

**VOM GRIECHISCHEN SPRACHERBE IM  
HERMENEUTISCHEN HORIZONT DER SEPTUAGINTA:  
„EIN *DIAMANT* INMITTEN MEINES VOLKES ISRAEL“  
(LXX-AMOS 7:7f.)**

EVANGELIA G. DAFNI

### **EINLEITENDES**

Die theoretische Reflexion auf mögliche allgemeine Regeln, auf denen das Verständnis und Übersetzungsverfahren der Heiligen Schriften des Antiken Israel ins Septuaginta-Griechische aufbauen, wurde bisher mit mehreren Überblicksstudien begründet. Aber die Denkrichtung, auf welche die Übersetzungstätigkeit in einzelnen aussagekräftigen Beispielfällen hinweist, erhält m.E. erst dann einen eigenständigen Wert gegenüber allgemein wissenschaftstheoretischen Urteilen, wenn sie einerseits in der historisch-semantischen Betrachtung des griechischen Sprachinstrumentariums, das jeweils zur Übertragung von semitischen bzw. hebräischen Wortbedeutungen eingesetzt wurde, und andererseits in der Analyse der formal variablen Argumentationsmuster und der daraus resultierenden Vorstellungshorizonte neu definiert wird.

Die LXX-Fassung der dritten Amosvision (Am 7:7-8.9\*) – eines nach seinem Aussagewillen verschlüsselten Textes - verdient spezielle Beachtung, gerade weil sie uns dazu bewegt, theologisches Denken und erkenntnistheoretische Konzeptionen, die sich in der hermeneutischen Diskussion bewähren, in Verbindung zu bringen. Die betreffende Kleineinheit weist gegenüber dem hebräischen Text eigenwillige formale und inhaltliche Merkmale auf, deren Kern mit dem Übersetzungsäquivalent ἰδάμας bzw. ἰδαμόντινος für das hebräische Wort אָנָךְ getroffen wird. Sowohl das Ausgangswort אָנָךְ als auch das Zielwort ἰδάμας sind durch lexikalische Ambiguität gekennzeichnet, da sie in orthographischer und phonetischer Hinsicht Übereinstimmungen mit bedeutungsverschiedenen Lexemen des semitischen und indoeuropäischen Sprachsystems aufweisen: Das Wort אָנָךְ (*anāk*) kann einerseits u.a. auch mit dem akkadischen Personalpronomen *anāku* („ich“) oder mit dem akkadischen Substantiv *anāku(m)/annaku* („Zinn“) oder mit dem griechischen Substantiv

ἄναξ („Herrscher/König“) verglichen werden. Das griechische Substantiv ἄδάμας im Akkusativ dürfte andererseits mit den lateinischen Transkriptionen *Adama* und *Adam* der hebräischen אֲדָמָה („Erde“) und אָדָם („Adam/Erdeborener“) assoziativ in Zusammenhang gebracht und entsprechend interpretiert werden als Symbol für den Menschen, der von Gott aus Erde geschaffen wurde (Gen 2,7.9) und von sich selber denkt, vor seinem Schöpfer sei er nur „Erde und Staub“ (Hi 42,6).

In der vorliegenden Untersuchung möchte ich folgenden konkreten Fragen nachgehen: Was bedeutet ἄδάμας in LXX-Am 7:7-8.9\*? Und was wollte der Amos-Übersetzer eigentlich zum Ausdruck bringen, wenn er sagte „*Ich setze einen ἄδάμας inmitten meines Volkes Israel*“?<sup>1</sup> Aus diesem Grund wende ich mich zunächst dem formalen und inhaltlichen Aufbau der Einheit Am 7:7-8.9\* (MT im Vergleich zu LXX) in ihrer unmittelbaren textlichen Umgebung (Am 7,1-6.9\*.10-17) zu, um feststellen zu können, welche Deutungsmöglichkeiten sie eröffnet. In der Folge werde ich mich bemühen, anhand von altgriechischen und semitischen bzw. hebräischen Sprachbeispielen dem möglichen Vorstellungshorizont von LXX-Am 7:7-8.9\* näher zu kommen, um dann zum Schluss zu der eigentlichen Interpretation zu gelangen und Konsequenzen im Hinblick auf das infrage kommende hermeneutische Regelsystem<sup>2</sup> in der LXX-Übersetzung des Amosbuches zu ziehen.

Von elementarer Bedeutung für meine Betrachtungsweise ist die sprachwissenschaftliche Unterscheidung zwischen der Oberflächenstruktur, die sich auf die Ausdrucksseite bezieht, und der Tiefenstruktur, die sich seiner Inhaltsseite widmet. Wenn nun hier von Oberflächenstruktur geredet wird, dann ist damit die grammatische, syntaktische und stilistische Beschaffenheit eines Textes gemeint. Die Tiefenstrukturanalyse betrifft den ideologischen und theologischen

---

<sup>1</sup> Vgl. Dafni (2001a:117-143). Überarbeitete und erweiterte Einzelaspekte dieses Beitrags zur Hermeneutik und Theologie der Amos-Septuaginta wurden auf Einladung von Herrn Professor Markus Witte auch im SS 2004 bei der alttestamentlichen Sozietät der Universitäten Mainz und Frankfurt/M. sowie der Phil.-Theol. Hochschule St. Georgen präsentiert. Meinen Vorschlag, ἄδάμας/ἄδαμάντινος in Am 7:7f. im Sinne von „Diamant“/„Diamantenes“ zu verstehen, befolgt die neue Übersetzung der LXX ins Deutsche (LXX.D). Siehe Dafni/Schart (2009:1182f.).

<sup>2</sup> Vgl. etwa Schreiner (1968:356-394); Reventlow (1997).

Gehalt eines Textes. Diese Unterscheidung betrifft sowohl den hebräischen Text als auch die griechische Übersetzung.<sup>3</sup> Für eine oberflächliche Textanalyse, die der reinen linguistischen Textbeschreibung dienen will, scheinen die explizite und implizite Textgrundlage, auf die sich eine Bibelübersetzung stützt und die dafür angewandten Methoden völlig belanglos zu sein. Für die Analyse der Tiefenstruktur ist aber gerade diese Fragestellung die wichtigste. Denn darauf fußt das Bemühen jeder Bibelübersetzung, die biblische Botschaft dem jeweiligen Leser sinngetreu zu vermitteln. Probleme entstehen nicht deshalb, weil man einen Textsinn, d.h. ein semantisches Netz aus Konzepten, von einer Sprache in eine andere überträgt, sondern deswegen, weil man immer zu fragen verpflichtet ist: Welchen Sinn hat man vermittelt und stimmt dieser mit dem Sinn des Originals überein?

### **SEPTUAGINTA-AMOS 7:7-9**

1. Als Grundlage für meine Beobachtungen dient hier eine Synopse, die folgende Textanordnung aufweist bzw. aus folgenden Bestandteilen besteht: (a) der LXX nach Alfred Rahlfs,<sup>4</sup> der in diesem Fall zwei der wichtigsten alten Kodizes, Vatikanus und Alexandrinus, zugrunde liegen, sowie dem rekonstruierten Urtext nach der Septuaginta Gottingensis von Joseph Ziegler,<sup>5</sup> und (b) dem MT nach der BHS im Vergleich zu BHK<sup>3</sup>. Die Satzeinteilung richtet sich nach Wolfgang Richters BH<sup>6</sup>. (c) Die Vulgata stellt hier – im Unterschied zu der

---

<sup>3</sup> Siehe Dafni (2002:326f.). (Lit.)

<sup>4</sup> Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, Duo volumina in uno, (1935) 1979.

<sup>5</sup> Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum. Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum. Bd. XIII, hg. v. J. Ziegler, <sup>3</sup>1984.

<sup>6</sup> W. Richter, Biblia Hebraica transcripta. Das ist das ganze Alte Testament transkribiert, mit Satzeinteilungen versehen und durch die Version tiberisch-masoretischer Autoritäten bereichert, auf der sie gründet, ATS 10: Kleine Propheten, 1991. Erwähnenswert ist, dass man schon länger das bewährte Modell der Satzeinteilung des hebräischen Alten Testaments auf die Septuaginta übertragen hat (wie z.B. A. van der Kooij, J.-H. Stipp u.a.) und festgestellt hat, dass man damit genauere Vergleiche zwischen dem Masoretischen Text und der Septuaginta ziehen kann und exakt beschreibbare Ergebnisse in Bezug auf quantitative und qualitative Ent-

LXX – eine wörtliche, lineare Wiedergabe des MT dar und bietet interessante Übersetzungsäquivalente. Tatsache ist auch, dass *Naḥal Hever* keine Überbleibsel einer Amos 7:7ff.-Übersetzung enthält.<sup>7</sup> Daher stehen in dem vorliegenden Textzusammenhang andere als die uns bereits bekannten LXX-Versionen der Kodizes Vatikanus (4. Jh. n. Chr.) und Alexandrinus (5. Jh. n. Chr.)<sup>8</sup> und die Vulgata als Vergleichstext nicht zur Debatte.

	LXX	MT	V
7a	Οὕτως ἔδειξέν μοι κύριος	כה הראני	<i>haec ostendit mihi</i>
b	Καὶ ἴδου ἀνήρ <sup>LXX.A</sup> ἔστηκώς ἐπὶ τείχους ἀδαμαντίνου,	והנה אדני נצב על־הומת אנך	<i>et ecce Dominus stans super murum litum</i>
c	καὶ ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ ἀδάμας.	ובידו :אנך	<i>et in manu eius trulla caementarii</i>
8a	Καὶ εἶπεν κύριος πρὸς με	ויאמר יהוה אלי	<i>et dixit Dominus ad me</i>
b	Τί σὺ ὄρας,	מה־אתה ראה	<i>quid tu vides</i>
bV	Αμως;	עמוס	<i>Amos</i>
c	Καὶ εἶπα	ואמר	<i>et dixit</i>
d	Ἄδάμαντα.	אנך	<i>trullam cementarii.</i>
e	Καὶ εἶπεν κύριος πρὸς με	ויאמר אדני	<i>et dixit Dominus</i>
f	Ἴδου ἐγὼ ἐντάσσω ἀδάμαντα ἐν μέσῳ λαοῦ μου Ἰσραηλ,	הנני שם אנך בקרב עמי ישראל	<i>ecce ego ponam trullam in medio populi mei Israel</i>
g	οὐκέτι μὴ προσθῶ	לא־אוסף עוד	<i>non adiciam ultra</i>
gI	τοῦ παρελθεῖν αὐτόν·	עבור לו:	<i>superinducere eum</i>
9a	καὶ ἀφανισθήσονται βωμοὶ τοῦ γέλωτος	ונשמו במות ישחק	<i>et demolientur excelsa idoli</i>

sprechungen erreicht. Somit lässt sich m.E. die Natur und der Grad der Abweichungen zwischen beiden Texten genauer bestimmen.

<sup>7</sup> Nur eine unsichere Stelle in Tov, Kraft & Parsons (1990:2).

<sup>8</sup> Vgl. etwa Schart (2006:157-177).

b	καὶ αἱ τελεταὶ τοῦ Ἰσραηλ ἐξερημωθήσονται,	וּמְקַדְשֵׁי יִשְׂרָאֵל יִחַדְּבוּ	<i>et sanctificationes Israhel desolabuntur</i>
c	καὶ ἀναστήσομαι ἐπὶ τὸν οἶκον Ἱεροβοαμ ἐν ῥομφαίᾳ.	וְקָמְתִי עַל-בֵּית יְרֻבְעָם בַּחֶרֶב:	<i>et consurgam super domum Hieroboam in gladio.</i>

Vergleicht man den MT, also den einzigen vollständigen hebräischen Text, über den wir heute verfügen,<sup>9</sup> mit der LXX, die den ältesten und den einzigen vollständigen Übersetzungstext liefert, mit gültiger und verlässlicher schriftlicher Tradierung der griechischen Sprache, auch wenn es nicht das Klassisch-Griechische ist, sondern die an die Bedürfnisse der Übersetzung aus dem Semitischen angepasste Hellenistische Koine, so stellt man Folgendes fest:<sup>10</sup>

7:7a Die Verbalform **הִרְאֵנִי**<sup>11</sup> (H-Stamm 1. Sg.), die im MT üblicherweise im Kontext von Theophanien eingesetzt wird, wird in der LXX hauptsächlich durch die verbale Aussage ἔδειξεν μοι<sup>12</sup> („zeigte mir“ statt „ließ mich sehen“) wiedergegeben. Eine theologische Begründung der betreffenden Wiedergabe finden wir in IISam(LXX-IIKön) 15:25 u.zw. in der Form eines Konditional-satzgefüges:

וְהָרָא אֱלֹהִים מַצְאֵן בְּעֵינַי יְהוָה	ἐὰν εὕρω χάριν ἐν ὀφθαλμοῖς κυρίου,
וְהִשְׁבַּנִּי	καὶ ἐπιστρέψει με
וְהָרָא אֱלֹהִים	καὶ δείξει μοι αὐτήν
וְהִשְׁבַּנִּי:	καὶ τὴν εὐπρέπειαν αὐτῆς. <sup>13</sup>

<sup>9</sup> Dazu mehr Tov (1997:17ff.).

<sup>10</sup> Zur Übersetzungstechnik der Amos-Septuaginta siehe etwa De Waard (1978:339-350), und ders./Smalley (1979). Vgl. Arietti (1971; 1974:338-347); Dines (1991); Park (2001); Gelston (2002:493-500); Glenn (2007:524-547).

<sup>11</sup> II Sam 15:25. II Kön 8:10, 13. Jer 24:1, 38(45):21. Am 7:1.4=8:1; 7:7. Ez 11:25 (״הִרְאֵנִי״).

<sup>12</sup> Ausnahme bildet II Sam 15:25.

<sup>13</sup> Gemeint ist die Lade Jahwes.

Die Protasis יהוה בְּעֵינַי יִהְיֶה – δεῖξει μοι/ἔδειξεν μοι ruft die Bedingungen einer Gottesschau nach LXX-Ex 33:19-23 ins Gedächtnis zurück und erlaubt uns einen Sinnzusammenhang von der Schau Gottes, der Lade und der ὁράμας-Vision als Ausdruck der göttlichen Gnade herzustellen.

