilde{\nu}$ (13aR3R1), $\acute{\epsilon}\pi\iota\beta\alpha\acute{\iota}\nu\omega\tilde{\nu}$ (13aR3R2) gezogen werden, scheint das vorangestellte Partizip $\sigma\tau\epsilon\rho\epsilon\omega\tilde{\nu}$ den breiteren alttestamentlichen Horizont der hier vorliegenden messianischen Vorstellung zum Ausdruck zu bringen. $\Sigma\tau\epsilon\rho\epsilon\omega\tilde{\nu}$ schlägt das logische Gerüst auf, aufgrund dessen die hier vorliegenden theologischen Aussagen verstanden werden müssen. Die übrigen Partizipien verleihen dem Messias-Bild feinere Nuancen.

Im Einzelnen:

(1) Die Formulierung $\sigma\tau\epsilon\rho\epsilon\omega\tilde{\nu}$ $\beta\rho\omicron\nu\tau\eta\tilde{\nu}$ (13aR3) weist auf zwei Aussagegruppen hin, die in der Auslegungsgeschichte alttestamentlicher Texte messianisch gedeutet wurden, nämlich a) auf die Jahwe-König-Psalmen (Ps 92[93],1; 32[33],6; 74[75],4; 135[136],6), b) auf die deuteromesopotamischen 'Ebed-Jahwe-Lieder im Kontext von Aussagen, die in die Problematik der Natürlichen Offenbarung Gottes eingebunden sind (Jes 42,5; 44,24; 45,12; 48,13 cf. Jes 51,6 ohne hebräische Entsprechung). Daraus könnten wir schließen, dass das Partizip $\sigma\tau\epsilon\rho\epsilon\omega\tilde{\nu}$ sowohl auf Hoheits- als auch auf Erniedrigungsaussagen im Hinblick auf den erwarteten Messias hinweisen.

(2) $\text{Κ}\tau\acute{\iota}\zeta\omega\tilde{\nu}$ $\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$ (13aR2). Der hebräische Text verweist durch den Gebrauch des Verbes בָּרַח zunächst auf Gen 1,1f. Sollte $\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$ in 13aR2 im wörtlichen Sinne gebraucht sein, dann wäre der gesamte Partizipialsatz mit Ps 88(89),12f.; 103(104),30 zu vergleichen, wo vom Schöpfungshandeln durch das göttliche $\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$ die Rede ist. Sir 39,28 hingegen spricht von strafenden $\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha\tau\alpha$ als Werkzeuge Gottes. Die Frage hier lautet also: Was ist unter $\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$ zu verstehen? Wind, Gottes

Geist oder ein böser Geist? Sollte ein böser Geist damit gemeint sein, wieso wird er in diesem Zusammenhang angedeutet? Der Kontext gibt keine eindeutige Antwort. Die LXX-Formulierung ist unpersönlich und allgemein und lässt alle Möglichkeiten offen. Zu erwägen wäre, ob man die hebräische Vorlage aus der Perspektive von Sir 42,15-27 ausgelegt und übersetzt habe. Παντοκράτωρ wäre in diesem Sinne der Herr über das Gute und das Böse.

(3) Καὶ ἀπαγγέλλων εἰς ἀνθρώπους τὸν χριστὸν αὐτοῦ (13aR3). Hier lässt sich die Eigenart der Übersetzung in vollen Zügen aufdecken. Die Formulierung ἀπαγγέλλω +εἰς+Akk+AkkO(pers)²⁴ bleibt in der LXX analogielos. Dadurch wird das Verhältnis zwischen dem Herrn und seinem Gesalbten aufgezeigt. Der Gesalbte ist nicht ein Gekommener, sondern *der* Kommende. Die eigentümliche Syntax weist darauf hin, dass hier eigentlich erwartet werden soll a) der Name des Kommenden²⁵ und b) die Offenbarung des göttlichen Sinns²⁶. Im Dodekapropheten wären folgende Aussagen vergleichbar: a) LXX-Nah 2,1: Ἴδου οἱ πόδες εὐαγγελιζομένου καὶ ἀπαγγέλλοντος εἰρήνην. Cf. Zef 3,14 und Sach 9,9. b) LXX-Hab 2,3 διότι ἔτι ὄρασις εἰς καιρὸν καὶ ἀναγγελεῖ (AB ἀνατελεῖ) εἰς πέρας καὶ οὐκ εἰς κενόν· ἐὰν ὑστερήσῃ, ὑπόμεινον αὐτόν, ὅτι ἐρχόμενος ἤξει καὶ οὐ μὴ χρονίση. 4 ἐὰν ὑποστείληται, οὐκ εὐδοκεῖ ἡ ψυχὴ μου ἐν αὐτῷ. Damit wird aber auch auf die Bedingung hingewiesen, wie zu erkennen sei, dass der Gekommene wirklich der Erwartete ist, vgl. Jes 42,1. In einer etwa anderen Art und Weise spricht Hld 1,7: ἀπάγγειλόν μοι ὃν ἠγάπησεν ἡ ψυχὴ μου. Das Satzgefüge steht in der LXX isoliert. Es handelt sich hierbei um eine Bitte an Gott, den geheimnisvollen Geliebten zu offenbaren, der in LXX-Am 4,13aR3 der Gesalbte Gottes ist.

Die auf den Gesalbten übertragbaren Prädikationen kommen mit ποιῶν und ἐπιβαίνων zum Ausdruck.

(1) Die Aussage ποιῶν ὄρθρον καὶ ὀμίχλην (13aR3R1) ist in der LXX einmalig. Ihre Objekte aber rufen Gottesvorstellungen ins Gedächtnis zurück, die bereits dem Leser des LXX-Dodekaprophetens in Hos 6,4 begegnet sind. Dort wird Gott selber als ὄρθρος im Kontext von Auferstehungsvorstellungen bezeichnet: ὡς ὄρθρον ἔτοιμον εὐρήσομεν αὐτόν. In Joel 2,3 wird im Hinblick auf die Geistesausgießung gesagt:

24. Vgl. nur Philo, Mos 1.3.7: ἀπαγγέλλω+εἰς+Akk+AkkO(sach). Gewöhnlich weist ἀπαγγέλλω folgenden Satzbauplan auf: V+Dat(pers)+Akk(sach).

25. Cf. LXX-Ri 13,6 τὸ ὄνομα αὐτοῦ οὐκ ἀπήγγειλεν μοι.

26. Cf. LXX-Ri 16,18^b ἀπήγγειλεν αὐτῇ πάσαν τὴν καρδίαν αὐτοῦ ... ἀπήγγειλέ μοι πᾶσαν τὴν καρδίαν αὐτοῦ (A ἀν-); 1Sam 9,19 πάντα τὰ ἐν τῇ καρδίᾳ σου ἀπαγγελω σοι.

ὥς (S δ) ὄρθρος χυθήσεται. In Bezug auf das selten vorkommende Äquivalent δμίγλη ist zu bemerken, dass es auch in LXX-Joel 2,2=LXX-Sach 1,15 bei der Beschreibung des Tages Jahwes auftaucht.

(2) Die ursprünglich auf Jahwe als König bezogene Prädikation ἐπιβαίνων ἐπὶ τὰ ὕψη τῆς γῆς (siehe LXX-Mi 1,3. Sir 46,9 cf. Esr 6,8. so auch LXX-Deut 33,26; Ps 17[18],10[cf. Ez 10,18]; 67[68],4.33; 90[91],13) wird nun in LXX-Am 13aR3R2 auf den Messias übertragen. Eigenartig sind LXX-Sach 1,8 und 9,9, die an die apokalyptischen Reiter-Vorstellungen erinnern und Hoheits- sowie Erniedrigungsvorstellungen hervorrufen.

V. AUSBLICK

Durch eigentümliche Wortwahl und doppeldeutige Syntax gelingt es dem Übersetzer, unsere Augen einen schmalen Spalt für die messianischen Erwartungen des hellenistischen Judentums zu öffnen. In der Christus-Pantokrator-Vorstellung von LXX-Am 4,13 zeigt sich deutlich, dass wir immer wieder auf das griechische Alte Testament zurückkommen müssen, um die geistigen Wurzeln der christlichen Ikonographie erschließen zu können.

Johann Wolfgang Goethe-Universität
Grüneburgplatz 1
D-60323 Frankfurt am Main
Deutschland

Evangelia G. DAFNI

VI

The Septuagint in Christian Tradition

MESSIANIC INTERPRETATION OF GREEK OLD TESTAMENT PASSAGES IN MATTHEW'S FULFILMENT QUOTATIONS

One of the characteristics of the Gospel of Matthew is that it contains a series of so-called "fulfilment quotations". These quotations constitute authorial reflections after the event on the realization of Scripture in certain elements of Jesus' life. They do not occur in the direct discourse of one of the actors in the narrative but are part of the words of the narrator, and they are introduced by a more or less standardized formula in which the fulfilment of prophetic words is emphasized. In its basic wording, this formula runs as follows: ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος ..., "that what was said by the prophet might be fulfilled, when he said ...". Matthew's Gospel contains ten such quotations (1,22-23; 2,15.17-18.23; 4,14-16; 8,17; 12,17-21; 13,35; 21,4-5; 27,9-10). The OT quotations in 2,5-6 and 13,14-15 have been considered as also belonging to this category, but it is preferable not to include them, because they occur in direct speech and are not introduced by the standard formula.

In the fulfilment quotations, Matthew interprets a series of OT passages in a messianic way. That is, whatever their original referent may have been, Matthew considers them as referring to an individual who is expected to act as God's eschatological agent (I take the adjective "messianic" in the broad sense: it does not only refer to a Davidic Messiah). He identifies, moreover, this expected messianic figure with a historical individual, Jesus of Nazareth. In the view of Matthew (and, of course, of other early Christians as well), messianic expectation as expressed in OT prophetic words has been "fulfilled" in the person of Jesus. Speaking of "fulfilling" verbal utterances, either oral or written, is an evidently metaphorical way of speaking. The idea at the basis of the metaphor is that words can be "empty", that is, without a referent in reality corresponding to them, and that they have to be "filled" with reality. To Matthew, fulfilment of prophecy means that God's promises concerning his eschatological agent have now been filled with reality in the person of Jesus of Nazareth and in events connected with him: his birth from Mary (1,22-23), the flight to and return from Egypt (2,15), the massacre of the innocents in Bethlehem (2,17-18), the settling in Nazareth (2,23), Jesus' Galilean ministry (4,14-16), his healing miracles (8,17), his identity, its concealment until death and resurrection, his rela-

tion with his opponents, and his healings (12,17-21), his speaking in parables to the crowds (13,35), his entry into Jerusalem (21,4-5), and finally Judas' return to the chief priests of the thirty silver pieces paid to him for his betrayal of Jesus and their purchase of the potter's field (27,9-10).

In Matthew's Gospel, messianic interpretation of OT passages is not limited to the fulfilment quotations; for instance, in Matt 22,43-44, we meet a quotation from Ps 109(110),1 with a clear messianic sense. However, the large majority of these other instances of messianic interpretation were borrowed by Matthew from his sources (Mark, Q, and some miscellaneous other materials). Moreover, although the idea of fulfilment may be implied in them, they lack (with the exception of Mark 14,49 // Matt 26,56) the explicit emphasis on the fulfilment of prophecy which is characteristic of the ten fulfilment quotations. This series of quotations constitutes, as will be demonstrated below, Matthew's own contribution to the messianic interpretation of certain parts of the OT.

Matthew's fulfilment quotations confront an exegete with several problems. Best known of these are probably the explanation of their peculiar textual form and the related question whether or not they come from a collection of testimonies, but there are other problems as well. One is the plausibility of a messianic interpretation of the OT passages that are adduced in the fulfilment quotations. For several of Matthew's fulfilment quotations, a messianic interpretation seems to be quite obvious; a clear example is the proclamation of the king coming to Zion, riding on a donkey, of Zech 9,9, quoted in Matt 21,5. In other instances, however, a messianic interpretation seems far-fetched, as in the case of the quotation from Hos 11,1 in Matt 2,15, where a statement on Israel's exodus from Egypt has become a prophecy on the Christ's flight to and return from Egypt. Another enigmatic aspect of the fulfilment quotations is their distribution over the Gospel. The two chapters of the infancy narrative (Matthew 1-2) contain no fewer than four fulfilment quotations. In the thirteen odd chapters which Matthew uses to describe the first part of the public ministry of Jesus, until he sets out for Jerusalem (Matt 3,1-16,12), we find four fulfilment quotations as well. The rest of the Gospel, almost thirteen chapters long (Matt 16,13-28,20), contains only two fulfilment quotations. There seems to be a disproportion here which requires an explanation. If Matthew consciously selected his messianic passages and even made unmessianic passages into messianic ones, there must be some plan behind their distribution.

In this article, I shall address these two problems: the plausibility of Matthew's messianic interpretation of OT passages in the fulfilment

quotations, and their enigmatic distribution over the Gospel. I shall preface my discussion of these two issues with an elucidation of some presuppositions¹; these concern the editorial character of the fulfilment quotations, Matthew's OT text, and the question whether or not the fulfilment quotations derive from a collection of testimonies. I hope to make a small contribution to our insight into Matthew's use of the OT, or, more specifically, into Matthew's messianic interpretation of passages from a Greek translation of the OT.

I. SOME PRESUPPOSITIONS

1. *The Editorial Character of the Fulfilment Quotations*

It is not difficult to demonstrate that the fulfilment quotations belong to the editorial level of Matthew's Gospel. Some have been inserted in Markan materials (Matt 4,14-16; 8,17; 12,17-21; 13,35; 21,4-5), and all of them can be omitted without a loss of flow of the story line. Moreover, the introductory formula shows several Matthean characteristics:

(1) Matthew uses the verb πληροῦν fourteen times in the metaphorical sense of fulfilling words of Scripture or of other authorities (see, in addition to the introductory formulae to the ten fulfilment quotations: 3,15; 5,17; 26,54.56). This use occurs once in Mark, six times in Luke-Acts, eight times in John, and once in James. Matthew apparently found this use of the verb in Mark (Matt 26,56 // Mark 14,49), but he considerably developed it.

(2) Nineteen times, Matthew makes use of the aorist passive of λέγειν; elsewhere in the NT, we find it only five times (three times in Paul's letters, twice in Revelation). The participle ῥηθεῖς does not occur in the NT outside Matthew's Gospel; Matthew has it not only in the introductory formulae to the ten fulfilment quotations, but also in 3,3; 22,31; 24,15. The first two of these three instances concern citation formulae which have a parallel in Mark in which the participle is missing (see Mark 1,2; 12,26), the third one concerns a citation formula added by Matthew (see Mark 13,14).

(3) The expression διὰ τοῦ προφήτου (or τῶν προφητῶν), whether or not accompanied by a prophet's name, occurs in Matthew not only

1. For detailed substantiation of these presuppositions, as well as for clarification of other aspects of the fulfilment quotations, the reader is referred to M.J.J. MENKEN, *Matthew's Bible: The Old Testament Text of the Evangelist* (BETL, 173), Leuven, Leuven University Press – Peeters, 2004.

ten times in the introductory formulae to fulfilment quotations, but also in 2,5; 3,3; 24,15. In the latter two instances, the words are due to a change of, or insertion into, Matthew's source (see Mark 1,2; 13,14). The rest of the NT yields no more than four instances (three in Luke-Acts, one in Paul's letters). The expression is followed by λέγοντος only in nine of Matthew's ten introductory formulae to fulfilment quotations, and in Matt 3,3.

So it is evident that Matthew in his role of editor inserted the fulfilment quotations.

2. *The Textual Form of the Fulfilment Quotations*

The fulfilment quotations differ from the LXX and resemble the Hebrew text, but not all these quotations do so to the same degree and not all differences from the LXX bring them closer to the Hebrew text. So the question arises: what type of text do we have here? Various answers have been given. To mention the more important ones: Matthew would have given his own rendering "along the lines of various traditions and methods of interpretation"², the fulfilment quotations would (together with all other OT quotations in the Synoptic Gospels except the Markan ones) ultimately go back to the apostle Matthew, who "was his own targumist and drew on a knowledge of the Hebrew, Aramaic and Greek textual traditions of the O.T."³, or they would go back to the evangelist knowing both Greek and Hebrew and mixing his translation of the Hebrew with the LXX⁴. To my mind, the best explanation for the peculiar textual form of the fulfilment quotations is offered by the hypothesis that Matthew used a LXX that had undergone revision⁵. It can be shown that the fulfilment quotations contain distinctive LXX elements, that deviations from the LXX make the Greek translation agree better with the Hebrew or improve the quality of the Greek, and that there are un-Matthean elements in the translation which suggest that the evangelist was not the translator or the reviser.

2. K. STENDAHL, *The School of St. Matthew and Its Use of the Old Testament*, Philadelphia, PA, Fortress, ²1968; orig. Lund, Gleerup, 1954; quotation from p. 127.

3. R.H. GUNDRY, *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel, with Special Reference to the Messianic Hope* (SupplNT, 18), Leiden, Brill, 1967, ²1975; quotation from p. 172.

4. G.M. SOARES PRABHU, *The Formula Quotations in the Infancy Narrative of Matthew: An Enquiry into the Tradition History of Mt 1-2* (Analecta Biblica, 63), Rome, Biblical Institute Press, 1976; W.D. DAVIES – D.C. ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew. 1: Introduction and Commentary on Matthew I-VII* (ICC), Edinburgh, Clark, 1988, pp. 32-58.

5. This possibility is seriously considered in the recent monograph of R. BEATON, *Isaiah's Christ in Matthew's Gospel* (SNTS MS, 123), Cambridge, Cambridge University

The quotation from Zech 9,9 in Matt 21,5, in the story of Jesus' entry into Jerusalem, may serve as an example (for the text, see below, section II.9; the first line actually comes from Isa 62,11). Up to ὄνον in the third line, the quotation agrees with the LXX, which – apart from παραῦς – agrees with the Hebrew. A slightly distinctive LXX element is ἔρχεται as a translation of יָבוֹא: although ἔρχεσθαι is in the ancient Greek OT translations the most frequently found translation of בָּוֹא, ἦκειν and παραγίνεσθαι are real alternatives that would also serve the purpose in the present context. Besides, יָבוֹא could equally well have been translated by a Greek future (the Greek translation of Zech 9,9 in Justin, *Dial.* 53,3 reads ἥξει). Παραῦς is a less than adequate translation of עָנִי; however, עָנִי, “poor”, and עָנָו, “meek”, are easily confused because of their orthographical likeness, and are often cognate in meaning, so that it is not astonishing that παραῦς is sometimes used to translate עָנִי. It might be another trace of the LXX in our quotation.

The final part differs considerably from the LXX: the words ἐπὶ ὄνον καὶ ἐπὶ πῶλον υἱὸν ὑποζυγίου are a better translation of the Hebrew עִיר בֶּן-אֲתֹנָת עַל חֲמֹר וְעַל עִיר than the LXX's ἐπὶ ὑποζύγιον καὶ πῶλον νέον, although ὑποζυγίου is not an impeccable translation. In fact, all those elements of Matthew's translation which make it into a better one than the LXX, are also found in one or more of the later Greek translations of the OT. At the same time, the complete agreement with the LXX in the first part of the quotation, especially where an alternative translation was possible, as well as the word ὑποζυγίου at the end, suggest a LXX substrate.

Are there elements in the Greek translation of Zech 9,9 in Matt 21,5 that suggest that Matthew worked with an extant Greek text? To my mind, there is such an element in the word ὄνον. I take it for granted that Matthew's only source for the entry narrative was Mark's Gospel. In 21,2,7, Matthew changed the simple colt from Mark 11,2,7 into a she-donkey and a colt, apparently under the influence of the quotation, which he considered to be about these two animals. Now the Hebrew חֲמֹר indicates a he-donkey (except in 2 Sam 19,27; the LXX translates with ἡ ὄνος a few more times)⁶, whereas the Greek ὄνος can indicate both sexes⁷. So Matthew's interpretation of the anarthrous ὄνον in Zech

Press, 2002, pp. 86-173. For the phenomenon of LXX revisions in general, I refer to N. FERNÁNDEZ MARCOS, *The Septuagint in Context: Introduction to the Greek Versions of the Bible*, trans. W.G.E. Watson, Leiden, Brill, 2000.

6. See HALOT I, s.v. חֲמֹר.

7. See LSJ, s.v. ὄνος; W. BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, ed. K. and B. ALAND, Berlin – New York, de Gruyter, 1988, s.v. ὄνος.

9,9 as a she-donkey was more easily made on the basis of a Greek translation than on the basis of the Hebrew original.

We may suppose, then, that this translation of Zech 9,9 comes from an extant revision of the LXX. For the other fulfilment quotations, the situation is essentially similar.

3. *A Collection of Testimonies?*

The textual problem of the fulfilment quotations is immediately connected with the question whether they come from a collection of testimonies. There are scholars who, observing that outside the fulfilment quotations, Matthew's OT quotations generally agree with the LXX, have adopted the point of view that the evangelist himself was familiar with the LXX and that the fulfilment quotations, with their different textual type, must have come from a collection of testimonies or something similar⁸. Another argument brought forward to support this view is that in the case of some fulfilment quotations, only part of the quotation actually seems to be fulfilled in its context; the quotation seems, so to speak, too long in relation to the context.

However, the similarities between Matthew's quotations and the LXX in those materials which Matthew derived from his sources (Mark, Q, and other materials) can be simply explained as either already present in these sources, or as a coincidence of Matthew's usual editing with the wording of the LXX; in a few cases, they can also be the result of the circumstance that certain OT passages were quite well known and widespread. If Matthew deliberately adjusted quotations to the LXX, he would do so in an inconceivably selective way, because editorial changes that result in greater agreement with the LXX are counterbalanced by changes that result in greater difference from the LXX. Besides, the non-fulfilment quotations which Matthew inserted himself into his source materials, generally show the same textual character as the fulfilment quotations. We can therefore consider a revised LXX as "Matthew's Bible". Further-

8. The best known representative of this theory is probably G. STRECKER, *Der Weg der Gerechtigkeit: Untersuchung zur Theologie des Matthäus* (FRLANT, 82), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1962, ²1966, pp. 20-29, 49-85. A more recent representative is M.C. ALBL, "And Scripture Cannot Be Broken": *The Form and Function of the Early Christian Testimonia Collections* (SupplNT, 96), Leiden, Brill, 1999, pp. 179-190. Albl also discusses extant Jewish and Christian collections of testimonies, such as 4QTestimonia. According to B. REPSCHINSKI, Πώς ὄν πληρωθῶσιν αἱ γραφαί; *Die Erfüllungszitate bei Matthäus als Testfall für die Testimonienhypothese*, in A. VONACH – G. FISCHER (eds.), *Horizonte biblischer Texte*. FS J.M. Oesch (OBO, 196), Fribourg/S, Academic Press; Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2003, pp. 169-193, Matthew would have used "eine Quelle ... die prophetische Zitate gesammelt und bearbeitet hatte" (p. 190).

more, the fulfilment quotations have been integrated into the Matthean context to such a great degree that it must have been the evangelist who determined their extent, and who sometimes also slightly adjusted the preceding context to the quotation. So there is no uninterpreted surplus in the fulfilment quotations, and this suggests that their extent had not been fixed at the pre-Matthean level. They do not derive from a collection of testimonies or something similar, but from a continuous biblical text.

I illustrate matters again with the quotation from Zech 9,9 in Matt 21,5. The original beginning of the OT verse ("Rejoice greatly, daughter Zion! Shout in triumph, daughter Jerusalem!") has been replaced by a line from Isa 62,11: εἶπατε τῇ θυγατρὶ Σιών, "Tell daughter Zion". It is not difficult to show that Matthew must have been responsible for this change, by which he adapted the quotation to the context. Matthew differs from his source Mark in that he ends his account of the entry by narrating that, when Jesus enters Jerusalem, "the entire city" is stirred and asks: "Who is this one?"; "the crowds" answer: "This is the prophet Jesus from Nazareth in Galilee" (21,10-11). Up to the passion narrative, Matthew generally distinguishes between the crowd or crowds, positive or at least neutral towards Jesus, and the authorities, who reject him, and at several places, this distinction is due to Matthean redaction⁹. In Matthew's distinctive presentation of the entry, the crowds acclaim Jesus, and answer the question of "the entire city" as to his identity, whereas the city is hostile to him (see also 2,3). As this presentation makes it unsuitable to start the quotation from Zech 9,9 with a call to that city ("daughter Zion") to rejoice, we find instead a command to tell to "daughter Zion" that her king is coming. The crowds execute this command: they acclaim Jesus as "the Son of David", "the one who comes in the name of the Lord", and they tell "the entire city" that "this is the prophet Jesus from Nazareth in Galilee" (21,9.11).

Further, the line "righteous and victorious (צדק) / saving (σῶζων) is he" has been omitted in Matthew's quotation. Matthew is certainly interested in Jesus as "righteous" and "victorious" or "saving"¹⁰, but these qualities are not the point of the entry narrative in its Matthean version. Matthew has already emphasized the meekness of Jesus, together with his lowliness, in 11,29, and he is the only evangelist to characterize Jesus as "meek". In his view, Jesus rides into Jerusalem on a donkey to

9. The distinction occurs in 9,2-8.32-34; 12,22-24; 14,5; 15,1-11; 21,10-11.26.45-46; 22,23-33; 23,1-7; it is due to Matthew in 9,8.33; 12,23; 14,5; 21,11; 22,33.

10. See Matt 1,21; 3,15; 7,29; 8,25; 9,8; 11,27; 14,30; 16,27; 19,28; 24,30; 25,31; 26,64; 27,19; 28,18.

demonstrate his meekness. Matthew's abridged form of Zech 9,9 makes sense only in conjunction with the entry narrative, and the omission has the effect of concentrating everything on the "meek king". So it was probably Matthew who abridged the quotation from Zech 9,9 to what we now find in his Gospel.

At one point, Matthew has adjusted the narrative to the quotation: as I already said, he has interpreted the donkey and the colt mentioned in the parallelism at the end of the quotation as two separate animals, a she-donkey and her offspring, and he has accordingly adapted the Markan narrative (cf. the "thirty silver pieces" from Zech 11,13 in Matt 26,15; 27,3-10).

So Matthew has geared quotation and narrative to each other, and this is generally valid for the fulfilment quotations. They do not come from a collection of testimonies but from a continuous biblical text, and "Matthew's Bible" was not the unrevised but a revised LXX. Another argument against the testimonies hypothesis is that detached from the Matthean context, the series of fulfilment quotations constitutes a strange and heterogeneous collection. This brings us to our next subject.

II. THE PLAUSIBILITY OF MATTHEW'S MESSIANIC INTERPRETATION OF OLD TESTAMENT PASSAGES IN THE FULFILMENT QUOTATIONS

When I speak of the "plausibility of Matthew's messianic interpretation", I do not mean plausibility in the eyes of a historical-critical exegete at the beginning of the twenty-first century, but plausibility in the eyes of a Jewish Christian at the end of the first century. The degree of plausibility can be measured by two criteria, an internal and an external one. The internal standard concerns the OT text itself: how easy is it for a "naïve reader" to interpret the OT passage in question as referring to God's coming eschatological agent? The answer to this question may differ according to the version of the OT text, so we have to take into account here the differences between the versions that circulated, as far as we know, at the end of the first century CE. The external standard concerns the interpretation of the OT passage in question in Matthew's Jewish and Christian environment: did the passage demonstrably draw attention as a messianic passage in pre-Matthean Jewish and Christian interpretation¹¹? Here, we are confronted with the circumstance that only

11. Useful research tools are: B.H. McLEAN, *Citations and Allusions to Jewish Scripture in Early Christian and Jewish Writings through 180 C.E.*, Lewiston, NY, Mellen, 1992; S. DELAMARTER, *A Scripture Index to Charlesworth's The Old Testament Pseudepigrapha*, London, Sheffield Academic Press, 2002.

a limited amount of early Jewish and early Christian exegesis of the OT has been preserved. However, we can only work with what we have, and we have to assume that what we have is at least reasonably representative of all there has been. Jewish materials are often difficult to date; I shall limit myself largely to materials that can with any certainty be said to antedate the end of the first century CE. The ten fulfilment quotations will be discussed in the sequence in which they occur in Matthew.

1. *Matt 1,23 = Isa 7,14*

ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἔξει καὶ τέξεται υἱόν,
καὶ καλέσουσιν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ.

Behold, the virgin will be pregnant and will give birth to a son,
and they will call his name Emmanuel.

(a) Internal criterion. A messianic interpretation of this verse from Isaiah is plausible: the prophet announces a sign to king Ahaz, who is of the house of David, and the sign will consist in the birth of a child that will be called Emmanuel, "God with us". Both the unrevised LXX and the revised LXX used by Matthew¹² lend themselves better to a messianic interpretation than the Hebrew text does: the translation παρθένος, "virgin", for the Hebrew מַלְמַלָּה, "young woman", makes this Greek text sound more miraculous than the Hebrew text and its more literal ancient translations. Matthew apparently needs this translation on account of the context in which he inserts the quotation (see *Matt 1,18.20*).

(b) External criterion. Pre-Matthean Jewish messianic interpretations of Isa 7,14 are not known. In rabbinic literature, the son called Emmanuel is identified with Ahaz's son Hezekiah (see *Exod. Rab.* 18,5; *Num. Rab.* 14,2); this interpretation, however, cannot be labelled "messianic". It is also found in the mouth of Justin's Jewish opponents in his *Dialogue with Trypho* (43,8; 67,1; 68,6-8; 71,3; 77,1-3), in connection with discussion on the correct Greek translation of the word מַלְמַלָּה in Isa 7,14 (παρθένος or νεᾱνίς); this circumstance suggests that the application to Hezekiah belongs in the context of the controversy between Jews and Christians on the question whether Isa 7,14 concerns Jesus' birth from a virgin or not. There is no reason to assume that this Jewish exegesis existed before Matthew's Gospel.

There are, of course, many post-Matthean Christian messianic interpretations of Isa 7,14¹³. The important question is whether there is evi-

12. For the relation between the two, see MENKEN, *Matthew's Bible* (n. 1), pp. 121-126.

13. See, for instance, Justin, *I Apol.* 33; *Dial.* 43,4-7; 66; 84,1 (and the passages from Justin just referred to); the Christian interpolations in *T. Sol.* 11,6; 15,10-11.

dence for a messianic interpretation of Isa 7,14 in early Christianity before Matthew. To my mind, there is. In Luke's infancy narrative, we read that the angel Gabriel is sent to a "virgin" (παρθένος) called Mary (1,26-27), and says to her: καὶ ἰδοὺ συλλήμψῃ ἐν γαστρὶ καὶ τέξῃ υἱόν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν, "and behold, you will conceive and give birth to a son, and you will call his name Jesus" (1,31). The words of the angel in Luke 1,31 are remarkably similar to Isa 7,14, certainly so if one takes into account that the Lukan context requires the verb συλλαμβάνειν because of the parallel between Mary and Elisabeth (see Luke 1,24.36 and cf. 2,21). Now the OT contains other similar announcements of birth as well (esp. Gen 16,11; see also Judg 13,3.5.7), but the circumstance that Luke's announcement of birth is addressed to a woman who is qualified as a virgin points unmistakably to Isa 7,14 as the OT source. Another point of agreement concerns "the house of David". It is addressed in Isa 7,13-14; according to Luke 1,27, Mary is betrothed to "a man called Joseph, from the house of David", and according to Luke 1,32, God will give to Jesus "the throne of his father David"¹⁴. So Luke 1,31 and its direct context presuppose a messianic interpretation of Isa 7,14. As there is no direct dependence between Matthew's and Luke's infancy narratives, both must depend on an earlier Christian messianic interpretation of Isa 7,14¹⁵.

(c) Conclusion. Matthew's messianic interpretation of Isa 7,14 is plausible in itself and has an antecedent in early Christian tradition.

2. Matt 2,15 = Hos 11,1

ἐξ Αἰγύπτου ἐκάλεσα τὸν υἱόν μου.

Out of Egypt I have called my son.

14. It is the combination of elements (virgin, announcement of birth, house of David) that shows that Luke in 1,26-32 alludes to Isa 7,14, not the individual elements in themselves. This seems to be forgotten by scholars who deny the allusion, such as R.E. BROWN, *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke* (The Anchor Bible Reference Library), New York, Doubleday, ²1993, orig. 1977, pp. 299-300; J.A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke (I-IX)* (AB, 28), Garden City, NY, Doubleday, 1981, p. 336. The allusion is recognized by many authors, see, e.g., H. SCHÜRMAN, *Das Lukasevangelium. 1: Kommentar zu Kap. 1,1-9,50* (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, 3/1), Freiburg, Herder, 1969, pp. 42, 46-47, 58-59; J.M. COURT, *The Birth of Jesus Christ According to Matthew and Luke*, in ID. (ed.), *New Testament Writers and the Old Testament: An Introduction*, London, SPCK, 2002, pp. 13-25, esp. 19-20.

15. So also W. ROTHFUCHS, *Die Erfüllungszitate des Matthäus-Evangeliums: Eine biblisch-theologische Untersuchung* (BWANT, 88), Stuttgart, Kohlhammer, 1969, p. 92.

(a) Internal criterion. A messianic interpretation of this prophetic utterance is implausible if one takes its immediate context into account: the son who has been called out of Egypt, is the people of Israel, as is evident from the preceding clause (“when Israel was a youth, I loved him”) in combination with the plurals used in what follows. Hosea 11 as a whole concerns God’s love for Israel in spite of their unfaithfulness, a love that starts with the exodus from Egypt. A messianic interpretation of the clause just quoted is possible only by isolating it completely from its context.

In this case, there are relevant differences between the versions. Matthew’s revised LXX agrees with the Hebrew text (ממצרים קראתי לבני) and also with Aquila’s translation¹⁶, but the unrevised LXX differs in giving a Greek translation with a plural object (καὶ ἐξ Αἰγύπτου μετεκάλεσα τὰ τέκνα αὐτοῦ), either because the translator read a Hebrew text with לבני, or because he himself interpreted the clause on the basis of its context. In any case: this translation excludes a messianic interpretation. There is another tradition of translation in which “my son” is taken as a predicate. We find it in, for instance, Theodotion’s translation: ἐξ Αἰγύπτου ἐκάλεσα αὐτὸν υἱόν μου, “since Egypt I have called him my son” (see also Symmachus, Tg., Syr.)¹⁷. As long as the clause is isolated from its context and has a singular object, this type of translation also allows a messianic interpretation, but Matthew, who considers Jesus as the Son of God from his conception (see 1,18.20), could not possibly use it.

(b) External criterion. Apart from Matthew’s quotation and Christian texts influenced by it (e.g., *Gos. Naz.* frg. 1), there is no evidence for a messianic interpretation of Hos 11,1b. Early Jewish references to the righteous one as a son of God (e.g., *Wis* 2,13.16.18), or to the Jews as sons of God (*Sib. Or.* 3,702) may well have been influenced by OT passages such as Hos 11,1b¹⁸, but they do not constitute messianic interpretations of this clause.

(c) Conclusion. As far as I can detect, Matthew was the first one to interpret Hos 11,1b in a messianic sense. He could do so only by isolating the clause from its context and by using a text of the clause with a singular object.

16. There is only the minor difference that Aquila has ἀπό where Matthew has ἐξ.

17. In this translation, the preposition has to be taken in the temporal sense. The Tg. has a plural object, as the LXX.

18. See R. BUITENWERF, *Book III of the Sibylline Oracles and Its Social Setting, with an Introduction, Translation, and Commentary* (Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha, 17), Leiden, Brill, 2003, p. 280.

3. *Matt 2,18 = Jer 38(31),15*

φωνὴ ἐν Ῥαμὰ ἠκούσθη,
 κλαυθμὸς καὶ ὄδυρμὸς πολὺς·
 Ῥαχὴλ κλαίουσα τὰ τέκνα αὐτῆς,
 καὶ οὐκ ἤθελεν παρακληθῆναι,
 ὅτι οὐκ εἰσίν.

A voice was heard in Ramah,
 weeping and much lamentation:
 Rachel weeping her children,
 and she would not be comforted,
 because they are no more.

(a) Internal criterion. Here, we have another instance of an implausible messianic interpretation. According to Jer 38(31),15, God hears Rachel's lament at Ramah on her children that are carried away into exile to Babylon (cf. Jer 47[40],1). This lament is in stark contrast with the prophecies on the restoration of Israel that precede and follow it within Jeremiah 38(31). The lament cannot easily be read as messianic, and the surrounding prophecies refer nowhere to an individual that can be seen as God's eschatological agent.

Now Matthew's interpretation of Jer 38(31),15 is not straightforwardly messianic: he only considers Rachel's lament fulfilled in the mourning for the innocent children who were killed in Bethlehem on Herod's command. However, the reason for the slaughter is, in Matthew's view, Herod's wish to kill the newborn Messiah (see Matt 2,1-12), and the evangelist reads the words from Jeremiah as a prophecy of the enmity that threatens Israel's Messiah. His interpretation is therefore at least indirectly messianic.

There are some differences between the versions that may have been available in Matthew's time, but hardly one of these seems to affect the possibility of messianic interpretation. There is perhaps one exception: the Hebrew *בְּרַמָּה* is rendered in Matthew and LXX B by ἐν Ῥαμὰ, "in Ramah", while LXX A reads ἐν τῇ ὑψηλῇ, "in the height", and Aquila has (according to ms. 86) ἐν ὑψηλῇ (the same interpretation is found in Tg. and Vg.). This Greek translation emphasizes that *God* hears the lament: "A voice was heard in the height", that is, in heaven (cf. Heb 1,3). However, Matthew very probably found a text with a geographical name; otherwise it is incomprehensible why he used the verse from Jeremiah at all, and even slightly adapted the preceding narrative to it.

(b) External criterion. In the materials available to us, a messianic interpretation of Jer 38(31),15 is only found in Matthew's Gospel and in Christian literature dependent on it (such as Justin, *Dial.* 78,8).

(c) Conclusion. As far as I know, Matthew was the first one to interpret Jer 38(31),15 in an indirectly messianic sense. The OT passage in itself has no clear messianic associations.

4. *Matt 2,23 = Judg 13,5.7*

ὅτι Ναζωραῖος κληθήσεται.

For he will be called a Nazorean¹⁹.

(a) Internal criterion. A messianic interpretation of this clause from Judg 13,5.7 rests on an interpretation of the figure of Samson as a type of the Messiah. Such an interpretation is not immediately obvious: Samson is one of the heroes from Israel's past, and like some other heroes, he is miraculously born from a barren woman, but in these respects, he is not a unique figure in the OT like David. It has to be admitted, however, that the story of Samson's birth in Judges 13 is the most miraculous one in the OT in that "in contrast to all other such wonder-birth stories in the First Testament [it] suggests the possibility of divine conception without the benefit of an earthly father"²⁰.

(b) External criterion. As far as I know, there are no straightforward early Jewish messianic interpretations of the figure of Samson. We meet, however, what I would call a "faintly messianic" interpretation of Samson in early Judaism. In explanations of Jacob's blessing of Dan in Gen 49,16-18, the temporary redemption accomplished by the Danite Samson is both compared and contrasted with the eternal redemption that will be accomplished by God himself²¹. It is difficult to say whether this idea already existed in Matthew's time, but we should not forget that already in *Tg. Onqelos* the verses from Genesis are applied to Samson and describe him in lofty terms as a liberator chosen by God, and that Josephus calls Samson a prophet (προφητεύσων, *Ant.* 5,285) and speaks of his "surpassing excellence" (*Ant.* 5,317)²².