Die signifikante hebräische Aussage כֹּה הָרָאֵנִי אֲדַנִּי kommt nur in Am 7:1, 4 und 8:1 vor und leitet die erste, zweite und vierte Vision des Amosbuches ein. Daher kann sie als ein Spezifikum der Schilderung der Amosvisionen angesehen werden. Die gekürzte Form כֹּה הָרָאֵנִי begegnet uns allein in der dritten Vision. Alle vier Visionen werden allerdings in der LXX durch die einheitliche Form Οὕτως ἔδειξέν μοι κύριος eingeleitet, die in כֹּה הָרָאֵנִי אֲדַנִּי rückzuübersetzen ist. Folgende Möglichkeiten stehen nun in Bezug auf den MT offen zur Debatte: Entweder war der Text von Anfang an so formuliert, wie er uns heute handschriftlich überliefert ist, oder wurde die Gottesbezeichnung אֲדַנִּי bloß umgestellt, oder wurde der MT in Am 7:7a absichtlich gekürzt und damit die stilistisch unpassende Wiederholung des Gottesnamens beseitigt.

- 7a כֹּה הָרָאֵנִי אֲדַנִּי<sup>LXX</sup>
- b וְהִנֵּה אֲדַנִּי אֲדַנִּי<sup>LXX.A</sup> אֲדַנִּי<sup>LXX.A & B: Ø</sup>
- c נֹצַב עַל־הַחֹמַת אֲנִי  
וּבִידוֹ אֲנִי:

Sollte es tatsächlich um eine stilistisch bedingte Textkürzung gehen, so fragt man sich, warum wurden nicht entsprechend auch die אֲנִי-Belege reduziert? Es wäre in diesem Fall eher anzunehmen, dass man das Wort אֲנִי und die damit verbundenen Vorstellungen bzw. die zu erweckenden Assoziationen betonen und die Sonderstellung der dritten Vision unter den anderen Amosvisionen hervorheben wollte.

Anders als die jüdischen Schriftgelehrten von der hellenistisch-römischen Zeit bis zur Spätantike (einschließlich Symmachos) war man im 19. Jh. eher dazu geneigt, alle אֲנִי-Aussagen unter Berufung auf die literarische Uneinheitlichkeit des Textes weg zu strei-

chen. Ginge man jedoch vom heutigen Sinn für den richtigen und angemessenen Gebrauch der alten, nicht mehr gesprochenen Sprachen mit all seinen Folgerungen aus, dann müsste man vielleicht diese und alle derartigen seltenen Ausdrücke, die nicht nur textkritischer, sondern vor allem theologischer Natur sind, verwerfen.

7:7b Kodex Alexandrinus im Unterschied zu Kodex Vaticanus, der in diesem Fall schweigt, fügt ein ἄνθρωπος hinzu. Somit wird aber ein völlig neuer Akzent im Text gesetzt. Die Hinzufügung des Wortes ἄνθρωπος im Rahmen einer Vision begegnet uns sonst nicht in der LXX. Wenn man in diesem Zusammenhang von einem ἄνθρωπος spricht, so denkt man dabei an einen Vermittler zwischen Gott und dem Propheten. Damit wird aber auch die Transzendenz des sich offenbarenden Gottes Israels vor dem groben Anthropomorphismus bewahrt. Kodex Alexandrinus erhält m.E. entscheidende Impulse aus der LXX der Sacharia-Visionen, wo die Gleichung ἄνθρωπος – אֱלֹהִים zu finden ist: LXX-Sach 1:8 ἰδοὺ ἄνθρωπος ἐπιβεβηκὼς ἐπὶ ἵππον πυρρόν (vgl. 1:10; 2:1[5]) καὶ ἰδοὺ ἄνθρωπος καὶ ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ σχοινίον; 6:12 ἰδοὺ ἄνθρωπος, Ἀνατολή ὄνομα αὐτοῦ).<sup>14</sup> Er scheint sogar LXX-Am 7:7f. demgemäß umgestalten zu wollen. Kodex Vaticanus (vgl. Vulgata) hingegen achtet auf die innere Kohärenz des hebräischen Amosbuches und richtet sich danach. So ist er eher dazu geneigt, die dritte und die fünfte Amosvision auch sprachlich in Verbindung zu setzen, weil sie beide Male die Gegenwart Gottes auf einer Mauer bzw. auf dem Altar schildern, die vom Propheten geschaut wird. Die betreffenden Bilder, die altorientalische Vorstellungen von Göttern und Königen als Krieger oder Richter und Priester wachrufen und der Visionen gottesdienstlichen, kultischen Charakter verleihen, drücken sich in MT folgendermaßen aus:

7:7b אֲדַנִּי נֹצֵב עַל־הַמִּזְבֵּחַ אֱלֹהִים

9,1a אֲתִּי־אֲדַנִּי נֹצֵב עַל־הַמִּזְבֵּחַ

Beachtenswert ist hierbei, dass der Anthropomorphismus von Am 7:7b (אֲדַנִּי) in

<sup>14</sup> Vgl. Joseph und Aseneth 19:5.

9,1a durch יְהוָה־אֱלֹהֵיךָ sichtlich gemildert wird. Dies ist m.E. ein Indiz dafür, dass יְהוָה in Am 7:7b als ein späterer Zusatz anzusehen ist, welcher in der handschriftlichen Überlieferung entweder versehentlich oder absichtlich umgestellt wurde, ungeachtet der Folgen für das theologische Verhältnis dieses Verses zu Ex 33:20ff. Kodex Alexandrinus, der an dieser Stelle die theologischen Konsequenzen beachtet, scheint zwischen Gott (LXX), der dem Propheten *Jemanden* bzw. *Etwas* zeigt und dem Herrn (MT), den der Prophet in einer Vision schaut, deutlich unterscheiden und ersteren Sachverhalt unbedingt ins Zentrum des hermeneutischen Interesses rücken zu wollen.

7,8e Viele Manuskripte lesen יהוה statt אֱלֹהֵי. Die LXX liest וַיִּשְׁמַר יְהוָה אֵלַי und übersetzt Καὶ εἶπεν κύριος πρὸς με. Durch die Hinzufügung von πρὸς με (hebr. אֵלַי) wird 7:8e dem Satz 8a angeglichen. Während im MT hier eine zweite Person als Erzähler eingesetzt wird, spricht in der LXX der Prophet selbst weiter. Ebenso in Am 4:13. In Anbetracht der Tatsache, dass auch in 7:8f. ἐγώ, was dem selbständigen Personalpronomen אֲנִי entspricht, auftaucht, dürfen wir annehmen, dass die LXX.A & B auch an dieser Stelle ihr theologisches Programm fortsetzt: sie hebt das prophetische Ich und die vom Prophet zu erfüllende Funktion hervor, was sie dann doch wohl in Am 7:14ff. zu voller Entfaltung bringt. Somit wird aber auch eine hermeneutische Brücke zwischen der dritten Vision und dem unmittelbar darauf folgenden Kontext Am 7:10-17 geschlagen.

7,8f Das hebräische עוֹד ... לֹא entspricht dem Griechischen οὐκέτι. In der LXX tritt die Doppelnegation οὐκέτι μή auf, deren eigentliche Bedeutung kontextbedingt zu sein scheint. Im altgriechischen Schrifttum begegnet sie uns schon bei Aristophanes (5. Jh. v. Chr.) in einem irrealen Wunschsatz,<sup>15</sup> sowie bei Xenophon (5.-4. Jh. v. Chr.) in Rahmen eines Konditionalsatzgefüges über einen irrealen, in der Zukunft liegenden Sachverhalt.<sup>16</sup> Durch οὐκέτι μή (+

<sup>15</sup> Aristophanes, *Lysistrate* 492:... ὅτι βούλονται· τὸ γὰρ ἀργύριον τοῦτ' οὐκέτι μὴ καθέλωσιν (Satzbauplan: οὐκέτι μή + Konjuntiv).

<sup>16</sup> Xenophon, *Anabasis* 2.2.12.4: ἦν γὰρ ἅπαξ δύο ἢ τριῶν ἡμερῶν ὁδὸν ἀπό-

Indikativ<sup>17</sup> + Artikel mit Infinitiv) wird der Inhalt der Aussage in LXX-Am 7,8f-gI abgeändert. So ist doch der semantische Wandel, der mit dem nicht stark gerichtlich geprägten Verb παρέρχομαι<sup>18</sup> Hand in Hand geht, tiefergreifend. Also im MT lesen wir: „*ich werde ihm nichts mehr übersehen*“. In der Doppeldeutigkeit der LXX-Aussage, die auf den bewussten Einsatz des rhetorischen Tropus der Ironie hinweisen dürfte, macht sich aber auch der Hauch einer Heilsverkündigung erkennbar, die mit dem Gebrauch des Verbes auch in der Theophanie bei Mose (LXX-Ex 33:18, 22) und Elia (LXX-I Kön 19:11) zusammenhängt. So könnte man den Text folgendermaßen lesen: „*ich werde ihn nicht mehr übersehen*“. Eine Heilsverkündigung ließe sich m.E. am besten aus den prophetischen Fürbitten (κύριε ἴλεος γενού, κύριε, κόπασον δὴ ... μετανόησον, κύριε, ἐπὶ τούτῳ) und der göttlichen Antwort (καὶ τοῦτο οὐκ ἔσται ... καὶ τοῦτο οὐ μὴ γένηται) in LXX-Am 7:2f., 5f. erklären. In Davids Danklied (II Sam 22:2f. parall Ps 18[17]:2f.) könnte man ihre theologische Begründung erkennen:

2 יהוה אתו סלעי ומצדתי ומפטי-לי:	Κύριε, πέτρα μου καὶ ὀχύρωμά μου καὶ ἐξαιρούμενός με ἐμοί
3 אלהי צורי אחסד-בו מגני וקרן ישעי משגבי ומנוסי משעי מחמס תשעני:	ὁ θεός μου φύλαξ ἔσται μου, πεποιθώς ἔσομαι ἐπ' αὐτῷ ὑπερασπιστής μου καὶ κέρας σωτηρίας μου, ἀντιλήπτωρ μου καὶ καταφυγή μου σωτηρίας μου ἐξ ἀδίκου σώσεις με.

7,9a\* LXX liest βωμοὶ τοῦ γέλωτος für במוֹתֵי רִשָׁעִים, um somit von der Ironie zum Sarkasmus überzugehen. Welchen Widerstand könnten die „Altäre des Gelächters“ der Mauer aus ἀδάμας entgegensetzen? Man nimmt an, es handele

---

σχωμεν, οὐκέτι μὴ δύνηται βασιλεὺς ἡμᾶς καταλαβεῖν (Satzbauplan: Protasis [ἦν + Konjunktiv] + Apodosis [οὐκέτι μὴ + Konjunktiv + Infinitiv]).

<sup>17</sup> Der Indikativ steht hier eigentlich für den Konjunktiv.

<sup>18</sup> Vgl. LXX-Ex 33:18, 22 und LXX-I Kön 19:11.

sich beim קַחֶשׁ um eine sekundäre Form des Eigennamens קַחֶשׁ, die sonst noch in Am 7:16 auftaucht und in der LXX durch λακωβ ersetzt wird. Der Sinn der hebräischen Lesart in Am 7:9a bleibt nach wie vor im Dunkeln, während die LXX-Lesart in Einklang mit 7:7 gebracht wird und ihr Zusammenlesen begründet. Somit wird aber auch der Übergang zu 7:10-17 gebahnt.

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich, dass die LXX eine Fülle von qualitativen Abweichungen im Vergleich zum MT und wenige quantitative Unterschiede aufweist. Dabei sollte man erwägen, ob man bloß mit einer anderen Vorlage zu rechnen hat oder vielmehr mit der dichterischen Freiheit des Übersetzers, der – im Geiste der alexandrinischen Exegese – undurchschaubare Punkte seiner Vorlage umgestaltet und damit umgedeutet hat. Die Vermutung eines kreativen Umgangs mit einer hebräischen Vorlage, die geringfügige Unterschiede zum heutigen MT aufweist, lässt sich bestätigen (a) in den Wortumstellungen und Harmonisierungen, (b) in den Ersetzungen seltener semitischen Vokabeln durch Griechische und (c) in der gezielt variablen Wiedergabe von Verbal- bzw. Partizipialformen, die den entscheidenden temporalen Schlusseffekt in dem Ablauf der hier geschilderten Handlung verleihen: 7:7b: נָצַב – ἐστῆκῶς (gegenüber 9:1a ἐφῆστῶς). 7:8f: קָשׁ – ἐντάσσω (Präsens).

Wenn man von der literarkritisch motivierten textkritischen Emendierung durch die Weglassung von קַחֶשׁ in Am 7:7b absieht, welche jedoch in den jüngsten Amos-Kommentaren<sup>19</sup> nicht mehr aufrechterhalten wird, erkennt man in 7:7ab, wie bereits bemerkt, eine Umstellung der Gottesbezeichnung יְיָ. Derartige Wortumstellungen begegnen uns in LXX-Amos sonst nicht, so dass man nicht über einen intendierten Effekt hinwegsehen kann. In der Tat, wird man dadurch zu zwei völlig unterschiedlichen theologisch signifikanten Aussagen geführt:

Der MT lautet einerseits: *„Er lies mich schauen, und siehe, der Herr stand auf der Mauer aus קַחֶשׁ“*. Wenn wir קַחֶשׁ weglassen würden, dann ergibt sich eine im Alten Testament übliche Vorstellung Gottes als eines Kriegers, die schon

<sup>19</sup> Vgl. Etwa Stuart (1987:372-374). Anderson & Freedman (1989:754-759). Paul (1991:233-235). Jeremias (1995:101-103). Fleischer (2001:234-238).

seit der Frühzeit des Antiken Israels möglich ist. Diese Vorstellung erhält aber erst hier eine eigentümliche Prägung. Denn  $\text{ךָנֶס}$  verleiht der Schilderung die entscheidende Pointe.