19. For detailed discussion of the extent and the OT sources of this fulfilment quotation, see MENKEN, *Matthew's Bible* (n. 1), pp. 161-177. Matthew must have read ναζι-ραῖος as Ναζωραῖος, and he so obtained a prophecy of Jesus dwelling in Nazareth.

20. J.A. SANDERS, *Ναζωραῖος in Matthew 2.23*, in C.A. EVANS – W.R. STEGNER (eds.), *The Gospels and the Scriptures of Israel* (JSNT SS, 104), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1994, pp. 116-128, esp. 126 (rev. version of *JBL* 84 [1965] 169-172).

21. So *Tg. Pseudo-Jonathan*, *Tg. Neofiti I* (also the marginal gloss), *Fragmentary Tg.*, *Tos. Tg.*; also *Gen. Rab.* 98,14 (where it is even said that the patriarch Jacob thought that Samson was the Messiah, until he saw him dead).

22. Similar remarks on Samson are found in the pseudo-Philonian sermon *De Sampson*, chs. 2, 3, 19, 24 (see F. SIEGERT, *Drei hellenistisch-jüdische Predigten. Ps.-Philon. "Über Jona", "Über Simson" und "Über die Gottesbezeichnung 'wohlthätig verzehrendes Feuer'"*. I: *Übersetzung aus dem Armenischen und sprachliche Erläuterungen* [WUNT, 20], Tübingen, Mohr Siebeck, 1980). This document probably dates back to the

In Christianity, Samson has been considered as a type of Christ²³. Traces of this typology are already found in Matthew, because several features in Matthew's description of Jesus constitute parallels to the description of Samson: the presence of the Spirit of God, dedication to God, a miraculous birth with an angel as intermediary, and the words spoken by the angel on that occasion (Judg 13,5: "And he will begin to save Israel from the hand of the Philistines"; Matt 1,21: "For he will save his people from their sins"). It seems that the typology is not completely original with Matthew, because he may have found it in Mark (in Mk 1,24, "Jesus the Nazarene" is called "the holy one of God", cf. Judg 13,5.7; 16,17 LXX)²⁴.

(c) Conclusion. It is possible that Matthew's application of Judg 13,5.7 to Jesus' dwelling in Nazareth was stimulated by a "faintly messianic" interpretation of the figure of Samson in his Jewish environment, and also by earlier Christian comparison of Jesus and Samson.

5. *Matt 4,15-16 = Isa 9,1-2 (8,23-9,1)*

γῆ Ζαβουλῶν καὶ γῆ Νεφθαλίμ,
 ὁδὸν θαλάσσης, πέραν τοῦ Ἰορδάνου,
 Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν,
 ὁ λαὸς ὁ καθήμενος ἐν σκότει
 φῶς εἶδεν μέγα,
 καὶ τοῖς καθημένοις ἐν χώρᾳ καὶ σκιᾷ θανάτου
 φῶς ἀνέτειλεν αὐτοῖς.

The land of Zebulun and the land of Naphtali,
 toward the sea, beyond the Jordan,
 Galilee of the Gentiles,
 the people that sat in darkness
 have seen a great light,
 and for those who sat in the region and the shadow of death,
 light has dawned for them.

(a) Internal criterion. A messianic interpretation of Isa 9,1-2 (8,23-9,1) is plausible: regardless of the original reference of the verbal tenses (in either Hebrew or Greek), the passage can easily be read as an announcement of coming salvation. In the part of the prophetic oracle that

first or second century CE, see F. SIEGERT, *Drei hellenistisch-jüdische Predigten: Ps.-Philon, "Über Jona", "Über Jona" (Fragment) und "Über Simson"*. II: *Kommentar nebst Beobachtungen zur hellenistischen Vorgeschichte der Bibelhermeneutik* (WUNT, 61), Tübingen, Mohr Siebeck, 1992, pp. 39-48.

23. See SIEGERT, *Drei hellenistisch-jüdische Predigten*. II (n. 22), pp. 276-279.

24. See, e.g., R. PESCH, *Das Markusevangelium. 1: Einleitung und Kommentar zu Kap. 1,1-8,26* (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, 2/1), Freiburg, Herder, 1976, p. 122 n. 20.

is cited in Matthew, there is no mention of a person who will act as God's eschatological agent, but such a person is easily supplied by an ancient reader. Besides, further on in the prophetic oracle, God's salvation appears to consist in (among other things) the birth of a future king from the house of David (Isa 9,6-7[5-6]). The Matthean interpretation of the geographical indications of Isa 9,1 (8,23) (see Matt 4,12-13) seems to have been the evangelist's own contribution.

(b) External criterion. There is some evidence that our passage was given an eschatological interpretation in pre-Christian Judaism, and a messianic interpretation in pre-Matthean Christianity. The hymn of thanksgiving of Tobit contains in R^S, which is probably the oldest Greek recension, the clause φῶς λαμπρὸν λάμψει εἰς πάντα τὰ πέρατα τῆς γῆς, "a clear light will shine to all the ends of the earth" (Tob 13,13). The clause unmistakably refers to God's eschatological salvation, and the combination φῶς ... λάμψει points to Isa 9,2(1) as the source of inspiration (in the LXX, it occurs only in Tob 13,13 S and Isa 9,2[1], both times with positive sense)²⁵. In 2 *En.* 46,3, it is said that for his great judgment, the Lord "sends out the great light" (so the long recension) or "will send out his great light" (so the short recension)²⁶. Although the expression "great light" may well come from Isa 9,2(1) (it does not occur elsewhere in the OT), the many uncertainties concerning the date and the milieu of 2 *Enoch*²⁷ make it hazardous to consider this text as a witness to pre-Christian Jewish interpretation of the OT. In the psalm at the end of the Qumran *Rule of the Community*, the psalmist considers the sinful part of himself to belong to the circle of הולכי חושך, "those who walk in darkness" (1QS xi 10). Although the expression "to walk in darkness" (הלך [ב]חושך) occurs more than once in the Hebrew Bible²⁸, the construction with a plural participle indeed suggests Isa 9,2(1) to be the most probable OT source. It seems, however, that we do not have here much more than a borrowing of idiom: the context of the expression may be one of "realized eschatology", but those walking in darkness are here not those who will see a great light, as is the case in the Isaiah passage.

Two NT passages may give evidence of a pre-Matthean Christian messianic interpretation of Isa 9,2(1). Paul writes in 2 Cor 4,6 that the God who said ἐκ σκοτούς φῶς λάμψει, "let light shine out of dark-

25. See, e.g., C.A. MOORE, *Tobit* (AB, 40A), New York, Doubleday, 1996, p. 280. See also 1 *En.* 1,8; 38,2.

26. I make use of the translation of F.I. ANDERSEN in *OTP*.

27. See F.I. ANDERSEN, *Enoch, Second Book of*, in *ABD* 2, pp. 516-522.

28. See Isa 9,1; 50,10; Ps 82,5; Job 29,3; Qoh 2,14; 6,4; Lam 3,2.

ness”, has shone in the hearts of the Christians to enlighten them with the “knowledge of the glory of God in the face of Jesus Christ”. Paul here refers to the creation of light in Gen 1,3, but does so in words that remind one of Isa 9,2(1). According to Luke 1,79, the “Dawn from on high” (which is probably a messianic designation²⁹) will ἐπιφᾶναι τοῖς ἐν σκότει καὶ σκιᾷ θανάτου καθημένοις, “give light to those who sit in darkness and shadow of death”. The primary OT source of these words is Ps 106(107),10, but some secondary influence of Isa 9,2(1) is possible.

(c) Conclusion. There are indications that Matthew had Jewish predecessors in interpreting Isa 9,2(1) in an eschatological sense, and Christian predecessors in reading the verse messianically and applying it to Jesus. Both types of reading can be said to be plausible in themselves.

6. *Matt 8,17 = Isa 53,4*

αὐτὸς τὰς ἀσθενείας ἡμῶν ἔλαβεν
καὶ τὰς νόσους ἐβάστασεν.

He took our sicknesses,
and carried our diseases.

(a) Internal criterion. A messianic interpretation of the figure of the “Servant of the Lord” as he appears in the first and second Servant Songs of Deutero-Isaiah (42,1-8; 49,1-9) is plausible, on the condition that this figure is considered to be an individual: he will proclaim and realize justice on the whole earth, he will gather Israel and be a light to the nations. For the third and fourth of these songs (50,4-11; 52,13-53,12) to be interpreted messianically, a view of the Messiah is required in which suffering and even death are not excluded, or one has to read the text very selectively or rewrite it thoroughly (as it happens in a striking way in Tg. Isa 52,13-53,12, where the messianic interpretation is evident from 52,13).

In the LXX version of the Servant Songs and in the textual form in which they are offered in 1QIsa^a, there are here and there differences in comparison with the MT which seem to make the text more messianic, but these points of difference do not affect either Isa 53,4, the verse under discussion here, or Isa 42,1-4, the verses to be discussed in the next subsection³⁰.

29. Cf. the use of πᾶς / ἀνατολή in Jer 23,5; Zech 3,8; 6,12; 4QFlor I i 11; 4QcommGen A v 3, and see FITZMYER, *Luke (1-IX)* (n. 14), pp. 387-388.

30. On the LXX, see E.R. EKBLAD JR., *Isaiah's Servant Poems According to the Septuagint: An Exegetical and Theological Study* (Contributions to Biblical Exegesis and Theology, 23), Leuven, Peeters, 1999, esp. pp. 281-282; on 1QIsa^a, see BEATON, *Isaiah's Christ* (n. 5), p. 60 (with the literature adduced there).

So Isa 53,4 can be read as a messianic prophecy. Matthew, however, interprets the prophecy in an idiosyncratic way: it concerns, as the preceding context (Matt 8,1-16) shows, Jesus' healing ministry, not his vicarious sufferings and death. This interpretation requires a Greek text in which the two verbs can refer to the removal of sicknesses and diseases. Matthew's revised LXX, with the verbs ἔλαβεν and ἐβάστασεν, offers this possibility; the unrevised LXX (οὗτος τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν φέρει καὶ περὶ ἡμῶν ὀδυνᾶται) does not.

(b) External criterion. There can be no doubt that in early Christianity Isa 52,13-53,12 in general and 53,4 in particular were considered to have been fulfilled in Jesus as God's eschatological agent. Many quotations and allusions in the NT and in other early Christian literature show this quite clearly³¹. Many of these quotations and allusions cannot depend on Matthew and did not directly influence him; they show therefore that Matthew participates in a tradition of christological usage of the OT passage that started several decades before him.

There is some evidence that the figure of the Servant of the Lord of Isaiah 53 was considered to be a messianic figure in pre-Christian Judaism. In *1 En.* 38,2, God's eschatological agent is called "the Righteous One", and in *1 En.* 53,6 "the Righteous and Elect One"; the former qualification seems to come from Isa 53,11, the latter from a combination of Isa 53,11 and Isa 42,1³².

In the Qumran *Hodayot*, the singer describes himself more than once in terms that may come from Isaiah 53: "... against all those who mock me; for they do not esteem me" (על כול בוזי כיא לא יחשבוני, 1QH^a xii 22-23, cf. Isa 53,3; see also 1QH^a xii 8)³³, "(my) residence is with the sick, my heart knows diseases, and I am like a forsaken man" (מגור עם חוליים), and 1QH^a xvi 26-27, cf. Isa 53,3-4.8), "I became a trap for offenders, but a medicine for all who turn away from offence" (ואהיה פח לפושעים ומרפא לכול שבי פשע), 1QH^a x 8-9, cf. Isa

31. I mention the following quotations (the list is not exhaustive): Luke 22,37 = Isa 53,12; John 12,38 = Isa 53,1; Acts 8,32-33 = Isa 53,7-8; Rom 10,16 = Isa 53,1; Rom 15,21 = Isa 52,15; 1 Pet 2,22-25 = Isa 53,9.4.12.5-6; *1 Clem.* 16,3-14 = Isa 53,1-12; *Mart. Ascen. Isa.* 4,21 = Isa 52,13; Justin, *1 Apol.* 50,2-11 = Isa 53,12 + 52,13-53,8; *Dial.* 13,2-7 = Isa 52,13-53,12.

32. Cf. also *1 En.* 47,1.4; see M. BLACK, *The Book of Enoch or 1 Enoch: A New English Edition, with Commentary and Textual Notes* (Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha, 7), Leiden, Brill, 1985, pp. 195, 209-210 (I follow Black's translation). An inventory of all possible traces of the Isaianic Servant of the Lord in 1 Enoch 37-71 has been given by J. JEREMIAS, in W. ZIMMERLI – J. JEREMIAS, Παιζ Θεοῦ, in *TWNT* 5 (1954) 653-713, pp. 686-687. For a much more moderate view, see BEATON, *Isaiah's Christ* (n. 5), pp. 74-84.

33. I use text and translation of F. GARCÍA MARTÍNEZ – E.J.C. TIGCHELAAR (eds.), *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, Leiden, Brill, 1997-1998.

53,5). These passages do not constitute a directly messianic interpretation of Isaiah 53, but in any case, a significant individual describes himself in language derived from this OT chapter. Something similar may be the case in Wis 4,20–5,23, where the righteous one and his enemies are described in terms that sometimes remind one of Isa 52,13–53,12³⁴. We find the same kind of interpretation in *Ps. Sol.* 16,2. The psalmist says: παρ' ὀλίγον ἐξεχύθη ἡ ψυχὴ μου εἰς θάνατον, “my soul was almost poured out to death”. This looks like a quotation from Isa 53,12: שפן למות נפשו, “he poured out his soul to death”. Ἐκχεῖν is a good translation of פָּרַע hiphil³⁵, better than the LXX's παραδιδόναι, so we have here an almost literal rendering of words from Isaiah 53. Against this background, the words οὐκ ἐλογίσω με μετὰ τῶν ἁμαρτωλῶν, “you did not count me with the sinners” from *Ps. Sol.* 16,5 can be considered as an inversion of the clause ונמנה עם פושעים (“and he was counted with the offenders”, LXX: καὶ ἐν τοῖς ἀνόμοις ἐλογίσθη) from Isa 53,12.

(c) Conclusion. Matthew's messianic interpretation of Isa 53,4 is plausible in itself, and was practised before him, certainly in the early Christian application to Jesus, probably also in certain strands of pre-Christian Judaism. Matthew's specific application to Jesus' healing miracles is possible only on the basis of Matthew's Greek text.

7. *Matt 12,18-21 = Isa 42,1-4*

ἰδοὺ ὁ παῖς μου ὃν ἠρέτισα,
 ὁ ἀγαπητός μου εἰς ὃν εὐδόκησεν ἡ ψυχὴ μου·
 θήσω τὸ πνεῦμά μου ἐπ' αὐτόν,
 καὶ κρίσιν τοῖς ἔθνεσιν ἀπαγγελεῖ.
 οὐκ ἐρίσει οὐδὲ κραυγάσει,
 οὐδὲ ἀκούσει τις ἐν ταῖς πλατείαις τὴν φωνὴν αὐτοῦ.
 κάλαμον συντετριμμένον οὐ κατεάξει
 καὶ λίνον τυφόμενον οὐ σβέσει,
 ἕως ἂν ἐκβάλη εἰς νῆκος τὴν κρίσιν.
 καὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ἔθνη ἐλπιοῦσιν.

Behold, my servant, whom I have chosen,
 my beloved, in whom my soul finds pleasure;
 I will put my Spirit upon him,
 and he will proclaim justice to the Gentiles.
 He will not wrangle or shout,
 nor will any one hear his voice in the streets.

34. See for a (maximal) inventory of possible parallels: JEREMIAS, *Παῖς θεοῦ* (n. 32), p. 682.

35. The Hebrew verb is translated by ἐκκενοῦν in LXX Gen 24,20; 2 Chron 24,11; Ps 136(137),7; by ἀποχεῖν in Lam 4,21.

He will not snap off a broken reed
and he will not quench a smouldering wick,
until he brings justice to victory.
And in his name the Gentiles will hope.

(a) Internal criterion. A messianic interpretation of Isa 42,1-4 is plausible (see the above discussion of Matt 8,17). The LXX translation, however, does not immediately support it: the addition of the names "Jacob" and "Israel" in Isa 42,1a.b strongly suggests a collective interpretation of the figure of the Servant. Matthew's revised LXX is better suited for a messianic interpretation.

(b) External criterion. Once again, there can be no doubt that in pre-Matthean Christianity, the OT passage was interpreted in a messianic sense and applied to Jesus. The quotations in Justin, *Dial.* 123,8; 135,2 seem to depend at least in part on Matthew's text (cf. also *Dial.* 126,1), but there are several allusions which show that Matthew drew from an already existing early Christian tradition. Well known and certainly pre-Matthean is the allusion to Isa 42,1 in Mark's story of the baptism of Jesus (1,11), which was borrowed by both Matthew (3,17) and Luke (3,22), and imitated by Matthew in the transfiguration story (17,5). Luke's Gospel contains other allusions to Isa 42,1 in the qualification "the Chosen One" for Jesus (9,35; 23,35); these allusions are independent from Matthew and indicate a pre-Matthean Christian tradition of interpretation³⁶. The rest of the first Servant Song also attracted attention in early Christian literature; one quotation and several allusions again suggest a pre-Matthean Christian interest in this song³⁷.

There are also indications that Isa 42,1-4 (and 5-8) was interpreted in a messianic sense in pre-Christian Judaism. According to 2 *Bar.* 70,9 God says (through his angel) that at the end "all will be delivered into the hands of my Servant, the Anointed One"³⁸; the title "my Servant" may come from Isa 42,1, although there are other possible OT sources. In *1 Enoch* 37-71, God's eschatological agent is called several times "the Elect One"; the most probable source of the title in its application to an individual is Isa 42,1³⁹. In *1 En.* 48,4, it is said of the Son of Man that "he shall be the light of the Gentiles", a clear reference to Isa 42,6; 49,6.

36. This qualification also occurs in John 1,34 v.l. and *Mart. Ascen. Isa.* 8,7; for another allusion to Isa 42,1, see *T. Benj.* 11,2.

37. See the quotation from Isa 42,6-7 in *Barn.* 14,7, and the allusions in Luke 2,32 (to Isa 42,6-7); Acts 17,24-25 (to Isa 42,5); 26,18 (to Isa 42,7). Cf. further Justin, *Dial.* 26,2; 65,1.4-5; 122,3.

38. Trans. A.F.J. KLUN, in *OTP*. In *Pss. Sol.* 12,6; 17,21, "his/your servant" is said of Israel.

39. See *1 En.* 39,6; 40,5; 45,3,4; 49,2,4; 51,3,5; 52,6,9; 53,6; 55,4; 61,5.8.10; 62,1; cf. BLACK, *Book of Enoch* (n. 32), p. 197.

In the Qumran writings, we do not meet a messianic interpretation of Isa 42,1-4, but a few allusions are not very far from it. According to IQS viii 6, the members of the Council of the Community are “true witnesses for the judgment and chosen by the will (of God)” (עדי אמת למשפט) (ובחירי רצון); three successive nouns (מת, משפט, בחיר) also occur in Isa 42,1-4; a fourth one (רצון) is related to a verb found there (רצה). In IQH^a xii 25, we meet an allusion to Isa 42,3, when it is said about the faithful that “you [God] will make their right triumph, and truth leading to justice” (ותוצא לנצח משפטם ולמישרים אמת).

(c) Conclusion. A messianic interpretation of Isa 42,1-4 is internally plausible, as long as one uses a text in which the Servant is presented as an individual and not as a collectivity. In this case as well, Matthew appears to be rooted in an early Christian tradition with Jewish antecedents.

8. *Matt 13,35 = Ps 77(78),2*

ἀνοίξω ἐν παραβολαῖς τὸ στόμα μου,
ἐρεῦξομαι κεκρυμμένα ἀπὸ καταβολῆς⁴⁰.

I will open my mouth in parables,
I will utter things hidden since the foundation.

(a) Internal criterion. A messianic interpretation of Ps 77(78),2 is not plausible: the psalmist (Asaph according to the heading) announces that he will pronounce proverbs and riddles for instruction, but neither his person nor his activity can be considered to be messianic. Matthew has made use of the word παραβολή to apply the verse to Jesus' teaching in parables, and he has introduced the word κεκρυμμένα, probably on the basis of Isa 29,14, to emphasize that to the crowds Jesus utters parables which conceal secrets; his interpretation is evidently an *ad hoc* one.

(b) External criterion. Traces of the beginning of Psalm 77(78) can be found in pre-Christian Jewish literature. According to *1 En.* 82,2, Enoch says to his son Methuselah: “Wisdom I have given to you and to your children, and to those who will be your children, that they may transmit it to their children, and to generations of generations for ever”. These words are similar to Ps 77(78),3-6, and may well have been inspired by the Psalm⁴¹. Another allusion is found in IQS x 23. The psalmist says here: “With hymns shall I open my mouth (אפתח פִּי) and my tongue will continually recount (תספר) both the just acts of God and the unfaithfulness of men”. Some elements of the phraseology and the contrast between speak-

40. The shorter reading, without κόσμου, is to be preferred, see MENKEN, *Matthew's Bible* (n. 1), pp. 92-93.

41. See BLACK, *Book of Enoch* (n. 32), p. 254.

ing of God's great deeds and of human unfaithfulness make one think that the beginning of Psalm 77(78) has influenced the Qumran psalmist. In Wis 6,22, "Solomon" says: "What wisdom is, and how she came into being, I shall explain (ἀπαγγελῶ), and I shall not hide (ἀποκρύψω) her mysteries from you, from the beginning (ἀπ' ἀρχῆς) of creation I shall trace her, and I shall make manifest the knowledge (γνώσιν) of her". Again, both phraseology and contents suggest influence of the beginning of Psalm 77(78). In these three passages, a significant person identifies himself to a certain extent with the singer of Psalm 77(78), but there is no question of a messianic interpretation of the Psalm.

In early Christianity, Ps 77(78),2 has not received, as far as I can see, a messianic interpretation that is independent of Matthew's.

(c) Conclusion. The messianic interpretation of Ps 77(78),2 in Matt 13,35 is implausible by both internal and external standards.

9. *Matt 21,5 = Zech 9,9*

εἶπατε τῇ θυγατρὶ Σιών·
 ἰδοὺ ὁ βασιλεὺς σου ἔρχεται σοι
 πραῦς καὶ ἐπιβεβηκὼς ἐπὶ ὄνον
 καὶ ἐπὶ πῶλον υἱὸν ὑποζυγίου.

Tell daughter Zion:
 Behold, your king is coming to you,
 meek and riding on a donkey
 and on a colt, the foal of a beast of burden.

(a) Internal criterion. A messianic interpretation of Zech 9,9 is very plausible: in the oracle Zech 9,9-10, it is announced to Israel that her king is coming to her, riding on a donkey, that God (or, in the LXX, the coming king) will annihilate all instruments of war, and that the king will establish peace on the whole earth. There are differences between the versions (see above, section I.2), but none of these really influences the messianic sense of the text.

We have observed that the beginning of Zech 9,9 has been replaced by a line from Isa 62,11 (see above, section I.3). Isa 62,10-12 is another announcement of coming salvation. The passage does not apparently refer to a human agent of salvation, but it can easily be read as doing so, certainly in the LXX translation, where $\nu\psi$, "salvation" (v. 11) has been rendered by σωτήρ, "saviour".

(b) External criterion. There is abundant evidence in rabbinic literature for a messianic interpretation of Zech 9,9⁴², but it cannot be demon-

42. See STRACK-BILLERBECK, vol. 1, pp. 842-844.

strated that this interpretation was already current in pre-Christian Judaism. The paraphrase of Zech 9,9 in *Sib. Or.* 8,324-326 is a Christian product; so are the allusion in *T. Dan* 6,9⁴³, and the characterization of the Messiah as “meek” in the second Slavonic additional passage in Josephus’ *Jewish War*⁴⁴.

It can be shown that the Christian messianic interpretation of Zech 9,9 is pre-Matthean. John also quotes from Zech 9,9 in his entry story (12,15), to my mind independently of Matthew⁴⁵. Mark’s entry narrative (11,1-10), which was the source of Matthew’s, was influenced by Zech 9,9-10: Jesus is riding on a colt on which no one has ever sat, people are shouting on account of the coming one and the coming kingdom of David. The tradition before Mark and John, so far as it can be reconstructed, already shows influence of this prophetic verse⁴⁶. So Zech 9,9 was already in use in connection with the entry narrative before Matthew⁴⁷.

(c) Conclusion. Matthew’s messianic interpretation of Zech 9,9 is plausible in itself, and in any case based on earlier Christian tradition.

10. *Matt 27,9-10 = Zech 11,13*

καὶ ἔλαβον τὰ τριάκοντα ἀργύρια,
τὴν τιμὴν τοῦ τετιμημένου ὃν ἐτιμήσαντο ἀπὸ υἱῶν Ἰσραὴλ,
καὶ ἔδωκα αὐτὰ εἰς τὸν ἀγρὸν τοῦ κεραμέως,
καθὰ συνέταξέν μοι κύριος.

And I took the thirty silver pieces,
the price of the one priced, whom some of the sons of Israel had priced,
and I gave them for the potter’s field,
as the Lord directed me.

(a) Internal criterion. Deutero-Zechariah, a collection of prophetic oracles which contains many notoriously obscure passages, has attracted considerable attention in earliest Christianity⁴⁸. One of the more obscure

43. See H.W. HOLLANDER – M. DE JONGE, *The Testaments of the Twelve Patriarchs: A Commentary* (Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha, 8), Leiden, Brill, 1985, p. 293.

44. That is, the part replacing *J.W.* 1,364-370. See L.H. FELDMAN, *Josephus*, in *ABD* 3, pp. 981-998, esp. 996.

45. See M.J.J. MENKEN, *Old Testament Quotations in the Fourth Gospel: Studies in Textual Form* (Contributions to Biblical Exegesis and Theology, 15), Kampen, Kok Pharos, 1996, pp. 79-83.

46. See C.-P. MARZ, “*Siehe, dein König kommt zu dir...*”: *Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung zur Einzugsperikope* (Erfurter Theologische Studien, 43), Leipzig, St. Benno, 1980, pp. 36, 103-104, 111-112, 140-143.

47. And of course after Matthew as well, see, e.g., Justin, *1 Apol.* 35,11; *Dial.* 53,3.

48. See C.H. DODD, *According to the Scriptures: The Sub-Structure of New Testament Theology*, London, Nisbet, 1952, pp. 64-67.

passages is the allegory of the two shepherds (11,4-17). Matthew makes use of a verse from this passage (v. 13); he has heavily edited his OT text, to apply it to the narrative context: the purchase, by the chief priests, of the potter's field with the money paid to Judas.

With some good will, the allegory can be read as messianic, be it then messianic with strong negative overtones: its first-person narrator acts as a shepherd in the name of God, and by way of punishment the shepherd leads the people towards doom. There are considerable differences between the Hebrew text and the LXX of Zech 11,13 (and of the entire pericope)⁴⁹, but these do not affect this possible messianic sense of the verse.

We should, however, take into account that Matthew deals with this possible messianic sense in a special way. In Zech 11,13, the first-person narrator is the one who takes the money that was paid to him for his work as a shepherd in the name of God, and so basically to God himself. In the application in Matt 27,9, there is a distinction between those who take the money (the chief priests) and the one for whom the money was paid (Jesus). So Matthew identifies the shepherd only very partially with his Messiah, Jesus: Jesus is the shepherd who is valued at thirty silver pieces. In other words: it is the aspect of the rejection of the Messiah that Matthew connects with the person of Jesus.

(b) External criterion. As far as we know, Zech 11,13 has not been read messianically in pre-Matthean Judaism or Christianity. It has been supposed that the pre-Matthean traditional materials behind the pericope Matt 27,3-8 were already influenced by Zech 11,13, but to my mind, this is not very probable. Influence of the quotation on the preceding narrative is limited to the number thirty (v. 3, cf. 26,15 // Mark 14,11) and the wording of v. 5a, and these instances are best ascribed to Matthew's redaction⁵⁰.

(c) Conclusion. A messianic reading of Zech 11,13 is not immediately plausible, but at least possible. Traces of such a reading before Matthew cannot be found.

Summarizing, and beginning with the internal criterion, we can establish that five out of Matthew's ten fulfilment quotations are based on a plausible messianic interpretation of the OT text (nos. 1, 5, 6, 7, 9). In one of these cases (no. 7), the LXX would have caused some difficulty to Matthew, but his revised LXX did not. In another one (no. 1), both the

49. See T. JANSMA, *Inquiry into the Hebrew Text and the Ancient Versions of Zechariah IX-XIV* (Oudtestamentische Studiën, 7), Leiden, Brill, 1949, pp. 96-110.

50. See MENKEN, *Matthew's Bible* (n. 1), pp. 192-199.

unrevised and the revised LXX furthered messianic interpretation in comparison with the Hebrew text. In a third one (no. 6), only the revised LXX offered Matthew the text he needed to apply the OT passage to Jesus' healing miracles. In the case of two fulfilment quotations, the messianic interpretation is at least possible (nos. 4, 10). In three instances (nos. 2, 3, 8), a messianic reading is implausible; in one of these (no. 2), the LXX would have made a messianic interpretation impossible, but Matthew's revised LXX served him better. It is interesting to observe that in two instances (nos. 2 and 7), the LXX is the "unmessianic" version, whereas the revised LXX used by Matthew (and the Hebrew text towards which the LXX has been revised) allows a messianic interpretation.

Continuing with the external criterion, we can establish that in the case of six out of ten fulfilment quotations, Matthew's messianic interpretation has Christian antecedents; these six quotations are the five instances of plausible messianic interpretation (nos. 1, 5, 6, 7, 9), and possibly one of the instances where a messianic interpretation was at least possible (no. 4). In the case of two of these six quotations, the pre-Matthean Christian messianic interpretation could be shown with some certainty to have Jewish roots (nos. 6, 7). In two other instances, the Christian messianic interpretation may have had a starting-point in Jewish interpretation (nos. 4, 5).

I conclude that in the case of the fulfilment quotations, Matthew draws from a tradition of Christian messianic interpretation of OT passages; he does not directly draw from Jewish tradition, independently of his Christian tradition. To the quotations which were already interpreted messianically before him, he has added a few inventions of his own (nos. 2, 3, 8, 10). The messianic interpretations which he derives from his tradition, are mostly intrinsically plausible, his own inventions are generally far-fetched according to our internal criterion. We must not forget, however, that his apparently arbitrary way of explaining biblical texts has many similarities to the *pesher* exegesis as found in, e.g., 1QpHab, and is based on the same conviction that Scripture speaks in a veiled way about the time of the end. Apparently, Matthew has been looking in his revised LXX text for scriptural support for several aspects or details of his description of Jesus' messianic life; in many cases, he knew on the basis of his Christian tradition where to find this support, in other cases he has started his own search⁵¹. This brings us to our next question: why did he insert fulfilment quotations into his narrative precisely at the points where we now find them? To put it otherwise: can

51. For a similar conclusion, see ROTHFUCHS, *Erfüllungszitate* (n. 15), pp. 96-97.

we find an explanation for the actual distribution of the fulfilment quotations over Matthew's Gospel?

III. THE DISTRIBUTION OF THE FULFILMENT QUOTATIONS OVER MATTHEW'S GOSPEL

We have already observed that Matthew has distributed the fulfilment quotations over his Gospel in an unequal way: four in the infancy narrative, four in the account of the Galilean ministry, two in the rest of the Gospel. Is there some system behind this apparently odd distribution? We may surmise there is, because in other respects, Matthew shows himself to be a fairly systematic author. To mention some striking examples: the genealogy of Jesus in 1,1-17 is made up of three times fourteen generations (see 1,17), the Gospel contains five discourses of Jesus (chs. 5-7, 10, 13, 18, 23-25), each of them followed by the same standard formula (7,28; 11,1; 13,53; 19,1; 26,1), chs. 8-9 contain ten miracles, organized in three groups of three stories (8,1-15; 8,18-9,8; 9,18-34).

In trying to explain the distribution of the fulfilment quotations⁵², one should take into account that Matthew has used Mark's Gospel and Q as his main sources, and that he has taken over almost all OT quotations and allusions from these sources⁵³. The idea of messianic fulfilment is

52. For earlier efforts along the same lines as explored here, see R.S. McCONNELL, *Law and Prophecy in Matthew's Gospel: The Authority and Use of the Old Testament in the Gospel of St. Matthew* (Theologische Dissertationen. 2), Basel, Reinhardt, 1969, pp. 133-135; ROTHFUCHS, *Erfüllungszitate* (n. 15), pp. 97-103; U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus. 1: Mt 1-7* (Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament, 1/1), Zürich, Benziger; Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1985, ³1992, pp. 139-140; G. STANTON, *Matthew*, in D.A. CARSON - H.G.M. WILLIAMSON (eds.), *It is Written: Scripture Citing Scripture*. FS B. Lindars, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, pp. 205-219, esp. 214-215 (repr. in STANTON, *A Gospel for a New People: Studies in Matthew*, Edinburgh, Clark, 1992, pp. 346-363). For approaches to the problem from the point of view of narrative criticism, see D.B. HOWELL, *Matthew's Inclusive Story: A Study in the Narrative Rhetoric of the First Gospel* (JSNT SS, 42), Sheffield, JSOT Press, 1990, pp. 184-190; J. MILER, *Les citations d'accomplissement dans l'Évangile de Matthieu: Quand Dieu se rend présent en toute humanité* (Analecta Biblica, 140), Rome, Biblical Institute Press, 1999, pp. 277-349.

53. If we consider as quotations everything that is italicized in NA²⁷ and/or printed in bold in UBS⁴, we can establish that Matthew has omitted three unmarked OT quotations from Mark and none from Q, and all three omissions are explicable. The quotation from Jer 5,21 in Mark 8,18 was omitted, together with its directly preceding context, in Matt 16,9 because to Matthew, the disciples do not completely lack faith but are "of little faith" (16,8). The quotation from Isa 66,24 in Mark 9,48 may have been omitted in Matt 18,9 because Matthew prefers to end clauses with an expression such as εἰς τὴν γέενναν τοῦ πυρός (see 5,22; 13,42.50). The quotation from Deut 6,4-5; 4,35; Lev 19,18 in Mark 12,32-33 has been omitted in Matt 22,40 because it constitutes a doublet of the immedi-

implicitly (that is, without the terminology of fulfilment being used) at the basis of certain OT quotations and allusions in Mark and Q (see, e.g., Exod 23,20 and Mal 3,1 in Q 7,27 // Matt 11,10; Ps 117[118],22-23 in Mark 12,10-11 // Matt 21,42). It is explicitly found in the general reference to the fulfilment of the Scriptures uttered by Jesus at the moment of his arrest (Mark 14,49 // Matt 26,56). This means that a considerable part of Matthew's story of Jesus had already been, mostly implicitly but at least once explicitly, put under the heading of "messianic fulfilment".

I shall now discuss each of the three groups of fulfilment quotations in the sequence in which these groups occur in Matthew's Gospel.

1. *Matthew 1-2*

The evangelist has provided four out of five narrative episodes of Matthew 1-2 with a formula quotation (1,22-23; 2,15.17-18.23). The exception is the story of the visit of the Magi; in this narration, however, we find an OT quotation with a clear fulfilment significance, which however lacks the usual introductory formula and has been put in the mouth of one of the actors in the story (2,5-6). This quotation (from Micah 5,2[1]; 2 Sam 5,2) probably belonged to the traditional materials edited by Matthew in his infancy narrative⁵⁴.

So Matthew's procedure has been here, at the beginning of his Gospel, as follows: he has added a fulfilment quotation to each of the narrative episodes, except to the one which already contained an OT quotation with a fulfilment meaning, with the effect that now in all five episodes messianic fulfilment is emphasized. The Matthean infancy narrative has no parallel in Mark or Q: it was added by the evangelist to his two main sources.

2. *Matthew 3,1-16,12*

The part of Matthew's Gospel in which the evangelist relates Jesus' public ministry up to the journey to Jerusalem, contains only four fulfilment quotations (4,14-16; 8,17; 12,17-21; 13,35). These four quotations agree in two respects. Firstly, they have been added not to individual narratives, but to summaries, in which the evangelist describes general traits of Jesus' ministry: he dwells in Capernaum (and starting from there, he is active in all of Galilee; 4,12-13, cf. 4,17.23), he heals the

ately preceding verses Mark 12,29-31 (// Matt 22,37-38), and maybe also because Matthew was influenced by a non-Markan version of the conversation on the first commandment (cf. Luke 10,25-28).

54. For detailed argument, see MENKEN, *Matthew's Bible* (n. 1), pp. 260-263.

sick (8,16), he withdraws from those who seek to kill him, heals the crowds who follow him, and forbids them to make him known (12,15-16), he speaks in parables to the crowds (13,35). Secondly, all these four quotations are explicitly ascribed to the prophet Isaiah, including the one in 13,35 that actually comes from Ps 77(78),2 and not from Isaiah (apart from the word κερυμμένα, see above, section II.8)⁵⁵. The explicit ascription attracts the more attention because in the infancy narrative, the fulfilment quotation that actually comes from Isaiah (Isa 7,14 in Matt 1,22-23) is not explicitly ascribed to this prophet.

The source materials which Matthew used in 3,1–16,12, had already been interspersed with OT quotations and allusions, so that to emphasize the aspect of fulfilment, Matthew could limit himself to appending fulfilment quotations to summaries. At these strategic points, he could show that not just individual incidents during Jesus' ministry but entire aspects of it, such as his preaching and healing, constituted the fulfilment of OT prophecy. He created coherence between these four fulfilment quotations by ascribing them to Isaiah, making this prophet into the prophet of salvation for Israel (and, after Jesus' resurrection, for the Gentiles as well), and also of the obduracy of Israel⁵⁶.

3. *Matthew 16,13–28,20*

Most of Matt 16,13–28,20⁵⁷ was derived from Mark's Gospel. It had already been provided with many references to the OT in Mark, and Matthew took these over and added to them. The question is: why does Matthew follow here a different policy to the previous part, and append

55. In 13,35a, the longer reading διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου is to be preferred as the *lectio difficilior*, see MENKEN, *Matthew's Bible* (n. 1), pp. 90-92.

56. Mathew has also explicitly ascribed two fulfilment quotations to Jeremiah; one (2,17-18) comes from Jer 38(31),15, the other (27,9-10) comes from Zech 11,13, except the word ἀγρόν, which comes from Jer 39(32),6-15 (see MENKEN, *Matthew's Bible* [n. 1], pp. 188-189). These two fulfilment quotations concern the rejection of Israel's Messiah, and only these two are therefore introduced by a formula that does not begin with a final conjunction but with τότε, "then", to indicate that the evil in question originates not so much in God's design as in human action. The link between these two fulfilment quotations is not so much a structural as a thematic one, although it remains striking that one occurs at the beginning and the other at the end of the Gospel. See M.J.J. MENKEN, *The References to Jeremiah in the Gospel According to Matthew (Mt 2,17; 16,14; 27,9)*, in *ETL* 60 (1984) 5-24, pp. 6-12; M. KNOWLES, *Jeremiah in Matthew's Gospel: The Rejected-Prophet Motif in Matthaean Redaction* (JSNT SS, 68), Sheffield, JSOT Press, 1993, pp. 19-81.

57. For the beginning at 16,13, see F. NEIRYNCK, *Ἀπὸ τότε ἤρξατο and the Structure of Matthew*, in Id., *Evangelica II: 1982-1991. Collected Essays*, ed. F. VAN SEGBROECK (BETL, 99), Leuven, Leuven University Press – Peeters, 1991, pp. 141-182 (orig. in *ETL* 64 [1988] 21-59).

fulfilment quotations to two specific pericopae? To my mind, an answer to this question is to be found in the circumstance that these two specific pericopae constitute the final point of essential threads running through Matthew's Gospel. The entry pericope is the final point of Jesus' journey to Jerusalem, the pericope of Judas' return of the money to the chief priests and their purchase of the potter's field is the final point of the rejection of Jesus by the Jewish authorities.

Just as in Mark's Gospel, so in Matthew Peter's confession at Caesarea Philippi and the ensuing first prediction of the passion constitute a major turning point: here, Jesus sets out for Jerusalem, on his journey towards rejection, passion, and death. Matthew has emphasized this beginning even more than Mark did: the very first thing Jesus begins to show his disciples in Matthew's version of the first passion prediction is that he must εἰς Ἱεροσόλυμα ἀπελθεῖν, "go to Jerusalem" (Matt 16,21). These words are missing in Mark (8,31); we have to assume that Matthew added them, an assumption that is reinforced by the circumstance that the verb ἀπερχεσθαι belongs to Matthew's preferred vocabulary⁵⁸. Matthew then draws attention a few more times to the fact that Jesus is on his way to Jerusalem (17,22.24; 19,1; 20,17-18.29), and the destination is reached in 21,1. So the entry into Jerusalem is the final point of a journey that started in ch. 16, and if Zechariah's prophecy of the king coming to Zion on a donkey has been realized in the entry of Jesus (21,4-5), the entire journey to Jerusalem can, in a sense, be considered as the fulfilment of Scripture.

To my mind, the function of the fulfilment quotation in 27,9-10 is comparable. The pericope to which the quotation has been appended (27,3-8) is the final point of the rejection of Jesus by the Jewish authorities. The narrative thread of the rejection of Jesus starts as early as 12,14, when the Pharisees decide to destroy him. This resolve is repeated in different words in 21,45-46; now it is ascribed to the chief priests and the Pharisees. A formal decision to kill Jesus is then taken by the chief priests and the elders, two days before Passover (26,3-5, cf. v. 2), and Judas offers to betray Jesus to them for thirty silver pieces (26,14-16). These pieces of information from the narrator are paralleled by statements of Jesus himself (16,21; 17,12.22-23; 20,18-19; 21,33-44; 26,2.21-25.45). Judas finally betrays Jesus, who is arrested by a crowd from the chief priests and the elders (26,47-56). The Sanhedrin

58. It occurs 35x in Matthew, 23x in Mark, and 20x in Luke. It is clearly due to Matthew's redaction in 2,22; 4,24; 8,18.32.33; 9,7; 14,16; 26,36.44; 27,60; 28,8. See LUZ, *Matthäus I* (n. 52), p. 36; W.D. DAVIES – D.C. ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew. 2: Commentary on Matthew VIII–XVIII* (ICC), Edinburgh, Clark, 1991, p. 655.

passes sentence of death on him (26,59-66), and hands him over to Pilate to have their sentence executed (27,1-2). Judas, seeing what has happened, repents and returns the thirty silver pieces to the chief priests and the elders (27,3-5); they take the "blood money" and buy the potter's field with it (27,6-8), thereby recognizing their responsibility for the death of Jesus⁵⁹. In what follows, the Jewish authorities are still active, but the only things they do are influencing Pilate (27,12.20.62-65), mocking Jesus (27,41-43), and trying to prevent the disciples of Jesus from proclaiming his resurrection (27,62-66; 28,11-15). The climax of their involvement in the death of Jesus is the moment in which they accept responsibility for it, just after having handed him over to Pilate to have him killed, and their acceptance of responsibility is underlined by a fulfilment quotation.

So both fulfilment quotations in Matt 16,13–28,20 are part of pericopae in which important narrative threads come to an end: Jesus' journey to Jerusalem, that is, to his passion and death, and his rejection by the Jewish authorities. The two threads are complementary: Jesus goes to Jerusalem, to meet his death as "the King of the Jews" (27,37, cf. 21,5), the Jewish authorities reject him and are responsible for his death. Matthew actually elaborates here on the motif of the fulfilment of the Scriptures in the death of Jesus which he found in Mark 14,49 and doubled in Matt 26,54.56.

What Matthew has done in the final section of his Gospel, is not very different from what he did in the section 3,1-16,12: in those parts of his narrative where his sources already contained several references to the OT, he inserted fulfilment quotations at a few well-chosen points, after summaries or at the end of important narrative threads, to make not just an individual story but an essential aspect of Jesus' ministry into the fulfilment of Scripture. In his infancy narrative, he apparently made use of traditional materials which (with one exception) did not yet contain the motif of fulfilment, so he took care that the fulfilment motif appeared here in all narrative episodes. We should also take into consideration that the infancy narrative is the beginning of the Gospel: the heavy emphasis on fulfilment of Scripture in this opening section gives the reader an important key to unlock the mystery of the protagonist. The final result of Matthew's interventions is that fulfilment of Scripture has become one of the major theological motifs of his Gospel.

59. See W.D. DAVIES – D.C. ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*. 3: *Commentary on Matthew XIX–XXVIII* (ICC), Edinburgh, Clark, 1997, p. 558; U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus*. 4: *Mt 26–28* (Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament, 1/4), Zürich, Benziger; Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2002, p. 241.

IV. CONCLUSION

Matthew has selected ten passages (mainly prophetic ones) from his revised LXX text, and interpreted them in a messianic sense by introducing them with his characteristic fulfilment-formula and so demonstrating that their prophetic content was realized in the life and ministry of Jesus of Nazareth, whom Matthew and his fellow-Christians considered to be the Messiah. For most of these OT passages, it could be shown that Matthew drew from an existing Christian tradition of messianic interpretation and application to Jesus, and in some of these instances, this Christian tradition could be shown to have Jewish roots. Matthew has also found some new OT passages, which had not yet been interpreted messianically and applied to Jesus. In general, a messianic interpretation of the passages drawn from tradition is intrinsically plausible, whereas Matthew's own inventions seem to be artificial, although they are defensible according to the hermeneutical standards of Matthew's environment. The evangelist has apparently been searching for quotations that he could connect to certain incidents from or aspects of Jesus' life and ministry.

This raises the question whether there is a plan behind the distribution of the fulfilment quotations over the Gospel. The distribution seems at first sight rather arbitrary but on closer consideration it appears to be well thought-out. Matthew has exploited the circumstance that the theme of fulfilment was already present in Mark and Q. He has therefore concentrated fulfilment quotations in the infancy narrative, which he added to his main sources, and for the rest appended them to summaries or inserted them at the end of narrative threads. By doing so, he has reached the effect that his whole Gospel is heavily marked by explicit fulfilment of Scripture, its beginning in detail, the rest more globally.

The fulfilment quotations constitute Matthew's own creative and influential contribution to the early Christian messianic interpretation of Greek OT texts. They suggest that the evangelist was a member of and wrote for a Jewish Christian community, to which also Gentiles belonged. The peculiar mix of traditional and original, plausible and implausible messianic interpretations suggests that this Jewish Christian community is breaking away from mainstream Judaism⁶⁰.

Katholieke Theologische Universiteit
P.O. Box 80101
NL-3508 TC Utrecht
The Netherlands

Maarten J.J. MENKEN

60. I am grateful to Dr J.M. Court for checking my English.

DER LIEBLINGSPSALM DES SEHERS

DIE VERWENDUNG VON PS 2 IN DER JOHANNESAPOKALYPSE

Was hat ein Referat über die Johannesapokalypse mit einer alttestamentlichen Tagung über die Septuaginta zu tun? Das Thema bot sich vor allem deswegen an, weil die Johannesapokalypse sehr stark vom Alten Testament geprägt ist, und weil sie die neutestamentliche Schrift ist, in der am häufigsten Ps 2 verwendet wird¹, der häufig als der messianische Psalm par excellence gilt². Damit sind die beiden Leitfragen dieses Beitrags vorgezeichnet:

Verwendete der Seher Johannes, zumindest für die Psalmen, die LXX?
Verstand er Ps 2 in allen Anspielungen in einem messianischen Sinn?

I. JOHANNES UND DIE SEPTUAGINTA

Zur ersten Frage stellte R.H. Charles 1920 in seinem Kommentar zur Johannesapokalypse grundsätzlich fest:

John translated directly from the O.T. text. He did not quote from any Greek Version, though he was often influenced in his renderings by the LXX and another later Greek Version, a revised form of the o' (i.e. the LXX), which was subsequently revised and incorporated by Theodotion in his version³.

Diese Einschätzung war für die weitere Forschung bestimmend, und anlässlich des *Colloquium Biblicum Lovaniense* 1979 konnte U. Vanni als Konsens feststellen: „Le texte de référence est presque toujours le texte hébreu et non celui de la Septante“⁴.

1. Cf. P. MAIBERGER, *Das Verständnis von Psalm 2 in der Septuaginta, im Targum, in Qumran, im frühen Judentum und im Neuen Testament*, in J. SCHREINER (ed.), *Beiträge zur Psalmenforschung* (FzB, 60), Würzburg, Echter, 1988, pp. 85-151, p. 113; R. BAUCKHAM, *The Climax of Prophecy. Studies on the Book of Revelation*, Edinburgh, T&T Clark, 1993, p. 314 nennt Ps 2 den „favourite psalm“ des Sehers Johannes. Daher der Titel des vorliegenden Beitrages.

2. Cf. P.C. CRAGIE, *Psalms 1–50* (WBC, 19), Waco, TX, Word Books, 1983, p. 68; O. MAINVILLE, *Le Messianisme de Jésus: Le rapport annonce/accomplissement entre Lc 1,35 et Ac 2,33*, in J. VERHEYDEN (ed.), *The Unity of Luke-Acts* (BETL, 142), Leuven, University Press – Peeters, 1999, pp. 313-327, esp. 314. „Messianisch“ wird in diesem Beitrag im spezifischen Sinn eines Bezugs zu Jesus Christus verstanden.

3. R.H. CHARLES, *A Critical and Exegetical Commentary on The Revelation of St. John 1* (ICC), Edinburgh, T&T Clark, 1920 (Reprint 1963), p. lxvi.

4. U. VANNI, *L'Apocalypse johannique. État de la question*, in J. LAMBRECHT (ed.),

Wie sich zeigen wird, sollte man das „presque“ in Vannis Statement dick unterstreichen; auch Charles machte ja einige Einschränkungen bei seiner These, Johannes habe selbständig den hebräischen Text übersetzt: Die Verwendung der hebräischen Bibel schließe nicht aus, dass Johannes auch die LXX und eine andere (konkurrierende?) griechische Übersetzung gekannt und hin und wieder benutzt habe⁵. In seiner umfassenden Auflistung der alttestamentlichen Bezüge stehen insbesondere die Anspielungen auf Ps 2,9 (Offb 2,27; 12,5; 19,15) in der Kategorie: „Passages based on the Hebrew of the OT (or the Aramaic in Daniel) but influenced (in some cases certainly, in others possibly) by o“⁶.

Die Modifikationen, die Charles anbringt, weisen bereits auf den entgegengesetzten Standpunkt. F. Jenkins schrieb 1972 in einer populären Veröffentlichung über den Schriftgebrauch des Sehers Johannes: „He might have used the Hebrew text or the Septuagint translation of the Hebrew“⁷. Diese Aussage wollte er als Distanzierung von der an Charles orientierten Mehrheitsmeinung und als Annäherung an den Standpunkt von H. B. Swete verstanden wissen. Swete war in seinem Kommentar von 1911 zu dem Schluss gekommen, dass Johannes zwar mit dem Hebräischen oder Aramäischen vertraut war, aber bei Bezugnahmen auf biblische Texte weitgehend die LXX verwendete und vermutlich nicht direkt auf die hebräische Bibel zurückgriff⁸. In neuerer

L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament (BETL, 53), Gembloux, Duculot; Leuven, University Press, 1980, pp. 21-46, esp. 31. Ebenso J. FEKKES, *Isaiah and Prophetic Traditions in the Book of Revelation: Visionary Antecedents and their Development* (JSNT SS, 93), Sheffield, Academic Press, 1994, p. 17: „There are occasions where John may be in touch with a Greek tradition (either directly or indirectly), and, likewise, a few examples which appear to reflect targumic and rabbinic traditions. But for the most part, it seems clear that John is working from a knowledge of the Hebrew text, and unless otherwise stated, this is the presupposition adopted in individual lexical comparisons“.

5. Cf. CHARLES, *Revelation* 1 (n. 3), p. lxxvii.

6. Cf. CHARLES, *Revelation* 1 (n. 3), pp. lxxviii-lxxix. Bei genauerer Betrachtung von Offb 2,27 kam Charles freilich in arge Erklärungsnot: Johannes gebe zwar den Wortlaut von Ps 2,9 LXX wieder, habe aber dennoch den MT unabhängig von der LXX übersetzt (weil er das immer so mache), sei jedoch in seinem Vokabular von der LXX beeinflusst, habe wie LXX in seiner Vorlage רעה רעה (statt רעע רעע) gelesen und mit ποιμαίνω übersetzt, dieses griechische Verb aber im Sinn von „zerstören“ verstanden, also dem Text der LXX die Bedeutung des MT gegeben. Cf. *Ibid.*, pp. 75-76. Ähnlich W.J. HARRINGTON, *Revelation* (Sacra Pagina, 16), Collegeville, MN, The Liturgical Press, 1993, pp. 65, 129.

7. F. JENKINS, *The Old Testament in the Book of Revelation*, Grand Rapids, MI, Baker Book House, 1972, p. 26.

8. Cf. H.B. SWETE, *The Apocalypse of St. John*, London, Macmillan, ³1911; Reprint: *Commentary On Revelation* (Kregel Reprint Library Series), Grand Rapids, MI, Kregel Publications, 1977, Reprint 1980, pp. clv-clvi, esp. clvi: „If it be asked whether there are traces in the Apocalypse of a direct use of the Hebrew Old Testament, the answer must be that the departures from the LXX may perhaps in every instance be otherwise explained“. Für die Verwendung des Buches Daniel cf. G.K. BEALE, *The Book of Revelation: A*

Zeit vertritt S. Moyise diesen Standpunkt. Abweichungen von der LXX lassen sich ihm zufolge auf den Schriftgebrauch des Sehers Johannes zurückführen⁹. Johannes führt ja kein Zitat ausdrücklich als solches ein und verwendet das Alte Testament ziemlich frei. Er schreibt seinen eigenen Text und flicht in diesen biblische Motive ein¹⁰. Im Hinblick auf Ps 2 sind auch die deutlichen Bezugnahmen auf Ps 2,9 in Offb 2,27; 12,5; 19,15 nicht als Zitate, sondern als Anspielungen zu bewerten, da sie durch den Wechsel von der zweiten zur dritten Person dem Kontext angepasst sind¹¹. Darüber hinaus weist Moyise darauf hin, dass die Ansicht, Johannes verwende den MT, sich auf Bezüge zum Buch Ezechiel

Commentary on the Greek Text (The New International Greek Text Commentary), Grand Rapids, MI, William B. Eerdmans Publishing Company; Carlisle, Paternoster Press, 1999, p. 104.

9. Cf. S. MOYISE, *The Old Testament in the Book of Revelation* (JSNT SS, 115). Sheffield, Academic Press, 1995, p. 17.

10. Cf. SWETE, *The Apocalypse* (n. 8), p. cxl; JENKINS, *The Old Testament* (n. 7), p. 25; E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Apokalypsis and Propheteia: The Book of Revelation in the Context of Early Christian Prophecy*, in LAMBRECHT (ed.), *L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament* (n. 4), pp. 105-128, esp. 108-109; MOYISE, *The Old Testament* (n. 9), p. 14; ID., *The Language of the Psalms in the Book of Revelation*, in *Neotestamentica* 37 (2003) 246-261, p. 248. Dagegen cf. G.K. BEALE, *Solecisms in the Apocalypse as Signals for the Presence of Old Testament Allusions: A Selective Analysis of Revelation 1-22*, in C.A. EVANS – J.A. SANDERS (eds.), *Early Christian Interpretation of the Scriptures of Israel: Investigations and Proposals* (JSNT SS, 148; Studies in Scripture in Early Judaism and Christianity, 5), Sheffield, Academic Press, 1997, pp. 421-446, esp. 423; = ID., *John's Use of the Old Testament in Revelation* (JSNT SS 166), Sheffield, Academic Press, 1998, pp. 320-321 = ID., *The Book of Revelation* (n. 8), p. 101. Für Beale ist der Schriftgebrauch des Sehers Johannes von wörtlicher Wiedergabe bestimmt; die dadurch entstehenden sprachlichen Härten im griechischen Text sollen den Eindruck biblischer Sprache erwecken und die Anspielung als solche kenntlich machen (cf. pp. 423-426, 442-443/320-324, 345/101-103). Das mag für einige Passagen wie das Briefpräskript Offb 1,4-5 zutreffen, nicht aber als globale Aussage über den Schriftgebrauch in der Johannesapokalypse. Eine Erörterung des Zusammenhangs von Verwendung des Alten Testaments und prophetischem Selbstbewusstsein, wie sie FEKKES, *Isaiah and Prophetic Traditions* (n. 4), pp. 286-290 und BEALE, *John's Use of the Old Testament*, pp. 68-69; ID., *The Book of Revelation*, pp. 81-82 durchführen (als Kritik an E. Schüssler Fiorenza [s.o.]), würde den Rahmen dieses Beitrags sprengen.

11. Als Zitat gilt hier nicht nur die explizit als solche eingeführte Bezugnahme auf einen anderen Text, sondern auch die wörtliche Wiedergabe eines ganzen Satzes ohne besondere Markierung; bei Anspielungen muss der Bezugstext nicht genau wörtlich wiedergegeben werden, aber der Bezug auf einen bestimmten Text ist erkennbar. Cf. G. HÄFNER, „Nützlich zur Belehrung“ (2 Tim 3,16): *Die Rolle der Schrift in den Pastoralbriefen im Rahmen der Paulusrezeption* (HBS, 25), Freiburg, Herder, 2000, pp. 46-55. FEKKES, *Isaiah and Prophetic Traditions* (n. 4), pp. 64-65 bestimmt den Unterschied zwischen „quotation“ und „allusion“ so, dass eine „quotation“ vom umgebenden Text zu unterscheiden ist (durch ein Signal im Text oder durch die sprachliche Gestaltung); BEALE, *John's Use of the Old Testament* (n. 10), p. 62; ID., *The Book of Revelation* (n. 8), p. 78 nimmt für die Johannesapokalypse keine „quotations“ an, sondern nur „allusions“, und unterscheidet zwischen klaren, wahrscheinlichen und möglichen Anspielungen auf alttestamentliche Texte. Offb 2,27; 12,5; 19,15 sind demnach klare Anspielungen auf Ps 2,9.

stützt, und dass diese Beobachtungen nicht auf das ganze Alte Testament (etwa die Psalmen) verallgemeinert werden dürfen; Johannes besaß wohl keine Textausgabe des Alten Testaments im heutigen Sinn, sondern die einzelnen alttestamentlichen Schriften jeweils auf eigenen Schriftrollen. Wenn seine Verwendung der Psalmen eine griechische Vorlage vermuten lässt, dann ist es durchaus vorstellbar, dass Johannes z.B. eine hebräische Ezechiel-Rolle und eine griechische Psalmen-Rolle zur Verfügung hatte¹².

Das lässt sich mit einigen Beobachtungen an Ps 2 stützen¹³: In Offb 2,27; 12,5; 19,15 folgt Johannes dem Text von Ps 2,9 LXX. Hätte Johannes selbständig einen hebräischen Text übersetzt, müsste er als Wurzel hinter der Form **רעמ** unabhängig von der LXX **רעה** gelesen und mit **ποιμαίνω** übersetzt haben, ebenso **רפג**, parallel zur LXX und gegen PsSal 17,23b (**ἐκτριβω**), mit dem Kompositum **συντριβω**. Das wäre schon ein großer Zufall¹⁴. Ebenso spricht in Offb 11,17-18 der inkohative Aorist **ἐβασίλευσας**, gefolgt von einer Form von **ὀργίζω**, eher für eine Kombination aus Ps 2,1-2; 98(99),1 LXX als für eine selbständige Übersetzung des MT.

Diese Beobachtungen sprechen durchaus dafür, dass Johannes die Psalmen in der LXX-Version zur Verfügung hatte; zumindest erweist sich diese Hypothese als diejenige, die mehr Probleme löst als sie schafft, und damit dürfte sie eine brauchbare Arbeitsgrundlage darstellen.

II. BEZÜGE ZU PS 2

Dass Ps 2 für die Johannesapokalypse ein zentraler Bezugstext ist, wurde bereits angedeutet. Als ausdrückliche Anspielungen auf Ps 2 nennt R. Bauckham Offb 2,26-27; 11,15.18; 12,5; 14,1; 19,15¹⁵; diese

12. Cf. MOYISE, *The Language of the Psalms* (n. 10), p. 249. Moyise möchte zwar lediglich den Konsens, Johannes habe den hebräischen Psalter benutzt, in Frage stellen, sein Beitrag spricht jedoch sehr dafür, dass der Seher bei einzelnen Büchern die LXX verwendete und damit verschiedene „Bibeln“ hatte. Cf. BEALE, *John's Use of the Old Testament* (n. 10), pp. 62, 66; ID., *The Book of Revelation* (n. 8), p. 78. Beale differenziert dies aber nicht im Hinblick auf einzelne Bücher des AT.

13. Cf. MOYISE, *The Language of the Psalms* (n. 10), pp. 252-254.

14. BEALE, *The Book of Revelation* (n. 8), p. 267 schließt jedoch nicht aus, dass Johannes und der LXX-Übersetzer der Psalmen unabhängig voneinander **רעה** gelesen und mit **ποιμαίνω** übersetzt haben könnten, da diese Übersetzung dem Bedeutungsgehalt des eisernen Stabes am besten gerecht wird: Schutz für Israel und Vernichtung der Feinde.

15. Cf. R. BAUCKHAM, *The Economic Critique of Rome in Revelation 18*, in L. ALEXANDER (ed.) *Images of Empire* (JSOT SS, 122), Sheffield, Academic Press, 1991, pp. 47-90, p. 80; = ID., *The Climax of Prophecy* (n. 1), pp. 338-383, esp. 371.

Auflistung ist noch um Offb 12,10 zu ergänzen, aber in Offb 14,1 ist der Bezug zu Ps 2 nicht eindeutig. Im folgenden Abschnitt werden jeweils die klaren Anspielungen auf einen Vers von Ps 2 gesammelt untersucht¹⁶, zunächst die Anspielungen auf V. 1-2, die weniger Probleme bereiten, dann die Anspielungen auf V. 9, die unmittelbar mit der zweiten zentralen Fragestellung dieses Beitrags zu tun haben.

1. Ps 2,1-2

Die ersten beiden Verse von Ps 2 werden in Offb 11,15.18; 12,10 ausführlich aufgegriffen – abgesehen von den zahlreichen anderen Belegen für die „Könige der Erde“ (Offb 1,5; 6,15; 17,2.18; 18,3.9; 19,19; 21,24). Die Rede von Gott in Verbindung mit δ $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ ist in der LXX zwar nicht auf Ps 2 beschränkt¹⁷, aber das Umfeld von Offb 11,15-18 legt die Assoziation mit Ps 2 nahe und macht dies auch für Offb 12,10 wahrscheinlich.

a) Offb 11,15-18

Der Hymnus Offb 11,15-18 folgt auf die Schilderung vom Schicksal und der Rechtfertigung der zwei Zeugen und feiert die nun durchgesetzte Herrschaft Gottes und seines Gesalbten – eine der Stellen, an denen die Johannesapokalypse vom Spannungsbogen her eigentlich zu Ende sein könnte. Die Gestaltung ist sehr stark von Ps 2 geprägt¹⁸: Die Rede von Gott und seinem Gesalbten in V. 15 kann an Ps 2,2 denken lassen, und diese Verbindung verstärkt sich durch die Motive „Antritt der Herrschaft“ (V. 15; vgl. Ps 2,6) und „Aggression der Völker“ (V. 18; vgl. Ps 2,1-2).

In Offb 11,15-18 transportieren diese Anspielungen auf Ps 2 eine eigentlich christologische Aussage: Der Gesalbte partizipiert nicht nur an der Macht Gottes¹⁹, Gott und der Gesalbte sind zusammen gleichrangige Inhaber der Herrschaft²⁰. Der Nachsatz von 11,15 ($\kappa\alpha\iota$ $\beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\upsilon\sigma\epsilon\iota$ $\epsilon\iota\varsigma$

16. Cf. BEALE, *John's Use of the Old Testament* (n. 10), p. 20: „It is wiser to err on the side of minimalism rather than maximalism in judging the validity of allusions“.

17. Die Verbindung findet sich auch in 1 Sam 2,10; 12,3.5; 16,6; 2 Sam 22,51; Ps 17,51; 19,7; 27,8; OdSal 3,10; Sir 46,19; PsSal 18,5; Am 4,13.

18. Cf. M. DE JONGE, *The Use of the Expression δ $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ in the Apocalypse of John*, in LAMBRECHT (ed.), *L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament* (n. 4), pp. 267-281, esp. 279. Für Offb 11,18 ist ein Kombination von Ps 2,1 und 98(99),1 anzunehmen (cf. *Ibid.*, p. 270); MOYISE, *The Language of the Psalms* (n. 10), pp. 253-254.

19. So S. SCHREIBER, *Gesalbter und König: Titel und Konzeptionen der königlichen Gesalbten-erwartung in frühjüdischen und urchristlichen Schriften* (BZNW, 105), Berlin – New York, de Gruyter, 2000, p. 379.

20. Cf. M. KARRER, *Der Gesalbte. Die Grundlagen des Christustitels* (FRLANT, 151),

τοὺς αἰῶνας τῶν αἰῶνων) erfordert jedoch eine genauere Betrachtung, denn das Verb im Singular bezieht sich als Prädikat auf zwei Subjekte, Gott und seinen Gesalbten. Soll damit nun doch deutlich werden, dass Gott allein der Inhaber der Herrschaft ist (an welcher der Gesalbte nur partizipiert)²¹, oder werden Gott und sein Gesalbter als ein Subjekt in Aktionseinheit gedacht²²? Vom Text her scheint es näher zu liegen, dass die Verbform βασιλεύσει sich auf den Gesalbten bezieht, da er das nächstliegende Subjekt ist. Das Verb βασιλεύω hat ja in der Johannesapokalypse nicht nur Gott zum Subjekt (11,17; 19,6), sondern auch die Gläubigen (5,10; 20,4,6; 22,15). Der Blick auf Offb 20,4-6 ist hier besonders aufschlussreich, denn dort wird von den treu gebliebenen Gläubigen gesagt, dass sie zusammen mit Christus herrschen. Es ist also keineswegs ausgeschlossen, in Offb 11,15 den Gesalbten als Subjekt des Nachsatzes aufzufassen. Das ändert nichts daran, dass seine Herrschaft in engster Verbindung mit Gott steht und eigentlich Gottes Herrschaft ist; der Gesalbte ist ja ὁ χριστός αὐτοῦ²³. Kurz nach diesem schwierigen Teilvers spricht 11,17 entsprechend vom Herrschaftsantritt Gottes²⁴.

Das Motiv „Aggression der Völker“ lässt sich ebenfalls auf Ps 2 zurückführen. Dort ist diese Aggression zwar nicht als Zorn bezeichnet, aber der Zorn Gottes (ὀργή bzw. θύμος) als Reaktion darauf spielt in Ps 2 eine wichtige Rolle (ähnlich Ps 98[99],1). Johannes hat diese Tradition kreativ aufgegriffen und dem gerade ansetzenden Zorn der Völker²⁵

Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1990, p. 310. Diese Konzeption geht noch über die herrscherlichen Messiasvorstellungen von syrBar und 4 Esra hinaus.

21. Cf. D.E. AUNE, *Revelation 6-16* (WBC, 52b), Nashville, TN, Thomas Nelson Publishers, 1998, p. 639; BEALE, *The Book of Revelation* (n. 8), p. 611; SCHREIBER, *Gesalbter und König* (n. 19), p. 379.

22. Cf. T. HOLTZ, *Gott in der Apokalypse*, in LAMBRECHT (ed.), *L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament* (n. 4), pp. 247-265, esp. 262-263; H. GIESEN, *Die Offenbarung des Johannes* (Regensburger Neues Testament), Regensburg, Pustet, 1997, pp. 263-264.

23. Cf. DE JONGE, *The Use of the Expression* (n. 18), p. 278.

24. J. LAMBRECHT, *A Structuration of Revelation 4,1-22.5*, in Id. (ed.), *L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament* (n. 4), pp. 77-104, esp. 101-102 schließt aus den Tempora in Offb 11,17 (Perfekt und inkohativer Aorist), dass die beschriebenen Ereignisse als schon eingetroffen zu betrachten sind. Dabei ist jedoch zu berücksichtigen, dass dieser Hymnus die Reihe der Posaunen abschließt und somit am Ende der Zeit, nach den „dreieinhalb Tagen“ (Offb 11,11) platziert ist. Innerhalb des narrativen Gefüges der Johannesapokalypse schildert der Hymnus also eingetretene Ereignisse, aber textextern, aus der Sicht der Leser, sind diese Ereignisse erst für die Zukunft zu erhoffen. Cf. BEALE, *John's Use of the Old Testament* (n. 10), pp. 115-116.

25. Der Aorist ὀργίσθησαν dürfte inkohativ zu verstehen sein: Die Völker setzen gerade dazu an, ihre Grenzen zu überschreiten und sich mit „Zorn“ etwas anzumaßen, das eigentlich nur Gott (und dem Lamm: 6,16) zusteht, da begegnet ihnen schon der (legitime) Zorn Gottes, der im Rest von V. 18 als Gericht beschrieben wird: Mit „Zorn“ ist

den Gerichtszorn Gottes gegenübergestellt. Er hat so – noch über Ps 2 hinaus – eine eindrucksvolle Antithese geschaffen, in der die Aggressivität und das Potenzial der Mächte, welche die Leser als feindlich erleben, im Blick auf die Souveränität Gottes relativiert und der Lächerlichkeit preisgegeben werden²⁶.

b) *Offb 12,10-12*

Offb 12,10-12 ist durch einige Merkmale mit 11,15-18 verbunden und deutet die Vision von der Himmelsfrau und vom Drachen²⁷, wohl auch durch die Verbindung zum vorausgehenden Hymnus und damit zur vorausgehenden Vision. Die beiden hymnischen Stücke können auch als Rahmen um die Vision aufgefasst werden. Gemeinsame Stichwörter sind βασιλεία, δύναμις, κύριος/θεός ἡμῶν, ὁ χριστὸς αὐτοῦ. Offb 12,10-12 unterscheidet sich allerdings von 11,15-18 durch die Einleitung mit ἄρτι. U. B. Müller erklärt das mit dem Fortschritt der Handlung seit 11,18: Christus sei inzwischen zum Thron Gottes entrückt, und damit sei die Herrschaft Gottes und seines Gesalbten aktuell²⁸. Damit unterschätzt er aber die Zäsur in 12,1, die eine neue Vision einleitet, in der Johannes sein Programm, den prophetischen Durchblick durch die Wirklichkeit²⁹, mit anderen Mitteln und aus anderer Perspektive erneut umsetzt. Wahrscheinlicher ist demnach, dass ἄρτι nicht nur textimma-

gemeint, dass Gott Gerechtigkeit schafft, also nach seinen Standards Lohn und Strafe verteilt. Das Substantiv ὄργη ist in der Johannesapokalypse nur für die Seite Gottes, also für Gott und das Lamm, verwendet (6,16.17; 11,18; 14,10; 16,19; 19,15), während ὀργίζω (im Aorist Passiv) von feindlichen Mächten ausgesagt wird: in 11,18 von den Völkern, in 12,17 vom Drachen. Möglicherweise bietet der Kontrast zwischen dem Zornig-Werden der Völker und dem Zorn Gottes eine Verständnishilfe für Offb 12,17. Der Drache wird zornig und bekämpft die Christen, welche „die Gebote Gottes halten und das Zeugnis von Jesus haben“; in Offb 13 wird das ausführlich illustriert, wenn Johannes die alltäglichen Erfahrungen seiner Leser auf die apokalyptische Spitze treibt. Wenn in 12,17 der Drache zornig wird, schwingen im Hintergrund 11,18 (das Zornig-Werden feindlicher Mächte hat im Vergleich mit dem Gerechtigkeit schaffenden Zorn Gottes keinen Bestand) und 12,10-12 (der Drache ist eigentlich schon längst besiegt) mit.

26. Cf. SWETE, *The Apocalypse* (n. 8), p. 143; HARRINGTON, *Revelation* (n. 6), p. 126; GIESEN, *Die Offenbarung des Johannes* (n. 22), p. 265. Bereits in Ps 2 lag die Pointe der Fragen von V. 1 darin, dass Gott über die tobenden Völker nur lachen kann.

27. Cf. DE JONGE, *The Use of the Expression* (n. 18), p. 271.

28. Cf. U. B. MÜLLER, *Die Offenbarung des Johannes* (Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament, 19), Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Mohn; Würzburg, Echter, 1984, p. 238.

29. Cf. K. BACKHAUS, *Die Vision vom ganz Anderen. Geschichtlicher Ort und theologische Mitte der Johannesoffenbarung*, in Id. (ed.), *Theologie als Vision: Studien zur Johannes-Offenbarung* (Stuttgarter Bibelstudien, 191), Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 2001, pp. 10-53, p. 14: „Mochte der Teppich der Weltgeschichte, von unten betrachtet, wirr verknötet erscheinen – der Blick aus der Perspektive des Himmels ließ sinnvolle Muster und Strukturen erkennen“.

nent zu verstehen ist: Mit dieser Partikel öffnet sich die Erzählung für die Gegenwart der Leser; es wird deutlich, dass es in Offb 12 (im Gegensatz etwa zu Dan 7) um die Gegenwart geht³⁰. Dafür spricht auch, dass 11,15-18 am Ende einer großen Visionenreihe steht, an einer Stelle, an der die Johannesapokalypse eigentlich zu Ende sein könnte, während 12,10-12 mitten in der Vision steht und in V. 12 sogar die Leser direkt anspricht. Der Hinauswurf des Anklägers (Satan/Teufel/Drache/Schlange) aus dem Himmel wird als etwas schon Geschehenes berichtet; dem Sturz des Satans folgt sein Wüten auf der Erde, das für den Seher die Gegenwart charakterisiert. Vor dieser Gegenwart (dreieinhalb Zeiten, Offb 12,14) steht aber als Vorzeichen der Hymnus vom Herrschaftsantritt Gottes und seines Gesalbten – der freilich die wenig erfreuliche Lage auf der Erde nicht beschönigt (12,12)³¹. Gegenüber 11,15-18 fällt ferner auf, dass in 12,10 dem Gesalbten nicht βασιλεία/βασιλεύειν zugeschrieben wird, sondern ἐξουσία. Hier soll betont ausgesagt werden, dass die Macht des Gesalbten nicht autonom, sondern von Gott verliehen ist – die Nähe zu Ps 2,6 ist deutlicher³².

2. Ps 2,9

Mit den Bezugnahmen auf Ps 2,9 ist die zweite zentrale Fragestellung dieses Beitrags erreicht: Verstand der Seher Johannes Ps 2 in allen Anspielungen in einem messianischen Sinn³³? Diese Frage erfordert eine eingehende Untersuchung der drei Stellen, an denen Johannes auf Ps 2,9 Bezug nimmt: Offb 2,26-27; 12,5; 19,15. Sie werden jedoch in anderer

30. Cf. J.U. KALMS, *Der Sturz des Gottesfeindes: Traditionsgeschichtliche Studien zu Apokalypse 12* (WMANT, 93), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2001, pp. 35, 79. Cf. BEALE, *The Book of Revelation* (n. 8), p. 658.

31. Dem widerspricht nicht, dass in 12,6 schon vor dem Hymnus von dreieinhalb Zeiten bzw. 1260 Tagen die Rede ist. 12,6 und 12,14 handeln ja nicht von unterschiedlichen Ereignissen, sondern hier wird auf engem Raum die literarische Technik des Johannes deutlich: Er beleuchtet dasselbe Geschehen aus verschiedenen Perspektiven, so wie bei der Fernsehübertragung eines Fußballspiels ein Tor in der Zeitlupe oft mehrmals aus verschiedenen Perspektiven gezeigt wird.

32. Vgl. SWETE, *The Apocalypse* (n. 8), p. 155; SCHREIBER, *Gesalbter und König* (n. 19), p. 379.

33. Zum gegenwärtigen Konsens cf. D.E. AUNE, *Revelation 1–5* (WBC, 52a), Dallas, TX, Word Books, 1997, pp. 211-212: „Pss. Sol. 17:23b-24a; Rev 2:27; 12:5; 19:19 all interpret Ps 2:9 in a messianic sense, though the interpretations found in the *Psalms of Solomon* and Revelation appear to be independent interpretations of the OT passage and not dependent on a particular exegetical tradition. And yet it is evident that Ps 2:9 was probably construed in a messianic sense because of its proximity to Ps 2:7, which is alluded to or quoted several times in the NT (Matt 3:16-17 = Mark 1:10-11; Luke 3:21-22; Matt 4:3; John 1:49; Acts 13:33; Heb 1:5; 5:5; 7:28) and widely construed as a messianic text in early Christianity and is perhaps interpreted messianically in an allusion found in IQSa 2:11-12“.

Reihenfolge behandelt, denn in 19,15 ist das messianische Verständnis relativ unproblematisch, in 2,26-27 ist ein direktes messianisches Verständnis der Anspielung nicht anzunehmen, und zu 12,5 sind eingehendere Überlegungen erforderlich, die auf den vorhergehenden Analysen aufbauen.

a) *Offb 19,15*

Die Darstellung des messianischen Reiters (Offb 19,11-16) leitet die Schilderung des Gerichts ein; seine Darstellung verweist aber zugleich auf die Eingangsvision (Offb 1,12-16) zurück. Von ihm wird ausgesagt, dass er „in Gerechtigkeit Gericht hält und Krieg führt“ (19,11). Das weist auf eine grundlegende Wende hin, denn bisher führten – abgesehen von 12,7 – feindliche Mächte Krieg gegen die Heiligen (11,7; 12,17; 13,7), nun ergreift der Messias die Initiative³⁴. Wie dies vorzustellen ist, hängt von der Deutung des blutgetränkten Gewandes ab (19,13). Die Vorstellung, das blutgetränkte Gewand weise den Messias als kriegerischen Sieger aus, scheint zunächst plausibel³⁵. Dagegen verweist W.J. Harrington darauf, dass die Johannesapokalypse eigene Vorstellungen vom Siegen hat; Johannes stellt ja in 5,1-7 den siegreichen „Löwen aus dem Stamm Juda“ als geschlachtetes Lamm vor (vgl. auch Offb 1,5-6; 5,9; 12,11). Unter dieser Voraussetzung könnte das Gewand des messianischen Reiters durchaus mit seinem eigenen Blut getränkt sein³⁶. Für diese Deutung spricht auch, dass der Reiter schon bei seinem ersten Auftritt mit dem blutgetränkten Gewand erscheint, ohne dass zuvor von einem Kampf die Rede wäre³⁷. Diese Deutung hat freilich Konsequenzen für das Messiasbild der Johannesapokalypse³⁸.