Die LXX liest andererseits: „*So hat mir der Herr gezeigt: Siehe da, ein Mann stand auf einer Stadtmauer aus ἀδάμας*“. Erwähnenswert ist, dass auch Aeschines (4. Jh. v. Chr.) von Mauern aus Kupfer und sowie von ἀδαμόντινα τείχη (*Ctesiphon* 84,1) spricht. Das ist ein Indiz dafür, dass wir es hierbei wahrscheinlich mit gängiger, griechischer Ausdrucksweise zu tun haben. Man fragt sich, ob die Regeln der griechischen Diktion Einfluß auf LXX-Am 7:7 ausgeübt haben oder ob wir in der Tat mit einer anderen Textform zu rechnen haben. Wenn wir von einer anderen Textform sprechen meinen wir gewiss nicht einen ganz anderen Text, sondern den gleichen Text mit geringfügigen Unterschieden, die aber u.U. auch den theologischen Sinn des gesamten Kontextes ändern können. Denn es gibt auch Wiedergaben, die anders als die in der Textauslegung angesiedelten theologisch-motivierten Übersetzungen, nur momentane Reflexe auslösen. Diese dürften aber nur an der Peripherie der vorliegenden Studie besprochen werden.

## ZU SEPTUAGINTA-AMOS 7:7-17

Wir sollten unbedingt den Sprachvorgang von Am 7:7-17 in Betracht ziehen, auch wenn wir den wichtigsten unbekanntesten Faktor, nämlich die Bedeutung von  $\text{ךָנֶס}$  und seine griechische Entsprechungen ausklammern, es ergibt sich dann folgendes Textbild:

(1) Am 7:7-8 gliedert sich aufgrund des Wechsels vom narrativen zum dialogischen Stil in zwei Kleinheiten: (a) V. 7: Die Beschreibung des Geschauten und (b) V. 8: seine unmittelbare Erklärung durch Gott. Beide Kleinheiten verstehen sich als unauflöslich zusammengehörende Bestandteile der prophetischen Vision.

(2) Wenn man sich nun Am 7:7-8 in seinem engsten literarischen Umfeld ansieht, dann bemerkt man, dass auch in Am 7,9-17 ähnliche bzw. vergleich-

bare Sprach- und Denkmuster Verwendung finden.<sup>20</sup> Die Frage lautet nun für uns: Handelt es sich hier, wie bei anderen jüngeren Prophetenbüchern und vor allem bei Sacharia (z.B. Sach 1:9; 2:2, 7; 4:1 u.a.) und Daniel (z.B. 7:16 u.a.), um Vision und anschließende Auslegung durch einen *angelus interpretis* in diesem Fall durch die unbenannten Tradenten des prophetischen Wortes, bei der die Symbole gedeutet und konkretisiert werden? Sollte dies der Fall sein, dann könnten wir die Bedeutung von  $\text{ἄγγελος} - \text{ἰσραήλ}$  aus Am 7:9-17 herauslesen.

(3) Die gesamte GroÙeinheit Am 7:7-17 weist folgende Struktur auf: (a) V. 7-8 Vision, bei der Gott und Amos als die agierenden Personen auftreten. (b) Der narrative Überleitungsvers (V. 9), der sich auf Gott und den nordisraelitischen König Jerobeam II. (etwa 787/3-747/3 v. Chr.) bezieht, und (c) V. 10-17, bei denen ebenso wie in V. 7-8 narrativer und dialogischer Stil sich ergänzen, schildern die Anfeindung des Propheten zu Bethel bzw. die Auseinandersetzung von Amasias, des Priesters zu Bethel, der Amos vor dem König anscheinend erfolglos denunziert und daher eigenmächtig versucht, den Propheten vom Haus Jerobeams zu verjagen, und Amos, der bei dieser Gelegenheit von seiner Berufung erzählt und kurz und prägnant seine prophetische Botschaft formuliert (V. 17).

(4) Die gesamte Handlung bezieht sich allein auf das Geschick des Volkes, dessen Bezeichnung in den drei soeben erwähnten Abschnitten auffallend variiert. In der Vision (V. 8 vgl. V. 15) wird von „mein Volk Israel“ ( $\text{עַמִּי יִשְׂרָאֵל} - \text{λαός μου Ἰσραήλ}$ ) gesprochen, im Überleitungsvers (V. 9) ist von „Israel/Isaak“ ( $\text{יִשְׂרָאֵל/יִשְׂכָּר} - \text{Ἰσραήλ/Ἰσαάκ}$ ) und „Haus Jerobeams“ ( $\text{בֵּית יִרְבֵּעָם} - \text{οἶκος Ἰεροβοάμ}$ ) die Rede und im Bericht über die Auseinandersetzung von Amos und Amasias (V. 10) wird die Bezeichnung „Haus Israel“ ( $\text{בֵּית יִשְׂרָאֵל} - \text{οἶκος Ἰσραήλ}$ ) u.zw. in Bezug auf Bethel (V. 13) als „Heiligtum des Königs ... und Haus des Königtums“ ( $\text{מִקְדָּשׁ-מֶלֶךְ} \dots \text{וּבֵית מַמְלָכָה} - \text{ἁγίασμα βασιλείως} \dots \text{καὶ οἶκος βασιλείας}$ ) gebraucht. Bemerkenswert ist, dass die Bezeichnung „mein Volk Israel“ eine qualitative Größe *par excellence* darstellt, zumal sie die Erwählung des Volkes von Gott als bekannt voraussetzt, während die Bezeichnungen „Heiligtum des Königs“ und „Haus Jerobeams bzw. des Königtums“ für den

<sup>20</sup> Darauf hat ja schon Jeremias (1995:100ff.) aufmerksam gemacht.

Begriff der praktischen Abgötterei unter der Königsherrschaft Jerobeams II. steht. „Israel“ bzw. „das Haus Israel“ stellt eine zunächst geographische Größe dar, die sowohl die im Jahweglauben verbliebenen als auch die von ihm Abgefallenen zu bezeichnen vermag. Die vom Pseudopropheten Amasias verwendete Bezeichnung „Heiligtum des Königs ... und Haus des Königtums“ ist demnach als eine Entartung der von Gott dem auserwählten Volk verliehenen Prädikation (Ex 19:6) „Königtum von Priestern und heiliges Volk“ (ממלכת כהנים גוי קדוש – βασιλείον ἱεράτευμα καὶ ἔθνος ἅγιον) anzusehen.<sup>21</sup> Dieser traditionsgeschichtlich noch zu erforschenden Sinnzusammenhang dürfte dem toratreuen Übersetzer des Amosbuches nicht fremd sein.

(5) Wenden wir uns den Ämtern und Funktionen der handelnden Personen zu: (a) Da die Vision auf eine Kriegsszene hindeutet, könnte man annehmen, wie schon oben erwähnt, dass Gott die Funktion eines Kriegers bzw. des Herrschers übernimmt, der seine Stadt verteidigt gegen stolze, kriegerische Machthaber, die ihm als Feinde entgegentreten. Bemerkenswerterweise wird aber hier nichts von Feinden gesagt. Die Vision betrifft also allein Gott und sein auserwähltes Volk. (b) Bei näherer Betrachtung erkennt man, dass Gott in der Vision des Propheten *Etwas* zeigt und dass der Prophet dies sieht. Die Vision scheint also das Sprachmittel zu sein, mit dem Gott sich dem Propheten mitteilt. Die bildhafte Sprache der Vision wird im Dialog Gottes mit Amos konkretisiert. Gott will sicher sein, dass der Prophet ihn wirklich richtig verstanden hat (LXX: „zeigen“ statt „sich sehen lassen“). Der Prophet spricht aber weder von der Mauer noch von einem Mann (LXX) bzw. vom Herrn (MT), der etwas in seiner Hand hat, sondern nur von diesem gewissen *Etwas*, welches einen Kommenden (ἀνὴρ) symbolisiert, der mit dem Propheten bestimmt nicht zu identifizieren ist. Das gewisse *Etwas* darf also keinesfalls als die Selbstprojektion des Propheten auf die Vision verstanden werden. (c) In V. 9 wird geschildert: Der Herr wird die Altäre und die abgöttischen Zeremonien des Hauses Jerobeams vernichten. Und in V. 17 fasst der Prophet die kommende Strafe folgendermaßen zusammen: (i) Das Weib wird in der Stadt huren, (ii) Söhne und Töchter werden durch das Schwert fallen, (iii) das Land wird durch eine Messschnur verteilt und

<sup>21</sup> Einen Nachklang siehe in Eph 2:19-22.

(iv) Israel wird in der Verbannung, in unreinem Land sterben.

Angesichts der Tatsache, dass Am 7:10-17 vor allem auf die von Gott auf Amos übertragenen prophetischen Aufgaben hinweist und m.E. keine midraschartige Interpretation von Am 7:7f. darstellt, fragt man sich: Was ist denn dieses gewisse *Etwas*, aus dem die Stadtmauer gebaut ist, das in der Hand des Mannes (LXX) bzw. Jahwes (MT) liegt, der die Stadt beschützt, und inmitten des Gottesvolkes eingesetzt wird, so dass der Herr das Volk nicht mehr schont (MT) bzw. LXX: an seinem Volk nicht mehr vorübergeht. Ist es der Prophet selbst,<sup>22</sup> oder ein Richter, der von Gott mit der Entscheidung hinsichtlich des Vergehens Israels beauftragt ist,<sup>23</sup> oder ist ein König als Mittler zwischen Gott und seinem Volk gemeint, der nicht nur Priesterfunktion im Sinne der Wiederherstellung der wahren Beziehung des Volkes zu seinem Gott übernimmt, sondern auch jene des Wächters über Israel, also die Funktion eines Priesters,<sup>24</sup> Propheten und Richters, oder ist es Gott selbst?<sup>25</sup> Um diese Fragen beantworten zu können, müssen wir sehen, was man mit den Bezeichnungen  $\tau\eta\sigma$  und  $\alpha\delta\acute{\alpha}\mu\alpha\varsigma$  assoziieren kann, zumal ihre lexikalische Bedeutung aus dem engsten Textzusammenhang und ohne Heranziehung von möglichen Parallelfällen nicht erschlossen werden kann. Der engste Kontext kann uns wenigstens Hinweise geben, wonach wir suchen müssen.

## ZUR LEXIKALISCHEN BEDEUTUNG VON $\tau\eta\sigma$

1. Das Wort  $\tau\eta\sigma$  begegnet uns nur viermal in Am 7:7-8. Sowohl die Herkunft und die Etymologie als auch die ursprüngliche Bedeutung des betreffenden Wortes liegen im Dunkel. Und dennoch gibt es nicht wenige Versuche, die primäre Wortbedeutung und den ursprünglichen Aussagewillen des verschlüsselten Kontextes, in den das Wort eingebettet ist, herauszufinden bzw. wiederherzustellen. So wird jedes Mal dem rätselhaften Wort  $\tau\eta\sigma$  eine bestimmte, auf

---

<sup>22</sup> Vgl. Etwa Jer 1:18. Anders Becker (2001:142).

<sup>23</sup> Vgl. Am 7:17.

<sup>24</sup> In radikalem Unterschied zu Am 7:13.

<sup>25</sup> Im Sinne von Ex 19:6.

lexikalischem Wissen oder Homophonie beruhende, hypothetische Bedeutung beigelegt. In diesem Sinne hat die LXX vielleicht als erste und ihr zufolge Symmachos das nur in der dritten Amosvision vorkommende semitische Wort durch das mehrdeutige griechische Äquivalent ἀδάμας bzw. ἀδαμάντινος wiedergegeben, welches uns in der griechischen Bibel des Alten und Neuen Testaments ebenfalls nur hier entgegentritt.

2. Wir wollen nun anhand der anderen alten griechischen Übersetzungen untersuchen, inwiefern die eigentliche Bedeutung von תִּשָׁרֵץ in der *K a i s e r z e i t* und der *S p ä t a n t i k e* bekannt war. Uns sind folgende griechische Übersetzungsäquivalente überliefert:

(a) In Bezug auf die Mauer bevorzugt Theodotion die Gleichsetzung τηκόμενον (<τήκομαι<τήκω.<sup>26</sup> Präsens, Ptz pass 3.n.Sg.) also τείχος τηκόμενον (wörtlich: „die zerfließende Mauer“). Beachtenswert ist, dass uns in LXX-Deut 28:65 die Attributsverbindung τηκομένη ψυχή (wörtlich: „die zerfließende Seele“) begegnet. Diese Wortverbindung steht für eine Seele, die keinen Mut mehr hat<sup>27</sup> und verweist auf homerischen metaphorischen Wortgebrauch: (i) ὅς ἐν νούσῳ κείται κρατέρ’ ἄλγεα πάσχων, δηρὸν τηκόμενος, στυγερόν δέ οἱ ἔχραε δαίμων (*Od* 5,396); (ii) τῆς δ’ ἄρ’ ἀκουούσης ῥέε δάκρυα, τήκετο δὲ χρώς. ὡς δὲ χιῶν κατατήκετ’ ἐν ἀκροπόλοισιν ὄρεσσι, ἦν τ’ Εὐρος κατέτηξεν, ἐπὶν Ζέφυρος καταχεύη· τηκομένης δ’ ἄρα τῆς ποταμοὶ πλήθουσι ῥέοντες· (*Od* 19,207). Sollte Theodotion den homerischen oder den LXX-deuteronomischen Sprachgebrauch als unausgesprochene Voraussetzung im Bewusstsein haben, dann wollte er damit bestimmt einen Sinnzusammenhang zwischen τείχος τηκόμενον und τηκομένη ψυχή herstellen und den ethisch-moralischen Sinn des daraus resultierenden Bildes hervorheben: Das hochmütige Herz des Volkes ist wie eine hohe Mauer, die das Wort Gottes hartnäckig ablehnt und sein Heil zurückweist. Somit kommt aber auch die Nichtigkeit des menschlichen Tuns zur Sprache. Mit dem Kommen des

<sup>26</sup> Ex 15:15; 16:21. Lev 26:39. Deut 28:65; 32:24.

<sup>27</sup> Lust, Eynikel, Hauspie, & Chamberlein (<sup>2</sup>2003:612). Vgl. Muraoka (1993:3; 2002:7).

Mannes (LXX) bzw. Jahwes (MT) wird die Mauer der Herzen in ihrem Hochmut zerfließen.