34. Cf. MÜLLER, *Die Offenbarung des Johannes* (n. 28), p. 326.

35. Cf. *Ibid.*, p. 327; J. HERZER, *Der erste apokalyptische Reiter und der König der Könige: Ein Beitrag zur Christologie der Johannesapokalypse*, in *NTS* 45 (1999) 230-249, p. 248. Herzer führt das blutgetränkte Gewand darauf zurück, dass der messianische Reiter von Offb 19 mit dem ersten Reiter von Offb 6,2 identisch sei und in Offb 19 von seinem in Offb 6 berichteten Feldzug siegreich zurückkehre.

36. Cf. HARRINGTON, *Revelation* (n. 6), pp. 192, 193.

37. FEKES, *Isaiah and Prophetic Traditions* (n. 4), p. 198 hält diese Überlegung für „over-literalism“ und bindet Offb 19,11-16 dafür sehr eng an das Vorbild Jes 63,1-6. Ähnlich MÜLLER, *Die Offenbarung des Johannes* (n. 28), p. 327. Dabei ist jedoch zu beachten, dass in Offb 19,11-16 der Dialog von Jes 63,1-6 zur Vision umgestaltet ist. In Jes 63 dient das Bild der Kelter dazu, das rote Gewand zu erklären, während in der Vision von Offb 19 Christus erst im blutigen Gewand auftritt und dann erst die Kelter tritt.

38. Johannes geht mit christologischen Bildern öfter sehr kreativ um; abgesehen vom Lamm, das inmitten des Thrones Gottes *steht wie geschlachtet* (5,6), kann er in Verbindung mit dem Zorn Gottes auch vom „Zorn des Lammes“ sprechen (6,16). Die Darstellungen des Lammes als Opfer von Gewalt und als vitales, mächtiges Handlungssubjekt schließen einander nicht aus, im Gegenteil: Wenn das geschlachtete Lamm als siegreicher „Löwe aus dem Stamm Juda“ angekündigt wird und aufrecht steht, dann lässt diese

In 19,15 wird die Erscheinung dieses Reiters gedeutet (ἵνα ... πατάξῃ κτλ.)³⁹. Er übernimmt die Aufgabe, die in Ps 2 dem Gesalbten Gottes zukommt, nämlich die Feinde Gottes zu besiegen⁴⁰. Johannes stützt sich hier eindeutig auf den LXX-Text von Ps 2,9 (ποιμανεῖ αὐτούς). Freilich ist das „Weiden“, das im Kontext der Psalmen noch eine gewisse Plausibilität hatte, hier ein Fremdkörper, der die Exegese herausfordert. Charles schlug vor, den Begriff hier im negativen Sinn als „zerbrechen“ oder „zerstören“ zu übersetzen⁴¹; das wäre nahe liegend, wenn die Anspielung auf Ps 2,9 in synonymem Parallelismus zum vorhergehenden Teilsatz (ἵνα πατάξῃ τὰ ἔθνη) stehen würde. Sie wird aber mit einem neuen Ansatz (καὶ αὐτός) eingeführt und führt den vorhergehenden Finalsatz nicht fort; auch die Bindung an das folgende Element ist nicht sehr stark, da auch dieses mit καὶ αὐτός eingeführt wird und πατέω im Präsens steht. So kann man die Anspielung auf Ps 2,9 auch als Aussage über die Herrschaft des Messias lesen⁴². Das Verb ποιμαίνω wäre dann als „herrschen“ zu verstehen. Der Messias hat demnach die feindlichen Mächte unter Kontrolle und beschränkt ihren Handlungsspielraum. Ob damit Offb 12,5 als Verheißung aufgenommen wird⁴³, hängt von der Deutung dieser Stelle ab (s. u.).

Innerhalb von Offb 19,15 nimmt Johannes jedoch nicht nur auf Ps 2,9 Bezug, sondern auch auf Jes 11,4 (vgl. auch PsSal 17,24.35). Dort schlägt der Messias beim Gericht die Erde mit dem Wort (LXX) bzw. Stock (MT) seines Mundes, in Offb 19,15 ist daraus ein scharfes Schwert geworden – wohl in Anlehnung an den *eisernen* Stab aus Ps 2,9⁴⁴ und an Jes 49,2⁴⁵ sowie an Weish 18,15-16.

Im Umfeld von Offb 19,15 macht sich auch ein anderes Motiv aus Ps 2 bemerkbar: die Völker und die Könige der Erde (Ps 2,1-2). Sie kommen in der Johannesapokalypse zwar sehr oft vor (s. o. II.1) und nicht

Darstellung schon an jene Umwälzung bzw. Umwertung der Werte und Gerechtigkeit für die Opfer denken, welche die Leser von Gott erhoffen dürfen. Diese hoffnungsvolle Perspektive zu vermitteln, ist sicherlich ein zentrales Anliegen der Johannesapokalypse.

39. Cf. D.E. AUNE, *Revelation 17–22* (WBC. 52c), Nashville, TN, Thomas Nelson Publishers, 1998, p. 1061.

40. Cf. GIESEN, *Die Offenbarung des Johannes* (n. 22), p. 420.

41. Cf. R.H. CHARLES, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John 2* (ICC), Edinburgh, T&T Clark, 1920 (Reprint 1966), p. 136; GIESEN, *Die Offenbarung des Johannes* (n. 22), p. 425.

42. Cf. HARRINGTON, *Revelation* (n. 6), p. 193.

43. So MÜLLER, *Die Offenbarung des Johannes* (n. 28), p. 327; GIESEN, *Die Offenbarung des Johannes* (n. 22), p. 424.

44. Cf. BAUCKHAM, *The Climax of Prophecy* (n. 1), pp. 323-324; AUNE, *Revelation 17–22* (n. 39), p. 1060.

45. Cf. FEKKES, *Isaiah and Prophetic Traditions* (n. 4), p. 120; BEALE, *The Book of Revelation* (n. 8), p. 961.

immer mit klarem Bezug zu Ps 2⁴⁶, aber in Offb 19 macht die Anspielung auf Ps 2,9 in V. 15 auch für V. 19 einen Bezug zu Ps 2 wahrscheinlich⁴⁷. Die Könige der Erde sind in der Johannesapokalypse jedoch nicht auf die Schurkenrolle festgelegt. In 21,24 werden sie positiv gezeichnet, wenn sie ihren Glanz (δόξα) in das Neue Jerusalem hineinbringen. Für Bauckham liegt aber auch dies auf der Linie von Ps 2: In Ps 2,10-12 werden die Könige aufgefordert, sich Jahwe zu unterwerfen bzw. Vernunft und Bildung anzunehmen, um nicht seinem Zorn zum Opfer zu fallen⁴⁸.

In Offb 19,15 wird Ps 2,9 also messianisch verstanden; das Bild erfüllt eine christologische Funktion, indem es die Herrschaft Christi illustriert.

b) Offb 2,27

Offb 2,26-28 bildet am Ende des zentralen Sendschreibens nach Thyateira (Offb 2,18-29) den Überwinderspruch: Am Endes jedes der sieben Sendschreiben (Offb 2-3) wird den Christen, welche die Forderungen des erhöhten Christus konsequent umsetzen⁴⁹, eine Verheißung vor Augen gestellt. In 2,26-28 gestaltet Johannes diese Verheißung unter anderem mit Bildmaterial aus Ps 2,9. Genauer gesagt: Allen treuen (und politisch/wirtschaftlich machtlosen) Christen⁵⁰ wird in V. 26 Vollmacht über die Völker verheißten (δώσω αὐτοῖς ἐξουσίαν ἐπὶ τῶν ἔθνῶν); die Stichwörter δώσω und ἔθνη aktivieren Ps 2, so dass Johannes unmittelbar im Anschluss Ps 2,9 (in grammatisch angepasster Form) einfügt und erst in V. 28 seinen Faden wieder aufnimmt (δώσω αὐτοῖς ... ὡς κἀγὼ εἴληφα ...).

Wenn in diesem Überwinderspruch der erhöhte Christus den Seinen die Macht gibt, die er selber erhalten hat, und dies mit einer Anspielung auf Ps 2,9 illustriert, dann sehen viele Ausleger darin ausgedrückt, dass die Christen an der messianischen Herrschaft Christi teilhaben und gemeinsam mit ihm herrschen⁵¹. Der Gedanke einer Herrschaft zusammen

46. AUNE, *Revelation 17–22* (n. 39), p. 1064 verweist auf einige andere alttestamentliche Texte, in denen die Völker sich zum Kampf gegen das Gottesvolk zusammenrotten: Ez 38,14-16; 39,1-6; Sach 12,1-9; 14,2. In diesen Texten kommen die „Könige der Erde“ allerdings nicht vor.

47. Cf. BAUCKHAM, *The Economic Critique* (n. 15), p. 80; = ID., *The Climax of Prophecy* (n. 1) p. 371; cf. *ibid.*, p. 241; HARRINGTON, *Revelation* (n. 6), p. 194.

48. Cf. BAUCKHAM, *The Climax of Prophecy* (n. 1), p. 314.

49. Damit sind nicht nur Märtyrer gemeint. Cf. BEALE, *John's Use of the Old Testament* (n. 10), p. 162; ID., *The Book of Revelation* (n. 8), pp. 235, 271.

50. Cf. AUNE, *Revelation 1–5* (n. 33), p. 209. In den Überwindersprüchen ist αὐτοῖς kollektiv zu verstehen.

51. Cf. MÜLLER, *Die Offenbarung des Johannes* (n. 28), pp. 120-121; AUNE, *Revelation 1–5* (n. 33), p. 210; BEALE, *Solecisms* (n. 10), p. 440; = ID., *John's Use of the*

mit Christus oder einer Throngemeinschaft ist in der Johannesapokalypse belegt (3,21; 20,4.6) – und ist an diesen Stellen jeweils ausdrücklich durch die Präposition μετá kenntlich gemacht. In Offb 2,26-28 scheint aber nicht an eine solche Herrschafts- oder Throngemeinschaft gedacht zu sein. Eher könnte man daran denken, dass die Gläubigen in irgendeiner Weise am Tun und am Sieg des erhöhten Christus mitwirken bzw. teilnehmen⁵².

Eine zwanglosere Lösung ergibt sich aus einer Beobachtung von M. Karrer. Er stellt fest, dass im 1. Jahrhundert n. Chr. alte Heilsworte sowohl individuell als auch kollektiv rezipiert werden konnten (z.B. 2 Sam 7,14 und Ps 2,7 in Offb 21,7 gegenüber Apg 13,33; Hebr 1,5; 5,5; Jes 11,2 in 1 Petr 4,14 und Am 9,11 in Apg 15,16)⁵³. Somit wird in Offb 2,26-28, unabhängig von einer ausdrücklichen Throngemeinschaft mit Christus, den Gläubigen als hoffnungsvolle Perspektive eine herrscherliche Stellung in Aussicht gestellt (ähnlich 5,10; 20,4.6; 22,5)⁵⁴. Diese Verheißung ist dadurch verbürgt, dass sie an Christus schon erfüllt ist⁵⁵. Der Seher scheint an eine Umwälzung zu denken, so dass die gegenwärtig machtlosen Christen in Thyateira denjenigen Zeitgenossen, denen sie de facto ohnmächtig gegenüberstehen, souverän begegnen können; ποιμαίνω ist auch hier als „herrschen“ zu verstehen⁵⁶.

c) Offb 12,5

Innerhalb der Vision von der Himmelsfrau und vom Drachen (Offb 12) beschreibt Johannes das Kind der Himmelsfrau in Offb 12,5 mit Bildmaterial aus Ps 2,9. Allerdings gibt er hier den LXX-Text nicht exakt

Old Testament (n. 10), p. 342; GIESEN, *Die Offenbarung des Johannes* (n. 22), p. 123; KALMS, *Der Sturz des Gottesfeindes* (n. 30), p. 58.

52. Cf. CHARLES, *Revelation 1* (n. 3), p. 75; U. VANNI, *L'Apocalisse. Eremeneutica, esegesi, teologia* (Supplementi alla Rivista Biblica, 17), Bologna, Edizioni Dehoniane, 1988; Reprint 1997, p. 246. Demnach sind Offb 19,15 und 2,27 gerade dadurch verbunden, dass Christus zusammen mit den Christen (2,27) bzw. dem himmlischen Heer (19,14) siegt.

53. Cf. KARRER, *Der Gesalbte* (n. 20), pp. 328-329.

54. Cf. P. MAIBERGER, *Das Verständnis von Psalm 2* (n. 1), pp.115-116. Maiberger sieht hier eine Analogie zu Mt 19,28; Lk 22,30.

55. Cf. BEALE, *John's Use of the Old Testament* (n. 10), p. 115; ID., *The Book of Revelation* (n. 8), p. 93. Ein ähnliches Denkmuster findet sich auch bei Paulus in 1 Kor 15,12-20. Die enge Verbindung zwischen Christus und den Christen wird in Offb 2,18-29 dadurch verstärkt, dass Christus am Anfang als „Sohn Gottes“ eingeführt wird, was an Ps 2,7 denken lassen kann. Auch der Morgenstern in 2,28 ist ein messianisches Symbol (Offb 22,16; cf. Num 24,14-20). Cf. FEKKES, *Isaiah and Prophetic Traditions* (n. 4), pp. 67-68; BEALE, *The Book of Revelation* (n. 8), pp. 259, 266-269.

56. Cf. C.J. HEMER, *The Letters to the Seven Churches of Asia in Their Local Setting* (JSNT SS, 11), Sheffield, Academic Press, 1986, pp. 124-125. HOLTZ, *Gott in der Apokalypse* (n. 22), p. 265 weist darauf hin, dass das Herrschen hier nicht im Sinn einer Herrschaft über andere Menschen zu verstehen ist, sondern im Sinn einer Erhöhung in königlichen Rang.

wieder. Insbesondere verwendet er nicht die Futur-Form ποιμανεῖ, sondern umschreibt sie mit ὅς μέλλει ποιμαίνειν; die Völker von Ps 2 sind hier πάντα τὰ ἔθνη. Das muss aber nicht bedeuten, dass Johannes hier auf einen anderen Traditionsstrom zugreift⁵⁷. Der Wechsel der Ausdrucksweise kann durchaus das Werk des Sehers sein. Möglicherweise soll μέλλω die Herrschaft des Kindes stärker an die Gegenwart binden⁵⁸. Gerade das Bild des Kindes könnte ja die Assoziation auslösen, dass es irgendwann in ferner Zukunft einmal herrschen werde; dagegen ist es durchaus denkbar, dass Johannes mit der Herrschaft des Kindes, wie mit dem Satanssturz (12,9), illustrieren will, dass im Himmel der Sieg bereits sicher ist und Gott seine Herrschaft durchgesetzt hat. In den beiden anderen Anspielungen (2,27; 19,15) ist das Futur nicht in dieser Weise problematisch, denn in 19,15 wird das Auftreten des Reiters überhaupt in sehr kräftigen Farben gezeichnet, und in 2,27 geht es ja gerade um eine Verheißung für die Zukunft.

Warum verwendet Johannes hier diese biblische Anspielung? Man nimmt allgemein an, dass er sich in Offb 12 an den Mythos von der Geburt und Bedrohung des göttlichen Kindes anlehnt⁵⁹. In Kleinasien war dieser Mythos als Geschichte über die Geburt von Apollo und Artemis, den Kindern von Zeus und Leto, und ihre Bedrohung durch Hera sehr bekannt und einflussreich⁶⁰. Wenn Johannes in diesen (heidnisch-) mythischen Stoff eine Anspielung auf einen Psalm einflicht, scheint er den Mythos „taufen“ zu wollen; er stellt damit klar, dass das mythische Material der Zielsetzung seines Textes untergeordnet und im Zusammenhang seiner Verwendung von Ps 2 zu verstehen ist⁶¹.

57. So AUNE, *Revelation 6–16* (n. 21), p. 688.

58. Cf. H. ULLAND, *Die Vision als Radikalisierung der Wirklichkeit in der Apokalypse des Johannes: Das Verhältnis der sieben Sendschreiben zu Apokalypse 12–13* (Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter, 21), Tübingen – Basel, Francke, 1997, pp. 193-194.

59. Cf. CHARLES, *Revelation 1* (n. 3) pp. 310-314.320; AUNE, *Revelation 6–16* (n. 21), pp. 667-674; KALMS, *Der Sturz des Gottesfeindes* (n. 30), passim.

60. Cf. Strabo, Geogr. 14,1,20; Tacitus, Ann. 3,61. In Ephesos beging man die mythische Geburt der Stadtgöttin Artemis mit einer feierlichen Prozession; die Stiftung des C. Vibius Salutaris (IVe 27) von 104 n.Chr. fügte den Feierlichkeiten unter anderem eine Geldverteilung an städtische Würdenträger, Bürger und Epheben hinzu (im gewisser Weise feierten die Bürger von Ephesos sich selbst, wenn sie den Geburtstag ihrer Stadtgöttin begingen); cf. G.M. ROGERS, *The Sacred Identity of Ephesus: Foundation Myths of a Roman City*, London – New York, Routledge, 1991. Zu numismatischen Belegen vgl. J. NOLLÉ, *Vielerorts war Betlehem: Göttergeburten im kaiserzeitlichen Kleinasien*, in AW 34 (2003) 635-643. – Ein ähnlicher Mythos vom Wüten des Typhon war auch in der Katakekaumene, einem von vulkanischer Aktivität geprägten Weinbaugebiet nördlich von Philadelphia, beheimatet, cf. Strabo, Geogr. 13,4,11.

61. Cf. HARRINGTON, *Revelation* (n. 6), p. 129; FEKKES, *Isaiah and the Prophetic Tradition* (n. 4), pp. 178-179; AUNE, *Revelation 6–16* (n. 21), p. 688 („explanatory gloss“). Die Anspielung auf Ps 2 könnte dadurch ausgelöst worden sein, dass das mythische Mo-

Der Umstand, dass Johannes den Sohn der Himmelsfrau von Offb 12 mit einer Anspielung auf Ps 2,9 (und Jes 66,7-8)⁶² beschreibt, hat die meisten Ausleger dazu gebracht, in diesem Kind Christus als königlichen Messias (cf. Offb 19,15) zu sehen⁶³. Dieses Verständnis zieht für die Deutung der Himmelsfrau einige Schwierigkeiten nach sich (cf. n. 63) und ist auch selbst nicht unproblematisch.

Wenn nämlich mit dem Kind der Himmelsfrau tatsächlich Jesus Christus gemeint sein sollte, dann ist es zumindest merkwürdig, dass in dieser Darstellung das irdische Leben und insbesondere das Sterben und die Auferstehung Jesu (cf. Offb 1,5.7.18; 2,8; 5,6.9; 7,14; 11,8; 12,11; evtl. 19,15) gar keine Rolle spielen: Das Kind wird geboren und sofort entrückt. Dafür werden verschiedene Erklärungsversuche vorgebracht: Der Seher kürze die Geschichte Jesu aus textpragmatischen Gründen ab⁶⁴; in der Bedrohung durch den Drachen (Offb 12,4) seien alle Bedrohungen (von der Verfolgung durch Herodes bis zur Kreuzigung) zusammengefasst, denen Jesus ausgesetzt war⁶⁵; mit der Geburt des Kindes sei gar nicht die physische Geburt Jesu gemeint, sondern – gut johanneisch – die Erhöhung durch den Tod am Kreuz⁶⁶; Johannes nehme die weitere Geschichte der Kirche, die der Leib Christi ist und an

tiv „Sohn der Gottheit“ an Ps 2,7 als biblisches Analogon denken lässt. Cf. FEKKES, *Isaiah and the Prophetic Tradition* (n. 4), p. 180. Ob das schon einen christologischen Bezug impliziert, wäre zu fragen.

62. Cf. FEKKES, *Isaiah and the Prophetic Tradition* (n. 4), pp. 184, 280.

63. Cf. SWETE, *The Apocalypse* (n. 8), p. 151; MÜLLER, *Die Offenbarung des Johannes* (n. 28), p. 233; VANNI, *L'Apocalisse* (n. 52), pp. 246-249 (mit eigenen Akzenten); HARRINGTON, *Revelation* (n. 6), p. 130; BEALE, *Solecisms* (n. 10), pp. 439-440; = ID., *John's Use of the Old Testament* (n. 10), 342; GIESEN, *Die Offenbarung des Johannes* (n. 22), p. 273.281; BEALE, *The Book of Revelation* (n. 8), p. 639; SCHREIBER, *Gesalbter und König* (n. 19), pp. 377-378; KALMS, *Der Sturz des Gottesfeindes* (n. 30), pp. 48-49, 57-58.65. Die nahe liegende Konsequenz aus dieser Deutung war zunächst, dass man in der Himmelsfrau Maria, die Mutter Jesu, dargestellt sah; diese kunst- und frömmigkeitsgeschichtlich sehr wirkungsvolle Interpretation kommt aber mit dem Text in Konflikt, vor allem mit V. 6, der eine symbolische bzw. kollektive Deutung nahe legt. Daher wird die Himmelsfrau in vielen Kommentaren auf Israel gedeutet, das den Messias hervorbringt (V. 5) und aus dem auch die Christen, die Johannes im Blick hat, stammen (V. 17). Zugleich trägt die Frau als vom Drachen Verfolgte (VV. 13-17) aber auch Züge der Kirche. Johannes dürfte zwar kaum im heutigen Sinn strikt zwischen Juden und Christen unterschieden haben; die Begriffe „Juden“ und „Synagoge“ scheinen für ihn aber trotzdem problematisch und umstritten zu sein (2,9; 3,9). Cf. D. FRANKFURTER, *Jews or Not? Reconstructing the 'Other' in Rev 2:9 and 3:9*, in *Harvard Theological Review* 94 (2001) 403-425. Für einen Überblick zur Himmelsfrau cf. O. BÖCHER, *Die Johannesapokalypse* (Erträge der Forschung, 41), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998, pp. 68-76.

64. Cf. SWETE, *The Apocalypse* (n. 8), p. 151.

65. Cf. ULLAND, *Radikalisierung der Wirklichkeit* (n. 58), pp. 197-198; KALMS, *Der Sturz des Gottesfeindes* (n. 30), pp. 49, 62, Anm. 220.

66. Cf. HARRINGTON, *Revelation* (n. 6), p. 130.

deren Anfang Christus steht, in den Blick⁶⁷. All diese Vorschläge sind nicht sehr überzeugend.

Die mehrheitlich vorgetragene messianische Deutung von Offb 12,5 aufgrund der Anspielung auf Ps 2,9 schafft also mehr Probleme als sie löst. Daher scheint es angebracht, für diese Stelle eine andere, nicht-messianische Deutung zu suchen, wie es G. Häfner in seiner Münchener Antrittsvorlesung getan hat⁶⁸. So könnte das zum Thron Gottes entrückte Kind der Himmelsfrau im Anschluss an Offb 12,11 die Märtyrer symbolisieren, deren „Geschwister“ auf der Erde noch vom Drachen verfolgt werden⁶⁹. Das Bild des Kindes lässt sich aber auch in einem weiteren Sinn deuten, und zwar im engeren Anschluss an Offb 2,27: Dort wird ja die hoffnungsvolle Perspektive für alle Christen mit der Anspielung auf Ps 2,9 artikuliert; man wird ja kaum annehmen, dass jeder „Siegende“ in den Sendschreiben (Offb 2–3) ein Märtyrer sei⁷⁰. Da Johannes in Offb 12 den Mythos von der Geburt des göttlichen Kindes aufgriff und dieser Mythos vermutlich als solcher erkennbar bleiben sollte, konnte er nicht von vielen Kindern der Himmelsfrau sprechen (das trägt er in 12,17 nach). Die Aussage ist dennoch klar: Die Christen in den von Johannes angeschriebenen Gemeinden sind in ihrer Umwelt bedroht (zumindest erleben sie ihre Umwelt als bedrohlich), aber sie dürfen überzeugt sein, dass sie unter göttlichem Schutz stehen (cf. Offb 7,3; 9,4; 11,2,5). Somit schildert Offb 12 die Lage der Christen in der Dialektik von Bedrohung (Offb 12,4.13.17) und göttlichem Schutz (Offb 12,5.6.13–16).

Warum braucht Johannes dafür gerade Ps 2,9? Der Schlüssel dafür liegt wohl wieder in Offb 2,26–28: Dort löst das Stichwort „Vollmacht über die Völker/Heiden“ (δῶσω αὐτοῖς ἐξουσίαν ἐπὶ τῶν ἐθνῶν) die Assoziation mit Ps 2 aus, und Johannes fügt unmittelbar im Anschluss daran Ps 2,9a in seinen Text ein. Ebenso löst in Offb 19,15 das machtvolle Auftreten des Reiters gegenüber den Völkern/Heiden (πατάξει τὰ ἔθνη) die Assoziation mit Ps 2 aus, diesmal bezogen auf das Auftreten

67. Cf. BEALE, *The Book of Revelation* (n. 8), p. 639.

68. Cf. G. HAFNER, *Die „Sonnenfrau“ im Himmel und ihr Kind (Offb 12): Ein altes Rätsel neu bedacht*, in *Münchener Theologische Zeitschrift* 56 (2005), 113–133.

69. Cf. A.M. SCHWEMER, *Prophet, Zeuge und Märtyrer: Zur Entstehung des Märtyrerbegriffs im frühesten Christentum*, in *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 96 (1999) 320–350, p. 341.

70. Auch in Offb 12,11 dürften mit den Siegern nicht nur die Märtyrer gemeint sein, denn αὐτοῖς bezieht sich am zwanglosesten auf die „Brüder“, deren Ankläger nun gestürzt wurde. Damit dürften eher alle Christen gemeint sein; ein analoger Gebrauch des Motivs „das Leben festhalten oder verlieren“ findet sich auch in Mt 16,25; Lk 17,33; Joh 12,25 – ohne dass damit irgendeine Form der literarischen Abhängigkeit behauptet werden soll.

des messianischen Reiters (Offb 19,11-16). An beiden Stellen ist also die Verwendung von Ps 2,9a durch den Kontext bestimmt; in Offb 2,27 illustriert die Anspielung die Heilsverheißung an die treuen Christen, in 19,15 illustriert sie das endzeitliche Auftreten des Messias. In Offb 12,5 erfordert also die Anspielung auf Ps 2,9 nicht schon aus sich heraus eine messianische Deutung. Sie bietet vielmehr selbst eine Deutung des Mythos von Geburt und Bedrohung des göttlichen Kindes. Nun ist zu fragen, ob sich diese Deutung an den Gebrauch von Ps 2,9a in Offb 2,26-28 oder in Offb 19,15 anlehnt. Hier gibt der interpretierende Hymnus Offb 12,10-12 den Ausschlag zugunsten einer engeren Anlehnung an Offb 2,27 (Stichwort: *νικάω*). Der Mythos von Geburt und Bedrohung des göttlichen Kindes wird hier also nicht nur „getauft“, sondern grundlegend „säkularisiert“, indem er nun nichts mehr über Götter und Heroen sagt, sondern über Menschen, genauer über die Christen, an die Johannes seine Apokalypse richtet.

III. RESUMÉ

Das Referat sollte zwei Fragen behandeln: Verwendete der Seher Johannes, zumindest für die Psalmen, die LXX? Verstand er Ps 2 in allen Anspielungen in einem messianischen Sinn? Als Ergebnis der obigen Überlegungen lässt sich feststellen: Es ist sehr wahrscheinlich, dass er sich zumindest für die Anspielungen auf Ps 2 auf die LXX stützte. Diesen Psalm verstand er nicht, wie etwa Lukas oder der Autor des Hebräerbriefts, von vornherein als messianischen Beweistext. Sein Verständnis von Ps 2 ist vielmehr durch den Kontext bestimmt, in den er Anspielungen auf diesen Psalm einfügt. Am Beispiel der Verwendung von Ps 2 erweist sich Johannes als souveräner Schriftsteller, der seine Bibel – auch die LXX – sehr gut kennt und die biblischen Texte im Sinn seines prophetischen Anliegens kreativ und flexibel einsetzt.

Passauerstraße 39
D-81369 München
Deutschland

Stephan WITETSCHKE

THEODORET AND MESSIANIC VERSES IN THE SEPTUAGINT VERSION OF EZEKIEL

Traces of messianism in the Septuagint have occupied scholars for years; the Book of Ezekiel too has challenged attention in this specific domain of research. This attention merely focuses on 'our' messianic readings; less examined is a possibly messianic interpretation of Theodoret of Cyrrihus, who wrote a commentary on the Septuagint version of Ezekiel. This paper in a sense brings both subjects together, and examines the interpretation of Theodoret of the messianic passages in the Septuagint version of Ezekiel.

We started in our research from the so-called messianic verses or texts of the Greek Ezekiel. Our selection of messianic passages in the Ezekiel commentary of Theodoret is based on these messianic verses of the Greek Ezekiel that have received this label in modern scholarship. This implies that the Ezekiel passages treated here do not result from a continuous reading of Theodoret's commentary and have not been chosen from a wish to develop the idea of messianism in Theodoret's commentary on Ezekiel.

With this paper I join in with the research of Professor Lust: he has critically discussed the so-called messianic verses of the Greek Ezekiel and rejects a developing messianism in the Septuagint; his contributions on this subject are now collected in Johan LUST, *Messianism and the Septuagint. Collected Essays*, edited by Katrin HAUSPIE (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 178), Leuven, University Press – Peeters, 2004. At the same time, this paper elaborates an aspect of my postdoctoral project: evaluating the Ezekiel Commentary of Theodoret for the Ezekiel volume of the series *La Bible d'Alexandrie*.

In the first section I wish to give a definition of what is meant by messianism. The second section gives a survey of verses in the Septuagint version of Ezekiel that have received the label of messianism in modern scholarship. Out of this list verses are selected which are interpreted as messianic by Theodoret; these verses will be discussed in the third section. In the conclusion the results of this study are brought together.

I. DEFINITION OF WHAT IS MEANT BY MESSIANISM

The term 'messianism' is not always used in the same way¹. For a complete and detailed overview of messianism and how it is defined we refer to the articles of Lust, which contain a rich bibliography². Here we limit ourselves to some main lines. Scholem defines messianism differently on behalf of Christians and Jews³. For Christians messianism expresses the idea of individual redemption, which effects an inner transformation of the soul⁴. For Jews messianism expresses the idea of collective redemption, which takes place on the stage of history, and which concerns all humanity. The latter one is in a sense a definition *sensu largo* of messianism⁵. In the more restricted sense messianism is defined as the expectation of a person to come. Caquot conceives the term as the expectation of a king who will come in the future and who will put an end to a period of deep crisis⁶. Coppens, in his monograph *Le messianisme royal*, defines royal messianism as the expectation of the Messiah being a royal figure⁷, from the house of David, who will be the saviour of his people and who will establish the Kingdom of Yahweh on earth⁸. Lust's definition is in line with this:

1. The characterization 'messianism' is to a certain level subject to the (contextual) interpretation of the reader, as is set out in G.S. OEGEMA, *The Anointed and His People: Messianic Expectations from the Maccabees to bar Kochba* (Journal for the Study of the Pseudepigrapha. Supplement Series, 27), Sheffield, Academic Press, 1998, p. 22 n. 23.

2. J. LUST, *Messianism and Septuagint*, in J.A. EMERTON (ed.), *Congress Volume Salamanca 1983* (SupplVT, 36), Leiden, Brill, 1985, pp. 174-191, p. 174 n. 2; ID., *Le Messianisme et la Septante d'Ézéchiel*, in *Tsafon: Revue d'études juives du Nord* 2/3 (1990) 3-14, p. 3 n. 1; ID., *Messianism and the Greek Version of Jeremiah*, in E. COX (ed.), *VII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies* (SBL SCS, 31), Atlanta, GA, Scholars, 1991, pp. 87-122. See also P.M. JOYCE, *King and Messiah in Ezekiel*, in J. DAY, *King and Messiah in Israel and the Ancient Near East. Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar* (JSOT SS, 270), Sheffield, Academic Press, 1998, pp. 323-337, esp. p. 326 n. 4, and OEGEMA, *The Anointed and his People* (n. 1), pp. 22-27.

3. G. SCHOLEM, *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*, New York, Schocken Books, 1971, p. 1.

4. Lust criticizes this view of Scholem, putting forward that nowadays Christians do not adhere anymore to a narrow definition of messianism limited to an individual, internal salvation (LUST, *Le Messianisme et la Septante d'Ézéchiel* [n. 2], p. 4).

5. W. GRONKOWSKI, *Le messianisme d'Ézéchiel*, Paris, Geuthner, 1930, p. 12.

6. A. CAQUOT, *Le messianisme d'Ézéchiel*, in *Semitica* 14 (1964) 5-23, p. 5.

7. Messiah comes from the Hebrew מָשִׁיחַ, which means 'anointed'; this term indicates in the Old Testament the king's title.

8. Coppens calls these the four minima to talk of a messianic expectation (J. COPPENS, *Le messianisme royal: Ses origines, son développement, son accomplissement* [LD, 54], Paris, Cerf, 1968, pp. 13-14).

Messianism is the expectation of an individual Messiah, and yet transcendent saviour, who comes in a final eschatological time, definitely brings salvation among the people and establishes the Kingdom of God on earth; royal messianism in particular expresses the expectation of a royal Davidic saviour at the end of time⁹.

The expectation of a person to come, is not limited to a royal figure: there are also texts showing a priestly messianic expectation, or a prophetic Messiah who will come and establish the Lord's kingdom on earth¹⁰.

II. SURVEY OF MESSIANIC VERSES IN THE GREEK EZEKIEL

The study of messianism in Ezekiel affects the Hebrew version of this book more than the Greek version¹¹. The Greek or Septuagint version has been introduced into the messianic debate in order to support the thesis that it shows signs of a developing messianism in relation to the Hebrew text. This assertion has been put forward by Coppens and has been critically countered by Lust¹². The critical evaluation of the messianic passages of the Septuagint version of Ezekiel forms a substantial part of Lust's criticism of Coppens' views, and it is not the place here to repeat this whole argumentation. But the passages that were advanced for or against the presence of a developing messianism in the Septuagint version of Ezekiel are of interest for our present study. Furthermore messianic verses in Ezekiel have been drawn from the works of Gronkowski, Fohrer, Coppens, Block, Oegema and Joyce¹³. The outcome of all this is presented in the following list:

9. LUST, *Messianism and Septuagint* (n. 2), p. 175; ID., *Le Messianisme et la Septante d'Ézéchiël* (n. 2), p. 4.

10. LUST, *Messianism and Septuagint* (n. 2), pp. 177 and 190; ID., *And I Shall Hang Him on a Lofty Mountain. Ezek 17:22-24 and Messianism in the Septuagint*, in B.A. TAYLOR (ed.), *IX Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies. Cambridge, 1995* (SBL SCS, 45), Atlanta, GA, Scholars, 1997, p. 231.

11. See e.g. G. FOHRER, *Messiasfrage und Bibelverständnis* (Sammlung Gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, 213/214), Tübingen, Mohr, 1957; J. COPPENS, *L'espérance messianique royale à la veille et au lendemain de l'exil*, in *Studia Biblica et Semitica Th. Chr. Vriezen dedicate*, Wageningen, 1966, pp. 46-61.

12. COPPENS, *Le messianisme royal* (n. 8), p. 119; LUST, *Messianism and Septuagint* (n. 2), pp. 175-177. This view of Lust has been taken over by Harl (G. DORIVAL – M. HARL – O. MUNNICH, *La Bible grecque des Septante: Du judaïsme au christianisme ancien* [Initiations au christianisme ancien], Paris, Cerf, 1988, pp. 219-220).

13. GRONKOWSKI, *Le messianisme d'Ézéchiël* (n. 5), p. 180; FOHRER, *Messiasfrage und Bibelverständnis* (n. 11), p. 15; COPPENS, *L'espérance messianique royale* (n. 11),

Ezek 12,26-28
 Ezek 16,4
 Ezek 17,22-24
 Ezek 21,10(15)
 Ezek 21,13(18)
 Ezek 21,25-27(30-32)
 Ezek 29,21
 Ezek 32,25-26
 Ezek 34,23-24¹⁴
 Ezek 36,23b-38
 Ezek 37,22-25¹⁵
 Ezek 40,1-48,35
 Ezek 43,3

When these verses occur in the Septuagint version, they show a developing or a weakening messianism¹⁶, or they offer a literal translation of those passages of the Hebrew¹⁷. Four passages out of this list are interpreted by Theodoret in his Commentary on Ezekiel in a messianic way¹⁸.

Ezek 17,22-24
 Ezek 21,25-27(30-32)
 Ezek 34,23-24
 Ezek 37,22-25

It is our purpose now to evaluate the messianic interpretation given by Theodoret to these verses.

III. INTERPRETATION BY THEODORET OF MESSIANIC VERSES

As a preliminary to this section we note that Theodoret in his Commentary on Ezekiel gives no definition of what he meant by messianism, messianic, messianic expectation or Messiah. The term he uses which comes close to such ideas is Χριστός.

p. 55; ID., *Le messianisme royal* (n. 8), pp. 211-212; D.I. BLOCK, *Bringing Back David: Ezekiel's Messianic Hope*, in P.E. SATTERTHWAITHE – R.S. HESS – G.J. WENHAM, *The Lord's Anointed: Interpretation of Old Testament Texts* (Tyndale House Studies), Carlisle, The Paternoster Press, 1995, pp. 167-211; JOYCE, *King and Messiah in Ezekiel* (n. 2), pp. 323-337; OEGEMA, *The Anointed and his People* (n. 2), p. 44.

14. Coppens talks in his messianic dossier of the Old Testament of Ezek 34,23-26a; 30-37; 24-25 and 26-28 (*Le messianisme royal* [n. 8], pp. 211-212).

15. Coppens does not mention in his messianic dossier of the Old Testament Ezek 37,24-30 (*Le messianisme royal* [n. 8], pp. 211-212).

16. E.g. Ezek 17,23 for the former category and Ezek 34,23 for the latter one.

17. E.g. Ezek 21,25-27(30-32)

18. *Theodoretii Cyrensis Episcopi Opera omnia* (ed. J.L. Schulze), II (PG, 81), Paris, Ex typis J.-P. Migne, 1864.

The following discussion of each verse is built up in a threefold way. First I give the messianic interpretation as issued in modern scholarship, then I discuss the comments of Theodoret, and finally I evaluate Theodoret's interpretation in the light of the purpose of this paper.

Ezek 17,22-24

Ezek 17,22-24 is traditionally called a messianic passage¹⁹. Against this background special attention is given to the words κρεμάσω αὐτόν (supported by most of the Greek manuscripts), which contribute to a christological or messianic interpretation of the passage²⁰. Lust²¹, however, has demonstrated that the original Greek version, supported by papyrus 967, offered the reading κρεμαστόν, which excludes a christological or messianic interpretation of this verse²².

Theodoret explicitly formulates the question:

Who is the one who has been taken from the choice branches of the high cedar out of the heart of the top, and has been planted first on a high mountain, next hung on a lofty mountain of Israel, and after being hung produced buds and bore fruit, and became a big cedar, so that every bird and every winged figure, not a four-footed animal, nor a reptile, but every bird and winged figure can rest under his shadow? (verses 22-23).

He gives three possibilities: Zerubbabel, one of the Maccabees, and Jesus Christ. Although Zerubbabel has led the people from the exile, he was continuously in conflict with other people and he never managed to achieve the building of the new temple; the words mentioned above can therefore not be applied to him. The Maccabees then have no royal roots; the cedar, however, clearly echoes a royal house. The words are equally not relevant to the Maccabees. It is obvious, according to Theodoret, that the words pertain to our Lord and Saviour Jesus Christ, Κύριος καὶ Σωτὴρ ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός.

“From the choice branches of the high cedar from the top” recalls the royal roots; Jesus Christ descends from the house of David in direct line. “Planted on a high mountain” refers to the Church that the Lord will establish on a high mountain. The suffering or passion of the Lord, and his crucifixion, is referred to by “next hung on a lofty mountain of

19. See e.g. COPPENS, *L'espérance messianique royale* (n. 11), pp. 55, 58; OEGEMA, *The Anointed and his People* (n. 2), p. 44.

20. Ezek 17,22b-23a “I myself will plant them on a high mountain; and I will hang him on a lofty mountain of Israel”.

21. LUST, *And I Shall Hang Him on a Lofty Mountain* (n. 10) and *Le Messianisme et la Septante d'Ézéchiël* (n. 2), pp. 11-14.

22. Ezek 17,22b-23a “I myself will plant them on a high and hanging mountain”.

Israel". The lofty mountain refers to Golgotha. After suffering and death, there will be the resurrection and the preaching of the Word of God: the branch of the cedar will be planted and soon it will blossom and bear fruit. The whole world, who will eat and drink from it, will hope for eternal life. Birds and winged creatures, no four-footed animal, nor reptile, will rest in the shadow of the cedar: only those who have exalted ideas and think of heavenly things enjoy the shadow of the cedar. The branches of the cedar will be restored²³: they represent the apostles²⁴.

All elements of the citation of Ezekiel are applied to Jesus Christ, by Theodoret. The image of the cedar, which stands for the davidic kingdom, is used for the Lord; as the cedar is not liable to decay or corruption²⁵, so the Lord is sinless (*ἀναμάρτητος*).

The interpretation of Ezek 17,22-23 by Theodoret is clearly messianic and christological, with manifest reference to Golgotha; his Greek text has the reading *κρεμάσω αὐτόν*, in line with most Greek manuscripts. Theodoret sees the Davidic kingdom continuing; in this sense he creates hope for a completely desolate Jerusalem after the exile. This is also his interpretation of verse 24, which is further reinforced by his citation of Isa 11,1 in his comment on Ezek 17,24: "and a shoot will spring from the stem of Jesse, and a branch from his roots will bear fruit".

Ezek 21,25-27 (MT 30-32)

Ezek 21,30-32 (LXX verses 25-27) is in the Greek version an example of a priestly messianic expectation. The LXX version expresses the expectation of a priest who is worthy to bear the *κίδαρις*, the priestly headband²⁶. The MT expects a royal Messiah²⁷.

"This also will no more be the same, until he comes whose right it is and whom it fits, and I shall give the kingdom to him" (verse 27). Theodoret interprets *αὕτη* as referring to the kingdom (*βασιλείαν*). In his comment on the preceding verse he argues how both the high-priest and king lost their symbols of power, the priestly headband (*κίδαρις*) and the crown (*στέφανος*), through injustice and impiety. The kingdom

23. They were taken away by the king of Babylon (*Theodoret*, II [n. 18], 969 A).

24. This idea was not used for the first time by Theodoret, but already occurred in Origen. I thank Professor O. Munnich for pointing this out during the 2004 CBL Meeting in Leuven.

25. The term *ἄσπλητος* is also used by Philo in combination with *κέδρος* (2,147).

26. Under the Maccabees high-priests also covet royal power and honour; they put the royal attributes upon their priestly ones, underestimating so the priestly values; see LUST, *Messianism and Septuagint* (n. 2), pp. 188-189.

27. LUST, *Messianism and Septuagint* (n. 2), pp. 180-186 and OEGEMA, *The Anointed and his People* (n. 2), p. 44.

of that time even stopped existing. In verse 27 there is still hope: although this siege is worse than all the previous ones, the Lord will not extinguish a spark of the royal relationship; he will give the kingdom until he comes to whom it fits, τὴν τοῦ Δεσπότης Χριστοῦ βασιλείαν. Theodoret reinforces his comment by an allusion to Paul: “until the offspring should come to whom the promise had been made, and (the law) ordained by angels through a intermediary”²⁸, and to Gen 49,10: “the ruler shall not depart from Judah, nor his leader from between his loins, until he comes to whom it belongs; and he shall be the expectation of the peoples”²⁹. The latter quotation, particularly the words “the expectation of the nations” (προσδοκία ἐθνῶν), contributes to the messianic interpretation of verse 27 by Theodoret.

Theodoret interprets Ezek 21,25-27 (MT 30-32) as a royal messianic expectation: the kingdom of those days has come to an end (τέλος γὰρ ἔλαβεν ἡ καθ’ ὑμᾶς βασιλεία) and Theodoret formulates the expectation of the Kingdom of God on earth (τὴν τοῦ Δεσπότης Χριστοῦ βασιλείαν).

Ezek 34,23-24

These verses contain the messianic promise³⁰. They promise the return of David and the restoration of the royal house of David. David probably functions as a collective for all future leaders who will reign according to the heart of God and conform to the figure of David³¹.

Theodoret once again explicitly asks: “who is he?”; this question arises from his confusion about the words of the Lord himself. The Lord says he will raise for the people a shepherd, his servant David (verse 23); a few verses earlier (verse 15) the Lord states that he himself will act as shepherd (ἐγὼ ποιμανῶ)³². Theodoret asks himself whether the Lord Christ (ἡ δὴλον, ὡς ὁ δεσπότης Χριστός) could be the shepherd. The Lord Christ comes forth from the seed of David; therefore he is a servant, a man (human) according to his nature, not according to his dig-

28. Gal 3,19.

29. Gen 49,11 is indicated in the edition of Schulze. but Gen 49,10 is more accurate. Perhaps Schulze had another text of Genesis with another division of the verses.

30. For a full and more detailed discussion see: GRONKOWSKI, *Le messianisme d'Ezéchiel* (n. 5), p. 180; COPPENS, *L'espérance messianique royale* (n. 11), p. 56-57; ID., *Le messianisme royal* (n. 8), p. 98; BLOCK, *Bringing Back David* (n. 13), pp. 167-211; JOYCE, *King and Messiah in Ezekiel* (n. 2), pp. 323-337; OEGEMA, *The Anointed and his People* (n. 2), p. 44.

31. COPPENS, *L'espérance messianique royale* (n. 11), pp. 56-57.

32. J. ZIEGLER, *Ezechiel* (Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Societatis Litterarum Göttingensis editum, 16/1), 2., durchgesehene Auflage mit einem Nachtrag von Detlef Fraenkel, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1977, has ἐγὼ βοσκήσω.

nity. He will be a shepherd for all sheep, even for those who do not come from this fold, as Theodoret quotes from John 10,16 adding to the universal character of his 'messianic' interpretation. This aspect is also present in his quotation of Isa 49,6 "I will also make you a light of the nations, so that my salvation may reach to the end of earth".

Theodoret in this text abundantly quotes from the Old and New Testament, especially those verses often labelled as messianic, and by doing so he reinforces his messianic reading of Ezek 34,23-24.

Ezek 37,22-25

These verses express the announcement of the coming of the Messiah: King David³³. The Lord promises one leader to be king for the nations (verse 22), and Theodoret sees the Lord Christ as the fulfilment of this promise, for Zerubbabel was not a king but a leader of people and army. In his comment Theodoret summarizes verses 23-24 (the Lord saves and restores all people and the Lord's servant David will be their leader) by the quotation, once again, of John 10,16, emphasizing the universal character of the messianic interpretation of these verses. Theodoret continues that the Lord Christ is called David because he comes forth from the house of David. He is called servant according to his human nature, for the Only-begotten is not a servant, but Lord of all. He will be a shepherd for all. Further on Theodoret treats the question posed by the Jews: who is then the eternal king who is called David? Zerubbabel cannot be the answer: he was not a king, but the leader of a people, and his reign ended by his death. It is necessary to show that the house of David still exists. It does so by the Lord Christ. Through his flesh the Lord Christ comes forth from the house of David; as son of God, through his divine nature, he has an eternal reign.

Theodoret interprets "my servant David" as the Lord Christ, who will come as a king and saviour for all people, including those who do not come from "his fold".

IV. CONCLUSION

In passages that have been labelled as messianic, Theodoret in his Commentary more than once poses the question: who is meant by these

33. For a full and more detailed discussion see: GRONKOWSKI, *Le messianisme d'Ezéchiel* (n. 5), p. 180; COPPENS, *L'espérance messianique royale* (n. 11), p. 57-58; ID., *Le messianisme royal* (n. 8), p. 98; BLOCK, *Bringing Back David* (n. 13), pp. 167-211; JOYCE, *King and Messiah in Ezekiel* (n. 2), pp. 323-337; OEGEMA, *The Anointed and his People* (n. 2), p. 44.

words? Among the possible answers he mentions Δεσπότης Χριστός, Χριστός, the Greek pendant of Messiah, argues for a messianic interpretation. In his explanation of these verses, Theodoret adds to such interpretation.

Theodoret is, in a sense, an heir of what has been called royal messianism. The Messiah, the saviour to come for all nations, always called Δεσπότης Χριστός, comes forth from the seed or house of David, to establish another kingdom.

To support his argumentation he regularly refers to Bible passages with a messianic connotation.

Faculteit Godgeleerdheid
Katholieke Universiteit Leuven
Sint-Michielsstraat 6
B-3000 Leuven
Belgium

Katrin HAUSPIE
Postdoctoral Fellow
FWO-Vlaanderen

INDEXES

ABBREVIATIONS

AB	The Anchor Bible (New York)
ABD	Anchor Bible Dictionary (New York)
AGAJU	Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums (Leiden)
ANRW	Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (Berlin – New York)
ATD	Das Alte Testament Deutsch (Göttingen)
BASOR	Bulletin of the American Schools of Oriental Research (Philadelphia, PA)
BBB	Bonner biblische Beiträge (Berlin)
BETL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium (Leuven)
Bib	Biblica (Rome)
BKAT	Biblischer Kommentar Altes Testament (Neukirchen-Vluyn)
Bulletin IOSCS	Bulletin of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies (Princeton, NJ)
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament (Stuttgart)
BZ	Biblische Zeitschrift (Paderborn)
BZAW	Beihefte zur ZAW (Berlin)
BZNW	Beihefte zur ZNW (Berlin)
CBQ	Catholic Biblical Quarterly (Washington, DC)
DBS	Dictionnaire de la Bible. Supplément (Paris)
DJD	Discoveries in the Judaean Desert (Oxford)
ETL	Ephemerides Theologicae Lovanienses (Leuven)
FAT	Forschungen zum Alten Testament (Tübingen)
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments (Göttingen)
HBS	Herders biblische Studien (Freiburg/B)
HSM	Harvard Semitic Monographs (Cambridge, MA)
ICC	The International Critical Commentary (Edinburgh)
JBL	Journal of Biblical Literature (Philadelphia, PA)
JJS	Journal of Jewish Studies (Oxford)
JNSL	Journal of Northwest Semitic Languages (Stellenbosch)
JSNT SS	Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series (Sheffield)
JSOT SS	Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series (Sheffield)
JTS	The Journal of Theological Studies (Oxford)
LD	Lectio Divina (Paris)
MSU	Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens (Göttingen)
NTS	New Testament Studies (London)
OBO	Orbis Biblicus et Orientalis (Freiburg/S)
PG	Patrologia Graeca (Paris)

RB	Revue Biblique (Paris)
RQum	Revue de Qumran (Paris)
SBL SCS	Society of Biblical Literature Septuagint and Cognate Studies (Atlanta, GA)
SupplNT	Supplements to Novum Testamentum (Leiden)
SupplVT	Supplements to Vetus Testamentum (Leiden)
TDNT	Theological Dictionary of the New Testament (Grand Rapids, MI)
TDOT	Theological Dictionary of the Old Testament (Grand Rapids, MI)
THAT	Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament (Stuttgart)
TWAT	Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament (Stuttgart)
TWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (Stuttgart)
TZ	Theologische Zeitschrift (Basel)
VT	Vetus Testamentum (Leiden)
WBC	Word Biblical Commentary (Waco, TX)
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament (Neukirchen-Vluyn)
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament (Tübingen)
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft (Berlin)
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft (Berlin)

INDEX OF AUTHORS

- ABEL, F.-M. 81³
 ABERBACH, M. 137⁴⁰
 ACKROYD, P.R. 100³⁹ 135³¹
 ADAIR, J.R. 221¹⁸
 ADLER, W. 434¹³ 435¹⁵ 436²¹ 439²²
 440²⁸
 AEJMELAEUS, A. xv xvi 41^{36.39} 48
 70³⁵ 129¹ 222²² 224^{29.30} 250⁴⁴ 251⁴⁷
 443*
 AITKEN, J.K. 101⁴²
 ALAND, B. 461⁷
 ALAND, K. 461⁷
 ALBANI, M. 196⁵
 ALBERTZ, R. 101⁴¹
 ALBL, M.C. 462⁸
 ALBRIGHT, W.F. 198¹⁰
 ALEXANDER, L. 490¹⁵
 ALEXANDER, P.S. 106⁵⁷ 112⁷⁰
 ALLEGRO, J.M. 185²³ 363^{16.17}
 ALLEN, L.C. 417² 427²²
 ALLISON, D.C. 460⁴ 484⁵⁸ 485⁵⁹
 ALKIER, S. 444⁴
 ALT, A. 198¹⁰
 ANDERSEN, F.I. 471^{26.27}
 ANDERSON, A.A. 196⁴
 ANDERSON, G.W. 6¹⁸
 ARGALL, R.A. 317¹⁰
 ARNDT, T. 196⁵
 ARNETH, M. 230⁴⁷
 ASTIN, A.E. 83⁸
 ATTIAS, J.-C. 235⁵⁸
 ATTRIDGE, H. 112⁶⁹ 321⁸
 AUGUSTIN, M. 198¹¹
 AUNE, D.E. 492²¹ 494³³ 496^{39.44}
 497^{46.50.51} 499^{57.59.61}
 AUSLOOS, H. xxii 249⁴⁰ 251
 AUSTERMANN, F. 30²⁰ 205¹¹ 218⁵
 221¹⁸ 222^{19.22} 223²⁷ 233⁵⁵ 250⁴⁴
 AUWERS, J.-M. xxii 124⁹⁵ 198¹¹ 202
 203² 204⁷ 388³⁵
 BAASTEN, M.F.J. 162⁴²
 BACKHAUS, F.-J. 273²¹
 BACKHAUS, K. 493²⁹
 BAER, D.A. 378²⁰
 BAMMEL, E. 81³ 82⁶ 113⁷¹ 283⁶⁵
 BARC, B. 86¹⁷
 BAR-KOCHVA, B. 85¹⁴
 BARR, J. 50 153⁷
 BARRETT, C.K. 81³
 BARTHÉLEMY, D. 92²⁷ 177⁶ 183¹⁵
 187²⁴ 191³¹ 327¹ 331¹⁶ 337²⁹ 341⁴⁴
 390⁴⁰ 406¹⁰² 412¹²¹ 417²
 BATEMAN, H.W. 240⁴
 BAUCKHAM, R. 487¹ 490¹⁵ 496⁴⁴
 497^{47.48}
 BAUER, J.B. 315⁸
 BAUER, W. 461⁷
 BAUKS, M. xxii 204⁴ 205⁸ 208²⁴
 209²⁵ 210³¹ 211^{32.34} 212^{37.41} 213⁴²
 214⁴⁸ 215
 BAUMGARTEN, J.M. 103⁴⁷
 BAUMGARTNER, W. 361⁹ 368^{32.33}
 BEALE, G.K. 488⁸ 489^{10.11} 490^{12.14}
 491¹⁶ 492^{21.24} 494³⁰ 496⁴⁵ 497^{49.51}
 498⁵⁵ 500⁶³ 501⁶⁷
 BEATON, R. 460⁵ 472³⁰ 473³²
 BECK, H. 352⁷⁷
 BECKER, J. 256^{14.15}
 BECKWITH, R.T. 436²¹
 BEEK, M.A. 439²³
 BEENTJES, P.C. 279⁴⁹ 280 283⁶⁶
 285⁷¹ 303⁵
 BEGRICH, J. 183¹⁶ 240⁵
 BEN-HAYYIM, Z. 303⁵
 BERTRAM, G. 7²⁰ 11³⁷ 27⁹ 33²³ 41³⁸
 379²⁶
 BEUKEN, W. 296^{11.12} 360⁶ 362¹³ 366²⁶
 BIANCHI, E. 385²⁰
 BICKERMAN, E.J. 387³¹
 BILDSTEIN, G.J. 84¹³
 BILLERBECK, P. 477⁴²
 BLACK, M. 80² 473³² 475³⁹ 476⁴¹
 BLASS, F. 294⁸
 BLOCK, D.I. 417² 420⁸ 423¹³ 505¹³
 509³⁰ 510³³

- BLUDAU, A. 439²⁵ 440²⁶
 BLUM, E. 380³¹
 BÖCHER, O. 500⁶³
 BÖHLER, D. 415¹²⁶
 BOGAERT, P.-M. XXVII XXVIII 124⁹⁵
 163⁴⁴ 184¹⁷ 203² 208²⁵ 383^{10.11.12}
 384¹³ 385^{18.20} 386²⁴ 388³⁵ 389³⁶
 392^{47.48} 393⁵¹ 394⁵⁶ 396⁶³ 398⁶⁸
 402⁸² 403⁸⁷ 404^{94.96} 406¹⁰³ 410¹¹¹
 412¹²¹ 414^{124.125} 415¹²⁶ 415 424¹⁸
 425¹⁹
 BOHLEN, R. 236⁶⁰
 BONNET, H. 201²¹
 BONS, E. XXII XXIII 222²³ 223²⁵ 225³⁴
 227⁴⁰ 238 256^{10.12.13} 257¹⁶
 BORGEN, P. 16⁵⁴ 144⁷⁴
 BORNHÄUSER, K. 248³⁸
 BORRET, M. 352⁷⁷
 BOTTE, B. 184¹⁷
 BOUSSET, W. 105⁵²
 BOW, B.A. 317¹⁰
 BOYD-TAYLOR, C. 52⁵ 199¹³
 BRATSIOTIS, N.P. 443^{*}
 BRENTON, L.C.L. 229⁴⁵ 361¹¹ 363¹⁴
 368³⁴
 BRIEND, J. 403⁸⁷
 BROCK, S.P. 100³⁹ 102⁴⁴ 218³ 439²³
 BROCKINGTON, L.H. 402⁸⁵
 BRONGERS, H.A. 179¹²
 BROOKE, G.J. 12⁴² 103⁴⁷ 137³⁹ 384¹⁵
 BROWN, R.E. 466¹⁴
 BROWN, W.P. 257¹⁷ 258²¹
 BROWLEE, W.H. 173⁸³
 BRUCE, F.F. 439²³
 BRUGSCH, H. 200¹⁸
 BUBER, S. 84¹² 334²⁰
 BUDD, P.J. 141⁵⁵
 BUDDE, K. 177^{5.6} 255⁶
 BUITENWERF, R. 467¹⁸
 BURGER, I. 441³¹

 CAIRD, G.B. 206¹⁴ 214²⁷
 CALDUCH-BENAGES, N. 285⁶⁸
 CALÈS, J. 197⁹
 CAMONOVO, O. 91²² 98³⁷ 124⁹⁵
 CANNUYER, C. 198¹¹ 200¹⁶
 CAQUOT, A. 135³⁵ 240⁴ 277⁴⁰ 301¹
 309²¹ 381³ 417¹ 420⁸ 504⁶
 CARRIÈRE, A. 365

 CARSON, D.A. 100³⁹ 481⁵²
 CASPARI, W. 198¹⁰
 CASTELLINO, G. 195³ 196⁴
 CATALANO, P. 81³
 CAZELLES, H. 135³³ 399⁷¹
 CERFAUX, L. 255⁶
 CHARLES, R.H. 92²⁷ 487³ 488^{5.6}
 496⁴¹ 498⁵² 499⁵⁹
 CHARLESWORTH, J.H. 105⁵³ 131¹⁴
 132¹⁸ 144⁷⁴ 265⁶ 289⁷⁹ 364¹⁹ 436²⁰
 CHAZAN, R. 436²¹
 CHAZON, E. 148⁹⁴
 CHILTON, B.D. 376¹⁴
 CIMOSA, M. 116⁷⁷ 218⁵
 CLEMENTS, R.A. 101⁴³
 COCKERILL, G.L. 259²⁷
 COLLINS, J.J. XVIII XIX 10³² 16⁵³
 101⁴³ 129^{2.3} 130⁶ 131^{9.10} 132¹⁹ 133²¹
 148^{92.93.94} 149⁹⁵ 156²⁰ 159³⁰ 160³⁷
 170⁷¹ 174⁸⁴ 264 265⁵ 274²⁷ 276³⁶
 277⁴³ 282⁶³ 301¹ 310²² 311²⁵ 313¹
 321¹⁸ 357^{1.2} 364^{18.19} 433¹⁰ 435^{18.19}
 COOK, J. 50¹ 129¹ 134²⁸ 152⁶ 330¹⁴
 COPPENS, J. XIII³ XIV 3^{3.4} 4^{7.8.9} 5¹⁴ 9
 11³⁸ 219⁶ 236⁶² 237⁶³ 239¹ 240³
 327⁴ 328^{5.9} 346⁵⁷ 381^{1.4} 382⁵ 504⁸
 505^{11.12.13} 506^{14.15} 507¹⁹ 509^{30.31}
 510³³
 CORDES, A. XXII 253⁴ 260
 CORLEY, J. XXIV XXV 312
 COUFFIGNAL, R. 240⁴
 COUROYER, B. 240⁴
 COURT, J.M. 466¹⁴ 486⁶⁰
 COX, C.E. 8²⁷ 200¹⁵ 220^{9.10} 221¹⁵
 222^{20.22} 250⁴⁴ 258²⁰ 377¹⁸ 382⁶
 394⁵⁷ 426²⁰ 504²
 CRAIGIE, P.C. 196⁴ 240⁴ 487²
 CROSS, F.M. 117⁷⁹ 120⁸² 121^{85.87.88}
 192³²
 CURTIS, A.H.W. 384^{15.16} 386²³ 399⁷⁴

 DAFNI, E. XXIX 443^{*} 454
 DAHMEN, U. 191²⁹
 DAHOOD, M. 245²²
 DANIELS, D.T. 198¹¹
 DANIELS, S. 162⁴²
 DAUBE, D. 81³
 DAUMAS, F. 200¹⁸
 DAVIAU, P.M.M. 199¹⁴

- DAVILA, J.R. 409¹⁰⁹
 DAVIES, P.R. 301² 432³
 DAVIES, W.D. 81³ 460⁴ 484⁵⁸ 485⁵⁹
 DAY, J. 7²¹ 105⁵³ 131¹² 301² 417²
 504²
 DE BOER, P.A.H. 177^{2.6}
 DE JONGE, M. 12⁴¹ 241⁶ 246²⁶ 266⁹
 478⁴³ 491¹⁸ 492²³ 493²⁷
 DE LAGARDE, P. 177³ 183¹⁶
 DE MOOR, J.C. 30²⁰ 397⁶⁶ 402⁸⁵
 435¹⁶
 DE TROYER, K. 433⁹
 DE VAUX, R. 87¹⁹ 243¹⁰
 DE VILLIERS, E. 442³⁴
 DE WILDE, A. 292³ 295¹⁰
 DEBRUNNER, A. 255⁶ 294⁸
 DEINES, R. 246²⁶
 DEIST, F.E. 442³⁵
 DELAMARTER, S. 464¹³
 DELCOR, M. 81³ 381³
 DESROCHES-NOBLECOURT, C. 200¹⁷
 DESROUSSEAUX, L. 177⁵ 204⁷
 DEURLOO, K.A. 198¹¹
 DEXINGER, F. 114⁷⁵
 DHORME, E.P. 296¹¹
 DIETRICH, W. 157²⁴ 185²³
 DI LELLA, A.A. 13⁴⁶ 14⁴⁷ 277⁴⁰ 301²
 303⁶ 309²¹ 310²² 313³ 318¹³ 320¹⁴
 321^{16.17.19} 322²¹ 432⁴
 DIMANT, D. 385¹⁹
 DINES, J.M. 224³⁰ 238⁶⁴
 DION, P.-E. 199¹⁴
 DODD, C.H. 445¹² 478⁴⁸
 DOECKER, A. 255⁵
 DOGNIÉZ, G. 96³² 217² 387²⁸ 444³
 DOHMEN, C. 196⁵
 DOMBART, B. 178⁸
 DORÉ, J. 399⁷¹
 DORIVAL, G. 9²⁸ 15⁵⁰ 18⁵⁸ 86¹⁷ 151²
 153⁹ 162³⁹ 163^{44.45} 164^{47.48.50}
 165^{51.52} 166^{54.57.58} 167⁶⁰ 168⁶³ 170⁶⁹
 173 191^{26.28} 204⁷ 205^{10.11} 206¹²
 207^{21.24} 214⁴⁵ 219⁸ 220¹² 248³⁹
 337³⁰ 338^{31.33} 378 414¹²³ 505¹²
 DRIOTON, E. 200¹⁸
 DRIVER, G.R. 9³⁰
 DRIVER, S.R. 118⁸⁰ 147⁸⁸ 177^{5.6}
 DUBE, M.W. 441³²
 DUGUID, I.M. 423¹⁴
- DUPONT, J. 385²⁰
 DUPONT-SOMMER, A. 344⁴⁸ 346⁵⁶
 DURHAM, J.I. 117⁷⁸ 135³³
 DURR, L. 198¹⁰
 EBACH, J. 423¹³
 EBELING, G. 198¹¹
 EGGER-WENZEL, R. 277³⁹ 283^{66.67}
 EISSFELDT, O. 177¹
 EKBLAD, E.R. 472³⁰
 ELLIGER, K. 183¹⁶
 EMERTON, J.A. 6¹⁶ 94²⁹ 135³¹ 246²⁷
 253² 302³ 327⁴ 382⁷ 396⁶³ 419⁶
 504²
 ENGEL, H. 276³⁷
 ERVIN H. 218⁵
 ESLINGER, L. 240⁴
 EVANS, C.A. 469²⁰ 489¹⁰
 EVANS, C.F. 100³⁹
 EVEN-SHOSHAN, A. 448²¹
 EYNIKEL, E. 165⁵² 207¹⁸ 250⁴⁶ 361⁷
 362¹² 369³⁷ 402⁸³ 443²
 FABRICIUS, J.A. 87¹⁸
 FABRY, H.-J. xxiii xxiv 10³² 23³
 156²⁰ 174⁸⁴ 203¹ 211³³ 235⁵⁸ 263¹
 266⁷ 286⁷⁴ 289 384¹⁵ 409¹⁰⁹
 FALLS, T.B. 6¹⁵
 FASSNACHT, M. 269¹²
 FAVRELLE, G. 86¹⁷
 FEGHALI, P. 404⁹²
 FEKKES, J. 487⁴ 489^{10.11} 495³⁷ 496⁴⁵
 498⁵⁵ 499⁶¹ 500⁶²
 FELDMAN, L.H. 478⁴⁴
 FERNÁNDEZ MARCOS, N. 8²³ 100³⁹
 296¹¹ 433¹¹ 460⁵
 FERRY, J. 403⁸⁷ 404⁹¹ 409¹⁰⁸
 FEUILLET, A. 243¹¹
 FICHTNER, J. 255⁸
 FIELD, F. 197⁷ 244¹⁵ 247³² 337²⁸ 339
 FIELDS, W.W. 314⁵ 359³
 FINCKE, A. 185²³ 191³⁰
 FISCHER, A. 274²⁶
 FISCHER, G. 462⁸
 FISCHER, I. 198¹¹ 286⁷⁴
 FITZMYER, J.A. 130⁵ 466¹⁴ 472²⁹
 FLASHAR, M. 50³ 218⁴
 FLICHY, O. 217¹
 FLINT, P.W. 105⁵⁶ 174⁸⁴ 211³³

- FLUSSER, D. 82⁵ 328⁸ 334^{21.22.23}
 336^{26.27}
 FOCANT, C. 203² 204^{3.5} 215⁴⁹ 410¹¹¹
 FOHRER, G. 276³⁵ 292³ 505^{11.13}
 FOKKELMAN, J. 241⁷
 FRAADE, S.D. 409¹⁰⁹
 FRAENKEL, D. 205¹¹ 351⁷² 509³²
 FRANKEL, Z. 92²⁴ 100³⁹ 102⁴⁶ 103
 104 105 124^{95.96} 125⁹⁸ 154¹¹ 155¹⁴
 159²⁸
 FRANKENA, R. 439²³
 FANKFURTER, D. 500⁶³
 FRASER P.M. 98³⁵ 248³⁶
 FREDERIKSEN, M.A. 83⁸
 FREUND, R.A. 94²⁹ 172⁸¹
 FRERICHS, E.S. 105⁵³ 129² 132¹⁸
 144⁷⁴ 265⁶ 313¹
 FRITSCH, C.T. 218³
 FRITSCH, O.F. 283⁶⁵

 GAMMIE, J.G. 274²⁷
 GARCÍA MARTÍNEZ, F. 12⁴² 143⁶⁴
 155¹³ 158²⁵ 244¹⁴ 245²⁰ 276^{36.38}
 307¹⁶ 308¹⁹ 363¹⁶ 364¹⁸ 384¹⁵ 415²⁶
 442³⁵ 473³³
 GEHMAN, H.S. 9³⁰
 GELSTON, A. 120⁸⁴ 162³⁹
 GENEST, H. 203²
 GENTRY, P.J. 200¹⁵ 220^{9.10} 221¹⁵
 222^{20.22} 250⁴⁴ 258²⁰
 GEOLTRAIN, P. 348⁶²
 GEORGI, D. 444⁴
 GESE, H. 198¹¹ 203² 206¹² 212⁴⁰
 215⁴⁹ 423¹³
 GFRÖRER, A. 104⁴⁹ 105 124 128
 GIESEN, H. 492²² 493²⁶ 496^{40.41.43}
 497⁵¹ 500⁶³
 GILBERT, M. 124⁹⁵ 276³⁸ 285⁶⁸
 GINZBERG, L. 84¹²
 GISEL, P. 235⁵⁸
 GLASS, J.T. 198¹¹
 GLESSMER, U. 198¹¹
 GNILKA, J. 215⁴⁹
 GOETTSBERGER, J. 183¹⁵
 GOLDMAN, Y. 162⁴⁰ 384¹⁶ 388³²
 396⁶² 398^{69.70} 404^{93.96}
 GOLDSTEIN, J.A. 81³ 273²²
 GOODBLATT, D. 79¹ 81³ 85¹⁴ 89²¹
 GOODMAN, M.D. 80² 83¹¹
- GOSHEN-GOTTSTEIN, A. 283⁶⁶
 GOSSE, B. 82⁴ 100⁴⁰
 GOULDER, M.D. 240⁴
 GOUNELLE, R. 195¹
 GRABBE, L.L. 131¹⁰ 432⁶
 GRAETZ, H. 195³
 GREEN, J. 379²⁴
 GREEN, W.S. 105⁵³ 129² 132¹⁸ 144⁷⁴
 265⁶ 313¹
 GREENBERG, M. 417² 424¹⁷
 GREENFIELD, J.C. 12⁴²
 GREENSPOON, L. 16⁵⁵ 142⁶¹ 151³
 GRELOT, P. 3⁶ 203² 390⁴¹ 404⁹⁴
 GREYHER, O. 255⁸
 GRONOWSKI, W. 504⁵ 505¹³ 509³⁰
 510³³
 GROSS, B. 327³
 GROSS, H. 256¹⁴
 GROSS, W. 383¹⁰
 GROSSFELD, B. 137⁴⁰
 GRUBER, M.I. 226³⁷
 GRUEN, E.S. 83¹⁰
 GUNDRY, R.H. 460³
 GUNKEL, H. 136^{36.38} 195³ 240⁵
 GZELLA, H. xvii 52 59–62 59^{22.23}
 60^{24.25.26.27.28} 61²⁹ 67^{31.32} 70 73⁽⁴²⁾
 155¹⁵ 167⁶¹ 205⁹ 206^{14.17} 207¹⁹
 209^{25.27.28} 210³⁰ 211³⁶ 213^{43.44} 218⁵
 219⁷ 221¹⁷ 224²⁹ 225 228^{41.42}
- HAAG, E. 256¹⁴ 432⁴
 HAAK, R.D. 131¹⁰
 HAAS, V. 294⁷
 HÄFNER, G. 489¹¹ 501⁶⁸
 HÄNEL, J. 183¹⁵
 HALTON, T.P. 6¹⁵
 HAMMAN, M. 273²¹
 HAMMERSHAIMB, E. 417 423¹⁵
 HANHART, R. 6¹⁷ 23² 94²⁹ 205¹¹
 366²⁷ 374 375¹¹ 402⁸³
 HANSON, P.D. 131¹³
 HANSSON, G. 434¹²
 HARL, M. 9²⁸ 16⁵⁶ 96³² 151² 153⁹
 156¹⁹ 159^{28.33} 191²⁶ 205¹⁰ 220¹²
 337³⁰ 338^{31.33} 347 505¹²
 HARLAND, P.J. 120⁸⁴ 162³⁹
 HARRINGTON, W.J. 488⁶ 493²⁶ 495³⁶
 496⁴² 497⁴⁷ 499⁶¹ 500^{63.66}
 HARTEL, G. 178⁷

- HARTMANN, L.F. 432⁴
 HAUSPIE, K. xxxi 5¹³ 134²⁶ 165⁵²
 207¹⁸ 250⁴⁶ 328¹⁰ 361⁷ 362¹² 369³⁷
 402⁸³ 417³ 443² 503 511
 HAYWARD, C.T.R. 113⁷² 120⁸⁴ 162³⁹
 167⁶² 285⁷² 307^{14,17}
 HECHT, R.D. 144⁷⁴
 HEIDLER, J. 203² 215⁴⁹
 HELCK, W. 201²²
 HEMER, C.J. 498⁵⁶
 HENGEL, M. 8²² 113⁷² 204³ 208²²
 236⁶⁰ 246²⁶ 256¹¹ 268¹⁰ 307¹⁵ 310²²
 379 431¹
 HERBERT, E. 191³⁰
 HERKOMMER, H. 157²⁴
 HERMANN, H. 196⁵
 HERMANN, S. 387²⁸
 HERZER, J. 495³⁵
 HESS, R.S. 505¹³
 HIEBERT, R.J.V. 200¹⁵ 220^{9,10} 221¹⁵
 222^{20,22} 250⁴⁴ 258²⁰
 HILDESHEIMER, R. 283⁶⁵
 HILHORST, A. 244¹⁴ 442³⁵
 HILL, D. 50
 HIMBAZA, I. 415¹²⁶
 HIMMELFARB, M. 317¹⁰ 322²⁰
 HOGLUND, K.G. 198¹¹
 HOLLANDER, H.W. 478⁴³
 HOLMAN, J. 296¹²
 HOLTZ, T. 492²² 498⁵⁶
 HORBURY, W. xiv xvii xviii xix 7²¹
 10³⁴ 13⁴⁵ 14^{48,49} 83⁹ 92²⁵ 94²⁹ 98³⁷
 100³⁹ 105⁵⁴ 108⁶¹ 122⁹⁰ 124⁹³ 126⁹⁹
 128 129² 130⁷ 131¹⁵ 133^{22,23,24,25}
 134²⁶ 139⁵⁰ 140^{52,54} 146⁸³ 147^{89,90,91}
 149 157²³ 170^{66,67} 217¹ 219⁶ 236⁶¹
 301² 313² 317¹¹ 376 377^{15,16,17,19}
 378²¹ 379
 HORNING, E. 200¹⁹
 HORSLEY, G.H.R. 444³
 HORST, F. 294⁶
 HOSSFELD, F.-L. 256¹⁴ 286⁷⁴
 HOWELL, D.B. 481⁵²
 HUBMANN, F.D. 383¹⁰
 HUGO, P. 415¹²⁶
 HUNTER, D.G. 240⁴
 HUNZIKER-RODEWALD, R. 229⁴⁶
 HUWILER, E.F. 198¹¹
 HVIDBERG, F. 423¹⁵
- ILAN, T. 109⁶⁴
 JACOBSON, H. 96³³
 JANOWSKI, B. 212³⁸ 294⁷
 JANSMA, T. 479⁴⁹
 JAPHET, S. 101⁴¹ 108⁶¹
 JASTRAM, N. 117⁷⁹ 120⁸² 121^{85,87,88}
 JEANSONNE, S. 432⁵ 433^{7,8} 438
 439^{22,24} 440²⁷
 JELLICOE, S. 218³
 JENKINS, F. 488⁷ 489¹⁰
 JENNI, E. 204⁷
 JEREMIAS, J. 283⁶⁵ 473³² 474³⁴
 JOBES, K.H. 9²⁹ 16⁵⁶
 JONES, H.S. 207¹⁸
 JOOSTEN, J. 30²⁰ 32²¹ 156¹⁸ 217¹
 227⁴⁰ 384¹³ 415¹²⁶
 JOÜON, P. 245^{18,23} 247³² 297¹⁴
 JOYCE, P.M. 417² 420⁸ 422⁹ 423¹³
 425 504² 505¹³ 509³⁰ 510³³
 JÜNGEL, E. 198¹¹
- KABASELE MUKENGE, A. 388^{33,35}
 KAENNEL, L. 235⁵⁸
 KAESTLI, J.-D. 101⁴²
 KAISER, O. 268¹¹
 KALB, A. 178⁸
 KALMS, J.U. 494³⁰ 497⁵¹ 499⁵⁹
 500^{63,65}
 KARRER, M. 157²⁴ 491²⁰ 498⁵³
 KEEL, O. 201²⁴ 213⁴²
 KENNEDY, H.A.A. 50
 KEPPEL, M. 275³²
 KESSLER, R. 297¹⁶
 KIESSLING, E. 361⁷
 KINGHORN, J. 442³⁴
 KISTER, M. 82⁵ 101⁴³ 110⁶⁶
 KITTEL, R. 177^{1,6} 183¹⁶
 KLAUSNER, J. 265³ 277
 KLEER, M. 209²⁵
 KLIJN, A.F.J. 475³⁸
 KNIBB, M.A. xiii xiv xv xxxi 11³⁹
 12^{40,42} 13⁴⁴ 19 105⁵⁶ 106⁵⁹ 112⁷⁰
 174⁸⁴
 KNIERIM, R. 198¹¹
 KNOWLES, M. 483⁵⁶
 KOCH, K. 159³² 170⁷¹ 198¹¹ 294⁷
 432³ 440²⁹
 KOEHLER, L. 361⁹ 368³³