(b) Aquila übersetzt in Bezug auf den unbekanntem Mann mit γανῶντα (Präsens, Ptz aktiv m.Akk.Sg. des Verbes γανόω). Das Verb γανόω (<γάνος) kommt schon bei Homer vor. So wird z.B. in *Il* 13,265 von den „strahlenden und erglänzenden Panzern,, des Helden Idomeneus, des Führers der Kreter, gesprochen: κόρυθες καὶ θώρηκες λαμπρὸν γανόωντες. In der episch-poetischen Sprache begegnet uns auch das auf dieselbe Wurzel zurückgehende Verb γάνυμαι in der Bedeutung „sich erfreuen/ergötzen“. Daraus ist γάνωσις synonym zu στίλβωσις (<στίλβω bzw. στίλβω) abgeleitet. Somit fügen sich beide Wortbedeutungen, die wörtliche („polieren/ glänzen“) und die metaphorische („sich erfreuen/ergötzen“), nahtlos in derselben historischen Grundform der Verben γανόω und γάνυμαι zusammen, um auf eine dreifache, hochpoetisch ausgedrückten Funktion des Kommenden hinzuweisen: Er kommt um das Alte und Verrostete durch Polieren wieder glänzend zu machen und sein niedergeschlagenes Volk in größte Freude zu versetzen. Aquila bringe damit seinen aus der Vorlage entsprungenen Gedanken zur Sprache, dass das Heil des Gottesvolkes am Ende überwiegen wird.

(c) Die Vulgata, welche meistens wortwörtlich einen hebräischen Text wiedergibt, der mit dem heutigen MT identisch sein dürfte, bietet zwei verschiedene, freie Wiedergaben von תִּלְכָּח: i) *litus*<sup>28</sup> („Krummstab/Signalhorn“) in Bezug auf die Mauer und ii) *trulla*<sup>29</sup> („Schöpfkelle“) bzw. *trulla caementarii*<sup>30</sup> („Schöpfkelle des Arbeiters“) in Bezug auf das, was der Prophet sieht und Gott inmitten seines Volkes Israel einsetzen will. Diese Übersetzungsäquivalente können sowohl mit den Kriegsvorstellungen als auch mit Bildern aus dem Bauwesen in Verbindung gebracht werden. Schließlich ist es aber nicht klar,

<sup>28</sup> In NCBSV (d.i. B. Fischer, OSB, *Novae Concordantiae Bibliorum Sanctorum iuxta Vulgatam Versionem Critice editam*, Vol. I-V, 1977) werden nur folgende Stellen (ohne Am 7:7f.) angeführt: Gen 22:17; 49:13. Ex 14:31. Num 34:5. Deut 1:7. Jos 9:1; 11:4. Ri 5:17; 7:12. I Sam 13:5. III Kön 4:20; 9:26. Ez 47:11. Dan 3:36. Ferner Matth 13:2, 48. Joh 21:4. Apg 21:5; 27:39, 40.

<sup>29</sup> Laut NCBSV nur in IVKön 25:14. Am 7:7, 8bis.

<sup>30</sup> NCBSV: III Kön 5:18. IV Kön 12:11bis; 22:6. I Par 22:15. II Par 34:11. I Esr 3:7, 10. Am 7:7f. Ferner siehe cementum in Gen 11:3. Sir 22:21+.

wie man sie verstehen darf. Es ist festzuhalten, dass Hieronymus mit zweierlei kontextbedingten Wortbedeutungen einen dringenden Appell an die Vernunft des Lesers richtet, um auf ein ereignisvolles, heilbringendes Wirken Gottes in der Zukunft seiner Auserlesenen den Horizont der Auslegung zu lenken.<sup>31</sup>

(d) Der Targum hat die Interpretation דין („richten“), die auf die Richterfunktion des Kommenden hinweist:

כדין אהזיני והא יי מעתה על שור דדין וקדמוהי דין:

Wilhelm Rudolph hielt sie für „unanschaulich“, da sie „das Bild durch die Sache (Metonymie) ersetzt“.<sup>32</sup> Die Frage ist nun für uns, wie der Targum gerade auf diese Interpretation gekommen ist. Dass der Targumist hierin einen Hauptzug eines erhabenen Messiasbildes sieht, welcher der nachexilischen Schriftgelehrsamkeit zu verdanken ist, ist nicht auszuschließen. Dabei spricht er konkret vom Herrn als dem endzeitlichen Richter seines auserwählten Volkes (vgl. Am 7:17).

3. Nun zu der modernen hebräischen Lexikographie: Setzt man sein Augenmerk auf die Worterklärungen, welche die maßgeblichen Lexika des Biblisch-Hebräischen und Aramäischen geben, so kann man folgende Bemerkungen aufstellen:

(a) Genauso wie früher die 3. Auflage vom Köhler-Baumgartner-Lexikon<sup>33</sup> ziehen die 18. Auflage von Gesenius<sup>34</sup> sowie The Dictionary of Classical Hebrew<sup>35</sup> vor allem die Bedeutungen „Blei, Bleigewicht, Bleilot, Senkblei“ in Erwägung. Diese Bedeutungen entsprechen den Wortinterpretationen alter Kommentatoren, die sich mehr oder weniger auf inneralttestamentliche, sowie

<sup>31</sup> Wenn wir uns aber nicht mit allgemeinen Überlegungen begnügen und konkret fragen wollen, was der Vulgata-Text im vorliegenden Fall bedeutet, dann müssen wir die Traditionslinien, die mit den Vulgata-Übersetzungsäquivalenten verbunden sind in Betracht ziehen. Diese Aufgabe überschreitet aber die Grenzen der vorliegenden Untersuchung.

<sup>32</sup> Rudolph (1971:234). Vgl. Paul (1991:233ff.).

<sup>33</sup> Köhler & Baumgartner (1967:69).

<sup>34</sup> Gesenius (1987:81)

<sup>35</sup> Clines (1993:342).

mittelalterliche jüdische Exegese<sup>36</sup> stützten. Nebenbei wird noch die Bedeutung „Zinn“ erwähnt, die der angenommenen akkadischen Herkunft von זָנָן entspricht.

(b) Von der lautlichen Seite des Wortes זָנָן aus hat man im Rahmen der vergleichenden Semitistik die semantischen Beziehungen zwischen Homophonen aus dem Akkadischen (*annaku*, sumerisch *AN.NA*) zu rekonstruieren versucht. Die Berücksichtigung des Verhältnisses zwischen Homophonie und Wortdeutung bei der Erschließung des Sinnes hat unvermeidlich zu sprachwissenschaftlichen Zirkelschlüssen geführt.

(c) Die Bedeutung „Zinn“ für das Akkadische *annaku* hat Benno Landsberger<sup>37</sup> erschlossen und es wurde vom Chicago Assyrian Dictionary<sup>38</sup> als die einzige nachweisbare Wortbedeutung in der gesamten erhaltenen Akkadischen und Babylonischen Literatur aufgenommen. Wolfram von Soden<sup>39</sup> hat hingegen zwei Bedeutungsvarianten gekannt: Zinn (griech. *κασσίτερος*<sup>40</sup>) und Blei (griech. *μόλυβδος*<sup>41</sup>). Seit Walter Beyerlin<sup>42</sup> wurde die Wortbedeutung „Zinn“ auch für das Biblisch-Hebräische untermauert und von den jüngsten Amos-Kommentatoren bevorzugt.<sup>43</sup>

Mit *μόλυβδος* („Blei“) und *κασσίτερος* bzw. *κασσιτέρινος* („Zinn/aus Zinn“) werden in der LXX unverwechselbar die hebräischen Vokabeln עֲפָרַת<sup>44</sup> und בְּדִיל<sup>45</sup> übersetzt. In Sach 4:10 begegnet uns die Aussage λίθος ὁ

<sup>36</sup> Siehe Jeremias (1995:110, Anm. 19).

<sup>37</sup> Landsberger (1965:285-296).

<sup>38</sup> Gelb *et al.* (1968:127).

<sup>39</sup> Akkadisches Handwörterbuch (AHw), Bd I: )-g (1965:49).

<sup>40</sup> Schon bei Homer *Il* 11,34; 18,475. 565. 574. 613; 20,271; 21,592; 21,592; 23,503. 561.

<sup>41</sup> Bei Homer begegnet uns nur in *Il* 24,80 die Form *μόλυβδαίνη*.

<sup>42</sup> Beyerlin (1988).

<sup>43</sup> Siehe Jeremias (1995:101), und ihm anschließend Fleischer (2001:234-238), der bemerkenswerterweise der Ambivalenz der dritten Vision, deren Schlüsselwort כָּן ist, Rechenschaft zu tragen sucht.

<sup>44</sup> Ex 15:10; Hi 19:24; Jer 6:29; Sach 5:7.8, vgl. Sir 22:14; 47:18. Es ist allerdings nicht völlig klar, ob man in LXX-Num 31:22 und Ez 22:18, 20; 27:12 mit der Weglassung von בְּדִיל zu rechnen hat, oder mit anderer Vorlage.

<sup>45</sup> Num 31:22; Ez 22:18, 20; 27:12; Sach 4:10, vgl. Sir 47:18.

κασσιτέρινος, d.i. „Stein aus Zinn“ in der Hand Zerobabels (6. Jh. v. Chr.). Diese Aussage im Vergleich zu LXX-Am 7:8 ist qualitativ deutlich anders. Die LXX kennt also beide Deutungsmöglichkeiten, Zinn und Blei. Doch vermeidet sie es, sich an dieser Stelle für eines von den beiden zu entscheiden und gibt dem Ersatzwort ἄδάμας den Vorzug.

4. Zum Einsatz des im hebräischen Schrifttum ungebräuchlichen Wortes 𐤒𐤍𐤍 in Amos 7:7f. ist noch Folgendes anzumerken:

Eine kurze Übersicht über den altorientalischen bzw. Semitischen Sprachgebrauch, die uns die maßgebenden akkadischen Lexika AHW und CAD zu verschaffen vermögen, führt uns zu dem Gedanken, dass die lautliche Struktur des Wortes *an(n)ak(u[m])* nicht fremd sein dürfte, auch wenn sie in den schriftlichen Kompositionen des Alten Testaments sonst nirgendwo begegnet. Daher ist es m.E. offensichtlich, dass man hier mit einem intendierten Wort-einsatz zu rechnen hat.

Auf die Frage, warum eigentlich ein ungebräuchliches Wort wie 𐤒𐤍𐤍 eingesetzt wird, gibt man seit Prätorius folgende aufschlussreiche Antwort: Hinter 𐤒𐤍𐤍 soll ein auch im Akkadischen belegtes Wortspiel stecken. D.i. *annaku anaku annak siparri (anaku)* (Ischtarhymnus K. 41, Z. 23-24; MVAG 13,223, 24; s. 30; z. St. AHW I 49).<sup>46</sup> Beachtenswert ist, dass *a-na-ku* hier zum einen für „Zinn“ (*anaku[m]*)<sup>47</sup> und zum anderen für das selbständige Personalpronomen „ich“ (*anaku*) stehen kann. Sollte die Annahme stimmen, dass man in Am 7:7f. eher an das gemeinsemitische Personalpronomen gedacht habe, dann könnte man den hebräischen Text folgendermaßen lesen: *Ich stand auf der Mauer, Ich bin/werde inmitten meines Volkes Israel sein*“. Wir hätten es hier also mit einer verschlüsselten Ankündigung einer Selbstoffenbarung Gottes zu tun, die vorausgehendes, göttliches Gericht bedingt und kommendes Heil verheißt. Diese Erklärung würde m.E. mit folgenden weiteren Aussagen aus dem Dodekapropheten übereinstimmen: (a) LXX-Hag 1,13=2,4 𐤀𐤍𐤏𐤍 𐤏𐤍𐤏𐤍=ich

<sup>46</sup> Hecker (TUAT II:722) übersetzt sinngemäß: „Ishtar: Wer kame ihrer Große gleich?/Mchtig, erhaben strahlend sind ihre Gotteskräfte“.

<sup>47</sup> Siehe Kommentar oben.

bin mit euch.<sup>48</sup> LXX aber ἐγὼ εἶμι μέσῳ ὑμῶν (=ich bin mitten/bei/unter euch). (b) Sach 2:9 ἐγὼ ἔσομαι ἀπὸ τῆς ... τοῦ τείχους πυρὸς κυκλοθεν καὶ εἰς δόξαν ἔσομαι ἐν μέσῳ αὐτῆς (=ich selbst will ihr... eine Feuermauer ringsum sein, mitten unter ihr/ihnen will ich weilen als Lichtglanz. MT:

וְאֲנִי אֶהְיֶה לָהּ... חֹמַת אֵשׁ סָבִיב וּלְכַבֹּד אֶהְיֶה בְּתוֹכָהּ:

Wenn man aber doch mit beiden Wortbedeutungen, „Zinn“ (§3.d) sowie „ich“ (§4), spielen möchte, dann ist der mit ἄδαμας symbolisierte Kommende sowohl als eine historische Persönlichkeit bzw. eine Person in der Geschichte als auch als Göttin Person<sup>49</sup> zu verstehen.

5. Die nach ihrem hebräischen Vorbild wohlgeformten Nominalsätze ἀνὴρ ἑστηκὼς ἐπὶ τείχους ἀδαμαντίνου und ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ ἄδαμας erscheinen in LXX-Am 7:7ff. als referenzidentische Varianten der einprägsamen Aussage ἄδαμας ἐν μέσῳ λαοῦ μου Ἰσραηλ, mit der die Gegenwart Jahwes in der Heilsgeschichte als prophetische Erfahrung und ebenso ihre Botschaft als Zukunftserwartung engstens verbunden sind. Die betreffenden LXX-Aussagen sind eindringliche Beschreibungen eines Geschehensablaufs, der mit einer einzigen Person (ἄδαμας) verbunden zu sein scheint. Diese Person wäre zwar für den Übersetzer und seine Leser wohl vertraut gewesen, aber für die heutige alttestamentliche Exegese bildet sie eine als Frage gestellte, durch methodisch saubere Reflexion zu lösende Aufgabe. Und dies, weil die heutige Textexegese sich herausgefordert sieht, von einer methodologisch bedingten Unkenntnis des wahren Sinnes eines Wortes in seinem Kontext auszugehen.

<sup>48</sup> Die Antwort des Volkes, als Name des Kommenden, lautet in Jes 7:14 ἰ) ὡς (= „Gott ist mit uns“ (LXX transkribiert Ἐμμανουηλ). Es genügt der vertraute Umgang mit den betreffenden prophetischen Texten, damit man diese Sinnzusammenhänge herstellen kann, auch wenn man auf dem Gebiet der Traditionsgeschichte nicht gut bewandert ist.

<sup>49</sup> Siehe Matth 18:20.