- KÖNIG, E. 184¹⁸ 197⁹
 KOLLMANN, B. 160³⁶ 174⁸⁴
 KRAFT, R.A. 314⁵ 359³
 KRAMMER, I. 277³⁹
 KRAŠOVEC, J. 372⁵
 KRAUS, H.-J. 196⁴ 204⁷ 257¹⁷ 258²³
 KREUZER, S. 274²⁴
 KRÜGER, T. 272¹⁹
 KÜCHLER, M. 270¹⁵ 271¹⁶
 KUNTZMANN, R. 91²³
- LAATO, A. 105⁵³ 272¹⁸
 LABUSCHAGNE, C.J. 244¹⁴ 442³⁵
 LACOQUE, A. 241⁶
 LAMBERT, W.H. 439²³
 LAMBRECHT, J. 487⁴ 489¹⁰ 491¹⁸
 492^{22,24}
 LANGE, A. 191²⁹ 211³²
 LAURENTIN, A. 179¹²
 LE BOULLUEC, A. 91²³
 LE DÉAUT, R. 91²³ 99³⁸ 100³⁹
 LE MOIGNE, P. 415¹²⁶
 LEE, R.W. 198¹¹
 LEFÉBURE, E. 201²⁰
 LEMAIRE, A. 206¹² 248³⁹
 LESCH, J.P. 274²⁴
 LEVENSON, J.D. 423¹³ 424¹⁶
 LEVEY, S.H. 137^{40,41} 142⁶⁰ 143⁶⁷
 149⁷⁹ 329¹¹ 350⁶⁹
 LEVINE, B.A. 141⁵⁶
 LICHTENBERGER, H. 191²⁹ 235⁵⁸ 359³
 LIDDELL, H.G. 207¹⁸
 LIERMAN, J. 84¹² 117⁷⁸ 124⁹⁵
 LIMET, H. 394⁵⁶
 LIMOR, O. 436²¹
 LINDARS, B. 100³⁹ 135³¹ 481⁵²
 LIPINSKI, E. 166⁵⁵ 392⁴⁹ 394⁵⁵ 398⁷⁰
 LIWAK, R. 387²⁸
 LOCH, V. 183¹⁶
 LÖNING, K. 269^{12,13}
 LOEWENSTAMM, S. xvii 54–55 54^{8,9}
 55¹¹ 57 72
 LOHFINK, N. 402
 LONGENECKER, B.W. 127¹⁰⁰
 LORETZ, O. 199¹² 240⁴
 LOUBSER, J.A. 441³³
 LUST, J. xiv⁴ xxviii⁶ xxix 5^{10,12,13}
 6¹⁶ 8^{25,26,27} 10³³ 16⁵⁵ 18^{59,60} 98³⁶
 102⁴⁵ 105³⁴ 122⁹⁰ 134²⁶ 135³⁰ 138⁴²
- 142^{61,62,63} 143^{68,70,71} 144⁷⁵ 145⁷⁶
 146^{81,82,84,85} 151³ 158²⁶ 160 165⁵²
 165⁶⁵ 170⁶⁸ 171^{(74),(75)} 172⁷⁸ 173
 177⁵ 179¹⁰ 207¹⁸ 246²⁷ 247²⁸ 250⁴⁶
 252^{2,3} 302³ 327⁴ 328¹⁰ 330¹⁴ 344⁴⁹
 348⁶⁴ 349⁶⁵ 351^{73,74} 352^{75,76,77}
 353^{82,84} 359⁴ 361⁷ 362¹² 368³¹ 369³⁷
 371 372⁵ 373^{7,8} 382^{5,6,7} 394^{55,56,57}
 399⁷⁶ 400⁷⁷ 402⁸³ 403⁸⁸ 407¹⁰⁵
 408¹⁰⁷ 415¹²⁶ 417³ 418⁴ 419^{5,6} 423¹⁴
 424¹⁸ 426^{20,21} 430 443² 503 504^{2,4}
 505^{9,10,12} 507²¹ 508^{26,27}
- LUZ, U. 215⁴⁹ 481⁵² 484⁵⁸ 485⁵⁹
- MACCHI, J.-D. 135³⁰ 136³⁷ 139⁴⁶
 156¹⁹
 MACK, B.L. 265⁶ 271¹⁷ 280⁵⁶ 287⁷⁷
 289⁷⁹
 MAERTENS T. 277 278⁴⁵
 MÄRZ, C.-P. 478⁴⁶
 MAHER, M. 137⁴¹
 MAIBERGER, P. 487¹ 498⁵⁴
 MAIER, J. 97
 MAINVILLE, O. 487²
 MARAVAL, P. 195¹
 MARBÖCK, J. 274³¹ 277⁴⁴ 280⁵⁷
 281^{58,59} 285^{68,69} 286^{73,74,75} 287⁷⁶
 315⁸
- MARCOVICH, M. 6¹⁵
 MARCUS, J. 127¹⁰⁰
 MARMORSTEIN, E. 84¹³
 MARTI, K. 255⁶
 MARTIN, J.D. 280⁵³ 281⁶¹ 301²
 MASSAUX, É. xiii² 3⁵
 MATTHES, J. 245¹⁹
 MAWET, F. 198¹¹
 MAYER-OPIFICIUS, R. 201²⁴
 MCCONNELL, R.S. 481⁵²
 MCLEAN, B.H. 464¹¹
 MCKANE, W. 301² 439²³
 MCNAMARA, M. 348⁶²
 MEEKS, W.A. 84¹² 117⁷⁸
 MEHLHAUSEN, J. 268¹¹
 MEINHOLD, A. 198¹¹
 MÉLÈZE-MODRZEJEVSKI, J. 80² 103⁴⁸
 MENDE, T. 293⁵
 MENKEN, M.J.J. xxx xxxi 414¹²³
 459¹ 465¹² 469¹⁹ 476⁴⁰ 478⁴⁵ 479⁵⁰
 482⁵⁴ 483^{55,56} 486

- MERCATI, G. 72
 MERZ, R. 213⁴²
 METTINGER, T.N.D. 177⁵ 189²⁵
 MIDDENDORP, T. 277 301¹ 305¹¹
 310^{22,23} 315⁷
 MILER, J. 481⁵²
 MILIK, J.T. 92²⁷ 103⁴⁷ 191³¹ 390⁴¹
 MILLAR, F. 80²
 MILLIGAN, G. 231⁵⁰
 MINISSALE, A. 277³⁹
 MITCHELL, D. 244¹⁷
 MONSENGWO-PASINYA, L. 139⁴⁸ 159³⁴
 160³⁵
 MONTEVECCHI, O. 221¹⁶ 234⁵⁶
 MONTGOMERY, J.A. 436²¹
 MOORE, C.A. 471²⁵
 MORAN, W.L. 135³²
 MORENZ, S. 201²²
 MOSIS, R. 183¹⁵
 MOULTON, J.H. 231⁵⁰
 MOWINCKEL, S. 3 6¹⁸
 MOYISE, S. 489^{9,10} 490^{12,13} 491¹⁸
 MÜLLER, U.B. 493²⁸ 495^{34,35,37} 496⁴³
 497⁵¹ 500⁶³
 MULDER, J.S.M. 240⁴ 244¹⁴ 245²¹
 246²⁴ 283⁶⁷
 MUNNICH, O. xxv xxvi 9²⁸ 15⁵² 16⁵⁵
 142⁶¹ 151^{2,3} 153⁹ 191²⁶ 205¹⁰ 220¹²
 222²¹ 337³⁰ 338³³ 355 505¹² 508²⁴
 MURAOKA, T. 125⁹⁷ 162⁴² 165⁵² 222²⁰
 225³⁵ 245^{18,23} 247³² 297¹⁴ 443²
 MURRAY, O. 86¹⁵
 MURPHY, R.E. 198¹¹

 NAUMANN, T. 185²³
 NEIRYNCK, F. 483⁵⁷
 NELIS, J.T. 241⁶
 NELSON, R.D. 147⁸⁸
 NEUSNER, J. 105⁵³ 129² 132¹⁸ 144⁷⁴
 265⁶ 273²² 313¹ 328⁷
 NEWSOM, C. 412¹⁹
 NICKELSBURG, G.W.E. 11³⁹ 133²⁰
 NIEHR, H. 226³⁶
 NIKOLSKY, R. 414¹²³
 NITZAN, B. 106⁵⁸
 NOCK, A.D. 50
 NOLLÉ, J. 499⁶⁰
 NOORT, E. 12⁴² 143⁶⁴ 155¹³
 NORTON, G.J. 412¹²¹

 OBSOMER, C. 200¹⁶
 OEGEMA, G.S. 105⁵⁵ 247²⁸ 301¹
 504^{1,2} 505¹³ 507¹⁹ 508²⁷ 509³⁰ 510³³
 ÖEMING, M. 198¹¹
 OESCH, J.M. 462⁸
 OESTERLEY, W.O.E. 195³
 OFFERHAUS, U. 23³
 OGILVIE, R.M. 83⁸
 OLIVIER, J.P.J. 244¹⁴
 OLOFSSON, S. 33²² 34^{24,26} 39³³ 218⁵
 223²⁶
 OLYAN, S. 281⁶² 405¹⁰¹
 ORLINSKY, H.M. 134²⁷
 OSBORNE, R. 231⁵⁰
 OSER, F. 213⁴²
 OSTY, E. 395⁶⁰
 OTTO, E. 230⁴⁷

 PARRY, D.W. 192³²
 PASSONI DELL'ACQUA, A. 218⁵ 221¹⁶
 PATRICK, S. 87¹⁸
 PAUL, S.M. 253³ 314⁵ 359³
 PEDERSEN, J. 423¹⁵
 PEELS, E. 397⁶⁶
 PERDUE, L.G. 274²⁷
 PEREZ FERNANDEZ, M. 123⁹²
 PERRIN, N. 274²⁸
 PESCH, R. 470²⁴
 PETERS, N. 277
 PETIT, M. 86¹⁷
 PFANN, S. 103⁴⁷
 PHILONENKO, M. 256¹¹ 344⁴⁸ 346⁵⁶
 PIANKOFF, A. 200¹⁹
 PIETERSMA, A. xvi xvii xix 8²⁴ 10³⁶
 15⁵² 50¹ 52⁶ 70^{35,37} 75 134²⁸ 152⁶
 153⁷ 155¹⁷ 197⁸ 199¹⁴ 200¹⁵ 205¹¹
 207¹⁶ 220⁹ 248³⁴ 250⁴⁴ 258²⁰ 386²⁵
 PIETSCH, M. 177⁵ 178⁹ 280^{50,55}
 PILHOFER, P. 82⁶
 PIOVANELLI, P. 399⁷⁴ 404⁹⁰ 405⁹⁸
 406
 PISANO, S. 412¹²¹
 POHLMANN, K.-F. 386²¹
 POMYKALA, K.E. 106⁶⁰ 130⁸ 277⁴¹
 301¹
 POPE, M. 275³⁴
 PORTEN, B. 390⁴¹
 PORTER, J.R. 117⁷⁸ 135³³
 PRALON, D. 414¹²³

- PRATO, G.L. 81³
 PREISIGKE, F. 361^{7,8}
 PRIEST, J. 280⁵¹
 PRIJS, L. 9³⁰ 154¹¹ 159³¹
 PUECH, É. 12⁴³ 110⁶⁷ 321¹⁸

 QUAST, U. 70³⁵ 119⁸¹ 121⁸⁶ 205¹¹
 224²⁹

 VON RAD, G. 135³³ 367²⁹ 368³⁰
 RAHLFS, A. 27¹¹ 70³⁶ 72 177² 183¹⁶
 206¹² 221 249 364²⁰ 365²² 383⁹ 391
 RAINBOW, P. 259²⁷
 RAMBOVA, N. 200¹⁹
 RAURELL, F. 386²⁶ 423¹⁴
 REDDITT, P.L. 432⁴ 435¹⁷
 REHKOPF, F. 294⁸
 REICKE, B. 387³¹
 REINBOLD, W. 160³⁶ 174⁸⁴
 RENDSBURG, G.A. 257¹⁷
 REPSCHINSKI, B. 462⁸
 REVENTLOW, H.G. 8²⁶ 134²⁶ 151³
 359⁴ 374⁹ 407¹⁰⁵
 RIDDERBOS, N.H. 240⁴ 241⁷
 RIES, J. 198¹¹ 394³⁶
 RIGAUX, B. XIII¹ 31²
 ROBERT, A. 243¹¹
 ROBERTS, J.J.M. 131¹⁴ 240⁴ 436²⁰
 RÖMER, T. 235⁵⁸ 384^{15,16} 386²³ 379⁷⁴
 RÖSEL, C. 204⁷
 RÖSEL, M. XIX XX 26^{6,7} 28^{12,13} 43⁴¹
 98³⁷ 100³⁹ 138^{43,44} 139^{46,47,49} 140⁵³
 141⁵⁸ 143⁶⁴ 145⁸⁰ 146⁸⁷ 152⁵ 153⁷
 154¹⁰ 156¹⁹ 157²¹ 159³² 161³⁸ 162⁴⁰
 163⁴⁵ 175 198¹¹ 204⁶ 214⁴⁶ 217¹
 249⁴⁰ 370³⁹ 371 372³ 379²⁷ 380^{29,30}
 ROFÉ, A. 94²⁸ 129¹ 132¹⁶ 387²⁸
 ROGERS, G.M. 499⁶⁰
 ROGLAND, M.F. 297¹⁴
 RONDEAU, M.-J. 195²
 ROOKE, D.W. 85¹⁴ 86¹⁶
 ROTHFUCHS, W. 466¹⁵ 480⁵¹ 481⁵²
 ROTHSTEIN, J.W. 183¹⁵
 ROUGIER, D. 414¹²³
 RUDNIG, T.A. 423¹³
 RUDOLPH, W. 183¹⁶ 448¹⁹
 RÜGER, H.P. 101⁴²
 RÜSEN-WEINHOLD, U. 204⁵ 205^{8,11}
 206¹² 207^{15,16}

 SÄNGER, D. 256¹⁰ 266⁹
 SAILHAMER, J.H. 205⁹ 209²⁶
 SALEY, R.J. 192³²
 SALVESEN, A. 121⁸⁸ 122⁹¹ 123⁹²
 SANDEVOIR, P. 91²³
 SANDERS, J.A. 469²⁰ 489¹⁰
 SARNA, N. 196⁵
 SATRAN, D. 148⁹⁴
 SATTERTHWATE, P.E. 417² 505¹³
 SAUER, F. 315⁸
 SAUER, G. 279⁴⁷
 SCHAPER, J. XIV XVII XXIX XXX 8²²
 10^{35,36} 15⁵¹ 42⁴⁰ 43⁴³ 45⁴⁵ 46^{47,48}
 47⁴⁹ 52 55^{13,14,15} 57-59 58^{16,17,18}
 59²¹ 61²⁹ 71 73 86¹⁶ 100³⁹ 129¹ 130⁴
 134²⁹ 167⁶¹ 170⁶⁶ 172⁷⁹ 200¹⁵ 206¹⁴
 207²⁰ 208^{22,23,24} 214⁴⁶ 218⁵ 220¹¹
 223²⁸ 236⁶¹ 246^{29,31} 247³³ 248^{35,37}
 249^{41,42} 250⁴⁵ 258¹⁹ 259²⁵ 264 376¹³
 379^{22,23,24,25} 380²⁸ 380
 SCHENKER, A. XVII XXI XXII 55-57
 55¹² 62-63 70 72 73-74 162⁴⁰ 192
 217¹ 383¹¹ 388³² 403⁸⁹ 404⁹⁵ 407¹⁰⁴
 408¹⁰⁶ 415¹²⁶ 424¹⁸
 SCHIFFMAN, L.H. 314⁵ 359³ 410¹¹²
 SCHILDENBERGER, J. 247³⁰
 SCHIMANOWSKI, G. 265⁴ 288⁷⁸
 SCHLOSSER, J. 91²³
 SCHMID, K. 382⁸ 386²²
 SCHMITT, H.-C. 160³⁶
 SCHNIEDEWIND, W.S. 130⁸ 132¹⁷
 177⁵
 SCHNOCKS, J. XXIV 299
 SCHOEPS, H.-J. 114⁷⁴
 SCHOLEM, G. 504³
 SCHOLTISSEK, K. 10³² 235⁵⁸ 263¹
 266⁷
 SCHORCH, S. 217¹ 226³⁸
 SCHREIBER, S. 105⁵³ 491¹⁹ 492²¹
 494³² 500⁶³
 SCHREINER, J. 203¹ 274³⁰ 487¹
 SCHROEDER, O. 198¹⁰
 SCHÜLE, A. 173⁸² 174⁸⁶
 SCHÜRER, E. 80² 83¹¹ 104⁵⁰
 SCHÜRMAN, H. 466¹⁴
 SCHÜSSLER-FIORENZA, E. 489¹⁰
 SCHULZE, J.L. 506¹⁸ 509²⁹
 SCHUNCK, K.-D. 198¹¹
 SCHWARTZ, D.R. 127¹⁰⁰

- SCHWARTZ, V. 367²⁸
 SCHWEMER, A.M. 8²² 208²² 246²⁶
 501⁶⁹
 SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER,
 L. 236⁶⁰ 272²⁰ 274^{25,31} 286⁷⁴
 SCOTT, R. 207¹⁸
 SEEBASS, H. 159²⁹ 161³⁸ 162⁴³
 163^{45,46} 166⁵⁶
 SEELE, A. 153⁸
 SEELIGMANN, I.L. 6¹⁷ 17⁵⁷ 23² 26⁷
 27¹⁰ 44⁴⁴ 129¹ 132¹⁶ 232⁵² 235⁵⁹
 366²⁷ 371 374 375¹¹ 380³¹
 SEGAL, M.Z.(H.) 110⁶⁵ 304⁸ 305¹⁰
 309²⁰ 318¹³ 321^{16,17,19}
 SEIDEL, H. 196⁵
 SELLIN, E. 198¹⁰
 SELWYN, E.G. 91²³
 SEPMEIJER, F. 403⁸⁶
 SÉRANDOUR, A. 404⁹²
 SEUX, M.-J. 198¹⁰
 SEYBOLD, K. 196⁴ 232⁵¹ 257¹⁷ 266⁸
 269¹⁴
 SEIBENECK, R.T. 277 278⁴⁶ 282⁶⁴
 SIEGERT, F. 100³⁹ 151² 204^{6,7}
 205^{9,10,11} 206¹³ 207^{15,16} 209²⁷ 210²⁹
 222²⁴ 275³³ 296¹¹ 469²² 470²³
 SILVA, M. 9²⁹ 16⁵⁶
 SINISCALCO, P. 81³
 SIPILÄ, S. 1291
 SKEHAN, P.W. 13⁴⁶ 14⁴⁷ 301² 303⁶
 309²¹ 310²² 313³ 318¹³ 320¹⁴
 321^{16,17,19} 322²¹
 SMEND, R. (1) 277 279⁴⁸ 281⁶⁰ 304⁸
 307¹⁷ 321
 SMEND, R. (2) 380³¹
 SMITH, J.Z. 50² 52 75
 SMITH, M. 80³
 SOARES PRABHU, G.M. 460⁴
 SOISALEN-SOININEN, I. 129¹
 SOLLAMO, R. XXVI XXVII 129¹ 250⁴⁴
 363¹⁵ 370
 SPANGENBERG, I.J.J. XXIX 434¹⁴ 441³⁰
 442
 SPEISER, E.A. 425
 SPERBER, A. 329¹¹
 SPIECKERMANN, H. 6¹⁷ 23² 366²⁷
 375¹¹
 STADELMANN, H. 277 280⁵² 283⁶⁵
 STÄHLI, H.-P. 196⁵
 STAMM, J.J. 3 361⁹ 399⁷¹
 STANTON, G. 481⁵²
 STARCKY, J. 328⁶ 344⁴⁸ 381²
 STECK, O.H. 388³³
 STEGEMANN, H. 160³⁶ 235⁵⁸
 STEGNER, W.R. 469²⁰
 STEMBERGER, G. 327²
 STENDAHL, K. 460²
 STERLING, G.E. 101⁴³
 STEUDEL A. 156²⁰ 160³⁶ 174⁸⁴
 STEVENSON, K.R. 423¹³
 STIPP, H.-J. 71³⁹
 STONE, M.E. 12⁴²
 STRACK, H.L. 327² 477⁴²
 STRAUSS, H. 297¹⁵
 STRECKER, G. 462⁸
 STROUSMA, G.G. 436²¹
 STRUGNELL, J. 384¹⁵
 SWETE, H.B. 177⁴ 183¹⁶ 191²⁶ 296¹¹
 488⁸ 489¹⁰ 493²⁶ 494³² 500^{63,64}
 TAYLOR, B.A. 30²⁰ 70³⁷ 387²⁸ 418⁴
 444³ 505¹⁰
 TAYLOR, G. 240⁴
 TERRIEN, S. 24625
 THACKERAY, H.ST.J. 70³⁶ 388
 TIGCHELAAR, E. 245²⁰ 307¹⁶ 308¹⁹
 363¹⁶ 364¹⁸ 473³³
 TILLER, P.A. 133²⁰
 TISCHENDORF, C. 183¹⁶
 TOBIN, T.H. 321¹⁸
 TOLILA, J. 86¹⁷
 TOURNAY, M. 212³⁹ 213⁴⁴
 TOURNAY, R. 239² 241^{8,9} 243^{12,13}
 TOURY, G. XVI 51 52⁴ 62 63³⁰ 73
 TOV, E. 9³¹ 50³ 112⁶⁹ 191^{29,30,31} 253³
 273²¹ 314⁵ 359³ 385¹⁹ 386^{24,25} 387²⁹
 389³⁷ 390³⁸ 405⁹⁷ 419⁵ 431² 445¹⁴
 448¹⁸
 TREBOLLE BARRERA, J. 394⁵⁵
 TRINQUET, J. 395⁶⁰
 TROXEL, R.L. 371^{1,2} 372⁴ 373⁶ 376
 TUCKETT, C.M. 5¹²
 TUELL, S.S. 423¹³
 UEHLINGER, C. 162⁴⁰ 388³² 404⁹⁶
 ULLAND, H. 499⁵⁸ 500⁶⁵
 ULRICH, E. 41³⁶ 117⁷⁹ 120⁸² 121^{85,87,88}
 192³² 426²¹
 USENER, K. 217¹ 274²⁴
 UTZSCHNEIDER, H. 23³

VANDERKAM, J.C. 105⁵⁶ 174⁸⁴ 410¹¹²
434¹³

VAN DER KOOLJ, A. 15⁵¹ 86¹⁷ 92²⁶
106⁶⁰ 143⁶⁴ 155^{13.14} 162⁴² 171⁷²
172⁷⁷ 200¹⁵ 220^{9.13} 223²⁸ 224²⁹
258^{20.22} 259²⁶ 371 374⁹ 375^{10.11.12}
377¹⁸ 399⁷³

VAN DER PLOEG, J.P.M. 439²³

VAN DER WOUDE, A.S. xiv⁵ 5¹¹ 6¹⁹
12⁴² 143⁶⁴ 155¹³ 244¹⁴ 245²⁰ 266⁹
283⁶⁵ 301² 442³⁵ 445¹³ 446¹⁵ 449²²

VAN DEVENTER, H. 435¹⁶

VAN ESS, L. 183¹⁶

VAN PEURSEN, W.T. 162⁴²

VAN ROOY, H.F. 397⁶⁶ 435¹⁶

VAN RUITEN, J.T.A.G.M. 442³⁵

VAN SEGBROECK, F. 483⁵⁷

VAN UCHELEN, N.A. xvii 52-54 53⁷
55 57 70

VAN UNNIK, W.C. 385¹⁸

VANNI, U. 487⁴ 488 498⁵² 500⁶³

VENETZ, H.J. 15 200¹⁵ 221¹⁴

VERHEYDEN, J. 487²

VERMES, G. 80² 100³⁹ 106⁵⁷ 112⁷⁰
123⁹² 143^{65.66.67.69} 146⁸⁵ 152⁴ 170⁶⁶
173⁸³ 363¹⁶ 374

VERMES, P. 80²

VERMEYLEN, J. 177⁵ 204⁷ 285⁶⁸

VERVENNE, M. 415¹²⁶

VINEL, F. 273²¹

VOITILA, A. 207²⁰ 214⁴⁵

VOLZ, P. 104⁵¹ 105 140⁵¹

VONACH, A. 462⁸

VRIEZEN, T.C. 439²³ 505¹¹

WADE M.L. 155¹⁶

WAGNER, S. 387²⁸

WALBANK, F.W. 83⁸

WALLIS, G. 244¹⁴

WALLMANN, J. 198¹¹

WAMBACQ, B.N. 389³⁷

WASCHKE, E.-J. 225³³

WATSON, W.G.E. 8²³ 460⁵

WEBER, R. 178⁷

WEBSTER, B. 191³¹

WEINFELD, M. 391⁴⁴

WEISENBERG, E.J. 393⁵²

WEISER, A. 195³ 196⁴

WELLHAUSEN, J. 82⁴

WENHAM, G.J. 505¹³

WÉNIN, A. 124⁹⁵ 203² 388³⁵

WERBECK, W. 198¹¹

WERLINE, R.A. 317¹⁰

WERMELINGER, O. 101⁴²

WEST, G.O. 441³²

WESTENDORF, W. 201²²

WESTERMANN, C. 135³⁴ 136³⁷

WEVERS, J.W. 27^{11.13} 29¹⁷ 91^{22.23}
95³¹ 96³² 109⁶² 111⁶⁸ 119⁸¹ 120⁸³
121⁸⁶ 122⁸⁹ 124⁹⁴ 125⁹⁸ 140⁵¹
141^{57.59} 144⁷² 145⁷⁷ 156¹⁹ 157²²
159³⁴ 163^{44.45} 164^{47.48} 165^{52.53}
166^{55.59} 169⁶⁵ 171⁷⁶ 172⁷⁹ 199¹⁴
205¹¹ 369³⁸ 380³¹

WHITLEY, C.F. 244¹⁴

WIEGL, M. 199¹⁴

WILDBERGER, H. 131¹² 360^{6.10}
366^{24.25}

WILHELM, G. 294⁷

WILLI, T. 101⁴¹

WILLIAMS, T.F. 220^{10.12}

WILLIAMSON, H.G.M. 100³⁹ 131¹²
132¹⁶ 481⁵²

WILLMES, B. 420⁸

WITETSCHKE, S. xxxi 502

WITTE, M. 275³² 444⁴

WOLFF, C. 414¹²³

WRIGHT, B.G. xxiv xxv 285⁷¹ 314^{4.5}
315^{8.9} 317¹⁰ 318¹² 320¹⁵ 322²⁰ 323²²
323

WRIGHT, J.E. 390³⁹

WRIGHT, R.B. 364^{19.21} 365²³ 367²⁸

WUTZ, F. 411¹³

XERAVITS, G.G. 130⁶ 277⁴² 280⁵⁴

YARDENI, A. 103⁴⁷ 390⁴¹

YOUNG, B. 336²⁷

ZAKOVITCH, Y. 129¹ 132¹⁶

ZENGER, E. 42⁴⁰ 55¹⁵ 59²² 167⁶¹ 204⁶
206^{14.17} 218⁵ 219⁷ 230⁴⁷ 249⁴⁰ 250⁴⁴
253¹ 264² 274²⁵ 277⁴⁴ 286⁷⁴ 407¹⁰⁴

ZIEGLER, J. 303⁵ 304⁷ 329¹² 341
351⁷² 383⁹ 391⁴⁵ 393⁵³ 398⁷⁰ 399⁷²
402⁸⁴ 411¹¹⁷ 509³²

ZIMMERLI, W. 417² 473³²

ZIMMERMANN, J. 130⁶ 174⁸⁵

ZOBEL, H.-J. 445¹³ 446¹⁵

INDEX OF REFERENCES

SEPTUAGINT

<i>Pentateuch</i>	7 25 36 39 40 43 79- 128 129-149 151-175 371 378 379 380 386	22 22,2 22,12 22,16 22,18 24,14 24,16 24,20 24,43 24,55 25,16 28,14 28,18 28,22 31,13 32,16 33,13 34,2 34,3 34,4 35 35,11 36 38 40,10 43,26 43,28 46,26 47,14 49	247 57 247 57 247 57 247 236 25 25 474 ³⁵ 25 25 139 ⁴⁵ 164 162 ⁴³ 162 ⁴³ 338 161 352 ⁷⁸ 353 ⁷⁹ 26 ⁶ 25 26 ⁶ 26 ⁶ 154 90 98 158 82 108 109 ⁽⁶³⁾ 370 ³⁹ 116 ⁷⁷ 116 ⁷⁷ 158 225 xix xx 82 98 ³⁷ 102 106 108 132 134 135 151 154 155 156-161 171 173-175 98 102 107 109 126 127 138 156 108 108 ⁶¹ xviii xxvi xxvii 107- 109 135 156 357 359 367-370 119
<i>Genesis</i>	36 ³¹ 45 153 155 387 427 442		
1	153		
1,1-2	452		
1,2	345		
1,3	472		
1,17-18	201		
2,2	298 ¹⁷		
2,9	153		
2,19	153		
3	293 ⁵		
3,15	134 ²⁶ 336 337		
3,23-24	161		
4,26	451		
5	154		
6,5	66		
8,11	370 ³⁹		
9,11	304 ⁷		
9,16	306 ¹³		
10,24	160 ³⁵		
11	154		
12,3	236		
13,16	164 ⁽⁴⁸⁾		
14,5	160 ³⁵		
16,11	466		
17,6	90		
17,7	306 ¹³		
17,16	98 236		
18,7	353 ⁷⁹		
18,18	236		
19,19	207 ²⁰ 214 ⁴⁵		
19,26	162 ⁴³		
19,27	30 ¹⁹		
20,11	411 ¹¹³		
21,13	236		
21,23	305		
21,33	451		

49,8-9	139 ⁴⁷	17,14	116
49,8	108 109 116 ⁷⁷ 120	18,8	166
	139 157	18,21	411 ¹¹³
49,9-10	106 377	19,6	xviii 86 ¹⁷ 90-93 101
49,9	138 157 158 160 167		107 115 127
	168 370 ⁽³⁹⁾ 377 378	19,9	115
49,10	xviii xix 43 90 91 93-	20,21	112 116
	96 98 ⁽³⁷⁾ 102 103 ⁴⁷	21,40	362
	105 106 ⁵⁹ 107 108	22,24	235
	109 110 122 124 126	22,38	139 ⁴⁵
	127 135-141 151	23,12	xviii
	152 ⁽⁴⁾ 158-160 172	23,17	38 ³²
	308 ¹⁹ 368-370 377	23,20-21	119
	407 419 509 ⁽²⁹⁾	23,20	482
49,11-12	160 161 370	23,22	90-93 107 127
49,11	147 157	24,10	28-30
49,12	109	24,11	38 353 ⁸¹
49,16-18	469	24,13	116 117
49,16	125 139 158	24,16	36
49,20	43 161	24,18	116
49,27	157	25,8	35 ³⁰ 36
49,28	139 158	28,1-3	82
49,33	158 ²⁷	28,1	89
50,23	158	28,17-20	425
<i>Exodus</i>	35 36 37 155 387	28,30	82
2,3	338 ³⁴	28,33	86 ¹⁷
2,8	25	28,35	86 ¹⁷
2,11	166	29,4-9	82
2,14	115 126 127	29,7	332
3,1	451	29,9	45 ⁴⁶
3,15-18	115 117	29,45-46	35 36
3,15	115	30,22	338 ³⁵
4,5	115	30,25	332
4,16	115	32	56 72
4,20	115 376 378	32,8	29
4,22	97	32,20	55 61 72
4,27-31	115 117	32,22	116
4,31	116 120	33,11	39 110 ⁶⁵ 116 118
6,23	116	33,12	28 118
7,1	115 117	33,13	27-30
8,9	115	33,14	28
10,28-29	38	33,15	28
12,4	36 ³¹	33,20	38 39
14,31	115	34,10	141 166
15,17	121	34,23-24	38 ³²
15,18	89	34,24	38
16,3	295	34,27	116
16,22	139 ⁴⁵	34,31	139 ⁴⁵
		35,27	139 ⁴⁵

- | | | | |
|------------------|--|----------|---|
| 39,10-13 | 425 | 22,41 | 162 |
| 39,37 | 307 ¹⁷ | 23-24 | xx xxi 151 163 |
| 40,9 | 332 | 23,1 | 162 |
| 40,15 | 45 ⁴⁶ 332 338 ³² | 23,2 | 162 ⁴¹ |
| 40,35 | 36 | 23,4 | 162 ⁴¹ |
| <i>Leviticus</i> | 394 | 23,10 | 163 164 |
| 3,17 | 45 ⁴⁶ | 23,14 | 162 ⁴¹ |
| 4,22 | 139 ⁴⁵ | 23,19 | 164 165 |
| 8,9 | 86 ¹⁷ | 23,21 | 43 91 94 96 108 119-
122 141 142 147 165-
167 |
| 8,12 | 302 | 23,22 | 58 74 120 166-168
171 214 ⁴⁶ |
| 14,43 | 297 ¹³ | 23,24 | 120 121 167 168 171 |
| 19,18 | 481 ⁵³ | 23,29 | 162 ⁴¹ |
| 23,29 | 113 ⁷³ | 23,30 | 162 ⁴¹ |
| 24,4 | 307 ¹⁷ | 24 | xx 102 106 121 122
132 134 146 ⁸⁷ 170 ⁷⁰
377 378 |
| 25,22 | 369 | 24,3-9 | 121 |
| 26 | 162 ⁴³ | 24,3 | 122 170 ⁷⁰ |
| 26,1 | 162 | 24,5 | 168 171 |
| 26,3-13 | 97 | 24,6 | 121 171 |
| 26,30 | 162 | 24,7-8 | 167 |
| <i>Numbers</i> | 36 155 172 173 422 | 24,7 | xviii xix 6 15 16 17
18 90 91 98 102 104
105 ⁵⁴ 108 ⁽⁶¹⁾ 121-124
126-128 141-145
146 ⁽⁸⁶⁾ 151 ⁽²⁾ 152 ⁽⁴⁾
162 168-174 377 |
| 1 | 153 | 24,8 | 58 74 120 166-168
171 173 |
| 1,1-16 | 116 | 24,9 | 120 121 167 171 |
| 1,4 | 116 | 24,14-20 | 498 ⁵⁵ |
| 1,16 | 116 | 24,14 | 171 |
| 3,3 | 338 ³² | 24,15-19 | 121 |
| 3,10 | 162 ⁴² | 24,15-17 | 112 123 |
| 5,3 | 36 | 24,15 | 170 ⁷⁰ |
| 6,25 | 29 ¹⁶ | 24,17-19 | 18 311 |
| 7,1-11 | 116 | 24,17-18 | 173 |
| 7,2 | 118 | 24,17 | xviii xix 6 15 16 17
18 90 91 98 102
105 ⁽⁵⁴⁾ 106 ⁽⁵⁹⁾ 108
121-124 126 127 128
141 144-147 151 ⁽²⁾
152 ⁽⁴⁾ 162 168-174
279 307 310 316 372
377 378 |
| 7,12 | 116 119 | 24,18 | 123 |
| 10,4-5 | 119 | 24,19 | 123 167 ⁶² 307 310 |
| 10,4 | 125 ⁹⁸ | | |
| 11,28 | 108 110 ⁶⁵ 116-119
127 | | |
| 11,29 | 97 | | |
| 12,3 | 116 122 | | |
| 12,7 | 334 | | |
| 12,8 | 39 114 116 | | |
| 12,11 | 116 | | |
| 17,23 | xxvi 345 346 | | |
| 18,20 | 82 ⁵ | | |
| 20,14 | 166 | | |
| 21,18 | 172 ⁸⁰ 369 | | |
| 22-24 | xix 161-175 | | |
| 22,28 | 163 | | |
| 22,34 | 163 | | |

25,12-13	308	17,15	84 ¹³ 89 93 94 95 ⁽³¹⁾
27,12-23	117		96 102
27,15-23	88 89	17,17	94
27,16-17	106	17,18	80 412 ¹¹⁸
27,16	89 122	17,19-20	98
27,17	118	17,20	93 96
27,18-19	118	18,1	309
27,21	81 82 113	18,15-22	xviii 84 98 107 108
27,23	117		110-115 119 124
29,36	53		126-128
31	169 ⁶⁴	18,15-19	80
31,1-8	164	18,15	90 91 97 105 111 114
31,8	168 ⁶³	18,18-19	111 112
32,25-27	116	18,18	112 114 ⁽⁷⁵⁾ 263
32,28-33	116 125 127	18,19	113 ⁷³
34,3	169	18,20-22	111
34,16-29	116 127	26,2	35
35,5	169	26,19	97
35,34	36	28	95 104 107
<i>Deuteronomy</i>	35 37 172 442	28,7-13	90 91 97 123 125
1,28	350	28,9	97
3,9	73 ⁴¹	28,12	97
3,21-22	117	28,13	97 98 104
3,28	118	28,25	103
4,35	481 ⁵³	28,36	43 90 91 93-96 124
5,28-29	112		126 127
6,4-5	481 ⁵³	28,54	353 ⁷⁹
6,5	305 ⁹	28,56	353 ⁷⁹
9,21	72	28,58	234
10,9	214 ⁴⁵	28,64	103
11,21	306 ¹³	30,4	103
12,5	35	31,3-4	123
12,11	35	31,3	118 ⁽⁸⁰⁾
12,21	35	31,7-8	108 117-119 124 127
13,17	45 ⁴⁶	31,11	38 ³²
14,22(23)	35	31,23	118
14,23(24)	35	31,28	117
15,6	97	32,15	56 73 75
15,17	45 ⁴⁶	32,16	97
16,2	35	32,35	111 124 126 127
16,6	35	32,44	117
16,11	35	33	125 134
16,16	38 ³²	33,1	116 122 125
17	106	33,4-5	xviii 94 96 116 124-127 378
17,8-13	112		
17,14-20	xviii 84 88 90 91 93-97 104 105 107 110 124 126 127 140 394	33,5	xix 43 55 56 73 75 84 ⁽¹²⁾ 90 91 97 98 ⁽³⁷⁾ 102 108 111 126 140 147 148
17,14-15	43 84 ⁽¹³⁾ 87	33,8-11	112

33,8 82 113
 33,12 35²⁹
 33,16 35³⁰ 115
 33,17 58 74 166⁵⁹
 33,21 125⁽⁹⁸⁾
 33,25 109
 33,26 55 56 73 75 97 454
 33,28 35²⁹
 34,6 214⁴⁵
 34,9-10 117
 34,10 114 116

Joshua

5,14 118
 6,5 119
 6,20 119
 8,28 45⁴⁶
 13,14 309
 18 135

Judges

5,14 369
 8,30 369³⁵
 11,24 57
 13 469
 13,3 466
 13,5 466 469 470
 13,6 453²⁵
 13,7 466 469 470
 13,13ff. 448
 16,17 470
 16,18 453²⁶

Ruth

15
 2,20 275

*1-4 Kingdoms 387⁽²⁷⁾**1 Samuel (1 Kingdoms)*

1,22 38³²
 2,1 11
 2,8 304 396⁶⁴
 2,10 10 13 303 491¹⁷
 3,19 304⁷
 6,5 411¹¹⁵
 8,4-5 96
 8,11 87¹⁸
 9,19 453²⁶
 10,1 302

11,13 339³⁶
 12,3 302 491¹⁷
 12,5 491¹⁷
 15 142 168
 15,8-33 18
 16,3 339^{41.42}
 16,6 491¹⁷
 16,11-12 340⁴³
 16,13 269 302
 26,16 448²⁰
 27,12 45⁴⁶

2 Samuel (2 Kingdoms)

1,1-11,1 179¹⁰
 1,19 14
 3,35 66
 3,39 338
 5,2 482
 5,12 108⁶¹
 7 XXI XXII 130 132 149
 177-192 263 266 271
 7,1-17 302 311
 7,2ff. 280
 7,5-7 178 186
 7,5 178 179¹⁰ 188 189
 7,7 186
 7,8-16 178 179 186
 7,8-11 186
 7,8-9 179
 7,8 178 179 186
 7,9 180 181¹³ 186
 7,10-16 180
 7,10-14 185²³ 302
 7,10 180 186
 7,11-12 180
 7,11 XXI 177^{(5).(6)} 178
 179¹⁰ 180 184 185²³
 186 188 189 190 191
 7,12-16 12 180 186 302 306
 7,12 180 186 305
 7,13 XXI 14 179¹⁰ 180 186
 188 189 303 412¹¹⁸
 7,14-16 304
 7,14-15 180
 7,14 186 244¹⁷ 498
 7,15 187 304
 7,16 XXI 14 177^{(5).(6)} 180
 185²³ 187 188 189
 190 191 303