## VOM ALTGRIECHISCHEN BEDEUTUNGSSPEKTRUM DES WORTES ΑΔΑΜΑΣ

1. Alter lexikographischen Traditionen zufolge<sup>50</sup> führt das Septuaginta-Lexikon von Johan Lust folgende Wortbedeutungen an: für ἄδάμας „adamant, i.e. „hardest metal, probably steel“ und für das Adjektiv ἀδαμάντινος „adamantine, unbreakable, of steel“.<sup>51</sup> Diese Lexikoneinträge, denen auch Takamitsu Muraoka folgt, betreffen sowohl den begrifflichen Inhalt als auch die assoziative, wertende Nebenfunktionen des griechischen Wortes, ohne eine strikte Trennung zwischen ursprünglicher, eigentlicher und sekundärer, metaphorischer Bedeutung erkennen zu lassen. Denn die angeführten, englischen Vokabeln sind offensichtlich nicht deckungsgleich und daher nicht uneingeschränkt austauschbar, obwohl sie einen gewissen Grad der Synonymität zwischen ἄδάμας bzw. ἀδαμάντινος und ἀδάμαστος<sup>52</sup> („unbezwinglich“ <ἀ-privativum + δαμάζω [„bezwingen“]) voraussetzen, der noch näher zu bestimmen ist. Wozu bräuchte man sonst zwei Vokabeln, ἄδάμας und ἀδάμαστος, wenn sie *per definitionem* bedeutungsidentisch sein sollten?

Allein schon ein kurzer Blick auf die ἄδάμας – bzw. ἀδαμάντινος – und ἀδάμαστος-Belege im IV Makkabäerbuch gibt uns einen wichtigen Unterschied in der Gebrauchsweise und Prägung der betreffenden Vokabeln in der hellenistisch-römischen Zeit zu erkennen: in IV Makk 15:13 ist von der unbezwinglichen Mutterliebe (μητέρων ἀδάμαστα πάθη) die Rede, in 16:13 aber vom diamantenharten Sinn (ὡσπερ ἀδαμάντινον ἔχουσα τὸν νοῦν) der heiligen und gottesfürchtigen Mutter der Makkabäer.<sup>53</sup> Ersteres betrifft zwar menschliche Eigenschaften, die primär mit der seelischen Sphäre verbunden sind, letzteres aber scheint auf die geistige Sphäre und insbesondere auf Gewissensfunktionen,<sup>54</sup> die mit Gemütsregungen engstens zusammenhängen,

<sup>50</sup> Siehe Hesychius, I 37.

<sup>51</sup> Lust (2003:8f.). Ebenso zusammenfassend Muraoka (1993:7).

<sup>52</sup> Z.B. Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* 2.69.9 (in Bezug auf Pferde).

<sup>53</sup> Dazu siehe ferner Dafni (2006:293f.).

<sup>54</sup> Vgl. Platon, *Epinomis* 982b:5ff.: ἡ ψυχῆς δὲ ἀνάγκη νοῦν κεκτημένης ἀπασῶν ἀναγκῶν πολὺ μεγίστη γίγνοιτ' ἂν – ἄρχουσα γὰρ ἄλλ' οὐκ ἀρχομένη νομοθετεῖ – τὸ δὲ ἀμετάστροφον, ὅταν ψυχή τὸ ἄριστον κατὰ τὸν ἄριστον βουλευσῆται νοῦν, τὸ τέλεον ἐκβαίνει τῶ ὄντι κατὰ νοῦν, καὶ οὔτε ἀδάμας

bezogen zu sein.<sup>55</sup>

Dass es sich bei ἄδάμας ursprünglich nicht um eine Eigenschaftsbezeichnung handelt, sondern um eine Materie, zeigt uns schon Euripides (5. Jh. v. Chr.), der mit dem Ausdruck πέτρας τὸ λῆμα κἀδάμαντος (*Cyclops* 596) die Willenskraft und Entschlossenheit (λήμα) mit einem Gestein (πέτρα) und mit ἄδάμας vergleicht. Dabei ist es uns nicht von vornherein klar, ob wir unter ein *hen dia dioin*-Schema zu verstehen haben, oder ob die zweite Bezeichnung die erste spezifizieren sollen, d.h. ein Stein bzw. ein Edelstein u.zw. ein Diamant, oder ob es sich tatsächlich um zwei unterschiedliche Bezeichnungen handelt, eines Gesteins (πέτρα) und eines Metalls (ἄδάμας).

Dass man zwischen Gestein und Metall, die u.U. denselben Namen ἄδάμας tragen können, unterscheidet, zeigt uns unmissverständlich Sextus Empiricus (2. Jh. n. Chr.), wenn er von ihren physischen Eigenschaften spricht, die auch an die magnetische Induktion und Feldstärke erinnern: καὶ γὰρ λίθος λίθῳ παρατιθέμενος καὶ σίδηρος σιδήρῳ καὶ ἄδάμας ἀδάμαντι κατὰ γραμμὴν οὐχ ἔνοῦνται (*Adversus mathematicos* 3.62.4 vgl. 9.415.10). Daher ist zu fragen, ob wir hier einen Bedeutungs- bzw. Sprachwandel annehmen sollen, der mit dem Wandel des antiken Welt- und Menschenbildes fest verbunden ist. Doch mit einem allgemeinen Hinweis auf das menschliche Weltverhältnis in der Antike kann man nicht die spezielle Frage beantworten, ob ἄδάμας in LXX-Am 7:7f. Stahl oder Diamant bedeutet, und welche exegetisch-hermeneutischen Schlüsse daraus zu ziehen sind. Denn die einzelnen Bereiche historisch-semanticischer Wahrnehmung müssen zuerst untersucht werden. Dabei ist zu berücksichtigen, dass die neuere begriffsgeschichtliche bzw. historisch-semanticische Forschung bei der Erfassung von Wortbedeutungen und Sprachwandel nicht mehr nur mit direkten literarischen Berührungen und Abhängigkeiten (*langue*) rechnet, sondern auch mit indirekt in unterschiedlichem Grade und auf verschiedene Weise mündlich vermittelten (*parole*), auf die Texte übertragenen und durch sie an uns mündlich sowie schriftlich weitergegebenen. Daher schließt jede historisch-semanticische Untersuchung immer eine gewisse

---

ἂν αὐτοῦ κρεῖττον οὐδὲ ἀμεταστροφώτερον ἂν ποτε γένοιτο...

<sup>55</sup> Dafni (2006:34-35).

Art von Anerkennung der Wortprägung und damit auch der Aneignung mit ein, was wir als ein vorwissenschaftliches Wissen betrachten würden.

Bei unserem Versuch, auf eigene denotative und konnotative ἄδάμας-Bedeutungskomponenten zu kommen und seinen intentionalen Gehalt<sup>56</sup> in LXX-Am 7:7f. zu bestimmen, gehen wir im Folgenden von einer Klassifizierung des Befundes aufgrund des Suchprogramms „Thesaurus Linguae Graecae“ (TLG) aus. Für relevant wurde befunden, was m.E. konkrete Bezüge zu dem begrifflichen Inhalt und assoziative, wertende Nebenbedeutungen und -funktionen von ἄδάμας besitzt.

2. In den homerischen Epen begegnen uns drei Nominalformen: Ἄδάμας (Substantiv bzw. PN), ἄδάμαστος (Adjektiv, bei Homer ein hapax legomenon), sowie das Adjektiv ἄδαμάντινος.

(a) Der Personennamen<sup>57</sup> Ἄδάμας begegnet uns nur in *Il* 12,140; 13,560.759.771. Es handelt sich hierbei um sehr kurze Andeutungen auf Kriegsszenen an den Mauern Trojas, bei denen der Held Asios und Adamas, sein Sohn, zusammen mit Iamenos, Orestes, Oinomaos und Thoon tapfer bis zu ihrem Ende kämpfen. In Bezugnahme auf diese Szenen könnte man sagen, dass LXX-Am 7:7f. noch eine Erinnerung an Homer enthalten dürfte. Der Unterschied ist darin zu sehen, dass Adamas, der Sohn des Asios, bei der Schlacht an den trojanischen Mauern zugrunde geht, während die Person, die in LXX-Am

<sup>56</sup> Vgl. Dafni (2004:37-54).

<sup>57</sup> In den *Epigrammata Demonstrativa* (73.19) wird sogar auf eine mögliche spartanische Herkunft des Namens Ἄδάμας hingewiesen. Von Kamptz (1982:83, 166, 176), leitet die Bedeutung „Stahl“ aus der Gleichung ἄδάμας=γένος σιδήρου bei Hesychius, I 37 im Anschluß an Hesiod, *Theogonia* 161, ab. Ähnlich gebaute Eigennamen bei Homer sind folgende: Ἀκάμας (*Il* 2,823.844; 5,462; 6,8; 11,60; 14,476.478.488; 16,342, Εὐρυδάμας (*Il* 5,149. *Od* 18,297; 22,283), Ἀμφιδάμας (*Il* 10,268.269; 23,87 Hesiod, *Opera et dies* 654), Πουλυδάμας (*Il* 11,57; 12,60.80.88. 109.196.210.231; 13,725.748.790; 14,425.449.453.462.469.470; 15,339.446.454.518.521; 16,535; 17,600; 18,249.285.313; 22,100), Ἰφιδάμας (*Il* 11,221.234.257.261), Χερσιδάμας (*Il* 11,423), Ἄδάμας (*Il* 12,140; 13,560), Λαοδάμας (*Il* 15,516; *Od* 7,170; 8,117.119.130.132.141.153.207.370), Ἴπποδάμας (*Il* 20,401. Hesiod, *Fragmenta*, 10(a),45). Vgl. πανδαμάτωρ (*Il* 24,5. *Od* 9,373), Ἀθάμας //Σίσυφος (Hesiod, *Fragmenta*, 10,2; 10[a],26 69,1 vgl. 70,9).

7:7f. mit ἀδάμας bezeichnet wird, siegreich erscheint und triumphiert.

(b) Das Adjektiv ἀδάμαστος ist in *Il* 9,158 auf die Härte und Gnadenlosigkeit des Hades bezogen, die ihn zu dem menschenfeindlichsten Gott machen: Ἄιδης τοι ἀμείλιχος ἦδ' ἀδάμαστος, τοῦνεκα καί τε βροτοῖσι θεῶν ἔχθιστος ἀπάντων. Die damit verbundene Vorstellung wird dann in der hellenistischen Zeit von Theokritus (3. Jh. v. Chr.) aufgegriffen. So wird die Unerbittlichkeit des Hades mit ὁ ἐν Ἄιδᾳ ἀδάμας (*Idyllia* 2.34) bezeichnet. Bemerkenswert ist hierbei, dass das Adjektiv ἀδάμαστος nun durch ἀδάμας ersetzt wird (vgl. etwa Platon, *Respublica* 618e:4). In *Scholia in Theocritum*, 2.32/34b.2 u.a. wird erwähnt, dass man den Hades auch als Diamant bezeichnete, um auszudrücken, dass der Diamant das härteste Material in der Erde ist, der Hades aber noch viel härter als er ist. Geläufig scheint auch der Vergleich der Gorgo mit ἀδάμας zu sein, nicht nur weil sie ohne Erbarmen und unerbittlich sei, sondern gleichzeitig auch jenen, der sie anblickte, zu Stein erstarren ließ (*Scholia in Theocritum*, 3.18b.1).

(c) Das Adjektiv ἀδαμάντινος begegnet uns im elften Gesang der *Odyssee* in der Attributsverbindung ἐπιδορατὶς ἀδαμαντίνῃ parallel zu στύραξ χρυσοῦς (*Od* 11,134). Die Frage nun ist: handelt es sich hier tatsächlich um eine Speerspitze oder hat man in diesem mythischen Kontext eher an eine geschliffene, diamantine Speerspitze gedacht? Konnte man schon in der Zeit Homers die Verarbeitung des Eisens zu Stahl? Denn nicht legierter Stahl (griech. χάλυψ) ist spröde und daher für eine Waffe wie einen Speer denkbar ungeeignet. Angesichts der Tatsache, dass χάλυψ uns nicht nur als Name eines kleinasiatischen Volkes, sondern auch als Metallbezeichnung schon bei Aeschylus<sup>58</sup> (6.-5. Jh. v. Chr.) – allerdings im übertragenen Sinne – begegnet, darf man weiterfragen, wieso meistens ἀδάμας/ἀδαμάντινος statt χάλυψ/χαλύβδινος bevorzugt wird, was jedoch einer näheren lexikographischen Untersuchung bedarf, die hier nicht unternommen werden kann. Hatte man in der Zeit Homers noch nicht zwischen Diamant und Stahl unterscheiden können und erst in der Klassik bei den Tragikern<sup>59</sup> wird der Begriff dafür in den

<sup>58</sup> *Prometheus*, 6. 64; 148. *Fragmenta*, 41A 459a:6.

<sup>59</sup> Aeschylus, *Prometheus* 133; 715; *Septem contra Thebas* 728. Sophokles, *Trachiniae*

griechischen Wortbestand und –gebrauch aufgenommen? Dass es sich bei Stahl um eine Legierung handelt, erklärt uns Aristoteles (4. Jh. v. Chr.) u.zw. in aller Ausführlichkeit (*Mirabilium auscultationes* 833b.22ff.). Dürfte man annehmen, dass in der Archaischen Zeit der Name fehlt, obwohl die Sache da war? Es ist offensichtlich, dass man allein auf philologischer Basis, ohne Zuhilfenahme der archäologischen Evidenz – die wir hier aus verständlichen Gründen ausklammern – diese Fragestellung nicht beantworten kann.