7,18-29	180 188 189
7,22-8,8	191 ³⁰
8	179
10-11	179
12,25	244
13-20	187
15-20	179
19,27	461
21,17	307 ¹⁷
22,2	33
22,51	491 ¹⁷
23	306
23,1	169 170 ⁷⁰ 266
23,5	188 266 306 ⁽¹³⁾
24	180

1 Kings (3 Kingdoms)

1-2	187
1	180
1,46	412 ¹¹⁸
2,4	109
2,5	188
2,24	188 189
7	339 ³⁹
8	57
8,4	70
8,25	109 188
8,35	53
8,36	53
8,56	304 ⁽⁷⁾
9,3	35 ²⁸
9,5	109 189 412 ¹¹⁸
10,18-20	244
11,34MT	94 ³⁰ 422
11,36	35 ²⁸ 188 189 305 ¹⁰ 307 ¹⁷
14,21	35 ²⁸
15,4	305 307 ¹⁷
16,4	188
17,1-7	319
17,17-24	319
19	319
19,15-16	302 ⁴
19,16	302
19,19-21	319
22,19ff.	451

2 Kings (4 Kingdoms)

2	319
---	-----

8,19	188 305 ¹⁰ 307 ¹⁷
9,1	339 ³⁸
11,19	412 ¹¹⁸
24,15	95
25,7	95

1-2 Chronicles (1-2 Paralipomenon)

81 85 89 100 101 127
128 131-133 183
387 ²⁷ 412

1 Chronicles (1 Paralipomenon)

5,1	108 ⁶¹
5,2	108 377
5,40-41	xxviii 399
14,2	108 ⁶¹
16,13	305 ⁹
16,17	306 ¹³
16,28-29	411 ¹¹⁵
17	xxi xxii 178 181-185 187-192
17,1-15	302 311
17,4-6	181 182
17,5-6	184
17,7-14	181 182 184
17,7-10	181 184 ¹⁹
17,7-8	185
17,7	181 185
17,8	181 185
17,9	181 184 ¹⁹ 185
17,10	xxi 181 183 184 ⁽¹⁹⁾ 185 188 190 191
17,11-14	181 185
17,11	xxi 181 182 189 305
17,12-27	189
17,12-14	182
17,12	xxi 14 182 184 185
17,13	182 244 ¹⁷ 304
17,14	14 132 182
17,23-24	182 ¹⁴
22,8	190
22,10	412 ¹¹⁸
23,25	36
28,4	108
28,5	81 412
29,1	353 ⁷⁹
29,9	339 ³⁷
29,10	81
29,23	412

2 Chronicles (2 Paralipomenon)

1,11	182
5,5	70
6,12	182
6,16	109 369
7,18	109 412 ¹¹⁸
13,5	132
15	101 ⁴¹
15,2-7	101 ⁴¹
20,20	101
21,7	132 305 ¹⁰ 307 ¹⁷
23,20	412 ¹¹⁸
24,11	474 ³⁵
28,7	110 ⁶⁵
28,25-29,3	191 ³⁰
36,15-16	111 114

1 Esdras

2,22	82
5,40	83
	90

2 Esdras

<i>Ezra</i>	131
2,63	90
4,20	83 ⁷
6,8	454
7,12	81
9,7	81 93 95

Nehemiah

1,9	131
7,65	35 ²⁸ 36
9,27	90
9,32	402 ⁸³
9,34	81

Esther

1,2	15 83 ⁹ 148
5,1	412 ¹¹⁸
	412 ¹¹⁸

Judith

13,2	83 ⁹
	207 ¹⁸

Tobit

3,11	128
8,6ff.	234
13,7	279
13,11	393 ⁵²
13,13	393 ⁵²
	471

*1-4 Maccabees 83⁹**1-2 Maccabees 133*

<i>1 Maccabees</i>	11 12 13 14 15 81
	219 220 432 433
2,51-60	14
2,57	14 303 412 ¹¹⁸
3,3-9	14
4,46	15 90 263
7,4	412 ¹¹⁸
7,17	220
8	81 ³
8,14-16	81 ³
8,14	81 ³
8,16	81 111
9,21	14
10,53	412 ¹¹⁸
10,55	412 ¹¹⁸
11,52	412 ¹¹⁸
14,4ff.	11
14,8-15	11
14,41	11 15 220 263
14,47	308

2 Maccabees

2,4	70 ³⁸
2,17-18	93
2,17	93
2,18	93
3,4	308
3,22	444
3,30	449
4,26	308
4,34-36	308
7	230 291
9,5	447
12,39	207 ¹⁸
14,15	250 ⁴⁶

3 Maccabees 103 148

1,20	447
2,2	80
2,9	234
7,17-20	103 ⁴⁸

4 Maccabees

1,12	447
2,19	447

7,4	447	17(18),51	491 ¹⁷
13,19	447	18MT	240
14,7	447	18(19)	196 ⁵ 198 ^{(10),(11)} 201
<i>Psalms</i>	xvi 7 15 100 281 371	18(19),2-7	197
	379 490	18(19),2	195 ³ 196 ⁵ 197
1,1	84 ¹² 147	18(19),3	197
1,4	222	18(19),4	197 ⁹
1,5	223 ²⁸	18(19),5-7	195 197
2	xxxii 12 136 239 240	18(19),5	xxii 195-202
	365 487-502	18(19),6	196 197
2,1-2	490-494 496	18(19),7	196 ⁵ 197 198
2,1	491 ¹⁸ 493 ²⁶	18(19),8	198
2,2	230 365 491	18(19),9	198
2,6	491 494	18(19),10	198
2,7-9	266	18(19),12	198
2,7	244 ¹⁷ 258 494 ³³	18(19),13	198
	498 ⁽⁵⁵⁾ 499 ⁶¹	18(19),15	187 199
2,8	232	19(20)	222 ²²
2,9	123 365 488 ⁽⁶⁾ 489 ⁽¹¹⁾	19(20),7	230 491 ¹⁷
	490 491 494-502	20MT	239 240
2,10-12	497	20(21),6	258 ²⁴
2,12	244 ¹⁷	21MT	239 240
6,6	229	21(22)	xxii 203-215 218
7	222 ²³	21(22),1	204 ⁷
7,2	40	21(22),2	205 ⁸ 210 211 212
7,4	222	21(22),3	205 ⁹ 209 ²⁶
7,12	222	21(22),4	205 ¹⁰ 259
7,15	222	21(22),5	211 ⁽³⁶⁾ 223
7,17	222 234	21(22),6	211 ⁽³⁶⁾ 223
8,6	258 ²⁴	21(22),8	209 ²⁶
9,1	44	21(22),9	205 ¹¹ 211 ⁽³⁶⁾ 223
9,9	232	21(22),10	211 ⁽³⁶⁾ 214 223
9,13	207 ¹⁷	21(22),16	209 ²⁶ 211 ⁽³²⁾
9,28(10,7)	233	21(22),17	212 ³⁷
9,37(10,16)	45 ⁴⁶	21(22),18	206 ¹² 209 ²⁶
12(13),6d	222	21(22),19	209 ²⁶
14(15),1	225	21(22),20	210 222
15(16)	209 218	21(22),21-22	58 ¹⁹ 210
15(16),9	228	21(22),21	206 ¹³
16(17),15	38	21(22),22	xxii 58 74 206 ¹⁴ 208
17(18)	12		211 212 214
17(18),3	33	21(22),23	207 ¹⁵ 210
17(18),7	233	21(22),24	207 ¹⁶
17(18),10	454	21(22),25	207 ¹⁷ 233
17(18),42	233	21(22),26	209 ²⁶
17(18),43	72 ⁴⁰	21(22),27	209 ²⁶ 210 213 214
17(18),47	33	21(22),28	187 209 ²⁶ 232
		21(22),30-32	207 ²⁰ 212-214

- | | | | |
|-------------|---|--------------|------------------------------|
| 21(22),30 | 207 ^{18,19,20,21} 209 ²⁶ | 30(31),23 | 222 |
| | 210 ⁽²⁹⁾ 212 ^{39,40,41} 213 | 30(31),25 | 223 |
| | 214 | 31,11MT | 210 ³¹ |
| 21(22),31 | 209 ²⁶ | 31,19MT | 223 ²⁷ |
| 21(22),32 | 209 ²⁶ | 32(33),6 | 452 |
| 22,29MT | 393 ⁵² | 33(34),4 | 184 |
| 22(23) | xxii xxiii 219 224- | 33(34),5 | 222 ²¹ |
| | 230 231 | 33(34),11 | 222 ²¹ |
| 22(23),1 | 225 227 | 33(34),15 | 222 ²¹ |
| 22(23),2-4 | 227 | 34(35),1 | 342 |
| 22(23),2 | 225 ³¹ 227 228 | 36(37),3 | 223 |
| 22(23),3 | 227 228 | 36(37),5 | 67 ³³ 223 |
| 22(23),4 | xxiii 225 ³¹ 226-229 | 36(37),40 | 223 |
| | 362 | 37(38),2 | 222 |
| 22(23),5 | 225 ³¹ 226-229 | 37(38),4 | 222 |
| 22(23),6 | 226 227 | 38,4-5MT | 210 ³¹ |
| 23(24),1 | 220 | 40(41),13 | 187 |
| 23(24),2 | 222 | 41,5MT | 210 ³¹ |
| 23(24),4 | 222 | 41(42),3 | 38 ⁽³²⁾ |
| 24(25),16 | 206 ¹³ | 41(42),7 | 222 |
| 25(26),7 | 222 | 43(44),3 | 222 |
| 26,4MT | 223 ²⁷ | 43(44),20 | 226 229 |
| 27(28),2 | 233 | 44(45) | xxii 239-251 |
| 27(28),4 | 227 | 44(45),1 | 59 244 |
| 27(28),5 | 184 ⁽²¹⁾ | 44(45),2 | 240 241 246 |
| 27(28),8 | 491 ¹⁷ | 44(45),3 | 236 239 241 |
| 28(29) | xvi xvii 52-75 209 ²⁵ | 44(45),4-16 | 241 |
| 28(29),0 | 53 54 56 69-71 | 44(45),4-10 | 241 242 |
| 28(29),1-2 | 61 | 44(45),4-6 | 242 |
| 28(29),1 | 53 54 61 66 69 71 | 44(45),4 | 245 258 ²⁴ |
| 28(29),2 | 61 69 | 44(45),5 | 249 |
| 28(29),3-11 | 61 | 44(45),6 | 240 241 |
| 28(29),3 | 53 56 66 67 69 | 44(45),7-8 | 242 |
| 28(29),4 | 69 258 ²⁴ | 44(45),7 | 45 ⁴⁶ 239 240 241 |
| 28(29),5 | 53 54 58 61 66 68 69 | | 244-246 249-251 362 |
| | 71-73 | 44(45),8 | 376 378 |
| 28(29),6 | xvii 53-61 66 69 71- | | 230 235 239 241 242 |
| | 75 | | 249 448 |
| 28(29),7 | 61 68 69 | 44(45),9-10 | 242 |
| 28(29),8 | 53 56 61 68 69 | 44(45),9 | 243 244 246 ²⁵ |
| 28(29),9 | 53 61 66-69 119 | 44(45),10 | 240 242 243 |
| 28(29),10 | xvii 56 66 67 69 72 | 44(45),11-16 | 241 242 |
| | 73 | 44(45),11-13 | 242 |
| 28(29),11 | 66 69 | 44(45),11-12 | 239 |
| 29(30) | 57 70 | 44(45),12-13 | 250 |
| 29(30),10 | 234 | 44(45),12 | 240 241 242 255 ⁷ |
| 30,6MT | 293 | 44(45),14-16 | 242 |
| 30(31),2 | 223 | 44(45),14 | 240 |
| 30(31),14 | 222 | 44(45),15 | 240 241 |

44(45),16	240-242	72MT	230 ⁴⁷ 239 240
44(45),17-18	239 241 ⁹ 242	72(73),1	226
44(45),17	241 246	72(73),12	45 ⁴⁶
44(45),18	241	72(73),14	233
45(46),1	44	73,24MT	46
47,3MT	393 ⁵²	73(74),2	36
47,8MT	393 ⁵²	73(74),3	259
47(48)	46 47	73(74),14	232
47(48),1	220	73(74),20	225
47(48),15	xvi 44-47 45 ⁴⁶	74,9MT	263
48(49),5	56	74(75),4	452
49,16MT	46	76MT	70 ³⁶
51(52),5	234	77(78)	476 477
51(52),10	45 ⁴⁶	77(78),2	55 476 477 483
54(55),12	233	77(78),3-6	476
55(56),1	259	77(78),60	36
59(60),2	226	77(78),68	43 ⁴³
59(60),7	59 247	77(78),69	58
59(60),9	xvi 42 43 220 369	78(79),2-3	220
59(60),10	222	79,7MT	225
60(61),7	45 ⁴⁶	82,5MT	471 ²⁸
61(62),9	40	82(83),13	225
62(63),3	38	83(84),2	59
64(65),11	232	86(87),3	119
64(65),13	225	87(88),3	187
67(68),4	454	88,6MT	293 294
67(68),13	59	88(89)	12 302 306 311
67(68),33	454	88(89),2	45 ⁴⁶
67(68),36	259	88(89),3	45 ⁴⁶
68(69),31	184	88(89),12-13	452
69MT	204 ³	88(89),20	305 306
69,6MT	210 ³¹	88(89),23	302
71(72)	xxii 12 219 224 230- 237 306 ¹²	88(89),25	10 303 ⁽⁶⁾
71(72),1	231 235	88(89),28	302
71(72),2	231 235 309	88(89),29	303 304
71(72),3	231 235	88(89),30-38	188
71(72),4	231 233 235	88(89),30	306 ⁽¹³⁾ 308 310
71(72),5	232 236	88(89),34-38	304
71(72),6-7	235	88(89),37-38	307
71(72),6	232	88(89),37	303
71(72),7	232 235	88(89),38	45 ⁴⁶
71(72),8-11	125	89MT	240 266
71(72),8	232 306 ¹²	89,20-30MT	266
71(72),9	207 ¹⁸ 232 236	89,27MT	244
71(72),11	236	89(90),17	258
71(72),12	232 233 235	90MT	293
71(72),14	233-235	90(91),13	454
71(72),17	232 234 236	91(92),11	58
		92(93),1	452

- | | | | |
|----------------|---------------------------------|-------------------------------|---------------------------------------|
| 95,4MT | 74 | 118(119),18 | 67 ³³ |
| 95(96),6 | 258 ²⁴ | 118(119),58 | 250 ⁴⁶ |
| 95(96),7-8 | 411 ¹¹⁵ | 118(119),116 | 369 |
| 95(96),7 | 66 | 118(119),121 | 231 |
| 95(96),10 | 352 | 118(119),122 | 231 |
| 97(98),2 | 67 ³³ | 118(119),134 | 231 |
| 98(99),1 | 490 491 ¹⁸ 492 | 122(123),2 | 255 ⁷ |
| 98(99),4 | 66 | 126(127),2 | 59 |
| 100(101) | 12 | 131(132),10 | 338 |
| 102,1MT | 204 ⁷ | 131(132),11-12 | 188 |
| 102(103),6 | 231 | 131(132),17 | 11 303 ⁶ 307 ¹⁷ |
| 103,11MT | 34 ²⁵ | 132MT | 240 |
| 103,13MT | 34 ²⁵ | 132,17MT | 282 |
| 103,17MT | 34 ²⁵ | 134(135),21 | 36 |
| 103(104),1 | 258 ²⁴ | 135(136),6 | 452 |
| 103(104),5 | 45 ⁴⁶ | 136(137),7 | 474 ³⁵ |
| 103(104),12 | 225 | 143(144),10 | 120 |
| 103(104),22 | 225 | 144(145), 5 | 258 ²⁴ |
| 103(104),30 | 452 | 144(145),12 | 258 ²⁴ |
| 104(105),14 | 231 | 144(145),20 | 305 |
| 104(105),21 | 255 ⁷ | 147,7(18) | 205 ⁹ |
| 105(106),19 | 72 | 148,14 | 303 ⁶ |
| 105(106),23 | 118 | 149,9 | 258 ²⁴ |
| 106(107),10 | 226 472 | 150,1 | 259 |
| 106(107),14 | 226 | 151 | 307 |
| 107(108),7 | 59 | 151,1 | 307 ¹⁶ |
| 107(108),9 | 42 220 369 | 151,4 | 307 ¹⁶ |
| 109(110) | xxii 253-260 | 151,11-12 | 209 ²⁵ |
| 109(110),1-3 | 254 | | |
| 109(110),1 | 255 256 458 | <i>Proverbs</i> | xxiv 272 387 431 |
| 109(110),2 | 255 256 362 376 378 | 1,1 | 267 272 |
| 109(110),3-4 | 220 | 1,20-31 | 288 |
| 109(110),3 | xiii xiv xxii 4 9 128 | 8,1-9,6 | 288 |
| | 257-259 346 379 | 8,22 | xxiv 272 288 |
| 109(110),4-7 | 254 | 10,25 | 45 ⁴⁶ |
| 109(110),4 | 254 255 256 ⁽²⁷⁾ 259 | 14,3 | 360 376 |
| 109(110),5-7 | 256 | 14,31 | 231 |
| 109(110),5 | 255 256 | 23,22 | 368 |
| 109(110),6-7 | 256 | 28,16 | 231 |
| 109(110),7 | 256 | 30,17 | 136 368 |
| 110MT | 204 ³ 239 240 | | |
| 110,1MT | 266 | <i>Ecclesiastes (Qohelet)</i> | xxiv 15 268 |
| 110(111),3 | 258 ²⁴ | 272-275 | |
| 111(112),9 | 11 | 1,1-2 | xxiv 274 |
| 112(113),7 | 207 ¹⁹ | 1,1 | xxiv 267 272 |
| 114MT | 56 | 2,14MT | 471 ²⁸ |
| 113,9(115,1) | 411 ¹¹⁵ | 4,1 | 236 ⁽⁶⁰⁾ |
| 117(118),22-23 | 482 | 6,4MT | 471 ²⁸ |
| 118MT | 204 ³ | 7,15 | 232 |

8,12	232	29,3MT	471 ²⁸
12,8-11	xxiv	29,12	233
12,9-11	274	31,4	294 ⁶
12,11	xxiv 273 274	31,31	292 ⁴
		31,37	294 ⁶
<i>Song of Songs (Canticum)</i>	15 243	34,15	296 ¹²
1,7	453	35,8	267 275
4,14	243	38,7	267
		39,9-10	58
<i>Job</i>	xxiv 275 276 291-	39,9	74
	299 387 ²⁷ 431	39,10	166 ⁵⁹
1,1	411 ¹¹³	41,25	296 ¹²
1,6	267	42,6	296 ¹²
1,8	411 ¹¹³	42,7	297 ¹³
2,1	267	42,17	xxiv 275 291 298
2,3	411 ¹¹³		299
7,9	298 ¹⁸		
14	297	<i>Wisdom</i>	xxiv 15 17 264 276
14,4	292		277
14,5	294	1,13	276
14,10	292 ³	2,13	467
14,12	298	2,16	467
14,13-17	xxiv 292-296 299	2,18	467
14,13-14	293 294	3	xxiv 230 276
14,13	292 293 ⁵ 295 ⁽¹⁰⁾	3,1	276
14,14	292 294 295	3,2	276
14,15-16	293 ⁵	3,7-8	276
14,15	293 ⁵	4,20-5,23	474
14,16	293 ⁵	5	277
15,7	279	5,5	277
16,15	11	5,15-20	277
16,21	267 275	5,16	277
17,16	296 ¹²	6,22	477
18,19	305	7,23	447
19,25-27	xxiv 291 296-299	9,10	271 396 ⁶⁴
19,25-26	275	10,1-2	279
19,25	xxiv 276 286 296 ¹²	11-19	277
	298	11,17	447
19,26	298	11,24-12,1	304 ⁷
19,27	297	18,15-16	496
20,11	296 ¹²	18,15	447
20,28	255 ⁹		
21,26	296 ¹²	<i>Sirach (Ecclesiasticus)</i>	xxiv xxv 12
22,24	296 ¹²		13 14 15 83 101 106
22,25	74		110 112 114 117 127
25,6	267 275		264 276 277-287
27,9	207 ¹⁷		301-312 313-323 382
28	269		405
28,28	411 ¹¹³	Prologue	191 ²⁷ 314

- | | | | |
|-------------|----------------------------------|----------|--|
| 16,7-9 | 310 ²² | 45,23-26 | 280 322 403 405 |
| 24 | xxiv 285 | 45,23-25 | 285 308 318 |
| 24,8-12 | 278 310 ²² | 45,24-26 | 303 |
| 24,9ff. | 274 | 45,24 | 284 285 308 ⁽¹⁹⁾ 310 |
| 24,10 | 285 | | 318 |
| 24,33-34 | 124 ⁹⁵ | 45,25 | 13 109 279 280 309 |
| 33,27 | 360 | | 318 |
| 34,14-15 | 236 | 45,26 | 309 |
| 35,22-25 | 278 | 46,1-6 | 310 311 |
| 36 | 320 | 46,1 | 110 117 |
| 36,1-22 | 14 310 ²² 311 315-317 | 46,6-7 | 316 |
| 36,1-17 | 278 279 | 46,9 | 454 |
| 36,1 | 316 | 46,12 | 278 |
| 36,3 | 311 ⁽²⁴⁾ | 46,13-15 | 110 ⁽⁶⁶⁾ |
| 36,9 | 311 ⁽²⁴⁾ | 46,13 | 110 ⁶⁶ 267 302 |
| 36,10 | 279 311 ⁽²⁵⁾ 315 316 | 46,19 | 267 302 491 ¹⁷ |
| 36,11 | 307 310 | 46,20 | 321 |
| 36,12 | 123 279 303 307 310 | 47,1-11 | 13 280 281 315 317- |
| | 316 | | 319 |
| 36,13 | 315 316 320 | 47,1-7 | 317 |
| 36,18 | 316 | 47,1-5 | 317 |
| 36,19 | 315 | 47,3 | 280 |
| 36,21 | 315 | 47,4-7 | 310 311 |
| 39,3 | 56 | 47,4 | 311 ⁽²⁴⁾ |
| 39,28 | 452 | 47,5 | 303 ⁶ |
| 39,32-35 | 268 | 47,6 | 280 282 |
| 40,12 | 269 | 47,7 | 281 311 ⁽²⁴⁾ |
| 40,17 | 269 | 47,8-10 | 317 |
| 41,5 | 305 | 47,8 | 305 |
| 42,15-27 | 446 453 | 47,11 | 13 267 280 282 301 ² |
| 42,17 | 446 | | 303 ⁽⁶⁾ 317-319 396 ⁶⁴ |
| 42,18 | 446 | 47,12-22 | 14 |
| 42,19 | 310 ²² 446 | 47,13 | 285 |
| 42,20 | 446 | 47,22 | 13 14 109 301 ² 303 |
| 42,21 | 446 | | 304-307 311 |
| 42,22 | 446 | 48,1-11 | 315 319-322 |
| 42,23 | 446 | 48,2-3 | 319 |
| 42,23-45,25 | 13 | 48,2 | 319 |
| 42,24 | 446 | 48,4 | 319 |
| 42,25 | 446 | 48,5 | 319 |
| 44-50 | 267 303-310 | 48,6 | 319 |
| 44,16 | 283 | 48,7 | 319 |
| 44,17 | 305 ¹⁰ | 48,8 | 267 302 ⁽⁴⁾ 319 |
| 44,21 | 306 ¹² | 48,9 | 319 |
| 45,1-5 | 282 | 48,10-11 | 320-322 |
| 45,1-3 | 117 | 48,10 | 90 110 278 282 283 |
| 45,5 | 280 | | 310 ²² 320 |
| 45,6-22 | 284 285 | 48,11 | 320 321 |
| 45,15 | 267 284 285 302 303 | 48,15 | 305 ¹⁰ |
| | 306 ⁽¹³⁾ 307 318 | 48,17-22 | 309 |

48,24-25	305 ¹¹	2,7	296 ¹²
48,24	305 ¹¹	4	347
48,25	305 ¹¹ 310 ²²	4,11-13	450 451
48,28	308 ¹⁸	4,13	xxvi xxix 347 348
49,4-6	318		354 443-454 491 ¹⁷
49,4-5	282 ⁶³	5	347
49,10	278 308 ¹⁸	5,8	447 ⁽¹⁶⁾
49,11-12	311	5,18-20	255
49,13	285 309	5,24	143
49,14-16	284	5,27	447
49,15	303 307	8,10	57
49,16	279	9,1	38
50,1-24	307	9,6	447 ¹⁶
50,1-21	284 285	9,11	498
50,1-4	309	9,22	285
50,1-2	285		
50,1	307	<i>Micah</i>	
50,3-4	285	1,3	454
50,4	310	4,4	11
50,6-7	285 ⁷⁰ 307	4,14	362
50,6	307	5,1-3MT	5
50,7	285	5,2(1)	159 ³⁴ 482
50,14	285		
50,15	447	<i>Joel</i>	
50,17	285	2,2	454
50,18	307 ¹⁷	2,3	453
50,19	285	4,17	36
50,22-24	303 308 315 322	4,21	36
50,23-24	322		
50,23	281	<i>Nahum</i>	
50,24	286 287 306 ¹³ 307	1,4	56
	308 310	2,1	453
50,25-26	310 ²²	3,2	55 ¹⁰
51,2	308 ¹⁸		
51,12	303 ⁶	<i>Habakkuk</i>	
<i>Book of the Twelve Prophets</i>	7 100	2,3	311 453
	387	3,3	354
		3,13	330 338 348
<i>Hosea</i>		<i>Zephaniah</i>	
6,4	453	1,15	255
9,7	451	1,18	255
11	467	2,2-3	255 ⁹
11,1	458 466 467	3,7	451
11,11	353 ⁸³	3,8	255 ⁹
12,8	447	3,14	453
<i>Amos</i>		<i>Haggai</i>	
1,2	227	1,1	xxviii

- | | | | |
|------------------|---|------------------|--------------------------------|
| 1,2-4 | 179 | 1,14 | 393 ⁵² 449 |
| 2,22 | 412 ¹¹⁸ | 2,2 | 411 ¹¹⁵ |
| 2,23 | 131 ¹¹ | 2,7 | 448 |
| <i>Zechariah</i> | | 3,1 | 482 |
| 1 | 381 | 4,1-6(3,19-24) | 319 |
| 1,8 | 454 | 4,2(3,20) | 195 ² 447 |
| 1,15 | 454 | 4,4(3,23) | 90 110 320 |
| 2,14 | 36 | 4,5(3,24) | 320 |
| 3,2 | 451 | 3,23-24MT | 282 |
| 3,8 | 122 131 ¹⁰ 348 ⁶¹ 370 | <i>Isaiah</i> | xxv xxvi xxix xxx 6 |
| | 399 447 472 ²⁹ | | 7 44 100 128 155 327 |
| 3,10 | 11 | | 371-380 387 402 431 |
| 4,12-14 | 89 | | 483 |
| 5,7-8 | 294 ⁷ | 1,11 | 38 ³² |
| 6 | 131 | 1,26 | 399 411 |
| 6,12 | 122 131 ¹⁰ 146 330 ¹⁴ | 2,6-21 | 255 |
| | 348 ⁶¹ 370 399 447 | 2,12-13 | 360 ⁵ |
| | 472 ²⁹ | 4,2 | xxv 329 330 375 |
| 6,13 | 89 | 5,19 | 375 |
| 8 | 381 | 5,22-24 | 360 |
| 8,3 | 36 | 6,1 | 38 |
| 8,4 | 11 | 6,5 | 38 |
| 8,8 | 36 | 7 | 372 378 |
| 8,12 | 11 | 7,9 | 101 |
| 8,21 | 447 | 7,13-14 | 466 |
| 8,22 | 447 | 7,14-25 | 371 372 |
| 9-14 | 131 478 | 7,14-16 | 371 372-373 374 |
| 9 | 131 | 7,14 | xiii xiv 4 6 9 24- |
| 9,9-10 | 477 478 | | 26 48 152 ⁵ 346 372 |
| 9,9 | 453 454 458 461-464 | | 447 ¹⁷ 465 466 483 |
| | 477 478 | 7,16 | 372 |
| 9,13 | 131 | 8,18 | 35 ²⁸ 36 |
| 10,10-11 | 56 | 9,1-7(8,23b-9,6) | 371-374 378 |
| 11,1-2 | 56 | 9,1-2(8,23b-9,1) | 470-472 |
| 11,13 | 464 478 479 483 ⁵⁶ | 9,2-6(1-5) | xiii xiv 4 9 346 |
| 11,14-17 | 479 | 9,1MT | 471 ²⁸ |
| 12,1-9 | 497 ⁴⁶ | 9,4(3) | 376 |
| 12,10-14 | 403 | 9,6-7(5-6) | xxv 6 8 188 342-344 |
| 12,10 | 57 | | 373-375 471 |
| 12,12-13 | 408 | 9,6(5) | xvi 44 104 105 343 |
| 13,7 | 169 170 ⁷⁰ | | 372 |
| 14 | 53 | 9,7(6) | 14 235 344 372 |
| 14,2 | 497 ⁴⁶ | 10 | xxvi |
| 14,9 | 393 ⁵² | 10,5-11,16 | 366 |
| 14,16-19 | 53 | 10,5 | 376 |
| 14,16-18 | 393 ⁵² | 10,13 | 344 ⁵⁰ |
| 14,19 | 292 ² | 10,15 | 376 |
| <i>Malachi</i> | 322 | 10,24-27 | 376 |
| | | 10,27 | xxv 330 331 |

10,32	360	28,27	376
10,33-34	360 362 363 366 367	29,14	476
10,34	362	30,27	375 447
11	xxvi xxvii 106 ⁽⁵⁷⁾	32,1	373
	123 131 149 151 158	33,22	369
	288 316 364 365 367	34,7	73 166 ⁵⁹
	376 378	36,6	376
11,1-10	302 305 ¹¹ 311	36,17	369
11,1-9	371 372 375-377	37,24-25	56
11,1-5	xxvi xxvii 12 132	38,19	411 ¹¹⁴
	188 263 357 359-367	40,7	345 ⁵⁴
11,1-4	128	40,24	360
11,1-3	302	41-53	327
11,1-2	xxvi 345 346	42	23
11,1	xxvi 14 138 146 ⁸⁶	42,1-8	472
	157 170 345 ⁵³ 360	42,1-4	472 474-476
	363 370 376-378 508	42,1	8 365 453 473 475 ⁽³⁶⁾
11,2-4	373	42,5-8	475
11,2	305 ¹¹ 498	42,5	452 475 ³⁷
11,3-4	377	42,6-7	475 ³⁷
11,3	361	42,6	140 ⁵³ 160 449 475 ³⁹
11,4	6 123 361 362 365	42,7	475 ³⁷
	375 496	42,8	411 ¹¹⁵
11,6ff.	280	42,9	305 ¹¹
11,10	14 109 160 278 302	44,2	55 56 57 73 75
	304 305 ⁽¹¹⁾ 306	44,24	452
13,9	255 ⁹	45,1	xxv 342 397
13,13	255 ⁹	45,4-5	342
14,12	451	45,8	143 170
14,19	360	45,12	452
14,22	305	46,10	298 ¹⁷
14,29	xxv 336 337	47,1	296 ¹² 353 ⁷⁹
14,30	337	47,4	447
16,5	235 377	48,1	172
17,7	38	48,11	411 ¹¹⁵
17,12	172	48,13	452
18,5	345 ⁵³	49,1-9	472
18,7	35 ²⁸	49,1-6	140 ⁵³
19	378	49,1	375
19,16-25	371 372 375 377 378	49,2	496
19,17	375	49,6	283 449 475 ³⁹ 510
19,18	399 411	49,8	449
19,22	375	49,19	285
19,20	122 377 378	49,22-23	125
22,15-25	374	50,4-11	472
22,22	375	50,10MT	471 ²⁸
22,23	396 ⁶⁴	51,4-5	449
25,1	375	51,6	452
25,2	375	51,9-10	56

- | | | | |
|---|---|--------------|--|
| 52,13-53,12 | 472 473 ⁽³¹⁾ 474 | 7,12 | 35 ²⁸ 36 |
| 52,13-53,8 | 473 ³¹ | 7,18 | 390 391 |
| 52,13 | xxv 333 334 473 ³¹ | 8,2 | 391 |
| 52,15 | 140 ⁵³ 160 473 ³¹ | 8,19 | 392 |
| 53 | 22 358 473 474 | 9,24-25 | 386 |
| 53,1-12 | 473 ³¹ | 10,1-6 | 410 ¹¹⁰ |
| 53,1 | 473 ³¹ | 10,2-10 | 393 401 402 |
| 53,3-4 | 473 | 10,7 | 393 |
| 53,3 | 473 | 10,10 | 393 |
| 53,4 | 23 472-474 | 10,16 | 393 447 ¹⁶ |
| 53,5-6 | 473 ³¹ | 12,14-17 | 386 |
| 53,5 | 23 ² 473 474 | 13,13 | 395 |
| 53,7-8 | 473 ³¹ | 13,16 | 411 ¹¹⁵ |
| 53,8 | 473 | 14,21 | 396 ⁶⁴ 397 |
| 53,9 | 473 ³¹ | 16,14-15 | 398 |
| 53,11-12 | 23 ² | 16,15 | 353 ⁸³ |
| 53,11 | 27 ¹⁰ 473 | 17,1-4 | 404 |
| 53,12 | 473 ³¹ 474 | 17,12-13 | 396 397 |
| 54,7-8 | 293 | 17,12 | 396 ⁶⁴ |
| 55-66 | 378 | 17,25 | 395 |
| 55,3-4 | 188 | 18,1-6 | 365 |
| 55,8-9 | 29 | 18,18 | 100 ⁴⁰ |
| 55,11 | 298 ¹⁷ | 19,13 | 391 ⁴³ 393 |
| 57,15 | 447 | 20,4 | 391 392 |
| 59,19 | 447 | 20,5 | 393 |
| 60,3 | 258 | 21,2 | 391 |
| 60,21 | 345 ⁵² 360 | 22,2 | 395 |
| 61,6 | 92 101 | 22,4 | 394 395 |
| 61,10 | xxv 335 336 | 22,5-6 | 349 ⁶⁷ |
| 62,10-12 | 477 | 22,14 | 338 |
| 62,11 | 461 463 477 | 22,30 | 394 395 405 407 408 |
| 63 | 495 ³⁷ | 23 | 130 |
| 63,1-6 | 495 ³⁷ | 23,5-6 | xxviii 130 382 398-
400 411 413 |
| 63,11 | 115 | 23,5 | 122 143 158 188 235
370 384 ¹⁵ 394 472 ²⁹ |
| 66,7-8 | 500 | 23,6 | 336 ²⁷ 406 |
| 66,9 | 369 | 23,7-8 | 398-400 |
| 66,14 | 41 ³⁸ | 23,8MT | 398 |
| 66,24 | 481 ⁵³ | 24 | 396 |
| <i>Jeremiah — Septuagint xv xxvii</i> | | 24,1 | 391 |
| <i>and Massoretic Text xxviii 7 100 103</i> | | 24,6 | 184 353 ⁸³ |
| | 349 381-415 485 ⁵⁶ | 25 | 403 |
| 1,15 | 395 ⁶¹ | 25,1 | 391 ⁴⁶ |
| 3,16 | 397 | 25,9 | 27 391 ⁴⁶ |
| 3,17 | 396 397 | 25,10 | 393 ⁵³ |
| 3,22 | 403 ⁸⁶ | 25,11-12 | 435 |
| 4,3 | 403 ⁸⁶ | 25,14MT | 392 |
| 5,21 | 481 ⁵³ | 25,18(49,38) | 397 398 |
| 6,26 | 57 | | |

27(50),34 393 447
 28(51),11 392
 28(51),19 447¹⁶
 28(51),26 45⁴⁶
 28(51),28 392 394
 28(51),57 393 447
 28(51),62 45⁴⁶
 29-52 386
 29(47),1 404
 30,6(49,28) 390⁴²
 32,16(25,30) 387
 34(27),6 27
 36-40(29-33) 386
 36(29),2 390⁴²
 37(30),6 400 402 403
 37(30),7-9 xxviii 400-402
 37(30),9 188 382 394 400-402
 413
 37(30),20-22 407 408
 37(30),21 394 400 406-408 413
 38(31) 468
 38(31),15 468 469 483⁵⁶
 38(31),22 400 402 403
 38(31),35-37 410
 38(31),35 447
 38(31),36 393 406
 39(32),6-15 483⁵⁶
 39,19 393
 39(32),35 390 391
 39(32),40 306¹³
 40(33),2 447¹⁶
 40(33),4 393
 40(33),7 184⁽²⁰⁾
 40(33),11 448²⁰
 40(33),12 225
 41(34),1 394
 42,11 391
 43(36) 389
 43(36),30 395
 44,1 391
 45(38),4 387
 47(40),1 468
 50(43),10 27 398
 51(44),17 390
 51(44),18 390
 51(44),19 390
 51(44),25 390
 51,31-35(45) 383
 52 388

52,32 412¹²¹

Jeremiah — Massoretic Text

25,16-18MT 393
 25,18-26MT 393
 25,26MT 392
 27MT 403
 27,2-3MT 386
 27,7MT 392
 29-33MT 403
 29MT 396⁶²
 29,1MT 391⁴⁶
 29,10MT 406 435
 29,16MT 395
 30-33MT 382
 30-31MT 408
 31,35MT 393
 31,36MT 406
 32,1MT 391
 32,18MT 393
 33,2MT 393
 33,14-26MT xxviii 381 382 399
 403-410 412 413
 33,14MT 406⁽¹⁰²⁾ 408
 33,15-16MT 130
 33,15MT 143 158 188 370
 384¹⁵ 408 409 411
 33,16MT xxviii 406 411
 33,17-26MT 4
 33,17-23MT 408
 33,17MT 395 409
 33,18MT 405
 33,19-22MT 13
 33,21MT 394 395 405⁽⁹⁹⁾ 409
 33,22MT 391⁴³ 409
 33,23MT 405
 33,24-26MT 408-410
 33,24MT 406⁽¹⁰²⁾ 408 409
 33,25-26MT 408 409
 33,26MT xxviii 394 405⁹⁹ 406
 408 409
 39,1MT 391⁴⁶
 39,5MT 391⁴⁶
 39,11-12MT 392
 39,11MT 391⁴⁶
 41,9MT 393
 41,16MT 297¹³
 43,8-13MT 398
 43,10MT 398