3. Ἀδάμας als Nomen kommt erstmals bei Hesiod (8.-7. Jh. v. Chr.) vor. Über die Erschaffung des adamantinen Geschlechts sagt er in seiner *Theogonia* (159-162): ἦ δ' ἐντὸς στοναχίζετο Γαῖα πελώρη στεινομένη, δολίην δὲ κακὴν τ' ἐφράσσατο τέχνην. αἶψαι δὲ ποιήσασα γένος πολιοῦ ἀδάμαντος τεῦξε μέγα δρέπανον καὶ ἐπέφραδε παισὶ φίλοισιν· εἶπε δὲ θαρσύνουσα, φίλον τετιημένη ἦτορ· Die Beschreibung der Umstände, in denen das adamantine Geschlecht von der Gaia geboren wurde, erinnert zwar an die Entstehung des Diamanten im Herzensinnern der Erde (ἦτορ), aber der Text insgesamt bietet kein ausreichendes Argument gegenüber anderen Deutungsmöglichkeiten. In *Opera et dies* (147) berichtet Hesiod vom dritten Menschengeschlecht, das die Götter schufen und stellt seine geistig-seelische Wesensmerkmale (θυμός) folgenderweise dar: ἀδάμαντος ἔχον κρατερόφρονα θυμόν. Bei dieser Metapher wird das Wort ἀδάμας aus seinem eigentlichen Bedeutungsfeld abgetrennt und in ein anderes übertragen, d.i. in die geistig-seelische Sphäre einer Menschengruppe. Einen Hinweis auf den ursprünglichen Ort des Wortes bietet uns das Adjektiv κρατερός (<κρατερόφρων=κρατερός + φρήν), als ein Anzeichen von physischen Eigenschaften. Vergleichbar wäre der Ausdruck: καλλιπάρηον... τ' ἀδάμαντος ἐνὶ φρεσὶ θυμόν ἔχουσαν (*Th* 239).

Katalogartigen Charakter hat folgender Hesiod zugeschriebene Abschnitt, aus dem ebenfalls nicht ersichtlich ist, ob man unter ἀδάμας ein Metall oder Mineral bzw. Mineralgefüge zu verstehen hat: Δαιδαλέην, ἀδάμαντος ἐπὶ κροτάφοις ἀραρυῖαν (*Scutum* 137); Χερσὶ γε μὴν σάκος εἶλε παναίολον, οὐδέ τις αὐτὸ οὔτ' ἔρρηξε βαλὼν οὔτ' ἔθλασε, θαῦμα ἰδέσθαι. πᾶν μὲν

---

1260. Euripides, *Alcestis* 980; *Heraclidae* 12post 149 und diverse Fragm.

γὰρ κύκλω τιτάνω λευκῶ τ' ἑλέφαντι ἠλέκτρῳ θ' ὑπολαμπῆς ἔην χρυσῶ  
 τε φαεινῶ [λαμπόμενον, κυάνου δὲ διὰ πτύχας ἠλήλαντο] ἐν μέσσω δ'  
 ἄδάμαντος Φόβος οὐ τι φατειός, ἔμπαλιν ὄσσοισιν πυρὶ λαμπρομένοισι  
 δεδορκώς (*Scutum* 139-144). Ebenso wissen wir nicht, was Hesiod meint,  
 wenn er von χλωρὸς ἀδάμας (*Scutum* 231) spricht. Erst die Scholien, die  
 Argumente und Bausteine für eine Historische Semantik aus der überlieferungs-  
 und traditionsgeschichtlichen Analyse antiker Texte herauskristallisieren und  
 uns einen Einblick in ihre Wirkungsgeschichte zu gewähren vermögen,  
 sprechen deutlich von der Ambivalenz des Wortes ἀδάμας. So weisen sie auf  
 zweierlei Bedeutungen hin, die sich aus der Grundbedeutung „unbezwinglich“  
 der gleichen etymologischen Wurzel δαμάζω ableiten lassen: (a) ἄδα-  
 μάντινος σίδηρος (=„adamantines Eisen“), was man, wie wir oben gesehen  
 haben, mit Stahl (griech. χάλυψ),<sup>60</sup> als der härtesten Legierung, welche aber nur  
 u.U. widerstandsfähig gegen Feuer sein kann, gleichsetzt. Allein die Cha-  
 rakterisierung des Eisens mit „adamantin“ besagt, dass man zwischen den  
 beiden Elementen zu unterscheiden wusste und auf diese Weise dem Eisen  
 Eigenschaften zuschreiben wollte, die ἀδάμας katexochen zuzuschreiben sind.  
 Und (b) ἀδάμας (=„Diamantenstein“), als dem härtesten, schönsten und kost-  
 barsten Edelstein, der laut Pausanias Periegetes (*Graeciae descriptio* 8.53.5.1)  
 und *Scholia in Opera et Dies* (145ter 1-5) weder durch Feuer geschmolzen noch  
 durch Eisen geschnitten, sondern nur durch Blei und Blut eines Ziegenbockes  
 zerstört werden kann.

4. Eine besondere Facette im Bedeutungswandel lässt sich im Parallelismus von  
 ἀδάμας und Herz<sup>61</sup> erfassen. Diesem metaphorischen Sprachgebrauch wird der  
 Gedanke, das Herz sei der Sitz des inneren Lebens des Menschen, zugrunde  
 gelegt. Als Beispiele seien hier folgende Wendungen angeführt: (a) Athenaeus  
 Sophistes (2.-3. Jh. n. Chr.) sagt: ὁ δὲ πόνος ἀδάμαντος, ἡ φιλοτιμία δὲ  
 δαίμονος (*Deinosophistae* 13.13.15=2.2.104.) und in *Anthologia Graeca*

<sup>60</sup> Aeschylus, *Prometheus* 715. Sophocles, *Trachiniae* 1260.

<sup>61</sup> Ἀπάθεια bei Galenus, *De Naturalibus Facultatibus* 2.112.13; *De Use Patrium*  
 3.355.8.

(11.155.1) lesen wir: Οὗτος ὁ τῆς ἀρετῆς ἀδάμας βαρύς. Also die Führung eines tugendhaften Lebens wird mit der Härte und daher der Seltenheit eines Diamanten verglichen. (b) In Bezug auf die Unnachgiebigkeit der Seele: Μαλθακὰ μὲν Σαπφοῦς τὰ φιλήματα· ψυχὴ δ' ἐξ ἀδάμαντος ἀπειθέος (*Anthologia Graeca* 5.246.3). (c) Lukianus (2. Jh. n. Chr.) spricht von der Standhaftigkeit einer Kоре: ἀδαμάντινον ἦθος ἔχουσα κόρα (*Podagra* 191). (d) Straton (2. Jh. n. Chr.) fragt andererseits nach der Beständigkeit eines Mannes folgendermaßen: Τίς γὰρ ἀνὴρ ἐν ἔρωτ' ἀδαμάντινος; (*Anthologia Graeca* 12.175.3).

Pindar (6.-5. Jh. v. Chr.) wird die Aussage zugeschrieben: Ὅς μὴ πόθῳ κυμαίνεται, ἐξ ἀδάμαντος ἢ σιδάρου κεχάλκευται μέλαιναν καρδίαν (d.h. etwa: Wer es nicht erlaubt, von einem starken Verlangen beherrscht und deswegen wankelmütig zu werden, der hat ein Herz aus ἀδάμας).<sup>62</sup> Zitiert wird diese Aussage von Athenaeus Sophistes ὅς μὴ πόθῳ κυμαίνεται, ἐξ ἀδάμαντος ἢ σιδάρου κεχάλκευται μέλαιναν καρδίαν (*Deipn* 13.76.30=13.17.225 vollständig in *Deipnosophistae* 2,2.123.9 Zitat aus Pindar). Dieselbe sprachliche Äußerung wird von Plutarch aufgegriffen und umgedeutet: ὅστις οὐκ ἀγαπᾷ τῆς εὐμενείας οὐδ' ἐπαινεῖ τὴν χρηστότητα, ἐκείνος ἐξ ἀδάμαντος ἢ σιδάρου κεχάλκευται μέλαιναν καρδίαν (*De capiende ex inimicis utilitate*, 90.F.10-91.A.1). Paraphrasierend bei Philo Judaeus (20 v. Chr. - 40 n. Chr.): ὁ μοι δοκεῖ μηδὲις ἂν ὑπομῆναι, καὶ σιδήρου τὴν ψυχὴν ἢ ἀδάμαντος κατεσκεύαστο (*De Abrahamo* 193.5); Schon in ihrer pindarischen Form und dann von neuem in ihrer Wiederaufnahme durch Athenaeus Sophistes, Plutarch und Philo enthält die Aussage ausgesprochen ethisch-moralische Charakterzüge. Dazu kommt noch ein psycho-theologischer Aspekt, den vor allem Philo herausgestellt hat.

Einen weiteren Einblick in die Wirkungsgeschichte von ἀδάμας im hellenistischen Judentum bietet Philo in *De Vita Mosis* 1.43-44: ἦσαν γὰρ τινες τῶν ἐφεστηκότων ἀτίθασοι σφόδρα καὶ λελυττηκότες, μηδὲν εἰς ἀγριότητα τῶν ἰοβόλων καὶ σαρκοβόρων διαφέροντες, ἀνθρωποειδῆ θηρία, τὴν τοῦ σώματος μορφήν εἰς δόκησιν ἡμερότητος ἐπὶ θήρα καὶ

<sup>62</sup> *Fragmenta Encomiastica* 123\*.5.

ἀπάτη προβεβλημένοι, σιδήρου καὶ ἀδάμαντος ἀπειθέστεροι. Hierin wird zum einen die hesiodische Auffassung und zum anderen die Ausdrucksweise Pindars zu einen harmonischen Ganzen verbunden. Somit aber treten die verschiedenen kontextbedingten Funktionen derselben sprachlichen Einheit zum Vorschein und lässt sich ihr extensionaler Gehalt näher bestimmen. Aus der inhaltlich negativen Intension des Kontextes ließe sich aber die lexikalische Bedeutung „hartes Eisen“ für das Wort ἀδάμας zuschreiben.

Plutarch (1.-2. Jh. n. Chr.), bezugnehmend auf die Paradoxologien der Stoiker im Vergleich zu den Dichtern, bietet uns eine bemerkenswerte katalogartige Aufstellung der Eigenschaften, die mit ἀδάμας verbunden sind, und selbstverständlich nicht nur die unbelebte Materie betreffen sondern auch das Innere des Menschen. In *Stoicos absurda poetis dicere* 1057.C-E stellt er den Anhänger Pindars, Kaeneus, dem Stoiker Lapithes gegenüber. Ersteren vergleicht er mit dem Eisen, letzteren mit dem Diamanten. Kaeneus, den er für minderwertig gegenüber Lapithes hält, schreibt er folgende Eigenschaften zu: ἄρρηκτος σιδήρῳ καὶ ἀπαθὴς τὸ σῶμα πλασσόμενος, εἶτα καταδύς ἄτρωτος ὑπὸ γῆν „σχίσας ὀρθῶ ποδι γὰν“ (*Fragmenta* 167). Daher βαλλόμενος οὐ τιτρώσκεται... Über Lapithes sagt er: ὥσπερ ἐξ ἀδαμαντίνης ὕλης ὑπ’ αὐτῶν τῆς ἀπαθείας κεχαλκευόμενος, οὐκ ἄτρωτος ἐστὶν οὐδ’ ἄνοσος οὐδ’ ἀναλγῆς οὐδ’ ἀναλγῆς, ἄφοβος δὲ μένει καὶ ἄλυπος καὶ ἀήττητος καὶ ἀβίαστος, τιτρωσκόμενος ἄλγῶν στρεβλούμενος, ἐν κατασκαφαῖς πατρίδος ἐν πάθεσιν οἰκείοις... ἐγκλειόμενος οὐ κωλύεται καὶ κατα- 1057.E. κρημιζόμενος οὐκ ἀναγκάζεται καὶ στρεβλούμενος οὐ βασανίζεται καὶ πηρούμενος οὐ βλάπτεται καὶ πίπτων ἐν τῷ παλαίειν ἀήττητός ἐστι καὶ περιτειχιζόμενος ἀπολιόρητος καὶ πωλούμενος ὑπὸ τῶν πολεμίων ἀνάλωτος...

Die idiomatische Redewendung σιδηροὶ καὶ ἀδαμάντινοι λόγοι (Platon, *Gorgias* 509a:2) und ihre Variante ἀδαμαντίνη γνώμη (Lukianus, *Alexander* 17.11 vgl. Platon, *Respublica* 618e:4) in Bezug auf Meinungsäußerung angewendet, betrachten zwar die Scholiographen als vulgär, heute aber würde man sie ins Deutsche mit „kurz und prägnant“ (vgl. Suda, *kappa* 912.10) idiomatisch wiedergeben können, was auch den Sinn trifft. Dieser Sinn ist m.E. auch schon

bei Herodot zu erkennen: Σοὶ δὲ τόδ' αὐτίς ἔπος ἔρέω, ἀδάμαντι πελάσ-  
σας (*Historiae* 7.141.14).

5. Der Edelstein ἀδάμας wird bei Platons *Timaios* (59b)<sup>63</sup> ausdrücklich erwähnt und als χρυσοῦ ὄζος (=„des Goldes Begleiter oder Spross“) bezeichnet. Aristoteles (*Fragmenta varia* 6.37; 258.6 und 261.3) nennt ihn χρυσοῦ τὸ ἄνθος (=„des Goldes Blume“) vgl. Theokritus.<sup>64</sup> Platon (*Timaios* 59b:4ff.) beschreibt sogar die Herkunft und Zusammensetzung des Diamanten folgendermaßen: χρυσοῦ δὲ ὄζος, διὰ πυκνότητα σκληρότατον ὄν καὶ μελανθὲν ἀδάμας ἐκλήθη, τὸ δ' ἔγγυς μὲν χρυσοῦ πυκνότερον ὄν, καὶ γῆς μῶριον ὀλίγον καὶ λεπτὸν μετασχόν, ὥστε σκληρότερον εἶναι...

Die Transkription *adamas* als Bezeichnung für Diamant hat sich auch im Lateinischen eingebürgert. Plinius der ältere (1. Jh. n. Chr.) operiert mit einer bereits geprägten Bedeutung von ἀδάμας. So fasst er in seiner *Naturalis Historiae* alle bis zu seiner Zeit von griechischen Autoren schriftlich fixierten Äußerungen über den Diamanten zusammen,<sup>65</sup> den er als das reinste, einfachste und teuerste Produkt des Erdinneren betrachtet.<sup>66</sup> Er fügt noch Folgendes hinzu:

„Maximum in rebus humanis, non solum inter gemmas, pretium habet adamas, diu nun nisi regibus et iis admodum paucis cognitus, ita appellabatur auri nodus in metallis“.<sup>67</sup>

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich, dass man das Substantiv ἀδάμας in der archaischen Zeit sowohl wortwörtlich als auch metaphorisch gebraucht hat um Gegenstände<sup>68</sup> und geistig-seelische Eigenschaften bzw. Zustände zu bezeich-

<sup>63</sup> Vgl. Platon, *Politicus* 303e:3; *Gorgias* 509a:1; *Respublica* 360b:5. 616c:6. 618e:4. *Epinome* 982c:2. *Epistula* 310a:6.

<sup>64</sup> *Idyllia* 2.34; 3.39; 17.21.

<sup>65</sup> *Historia Naturalis*, 37.55-57.

<sup>66</sup> *Historia Naturalis*, 37.204.

<sup>67</sup> *Historia Naturalis*, 37.55.

<sup>68</sup> Ἀδαμάντινος σφήν (Aeschylus, *Prometheus* 64). Ἀδαμαντόδετος λύμα (Aeschylus, *Prometheus* 148). Ἀδαμάντινοι δεσμοί (Plutarch, *Dion* 7.6.2; 10.4.1) ἀδαμαντοπέδιλοι κίονες (Plutarch, *De facie in orbe lunae* 923.C.4 In *Scholia* in

nen. Diese Gebrauchsweise wurde auch in der klassischen, hellenistischen sowie in der Kaiserzeit übernommen und weiterentwickelt. Derartige Aussagen werden in der altgriechischen Literatur aus ihrem Kontext losgelöst und als Sentenzen gebraucht. Diese Sentenzen finden wir in der *Anthologia Graeca*<sup>69</sup> und in den *Scholien*,<sup>70</sup> die wie ein Sammelbecken ihrer gesamten Wortdeutungen erscheinen. Daher sind sie aufschlussreicher über die ersten Jahrhunderte v. Chr., als es je eine andere Quelle es für ihre eigene Epoche gewesen ist.

## DIAMANT UND HERZ IM ALTEN ORIENT

Wäre es nicht denkbar, dass die metaphorische Aussage, die das Herz und ἄδάμας in Verbindung setzt, auf eine reale Gegebenheit im mythischen Rahmen der Verobjektivierung der Subjektivität zurückgreift? Wir wissen nämlich, dass schon im Alten Orient der Herrscher oder die Statue einer Gottheit einen Diamanten mitten auf der Brust trägt, wie es aus Aussagen hervorgeht wie 'ua *DIN.TIR*<sup>ki</sup> ša *kīma*<sup>na</sup> *4KIŠIB el-mi-šú addušu likki*<sup>d</sup> *Anim* (=Wehe Babylon, die ich auf den Hals des Anu gehängt habe, wie einen Siegelzylinder aus Diamanten).<sup>71</sup>

Die Bezeichnung für Diamanten im Akkadischen, schon belegt im Altbabylonischen, wäre <sup>aban</sup>*elmešu* (<sup>na</sup>*4SUD.DU.ÁG*), *ellimešu*, *ilmešu*, *fem. Elmeštu*,<sup>72</sup>

---

*Pindarum* sind die Appositionsverbindungen ἰσχυρότατοι τοῦ ἄδάμαντος ἦλοι (=„Nägel, stärker als ἄδάμας“) sowie die Attributsverbindung ἄδαμάντινον ἄροτρον (=„Pflugschaufel aus ἄδάμας“) anzutreffen (*P* 4.398a:2), ebenso wie bei Apollonius von Rhodos (*Argonautica* 3.232; 1285), der bekanntlich epische Sprache und Bilder nachahmt, und den hellenistischen und byzantinischen Scholiographen, die ambivalente Ausdrücke zu erklären pflegen. Laut diesen Anmerkungen könnte die soeben erwähnte Pflugschaufel auch aus Metall sein, wobei allerdings berücksichtigt werden muss, dass man wohl eher an eine Spitze aus Diamant gedacht haben könnte. Pseudo-Apollodorus (*Bibliotheca* 1.3.3=1.41.5; 2.39.8) spricht sogar von einer adamantinen Harfe (ἄδαμαντίνη ἄρπη). Ebenso Epiker Oppianus (*Halieutica* 2.466: οὐτι σιδήρου φάσγανον, ἀλλ' ἄδάμαντος ἰσοσθενὲς ὄβριμον ἄρο. Vgl. ἄδαμάντινον ἄρο (*Cynegetica* 3.240).

<sup>69</sup> Hecker (MDCCCLII). Cameron (1993).

<sup>70</sup> Vgl. etwa Reitzenstein (1893/1970).

<sup>71</sup> *Erra Epos* IV 43. Vgl. CAD E 107.

<sup>72</sup> RIA 2,269 und CAD E 107f.

die auch als Personennamen gebraucht wird und sporadisch in den religiösen Texten zu finden ist. So heißt es im Gilgamesch-Epos (VI 22): *lušašmidka narkabta ... ša magarrūša hu-ršamma el-mi-šú* (var. *el-me-še*) *qarnaša* (=ich werde einen Wagen für dich bauen lassen, dessen Räder wirklich aus Gold, und dessen Hörner aus Diamanten sein werden). In 4R 59 No 2 r 18, einem Text voller Lyrik, lesen wir: *kî lu-lî-ti elmeši IGI-ka(=pânuška) lūqir* (=ich möchte kostbar sein in deinen Augen wie ein Ring aus Diamanten).<sup>73</sup> Dass *elmešu* nur selten mit dem Determinativ für Steine versehen ist und in der lexikalischen Liste *HAR.ra=hubullu* in der Abteilung Steine nicht eingetragen ist, ist laut CAD E 108 ein Indiz dafür, dass es ursprünglich die Bezeichnung eines Minerals war. Dabei wird dort darauf hingewiesen, dass der *elmešu*-Stein nur mit dem hebräischen *למשפ*-Stein<sup>74</sup> verglichen werden könnte, welcher ebenfalls in außerordentlichen, „mythischen“ Schilderungen von Steinen vorkommt. Doch die LXX übersetzt *למשפ* mit ἤλεκτρον, einer schon bei Homer (*Od* 4,73; 15,460; 18,296) belegten Bezeichnung eines goldfarbenen Steins organischen Ursprungs. Diese Interpretation hat offensichtlich auch AHW I 205 vor Augen, wenn von Soden die Identifizierung des *elmešu*-Steines mit dem Diamanten vermieden und stattdessen die Umschreibung „ein kostbarer, gelbscheinender Stein“ bevorzugt. Dabei weist er daraufhin, dass mit dem hebräischen *חלמיש*, ein trockenes, hartes Gestein (LXX),<sup>75</sup> eher zu vergleichen wäre. Im Allgemeinen, auch wenn es nicht vermerkt wird, werden die Wiedergaben der LXX also von Soden als zuverlässige Quelle für Wortbedeutungen betrachtet, auch wenn es nicht direkt zugegeben wird.

Im Neuhebräischen steht für Diamant die Bezeichnung *יהלום*. Diese Bezeichnung kommt nur in Ex 28:18 parall. 39:11 und in Ez 28:13 vor, ihre Bedeutung ist aber unsicher (HAL 380). An ihrer Stelle tritt in der LXX die Bezeichnung ἰασπις auf,<sup>76</sup> was man heute mit einem undurchsichtigen, feinkörnigen Edelstein identifiziert, der den Hebräern in Ägypten in roter oder

<sup>73</sup> A.a.O.

<sup>74</sup> Ez 1:4, 27; 8:2.

<sup>75</sup> Deut 8:15 (πέτρα ἀκροτόμος); 32:13 (πέτρα). Ps 114:8 (ἀκροτόμος//πέτρα). Jes 50:7 (στερεὰ πέτρα). Hi 28:9 (ἀκροτόμος +).

<sup>76</sup> LXX-Ex 28:18 2x. Jes 54:12. Ez 28:13.

in Babylon auch in gelber (Indien) Farbe begegnet sein dürfte.<sup>77</sup> ἰασπις wird m.W. erst bei Platon (*Phaedo* 110d:8)<sup>77</sup> parallel zu σάρδια und σμαράγδους als Edelsteinbezeichnungen erwähnt, die auch in der LXX vorkommen. Im Hinblick auf einen allegorischen Gebrauch lesen wir in *Scholia in Odyseam* 10,305.323, dass dieser Stein auch als Antidotum (vielleicht Jaspiswasser) gegen Magie und Zauberei gedient habe. Angesichts der unbefriedigenden Forschungslage der Mineralienbezeichnungen im Umfeld der LXX ist es uns aber nicht möglich zu beurteilen, ob die Gleichsetzung von יללח mit ἰασπις auch im Sinne des Exodus- oder des Ezechiel-Übersetzers gewesen ist, oder ob man es mit einer Verlegenheitsübersetzung zu tun hat, einer Vokabel, die ursprünglich als Bezeichnung des Diamanten galt.

## DIE FRAGE NACH ANDEREN MÖGLICHEN DIAMANTENBEZEICHNUNGEN IN DER SEPTUAGINTA

### ἄνθραξ

Es ist merkwürdig, dass unter den vielen Bezeichnungen für Metalle und Edelsteine in der LXX nur in Am 7:7f. von ἄδάμας die Rede ist. Kannten denn die anderen LXX-Übersetzer das Wort ἄδάμας nicht oder haben sie Gründe gehabt es zu vermeiden? Was könnten sie sonst an seiner Stelle verwendet haben? Uns würde dabei spontan die Gleichung ἄδάμας=ἄνθραξ<sup>78</sup> einfallen, zumal ein Diamant reiner Kohlenstoff ist. Dies würde aber implizieren, dass man über die chemische Zusammensetzung des Diamantensteins in der Zeit der Fertigstellung der LXX Bescheid wusste. In der Tat, Theophrastus (*De Lapidibus* 3:18f.), wie wir oben gesehen haben, macht darauf aufmerksam, indem er in einer kurzen Notiz eine Art von ἄνθραξ mit ἄδάμας aufgrund der Eigenschaft, hexagonale Würfel zu enthalten, vergleicht.

In der LXX dient das Äquivalent ἄνθραξ zur Wiedergabe mehrerer

<sup>77</sup> Vgl. *Epigrammata* 9.747.1=18.1. Orphica, *Lithica* 267.613. 267t.267.613. *Lithika kerygmata* 6,1; 21,2.3.

<sup>78</sup> Homer *Il* 9,213: ἀνθρακίην. Aber bei den Tragikern: Euripides, *Cyclops* 244.358. 374.671. Aber überall Feuerkohle. Scheint LXX-Neuschöpfung.

hebräischer Bezeichnungen. Ein klarer Unterschied zwischen ἄνθραξ als glühende Kohle und ἄνθραξ für ein Mineralgemenge macht sich in allen ἄνθραξ-Belegen deutlich bemerkbar. Bezeichnend dafür ist die Berufungsvision Ezechiels, wo die LXX zwischen ἄνθραξ πυρός (10:2) in Bezug auf den Raum zwischen den Cheruben, der über die Stadt hingestreut wird, und λίθος ἄνθραξ (10:9) in Bezug auf die vier Räder des göttlichen Thronwagens unterscheidet. Dabei ist es nicht ganz sicher, was unter Mineral zu verstehen ist. Der MT spricht dort allerdings von feurigen Kohlen (תלחג) und Tarsisstein (שׁרשׁי), was Kurt Gallings<sup>79</sup> eher mit dem spanischen Topas identifizierte (HAL 1654f.).

Von ἄνθραξ ist in der LXX sowohl bei den geographischen Angaben der Paradieseserzählung in Gen 2:11-12 und in der Beschreibung des Fürsten von Tyrus (Ez 28,13) als auch bei der Schilderung des Pectorals Aarons (Ex 28,17-18 vgl. 36,18 [39,11]) die Rede.

#### Gen 2:11-12

זבב	χρυσίον
בדלח	ἄνθραξ
אבן השׁהם	λίθος πράσινος

#### Ex 28:17-18= Ex 39:11 (36:18)

1. Reihe:	MT	ברקת	פטרד	םךם
	LXX	σμάραγδος <sup>80</sup>	τοπάζιον	σάρδιον <sup>81</sup>
2. Reihe:	MT	יהלום	ספיר	נפך
	LXX	ἴασπις	σάπφειρος	ἄνθραξ
3. Reihe:	MT	אחלמה	שבו	םשל
	LXX	ἀμέθυστος	ἀχάτης	λιγύριον

<sup>79</sup> ZDPV 88 (1972:11).

<sup>80</sup> Herodotus, *Historiae* 2.44.5; 3.41.5.

<sup>81</sup> Erst in der LXX als λίθος.

4. Reihe:	MT	יִשְׁפָּה	עֶשֶׂה	תְּרֵשֵׁת
	LXX	ὀνύχιον	βηρύλλιον	χρυσόλιθος

Diese Edelsteine wären in Gold gefasst. Eine vergleichbare Vorstellung, wenn auch in verschiedener Ausprägung und Intensität der Anwendung der Edelsteine, finden wir in Ez 28,13. Folgende werden hier erwähnt:

1. Reihe:	MT	יְהִלֵּי	פְּטָדִים	עֲדָנִים
	LXX	σμάραγδος	τοπάζιον	σάρδιον
2. Reihe:	MT	יִשְׁפָּה	עֶשֶׂה	תְּרֵשֵׁת
	LXX	ἴασπις	σάπφειρος	ἄνθραξ
3. Reihe:	MT	בְּרִקָּה	נֶפֶךְ	סַפִּיר
	LXX	λιγύριον	χρυσίον	ἀργύριον
4. Reihe:	MT	∅	∅	∅
	LXX	χρυσόλιθος	ἀμέθυστος	ἀχάτης
5. Reihe:	MT	∅	∅	∅
	LXX	∅	ὀνύχιον	βηρύλλιον

Als hermeneutisch wichtige Schnittpunkte dürften die Werke *De Lapidibus* des Theophrastus (370-285 v. Chr.) und *De XII Gemmis erant in Veste Aaronis Liber* des Epiphanius (4. Jh. n. Chr.) angesehen werden. Ersteres ist für die Vorgeschichte des Wortes ἄδάμας wichtig, letzteres für seine Nachgeschichte. Beide, Vor- und Nachgeschichte ermöglichen uns den Zugang zu der eigentlichen Septuaginta-Bedeutung dieses griechischen Wortes. Theophrastus' *De Lapidibus* dürfte ein wichtiges Werkzeug für den Übersetzer zur Identifizierung der Edelsteine sein. Epiphanius, der Theophrastus bestimmt kannte, da er ein literaturgeschichtlich vergleichbares Werk (*De XII Gemmis erant in Veste Aaronis*

*Liber*) entworfen hat, lenkt aber die Aufmerksamkeit auf den kultischen Stellenwert der Edelsteine in Israel und insbesondere auf eine bestimmte Funktion in Bezug auf das Pektoral Aarons. Theophrastus importiert Wissen aus der Umwelt des Alten Testaments, Epiphanius exportiert Insiderwissen in die christliche Welt.