- | | | | |
|---------------------|-----------------------|----------------|----------------------------------|
| 46,18MT | 393 403 ⁸⁶ | 4,21 | 474 ³⁵ |
| 48,15MT | 393 | <i>Ezekiel</i> | XIV XXVIII XXIX XXXI |
| 48,40MT | 349 ⁶⁶ | | 5 7 93 100 103 349 |
| 49,22MT | 349 ⁶⁶ | | 387 ⁽²⁷⁾ 417-430 489 |
| 50,8MT | 395 ⁵⁸ | | 490 503-511 |
| 51,1MT | 392 | 1-39 | 422 426 |
| 51,6MT | 395 ⁵⁸ | 1,2 | 423 ¹⁴ 425 |
| 51,19MT | 393 | 1,26 | 398 ⁶⁷ |
| 51,28MT | 395 | 3,3 | 353 ⁸⁰ |
| 51,41MT | 392 | 3,10 | 353 ⁸⁰ |
| 51,44-49MT | 395 | 3,14 | 353 ⁸⁰ |
| 51,44MT | 395 ^{58,59} | 7,7 | 424 |
| 51,47MT | 395 ⁵⁹ | 7,10 | 424 |
| 51,49MT | 395 ⁵⁸ | 7,26 | 100 ⁴⁰ |
| 51,52MT | 395 ⁵⁸ | 7,27 | 422 ¹⁰ 423 424 |
| 52,28MT | 391 ⁴⁶ | 10,1 | 398 ⁶⁷ |
| 52,29MT | 391 ⁴⁶ | 10,18 | 454 |
| 52,30MT | 391 ⁴⁶ | 11,15 | 427 |
| 52,32MT | 395 ⁶¹ | 11,17-19 | 429 |
| <i>Baruch</i> | | 12,10 | 422 ¹⁰ |
| 1-5 | xxvii xxviii 381-415 | 12,12 | 422 ¹⁰ |
| 1,1-3,8 | 389 | 12,26-28 | 506 |
| 1,1-14 | 389 412 | 16,4 | 506 |
| 1,1-4 | 388 | 16,29 | 349 ⁶⁸ |
| 1,2 | 412 | 17 | 157 349-354 355 418 |
| 1,4 | 385 ¹⁹ | | 430 |
| 1,16 | 81 410 | 17,2-10 | 349 |
| 2,1 | 410 | 17,3-10 | 349 ⁶⁵ |
| 2,16 | 412 ⁽¹²⁰⁾ | 17,3-4 | 349 ⁶⁵ |
| 2,17-18 | 410 411 | 17,3 | 353 |
| 2,19 | 410 | 17,4 | 349 353 |
| 3,9-4,4 | 412 ¹²⁰ | 17,6 | 142 |
| 3,24 | 412 ⁽¹²⁰⁾ | 17,7 | 142 |
| 4,3 | 411 ¹¹⁵ | 17,8 | 157 |
| 4,5-5,9 | 413 | 17,11-22 | 349 |
| 5,1-8 | 410 | 17,12 | 423 ¹⁴ 425 |
| 5,4 | 399 411 | 17,16 | 425 |
| 5,6 | xxviii 397 411 412 | 17,20 | 353 |
| 6 | 385 ⁽¹⁷⁾ | 17,22-24 | xxxI 349 ⁽⁶⁵⁾ 350-354 |
| <i>Lamentations</i> | 15 385 ¹⁷ | | 506 507-508 |
| 1,12 | 255 ⁹ | 17,22-23 | xxvi xxviii xxix 352 |
| 2,1 | 255 ⁹ | | 418 507 ^{20,22} 508 |
| 2,3 | 11 | 17,22 | 349 ⁶⁵ 418 |
| 2,17 | 11 | 17,23 | 157 351 352 418 |
| 2,21-22 | 255 ⁹ | | 506 ¹⁶ |
| 3,2MT | 471 ²⁸ | 17,24 | 508 |
| 4,7 | 329 ¹³ | 19,1 | 422 ¹⁰ |
| | | 19,10 | 157 |

- | | | | | | |
|-----------------|----------------------------------|--|----------|--|---|
| 20,33 | 422 | | | | 421 506 509 510 |
| 21 | 430 | | | | xxiv 263 273 274 |
| 21,10(15) | 419 506 | | 34,23 | | 341 420 428 506 ¹⁶ |
| 21,13(18) | 419 | | | | 509 |
| 21,12(17) | 422 ¹⁰ | | 34,24 | | xxix 93 422 ⁽¹⁰⁾ |
| 21,18-27(23-32) | 419 | | 34,25 | | 341 420 428 429 |
| 21,25-27(30-32) | xxxI 506 ⁽¹⁷⁾ 508 509 | | 34,31 | | 421 429 |
| 21,25-26(30-31) | 419 | | 35-36 | | xxix 426-430 |
| 21,25(30) | 419 422 ¹⁰ | | 35,2 | | 427 |
| 21,26-27(31-32) | xxix 430 | | 35,10 | | 428 |
| 21,26(31) | 419 | | 35,15 | | 427 428 |
| 21,27(32) | 419 508 509 | | 36 | | 421 429 |
| 21,28(33) | 451 | | 36,2 | | 428 |
| 22,6 | 422 ¹⁰ | | 36,8-23 | | 427 |
| 25-32 | 427 429 | | 36,10 | | 428 |
| 25,12-14 | 427 | | 36,22 | | 427 |
| 27,3 | 350 ⁷⁰ | | 36,23-38 | | 429 506 |
| 27,13 | 350 ⁷⁰ | | 36,24-28 | | 429 |
| 27,15 | 350 ⁷⁰ | | 36,28 | | 429 |
| 27,17 | 350 ⁷⁰ | | 36,37 | | 429 |
| 27,20 | 350 ⁷⁰ | | 36,38 | | 429 |
| 27,21 | 422 ¹¹ | | 37 | | xxix 291 417 420 ⁽⁸⁾ |
| 27,23 | 350 ⁷⁰ | | | | 421-423 426-430 |
| 27,24 | 350 ⁷⁰ | | 37,1-14 | | 427 |
| 28 | 424 | | 37,2 | | 428 |
| 28,2 | 424 | | 37,14 | | 429 |
| 28,12 | 394 ⁽⁵⁶⁾ 424 | | 37,15-28 | | 427 429 |
| 28,13 | 425 | | 37,15-24 | | 420 |
| 29,21 | 282 419 ⁷ 506 | | 37,21-25 | | xxix 421-423 430 |
| 30,13 | 422 ¹² | | 37,22-25 | | xxxI 506 510 |
| 31,7 | 142 | | 37,22-24 | | 401 ⁸¹ |
| 31,9 | 142 | | 37,22 | | xxix 394 ⁽⁵⁶⁾ 421 |
| 31,12 | 142 | | | | 422 ⁽¹⁰⁾ 423 510 |
| 31,15 | 56 | | 37,23-24 | | 510 |
| 32,25-26 | 506 | | 37,24-30 | | 506 ¹⁵ |
| 33,29 | 422 ¹¹ | | 37,24 | | xiv xxix 273 274 |
| 34-39 | xxix | | | | 394 ⁽⁵⁶⁾ 421 422 ⁽¹⁰⁾ |
| 34-37 | 429 | | | | 423 428 |
| 34 | xxix 273 417 420 ⁽⁸⁾ | | 37,25 | | xxix 93 341 421 422 |
| | 421 422 423 426-430 | | 37,26-28 | | 421 427 |
| 34,1-16 | 420 | | 37,26 | | xxix 306 ¹³ 420 421 |
| 34,1-15 | 420 | | | | 428 429 |
| 34,15 | 509 | | 37,27 | | 421 |
| 34,16-22 | 420 | | 38-39 | | xxix 18 171 421 423 |
| 34,22-24 | 423 | | | | 426-430 |
| 34,23-31 | 429 | | 38 | | 168 |
| 34,23-26 | 506 ¹⁴ | | 38,2-3 | | 422 ¹² |
| 34,23-25 | xxv 340-342 | | 38,2 | | 427 |
| 34,23-24 | xxix xxxI 188 420 | | 38,14-16 | | 497 ⁴⁶ |

38,18	255 ⁹	7,18	173
39	143	7,23	173
39,1-6	497 ⁴⁶	7,27	97
39,11	428	8,5	59 424
39,19	422 ¹¹	9	xxix 431-442
39,21-29	427	9,1-3	389 435
39,25	427	9,4-19	389 411 435
40-48	xxix 421 423 426- 430 506	9,20-27	435
43,3	506	9,20-23	435
43,7	36 398 ⁶⁷ 423 426 ²⁰	9,24-27	xxix 432 435 436- 440
43,9	36 423 426 ²⁰	9,24-26	xxv 331-333
44-48	422	9,24	332 436 438
45,16	424	9,25-27	440
45,22	424	9,25-26	133 436
46,2	424	9,25	332 439 440
48,8-9	424	9,26-27	439 440
<i>Daniel</i>	xiv 5 83 ⁹ 133 267 311 392 431-442	9,26	332 436 439 441
1-6	148 432	9,27	439 440
2	139	11	439
2,22	348 ⁶³	11,7	360
3,54	412 ¹¹⁸	11,22	410
4,12	225	11,28	410
4,27	412 ¹¹⁸	11,30	410
5,20	412 ¹¹⁸	11,31	332
7-12	432	11,32	410
7	xx 133 139 146 ⁸⁷ 159 170 ⁷¹ 173 494	12	291 432 439
7,13	169 266	12,1-3	230
		12,3	259
		12,7	439
		12,11	332

NEW TESTAMENT

<i>Matthew</i>	xxx xxxi 214 457- 486	2,6	273 ²³
1-2	xxx 458 482	2,15	457 458 466 467 482
1,1-17	481	2,17-18	457 482 483 ⁵⁶
1,17	481	2,18	468 469
1,18	465 467	2,22	484 ⁵⁸
1,20	465 467	2,23	457 469 470 482
1,21	463 ¹⁰ 470	3,1-16,12	xxx 458 482 483 485
1,22-23	457 482 483	3,3	459 460
1,23	465-466	3,15	459 463 ¹⁰
2,1-12	468	3,16-17	494 ³³
2,3	463	3,17	8 475
2,5-6	457 482	4,3	494 ³³
2,5	460	4,12-13	471 482
		4,14-16	457 459 482

4,15-16	470-472	14,30	463 ¹⁰
4,17	482	15,1-11	463 ⁹
4,23	482	16	484
4,24	484 ⁵⁸	16,8	481 ⁵³
5-7	481	16,9	481 ⁵³
5,17	459	16,13-28,20	xxx 458 483-485
5,22	481 ⁵³	16,13	483 ⁵⁷
7,28	481	16,21	484
7,29	463 ¹⁰	16,25	501 ⁷⁰
8-9	481	16,27	463 ¹⁰
8,1-16	473	17,5	8 475
8,1-15	481	17,12	484
8,12	411 ¹¹⁷	17,22-23	484
8,16	483	17,22	484
8,17	23 457 459 472-475	17,24	484
	482	18	481
8,18-9,8	481	18,9	481 ⁵³
8,18	484 ⁵⁸	19,1	481 484
8,25	463 ¹⁰	19,28	396 ⁶⁴ 463 ¹⁰ 498 ⁵⁴
8,32	484 ⁵⁸	20,17-18	484
8,33	484 ⁵⁸	20,18-19	484
9,2-8	463 ⁹	20,29	484
9,7	484 ⁵⁸	21,1	484
9,8	463 ^{9,10}	21,2	461
9,18-34	481	21,4-5	457 458 459 484
9,32-34	463 ⁹	21,5	458 461-464 477 478
9,33	463 ⁹		485
10	481	21,7	461
11,1	481	21,9	463
11,3	140 ⁵²	21,10-11	463 ⁽⁹⁾
11,10	482	21,11	463 ⁽⁹⁾
11,27	463 ¹⁰	21,26	463 ⁹
11,29	463	21,33-44	484
12,14	484	21,42	482
12,15-16	483	21,45-46	463 ⁹ 484
12,17-21	457 458 459 482	22,23-33	463 ⁹
12,18-21	23 474-476	22,31	459
12,22-24	463 ⁹	22,33	463 ⁹
12,23	463 ⁹	22,37-38	481 ⁵³
13	481	22,40	481 ⁵³
13,14-15	457	22,43-44	458
13,35	457-459 476 477 482	23-25	481
	483 ⁽⁵⁵⁾	23,1-7	463 ⁹
13,38	411 ¹¹⁷	23,51	396 ⁶⁴
13,42	481 ⁵³	24,15	459 460
13,50	481 ⁵³	24,30	463 ¹⁰
13,53	481	25,31	463 ¹⁰
14,5	463 ⁹	26,1	481
14,16	484 ⁵⁸	26,2	484

26,3-5	484	12,26	459
26,14-16	484	12,29-31	481 ⁵³
26,15	464 479	12,32-33	481 ⁵³
26,21-25	484	13,14	441 459 460
26,36	484 ⁵⁸	14,11	479
26,44	484 ⁵⁸	14,26-31	273 ²³
26,47-56	484	14,49	458 459 482 485
26,45	484	15,24	215 ⁴⁹
26,54	459 485	15,29	215 ⁴⁹
26,56	458 459 482 485	15,34	205 ⁸ 215 ⁴⁹
26,59-66	485	15,39	215 ⁴⁹
26,64	463 ¹⁰	16,1	339
27,1-2	485		
27,3-10	464	<i>Luke</i>	335 459 460 484 ⁵⁸
27,3-8	479 484	1,24	466
27,3-5	485	1,26-32	464 ¹⁴
27,3	479	1,26-27	466
27,5	479	1,27	466
27,6-8	485	1,31	466
27,9-10	457 458 478 479	1,32-33	302
	483 ⁵⁶ 484	1,32	466
27,12	485	1,36	466
27,19	463 ¹⁰	1,42-45	335
27,20	485	1,79	472
27,37	485	2,21	466
27,41-43	485	2,32	475 ³⁷
27,43	205 ¹¹	3,14	231
27,46	205 ⁸	3,21-22	494 ³³
27,60	484 ⁵⁸	3,22	475
27,62-66	485	7,19	140 ⁵²
27,62-65	485	7,38	339 ⁴⁰
28,8	484 ⁵⁸	9,35	475
28,11-15	485	10,21-24	335
28,18	463 ¹⁰	10,25-28	481 ⁵³
		11,27-28	335
<i>Mark</i>	214 458 459 461 463	15,4-6	273 ²³
	464 481-484 486	17,33	501 ⁷⁰
1,2	459 460	19,8	231
1,10-11	494 ³³	22,30	498 ⁵⁴
1,11	475	22,35	475
1,24	470	22,37	473 ³¹
6,13	339	24,21	298 ²⁰
8,18	481 ⁵³		
8,31	484	<i>John</i>	459
9,48	481 ⁵³	1,34	475 ³⁶
11,1-10	478	1,49	494 ³³
11,2	461	6,14-15	113
11,7	461	10,16	273 ²³ 510
12,10-11	482	12,15	478

12,25	501 ⁷⁰	7,1-7	334
12,38	473 ³¹	7,28	494 ³³
14,10	195 ²	8,2	121
<i>Acts</i>	459 460	<i>James</i>	459
3,22-23	113	5,7-11	298 ¹⁹
3,23	113 ⁷³	5,14	339 ⁴⁰
7,35	115	<i>1 Peter</i>	
7,37	113	1,5	109
8,32-33	473 ³¹	2,22-25	473 ³¹
12,20	109	2,24	23
13,33	494 ³³ 498	4,14	498
15,16	498	<i>Revelation</i>	459 487-502
17,24-25	475 ³⁷	1,4-5	489 ¹⁰
26,18	475 ³⁷	1,5-6	495
<i>Romans</i>		1,5	302 491 500
8,23	298 ²⁰	1,6	93
10,16	473 ³¹	1,7	500
15,12	302	1,12-16	495
15,21	473 ³¹	1,18	443 ¹ 500
<i>1 Corinthians</i>		2-3	497 501
15,12-20	498 ⁵⁵	2,8	500
<i>2 Corinthians</i>		2,9	500 ⁶³
4,6	471	2,18-29	497 498 ⁵⁵
5,19	195 ²	2,26-28	497 498 501 502
6,18	443 ¹	2,26-27	490 494 495
<i>Galatians</i>		2,26	497
3,19	509 ²⁸	2,27	488 ⁽⁶⁾ 489 ⁽¹¹⁾ 490
<i>Ephesians</i>			494 ³³ 497-499 501
1,7	298 ²⁰		502
<i>1 Timothy</i>		2,28	497 498 ⁵⁵
1,17	393 ⁵²	3,9	500 ⁶³
<i>Hebrews</i>	334	3,21	498
1	334	4,8	443 ¹
1,3	468	5,1-7	495
1,5	494 ³³ 498	5,5	108 267 278 384 ¹⁵
1,8-9	243 249	5,6	495 ³⁸ 500
1,8	249 ⁴³	5,9	495 500
1,9	249 ⁴³	5,10	93 492 498
2,12	207 ¹⁵	6	495
3,1-6	334	6,2	495
5,5	494 ³³ 498	6,15	491
		6,16	492 ²⁵ 495 ³⁸
		6,17	492 ²⁵
		7,3	501
		7,14	500
		9,4	501

11,2	501	14,10	492 ²⁵
11,5	501	15,3	393 443 ¹
11,7	495	15,4	393
11,8	500	16,7	443 ¹
11,11	492 ²⁴	16,14	443 ¹
11,15-18	491-494	16,19	492 ²⁵
11,15	490-492	17,2	491
11,17-18	490	17,18	491
11,17	443 ¹ 492 ⁽²⁴⁾	18,3	491
11,18	490 491 ⁽¹⁸⁾ 492 ²⁵ 493	18,9	491
12	494 498-502	18,22	393 ⁵³
12,1	493	19	495 ^{35,37}
12,4	500 501	19,6	443 ¹ 492
12,5	488 489 ⁽¹¹⁾ 490	19,11-16	495 ⁽³⁷⁾ 502
	494 ⁽³³⁾ 495 496 498-	19,11	495
	502	19,13	495
12,6	494 ³¹ 500 ⁶³ 501	19,14	498 ⁵²
12,7	495	19,15	443 ¹ 488 489 ⁽¹¹⁾ 490
12,9	499		492 ²⁵ 494-497 498 ⁵²
12,10-12	492 ²⁵ 493 494 502		499-502
12,10	491 494	19,19	491 494 ³³ 497
12,11	495 500 501 ⁽⁷⁰⁾	20,4-6	492
12,12	494	20,4	492 498
12,13-17	500 ⁶³	20,6	492 498
12,13-16	501	21,7	498
12,13	501	21,22	443 ¹
12,14	494 ⁽³¹⁾	21,24	491 497
12,17	492 ²⁵ 495 500 ⁶³ 501	22,5	498
13	492 ²⁵	22,15	492
13,7	495	22,16	278 498 ⁵⁵
14,1	490 491		

APOCRYPHA OF THE OLD TESTAMENT

<i>Ascension of Isaiah</i>		70-73	127
4,21	473 ³¹	70,9	475
8,7	475 ³⁶		
<i>Assumption of Moses</i>		<i>I Enoch</i>	4 133 285 ⁽⁷¹⁾ 288
10,3	412 ¹¹⁸	1,8	471 ²⁵
10,15	117 118	9,4	393 396 ⁶⁴
11,10	115	37-71	11 267 288 473 ³² 475
11,16-17	115	38,2	471 ²⁵ 473
<i>Letter of Aristeas</i>	60 62 86 100 156	39,6	475 ³⁹
69-99	285	40,5	475 ³⁹
98	86	42,1-3	271
<i>2 Baruch</i>	11 491 ²⁰	45,3	475 ³⁹
		45,4	475 ³⁹
		47,1	473 ³²
		47,4	473 ³²

48,1-6	267
48,4	475
48,10	283
49,2	475 ³⁹
49,3	267 288
49,4	475 ³⁹
51,3	475 ³⁹
51,5	475 ³⁹
52,4	267 283
52,6	475 ³⁹
52,9	475 ³⁹
53,6	473 475 ³⁹
55,4	475 ³⁹
61,5	475 ³⁹
61,8	475 ³⁹
61,10	475 ³⁹
62,1	475 ³⁹
71,14	267 283
82,2	476
83-90	273
85-90	10
90,9	10 11
90,37-38	11
90,37	133 ²⁰
<i>2 Enoch</i>	471
46,3	471
<i>2 Esdras 3-14 (4 Ezra)</i>	11 491 ²⁰
5,9-10	270
7,28	348
12,31-32	108
<i>Jubilees</i>	
1,16-17	97
16,18	93
23,30-31	276
<i>Odes of Solomon</i>	
3,10	491 ¹⁷
<i>Psalms of Solomon</i>	7 106 273 366 367
2,19	396 ⁶⁴
8,16	234
12,6	475 ³⁸
16,2	474
16,5	474
17	xxvi 11 263 273 364

17,5	234
17,21-25	364
17,21-24	123 272
17,21	12 266 267 475 ³⁸
17,23-24	494 ³³
17,23	490
17,24	365 496
17,30-32	272
17,32	365 ⁽²³⁾
17,35	273 365 496
17,36	365
18	xxvi 11 364 365
18,5	365 491 ¹⁷
18,7	365

*Pseudo-Philo**Liber Antiquitatum Biblicarum*

19,3	115
25,3	115
48,1	113
56,1	96

Sibylline Oracles

3	7
3,193	148
3,288	98
3,318	148
3,608	148
3,652-653	15 148
3,702	467
5	149
5,414	122 146 ⁸³
8,324-326	478

Testament of Abraham

8,5	396 ⁶⁴
-----	-------------------

Testament of Job 291 298

4,6-10	298 ¹⁹
4,9	291 ¹
52	291 ¹

Testament of Solomon

11,6	465 ¹³
15,10-11	465 ¹³

Testaments of the Twelve Patriarchs 4

7 12 13 92

Testament of Levi

5,1	396 ⁶⁴
8	113 ⁷¹
11,6	92 ²⁷
18	13
18,2	92 ²⁷

Testament of Judah

24,1-6	145
--------	-----

Testament of Dan

6,9	478
-----	-----

Testament of Joseph

8,4	231
-----	-----

Testament of Benjamin

11,2	475 ³⁶
------	-------------------

DEAD SEA SCROLLS AND RELATED TEXTS

IQ7 (IQSamuel) 191⁽³¹⁾*IQIsa^a* (*IQIsaiah^a*) 472⁽³⁰⁾
XI,1-5 362*IQpHab (IQPeshar to Habakkuk)* 480

VII,4-5	375
VII,5-8	311 ²⁵

IQapGen ar (IQGenesis Apocryphon)

II,4	393 ⁵²
------	-------------------

Aramaic Levi Document 12 13 285⁷¹*IQ21*

Fragment 1	92 ²⁷
------------	------------------

IQS (IQRule of the Community) 14

	114
VIII,6	476
IX,11	14 112 311
X,23	476
XI,10	471

IQ28a (IQRule of the Congregation)

II,11-12	494 ³³
----------	-------------------

IQ28b (IQRule of Benedictions)

	106 ^{57,58}
V,21	98
V,24-26	106 112
V,27	145
V,28-29	106

IQM (IQWar Scroll)

XI,5-7	145
--------	-----

XI,6-7 18 123

IQH (IQHodayot^a)

X(II)8-9	473
XI(III),9-10	344 ⁴⁸
XII(IV),8	473
XII(IV),22-23	473
XII(IV),25	476
XIV(VI),14-15	346 ⁵⁶
XVI(VIII),26-27	473
XVII,15	279

2Q18 (2QBen Sira) 313*4Q27 (4QNumbers^b)* 121⁽⁸⁵⁾

XVII,1-2 (Num 23,21)	120 ⁸²
XVII,21 (Num 24,9)	167
XXI	117 ⁷⁹

4Q51 (4QSamuel^a) 191³⁰*4Q52 (4QSamuel^b)* 191⁽³¹⁾*4Q70 (4QJeremiah^a)* 404-405*4Q88 (4QPsalms^f)* 211⁽³²⁾*4Q118 (4QChronicles)* 191³⁰*4Q158 (4QReworked Pentateuch^a)*

Fragment 6	112 ⁶⁹
------------	-------------------

4Q161 (4QIsaiah Peshar^a) 302 362

	365
II,19	363
III,18-23	123

- | | | | |
|--|--|---|---|
| III,19 | 396 ²⁴ | Fragment 5 | 106 112 128 267 363 |
| III,20 | 304 | | 384 ¹⁵ |
| III,22 | 384 ¹⁵ | | |
| <i>4Q174 (4QFlorilegium)</i> | 185 ²³ 302 | <i>4Q364–367 (4QReworked Pentateuch^{b-e})</i> | 112 ⁶⁹ |
| I,11 | 370 ⁴⁰ 472 ²⁹ | <i>4Q383–390</i> | 384 ¹⁵ |
| III,11 | 266 267 384 ¹⁵ | <i>4Q384 (4QApocryphon of Jeremiah^b (?))</i> | 384 ¹⁵ |
| <i>4Q175 (4QTestimonia)</i> | 18 105 112
114 123 145 462 ⁸ | <i>4Q389 (4QApocryphon of Jeremiah C^d)</i> | 1 7 385 ¹⁹ |
| <i>4Q182 (4QCatena^b)</i> | | <i>4Q405 (4QSongs of the Sabbath Sacrifice^d)</i> | 20–22 2 412 |
| I 4-5 | 384 ¹⁵ | <i>4Q415ff. (4QInstruction)</i> | 276 |
| <i>4Q246 (4QAramaic Apocalypse)</i> | xxi | <i>4Q521 (4QMessianic Apocalypse)</i> | 7
2 III 2 110 ⁶⁷ |
| | 146 ⁸⁷ 173-174 277 | <i>4Q524 (4QTemple Scroll)</i> | Fragments 6-13 95 98 |
| II,1 | 174 ⁸⁴ 266 | <i>4Q540 (4QApocryphon of Levi^a)</i> | 12 13 |
| <i>4Q252 (4QCommentary on Genesis A)</i> | | <i>4Q541 (4QApocryphon of Levi^b)</i> | 12 13
9 i 13 |
| V | 136-137 157-158 159 | <i>4Q558 (4QVision^b ar)</i> | 1 II 4 110 ⁶⁷ |
| V,1-7 | 370 | <i>11Q5 (11QPsalms^a)</i> | 211 ³² 307 ¹⁶ 313 |
| V,3-4 | 103 ⁴⁷ 105 122 267
308 ¹⁹ 370 384 ¹⁵ | <i>XXVII,2-11</i> | 56 |
| V,3 | 472 ²⁹ | <i>XXVIII,3</i> | 307 |
| <i>4Q258 (4QRule of the Community^d)</i> | 112 ⁷⁰ | <i>XXVIII,8-9</i> | 307 |
| <i>4Q259 (4QRule of the Community^e)</i> | 112 ⁷⁰ | <i>11Q7 (11QPsalms^c)</i> | 201 ²⁶ |
| <i>CD (Damascus Document)</i> | 14 | <i>11Q8 (11QPsalms^d)</i> | 245 ²⁰ |
| V,1-2 | 93-94 | <i>11Q14 (11QSefer ha-Milhamah)</i> | 1 I 364 |
| VII,18-21 | 18 | <i>11Q19 (11QTemple^a)</i> | 97 104 105 |
| VII,19-20 | 123 | LVI-LIX | 88 |
| VII,19 | 145 | LIX | 95 |
| VII,27 | 106 | LIX,20-21 | 98 |
| VIII,20 | 384 ¹⁵ | | |
| XIV,19 | 103 ⁴⁷ | | |
| XX,1 | 15 | | |
| <i>4Q266 (4QDamascus Document^a)</i> | 10 I 12 103 ⁴⁷ | | |
| <i>4Q269 (4QDamascus Document^d)</i> | 11 I 2 103 ⁴⁷ | | |
| <i>4Q285 (4QSefer ha-Milhamah)</i> | 106 ⁵⁷
364 ¹⁸ | | |

JEWISH LITERATURE

- Targum Onkelos*
 Gen 49,10 137
 Gen 49,16-18 469
 Num 11,28 118
 Num 23,21 120
 Num 24,17 145⁷⁹
 Deut 18,15-22 114
- Targum Neofiti*
 Gen 49,10 159
 Gen 49,16-18 469²¹
 Num 24,7 146⁸⁵
 Deut 17,15 95³¹
 Deut 28,36 95³¹
 Deut 33,5 124 147
- Fragmentary Targum*
 Gen 49,16-18 469²¹
 Num 24,7 143 146⁸⁵
 Num 24,17 145⁷⁹
 Deut 33,5 124 147
- Targum Pseudo-Jonathan* 329¹¹ 354
 Gen 49,10 137
 Gen 49,16-18 469²¹
 Exod 6,18 113⁷²
 Num 23,21 119 120 142
 Num 24,7 143⁶⁹
 Num 24,17 145⁷⁹
 Num 25,12 113⁷²
 Deut 17,15 95³¹ 102
 Deut 18,15-22 114
 Deut 28,36 95³¹
 Deut 33,5 147
 Deut 34,5 82⁵
- Targum on Isaiah* 402 403
 Isa 11,1 376
 Isa 22,15ff. 374
 Isa 52,13-53,12 472
 Isa 52,13 472
- Targum on Jeremiah* 402 403
 Jer 31,15 468
- Targum on Hosea*
 Hos 11,1 467⁽¹⁷⁾
- Targum on Psalms*
 45,3 243
 45,7 245
- m.Sanhedrin*
 2,4 88
 2,5 84¹³ 96
 11,5 113⁷³
- m.Aboth*
 4,17 82⁵
- t.Sanhedrin*
 4,2 84¹³
- b.Baba Bathra*
 75b 336²⁷
- b.Sanhedrin*
 20b 84¹³ 87
 93a 345
 94a 343⁴⁷
 98b 137 334²⁴ 341⁴⁵ 348⁶³
- j.Taanith*
 68d 145⁷⁸
- Aboth de Rabbi Nathan* 334
- Pereq haShalom*
 11 343⁴⁶
- Pesiqta deRab Kahana*
 supp. 6 335²⁵
- Pesiqta Rabbati*
 On Isaiah 61,10 335²⁵ 336
- Midrash Tanhuma*
Parasha Toledot (Buber I,139) 334²⁰
- Yalqut Shimeoni*
 On Isaiah 476 334²⁰
- Yalqut haMakiri*
 On Isaiah 61,10 335²⁵

<i>Sifre</i>		1,16,51	348 ⁶³
Num 18,20	82 ⁵		
Deut. par. 156-157	84 ¹³		
<i>Genesis Rabbah</i>			
2,5	345 ⁵¹		
98,14	469 ²¹		
<i>Exodus Rabbah</i>			
18,5	465		
32,1-9	119		
<i>Leviticus Rabbah</i>			
5,5	374		
<i>Numbers Rabbah</i>			
14,2	465		
<i>Deuteronomy Rabbah</i>			
2,4,1	343 ⁴⁶		
<i>Lamentations Rabbah</i>			
1,51	330 ¹⁴		
		1,3,2	331 ¹⁵
		<i>Song of Songs Rabbah</i>	
		<i>Midrash Tehillim</i>	
		Ps 1,1	84 ¹² 147
		Ps 48,15	46-47
		<i>Miqraoth Gedoloth</i>	
		V, ff. 55b-56a	114 ⁷⁶
		<i>Saadia Gaon</i>	
		<i>Emounot Vedé'ot</i> 8	332 ¹⁹
		Rashi 332	
		<i>Commentary on Psalms</i> 226 ³⁷	
		Maimonides 332	
		<i>Mishneh Torah</i>	
		XIV,1 (on Deut. 17,14-15)	84 ¹³

ANCIENT JEWISH AUTHORS

Aristobulus	154	IV,223	80 87 96
Fragment 2	56	V,135	88
		V,285	469
Artapanus	81 ³ 84	V,317	469
		VI,83	339 ³⁶
Demetrius the Chronographer	85 89	VI,157	339 ⁴²
	101 107 154	VI,159	339 ⁴²
<i>Concerning the Kings</i>	83 ⁽¹¹⁾	VI,165	340 ⁴³
Eupolemus	83 85 86 89 90 107	VII,90	179 ¹¹
	110 112 114 127	VII,92	185 ²³
		VII,382	339 ³⁷
		VIII,137	339 ³⁹
Josephus	80 85 87-89 92 103	IX,106	339 ³⁸
	114 338 339	X,11,7(276)	440
<i>Antiquitates Judaicae</i>		XI,325-339	85 ⁽¹⁴⁾
II,221	338 ³⁴	XI,329	85
III,2	120	XII,7,6(322)	440
III,198	338 ³⁵	XIII,76-79	112
III,218	113	XIV,41	88
IV,165	120	XX,97-98	127
IV,218	112	XX,216-218	405 ¹⁰⁰
IV,223-224	88	XX,224-251	88

XX,229	88	125-126	97
XX,251	88	165	123
<i>Bellum Judaicum</i>			
I,68	113	<i>De sacrificiis Abelis et Caini</i>	
I,364-370	478 ⁴⁴	61,1	445 ¹¹
IV,6,3(386-388)	440	<i>De sobrietate</i>	
<i>Contra Apionem</i>			
I,41	111	66	93
II,55	103 ⁴⁸	<i>De somniis</i>	
II,165	80 88	2,148,1	445 ¹¹
II,185-187	85 ⁽¹⁴⁾	2,184,2	445 ¹¹
II,185	80 88	3,34,3	445 ¹¹
<i>Justus of Tiberias</i> 88 89			
<i>Philo</i> 16 17 80 82 ⁵ 84 88 89			
	93 104 148 508 ²⁵	<i>De specialibus legibus</i>	
<i>De Abrahamo</i>			
56	93	1,12	80
<i>De decalogo</i>			
51	80	1,13-65	80
<i>De ebrietate</i>			
210,1	445 ¹¹	4,128,1	445 ¹¹
<i>De fuga et inventione</i>			
31,2	445 ¹¹	4,157-169	89
<i>De gigantibus</i>			
64,7	446	4,157	96
<i>De opificio mundi</i>			
80,3	445 ¹¹	4,164	80
<i>De praemiis et poenis</i>			
79	97	<i>De virtutibus</i>	
91-126	97	77	125
95	16 123 124 127 144	<i>De vita Mosis</i>	
		1,3,7	453 ²⁴
		1,148-149	84
		1,149	115
		1,158	84 117
		1,289-290	123 127
		1,290	16 144 ⁷³
		2,31	86
		2,288	125
		<i>Legum allegoriae</i>	
		3,149,4	445 ¹¹
		3,157,1	445 ¹¹
		<i>Pseudo-Philo</i>	
		<i>De Samsone</i> 469 ²²	

SAMARITAN LITERATURE

<i>Samaritan Pentateuch</i>	117 118 154	<i>Memar Marqa</i>	114
	163 ⁴⁶ 164 170 171	3,12	114 ⁷⁵
	368		

CHRISTIAN LITERATURE

<i>Gospel of the Nazaraeans</i>		Diodore	
fragm. 1	467	<i>Commentarius in Psalmos</i>	
Augustine	178	22	230
<i>Barnabae Epistula</i>		Eulogius of Alexandria	114
14,7	475 ³⁷	Eusebius	374
Basil		<i>Commentarius in Psalmos</i>	
29,733	280 ⁵⁰	18 (23,191C)	201 ²⁵
<i>Homiliae super Psalmos</i>		<i>Demonstratio evangelica</i>	
29,296	58 ¹⁹	III,2,6	80
<i>In Psalmum 28</i>		IV,16	338
30,81	68	<i>Eclogae Propheticae</i>	
Clement of Alexandria		II,10	195 ²
<i>Eclogae propheticae</i>		<i>Praeparatio evangelica</i>	
VI,2	120	IX,27, 432b-c	84
<i>Paedagogus</i>		IX,30, 447a-b	84
I,7 60	114	Evagrius Ponticus	
<i>Stromateis</i>		<i>Scholia in Psalmos</i>	195 ²
I,21	83 ¹¹	Gregory of Nazianzus	
I,141	83 ¹¹	<i>Orationes</i>	
Clement of Rome		XI,2	116
<i>I Clement</i>		Irenaeus	
16,3-14	473 ¹¹	<i>Demonstratio</i>	
Clementine Literature		58	146 ⁸¹
<i>Homiliae</i>		Jerome	298 313 ³ 374 389
III,53	113	Hab 3,13	338
<i>Recognitiones</i>		<i>Epistulae</i>	
I,36	113	57,5	153 ⁸
Cyprian	178	<i>Liber interpretationis nominum</i>	
<i>Didache</i>		<i>Hebraicorum</i>	411 ¹¹³
9,2	109 ⁶³	Julius Africanus	88
Didymus the Blind	280 ⁵⁰	Justin	
<i>Commentarius in Psalmos 20-21</i>		<i>I Apologia</i>	
45-46	58 ¹⁹	32,1	138 ⁴²

32,12	146 ⁸¹
33	465 ¹³
35,11	478 ⁴⁷
50,2-11	473 ³¹
54,5	138 ⁴²
<i>Dialogue with Trypho</i>	
13,2-7	473 ³¹
26,2	475 ³⁷
31,4	6
43,4-7	465 ¹³
43,8	6 465
52,2	138 ⁴²
53,3	461 478 ⁴⁷
65,1	475 ³⁷
65,4-5	475 ³⁷
66	465 ¹³
67,1	465
68,6-8	465
71,2	6
71,3	465
75,1-2	119
77,1-3	465
78,8	468
82,8	6
84,1	465 ¹³
106,4	146 ⁸¹
120,2	138 ⁽⁴²⁾
122,3	475 ³⁷
123,8	475

126,1	475
135,2	475
Origen	385 388 508 ²⁴
<i>Homiliae in Ezechielem</i>	
XVII,5	352 ⁷⁷
<i>Selecta in Ezechielem</i>	
XVII,18 (13,813D)	352 ⁷⁷
<i>Theodore of Mopsuestia</i>	
<i>Expositio in Psalmos</i>	196 ⁶
<i>Theodoret</i>	
	493-511
<i>Interpretatio in Psalmos</i>	
80,993	201 ²⁵
80,1017	58 ¹⁹
80,1069	68
<i>Commentarius in Jeremiam</i>	
81,628C	399 ⁷²
<i>Commentarius in Baruch</i>	
81,760C	388 ³⁴
<i>Commentarius in Ezechielem</i>	
81,969-970	352 ⁷⁷
81,969A	508 ²³

GREEK AND LATIN LITERATURE

Aeschylus	
Fragm. 168.14	444
<i>Eumenides</i>	
918	444 ⁵
<i>Septem contra Thebas</i>	
255	444 ⁵
<i>Supplices</i>	
816	444 ⁵
Aristophanes	
	444
Diodorus Siculus	
<i>Library of History</i>	
I, XLVI, 7	201 ²³
XL, fragment 3,5	85 ¹⁴

Euripides	
Fragm. 431.4	444
<i>Andromache</i>	
482	444 445
<i>Medea</i>	
632-634	339
<i>Geoponica</i>	
II,14	352 ⁷⁷
VII,19	352 ⁷⁷
VII,20	352 ⁷⁷
X,54	352 ⁷⁷
Hecataeus of Abdera	
85 ⁽¹⁴⁾	86 92
Herodotus	
	445

Horace			
<i>Epistulae</i>			
II 1,8	116		
Lycophron			
<i>Alexandra</i>	1229	98 ³⁵	
Orphica	444		
10.4	444		
29.10	444		
<i>Hymni</i>			
8.11	445 ⁸		
11.11	445 ⁸		
70.8	444 ⁶		
Photius			
<i>Bibliotheca</i>			
33	88		
230	114		
244	85 ¹⁴		
Plato			
<i>Critias</i>			
191a	445 ⁹		
<i>Republic</i>			
553b	231		
579c	445 ⁹		
Plutarch			
<i>Fabius Maximus</i>			
26.4.8	445 ⁷		
Sophocles			
Fragm. 648.4	444		
			<i>Philoctetes</i>
			486
		445 ⁹	
			679
		444	
			1072
		445 ¹⁰	
			<i>Trachiniae</i>
			675
		339	
			689
		339	
			Strabo
			<i>Geography</i>
			13,4,11
		499 ⁶⁰	
			14,1,20
		499 ⁶⁰	
			Tacitus
			<i>Annals</i>
			3,61
		499 ⁶⁰	
			Theophrastus
			<i>Characters</i>
			VI,9
		234 ⁵⁷	
			X,2
		234 ⁵⁷	
			X,10
		234 ⁵⁷	
			Thucydides
		445	
			Virgil
			<i>Aenid</i>
			6,791
		140	
			Pap. Mich. Zen.
			57
		231	