Von den oben erwähnten Edel- und Halbedelsteinen werden bei Theophrastus namentlich nur *τοπάζιον*, *όνύχιον* und *βηρύλλιον* genannt. Statt *λιγύριον* tritt *λυγγούριον* auf. Während uns nicht klar ist, was hier mit *χρυσόλιθος* gemeint ist, und zu welcher Beziehung dieser zu der von Theophrastus genannten *χρυσόπαστος* und *χρυσοκόλλα* steht. Ob ein Verhältnis zwischen *πρασίτης* bei Theophrastus und *λίθος πράσινος* in Gen 2:11f. besteht, können wir auch nicht nachweisen.

Beachtenswert ist hierbei, dass die Halbedelsteine im hebräischen Text (Ez 28:13) nicht auftauchen. Festgelegt werden muss, dass die LXX mehrere Steinbezeichnungen enthält, die u.a. mit dem masoretischen Vorkommen weder hinsichtlich der Reihenfolge noch der Semantik übereinstimmen. Ganz gleich, ob die Vorlage der LXX und des MT identisch ist oder nicht, deutet diese Unstimmigkeit auf ein sprach- und textgeschichtlich plausibles Phänomen, dessen Grundzügen wir hier nachzugehen versuchen. In diesem Sinne seien hier auch folgende weitere Bemerkungen erlaubt: (a) Alle andere Edelsteinbezeichnung außer *χρυσός*, *ἄργυρος* und *σμάραγδος*, sind erst seit dem 4. bzw. 3. Jh. v. Chr. literarisch, sowie archäologisch belegt. Das besagt, dass erst mit den Feldzügen Alexanders des Grossen, den Griechen die betreffenden Mineralgemenge richtig zur Kenntnis kamen. (b) Ihre griechischen Bezeichnungen sind entweder aus dem Semitischen oder Sanskrit übernommen oder sie hängen mit dem Fundort oder ihrer äußeren Erscheinung zusammen. (c) Bestimmte Bezeichnungen sind im Griechischen und Hebräischen (Semitischen) identisch. Daher liegt die Vermutung nahe, dass die LXX-Übersetzer, wenn sie die hebräischen Bezeichnungen semantisch nicht einordnen konnten, gefühlsmäßig mit einer oder mehreren griechischen ersetzten, wenn der Text in seiner

theologischen Aussagekraft dadurch nicht eingeschränkt wurde. Da aber bis zur Fertigstellung der Septuaginta des Amosbuches gewisse Unsicherheiten bezüglich mehrdeutigen Vokabeln herrschte, haben sich die meisten Übersetzer bei der Wahl des jeweiligen griechischen Übersetzungsäquivalents frei bewegt. Ihre inneralttestamentliche Symbolik wurde wahrscheinlich erst in der Septuaginta herausgebildet. Bis dahin begnügte man sich anscheinend mit Wort- und Bildumschreibungen.

Dass sich hinter ἄνθραξ in Genesis, Exodus und Ezechiel nicht eine Bezeichnung für ἄδάμας verbergen konnte, erfahren wir erst in der Kaiserzeit. Epiphanius von Salamis berichtet (MPG 43:301C-304A), dass der Hohepriester neben den oben erwähnten zwölf Steinen, welche die Zwölf Stämme Israels symbolisieren, auch einen Diamanten (für Gott selbst) mitten auf seiner Brust trage, obwohl eindeutige biblische Beweise fehlen, die diese Neuerung stützen könnten.

In LXX-Jes 54:11ff. begegnet uns die analogielose Aussage: ἑτοιμάζω σοι ἄνθρακα τὸν λίθον σου (=ich bereite deinen Stein vor, der ein ἄνθραξ ist). Es handelt sich dabei um den symbolhaften Stein des neuen Zions, die in Gerechtigkeit (wieder)gegründet wird (ἐν δικαιοσύνῃ οἰκοδομηθήσῃ), denn in der Mauer befinden sich auch andere Edelsteine (V. 12): in den Fundamenten σάπφειρος, in den Bollwerken ἴασπις, in den Toren λίθοι κριστάλλου und in den Mauern λίθοι ἐκλεκτοί.

Vergleichbare Kataloge mit Edel- und Halbedelsteinen in Bezug auf eine Stadt finden wir im NT wieder, u.zw. in Offb 21:11, 19 bezogen auf die vom Himmel herabsteigende heilige Stadt Jerusalem, deren Leuchter, bzw. Christus als Pantokrator,<sup>82</sup> wie ein kostbarer Edelstein, wie ein kristallartiger Jaspis sein wird: ὁ φωστὴρ αὐτῆς ὅμοιος λίθῳ τιμιωτάτῳ ὡς λίθῳ τιμιωτάτῳ ὡς λίθῳ ἴασπιδι κρυσταλλίζοντι. Ihre Fundamente bilden zwölf Edelsteine, welche die zwölf Apostel symbolisieren:

---

<sup>82</sup> Vgl. Dafni (2006:443-454).

ἴασπις,	σάφειρος,	χαλκηδών
σμάραγδος,	σαρδόνυξ,	σάρδιον
χρυσόλιθος,	βήρυλλος,	τοπάζιον
χρυσόπρασος,	ὑάκινθος,	ἀμέθυστος

Die Aufstellung ist mit keiner der LXX-Aufstellungen identisch. Die hier vorliegende Vorstellung des messianischen Jerusalem steht in radikalem Unterschied zu Babylon in Offb 17:4; 18:12, 16. Es ist nicht auszuschließen, dass sich hinter λίθος τίμιος, eine Bezeichnung für den Diamantenstein verbirgt, der genauso wie in der LXX (außer Am 7:7f.) nicht ausdrücklich genannt wird.

### *λίθος πολύτιμος*

Die LXX weist bei der Benennung von Edelsteinen eine eigene Logik auf, die man zunächst entziffern muss, bevor man sie zu interpretieren beginnt.

Edelsteine werden in der LXX als λίθοι πολύτιμοι<sup>83</sup> (=„kostbare Steine“), τίμιοι<sup>84</sup> bzw. ἔντιμοι<sup>85</sup> (=„wert- bzw. ehrenvolle Steine“) oder λίθοι χρῆστοι<sup>86</sup> (=„ehrbare Steine“) bezeichnet. Obwohl diese Bezeichnungen als Sammelbegriffe gebraucht werden, tragen sie in sich Bedeutungsnuancen, die bei der Auslegung der Kontextes, in dem sie eingebettet sind, mitberücksichtigt werden müssen. Folgende Beispiele seien hier angeführt: (a) In LXX-Prov 31:10 wird gesagt „die tüchtige Frau übertrifft alle kostbare Steinen an Wert. (b) In SapSal 7:9 ist sogar von einem λίθος ἀτίμητος (=„unermesslich wertvollem Stein“) die Rede, mit dem die <menschliche> Weisheit nicht verglichen werden kann. (c) In LXX-Ps 18(19):10f. wird gesagt, dass die Satzungen des Herrn begehrter sind als Gold und viel Edelstein.

Mehrere Textstellen im deuteronomistischen Geschichtswerk, die wir an

<sup>83</sup> I Chr 29:2. Jdt 10:21. Esth 5:1. Prov 3:15. Sir 40:9. Jes 28:16. Vgl. aber Jer 28(41):26. Dan 11:38. Ferner I Esr 6:9.

<sup>84</sup> I Chr 20:2; 29:2. II Chr 3:6, 9; 40:9f. 32:27. Ps 18(19):10; 20(21):3. Jer 40:10 vgl. Prov 3:15.

<sup>85</sup> Jes 28:16. Tob 13:16 (καὶ λίθῳ ἐντίμῳ τὰ τείχη σου)+.

<sup>86</sup> Ez 28:13. Dan 2:32.

dieser Stelle nicht näher ausführen können, dürften m.E. auch Diamanten umschreiben. Hier seien nur Folgende erwähnt:

In I Kön(III Kön) 7:9, 10, 11 ist vom Bau der königlichen Paläste Salomos aus Edelsteinen anlässlich seiner Heirat mit der Tochter des Pharaos die Rede. Dies dürfte als ein Hinweis darauf angesehen werden, woher Edelsteine samt Diamanten nach Palästina kamen. Nämlich aus Afrika. In I Chr 29:2 werden die Weihgaben an den salomonischen Tempel aufgezählt. In der LXX wird allerdings zwischen kostbaren und ehrbaren Steinen unterschieden: λίθοι πολυτελείς und πᾶς λίθος τίμιος. In II Chr 32:27 wird von den Schatzkammern Hiskias berichtet. Neben Gold und Silber wird in der LXX auch ein ehrbarer Stein erwähnt (vgl. θ-Dan 11:38), der mit dem Diamanten identifiziert werden könnte. In I Kön(III Kön) 10:2, 20, 11=II Chr 9:1, 9 10 sind m.E. weitere Hinweise auf die Herkunft von Diamanten zu finden. Hier ist allerdings von der Königin von Saba die Rede, die mit viel Gold und kostbarem Stein kam, um Salomos Weisheit und Gerechtigkeit (V. 10) mit Rätselfragen zu prüfen.

Von tragender Bedeutung ist die Beschreibung der Krone des besiegten Königs der Ammoniter, die zu Davids Krone wurde. In II Sam(II Kön) 12:30-31=I Chr 20:2 wird u.a. erwähnt, dass an ihr ein kostbarer Stein war. Auch im Krönungslied Ps 20(21),4 ist die Erinnerung an diese Krone erhalten geblieben, allerdings ohne Erwähnung des Edelsteines im MT. In der LXX hingegen lesen wir: ἔθηκας ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ στέφανον ἐκ λίθου πολυτίμου (=Du hast auf seinen Kopf einen Kranz aus kostbarem Stein gesetzt). Nach den Schilderungen vor allem der LXX, dürften wir uns ein goldenes Diadem, geschmückt mit einem großen Diamanten, vorstellen, das zum Symbol Davids und seiner königlichen Herrschaft wurde. So fragt man sich, ob eine solche Vorstellung LXX-Am 7:7f. zugrunde liege, die den kommenden Messias als einen davidischen König, der in Weisheit und Gerechtigkeit die Sünde seines Volkes tilgen wird, darstellen will.

## ΛΙΘΟΣ ΠΟΛΥΤΕΛΗΣ ΕΚΛΕΚΤΟΣ ΑΚΡΟΓΩΝΙΑΙΟΣ ΞΝΤΙΜΟΣ IN LXX-JESAJA 28:16

Von besonderem Interesse für meine Fragestellung ist die Bezeichnung λίθος πολυτελής ἐκλεκτὸς ἀκρογωνιαίος ἕντιμος, die uns in LXXJes 28:16 begegnet. Diese Textstelle spricht im MT von einem Prüfstein in den Fundamenten Zions. Hans Wildberger betrachtet Jes 28:16 als die engste Parallele zu Am 7:7-8<sup>87</sup> Allerdings ist der Weg, der zu diesem Urteil führt, bisher nicht hinreichend erklärt worden. Die Vagheit dieser These hängt zusammen mit der Klärung der zusammengesetzten Bezeichnung פִּנֵּה בִּחַן יְבִיבִי, die in LXX-Jesaja durch λίθος πολυτελής ἐκλεκτὸς ἀκρογωνιαίος ἕντιμος ersetzt wird. Bei dieser Ersetzung leuchtet mir zumindest nicht ein, woher die hinzugefügte Bezeichnung πολυτελής kommt und was sie zu bedeuten hat. Handelt es sich um einen Pleonasmus sinnähnlicher Wörter oder besagt sie etwas anderes, zusätzlicheres als das synonyme Adjektiv ἕντιμος? Erfahren πολυτελής und ἕντιμος im vorliegenden terminologischen Kontext tatsächlich variierende Verwendungsweise? Worin ist der Unterschied zu sehen? Tatsache ist, dass beiden griechischen Adjektiven die Bedeutung „kostbar“ zugrunde liegt, die im hebräischen בִּחַן beinhaltet ist.

Zu den griechischen Vokabeln: Πολυτελής („kostbar/teuer“) bezieht sich auf Sachen, während ἕντιμος („gehrt/geachtet/geschätzt“ von/bei jemandem τινί bzw. παρὰ τινί) personenbezogen ist. Dieser Bezug ist im unmittelbaren syntaktischen Zusammenhang getilgt, tritt aber im darauf folgenden Satz zum Vorschein: ὁ πιστεύων ἐπ’ αὐτῷ. In diesem Sinne ist τιμή des ehrbaren Steins (λίθος ἕντιμος) als die ihm von den Glaubenden zu erweisende Ehrerbietung zu verstehen. Im altgriechischen Schrifttum ist ἕντιμος aber auch „wer oder was bei den Gottern in Ehren steht“. Die Ehre Gottes ist diesem Stein gegeben, weil er von Gott auserwählt wurde und in den Fundamenten Zions als Hoffnung des umgekehrten Volkes eingesetzt wird. Erhellend wird dieser Sachverhalt in der LXX durch die Vokabeln θεμέλια Σιών und ἀκρογωνιαίος in Bezug auf den λίθος. Er ist also der Stein, auf dem das ganze Zion sich

<sup>87</sup> Wildeboer (1982:1076f.).

stützt, und ohne ihn geht es zugrunde. Anders im MT: In der Constructus-Verbindung  $\text{בבן בחן פנה יקרר}$ , ist zwischen  $\text{פנה יקרר}$  und  $\text{בבן בחן}$ , begrifflich sowie pragmatisch zu unterscheiden. Während der Hebräische Text von zwei Größen spricht, dem Prüfstein und der kostbarer Ecke, macht der LXX-Übersetzer daraus die Bezeichnung einer einzigen Größe: des kostbaren, ehrbaren, auserwählten Ecksteins, den Gott in den Fundamenten Zions setzen wird, um eine bestimmte Aufgabe zu erfüllen:  $\text{Καὶ θήσω κρίσιν εἰς ἐλπίδα, ἡ δὲ ἐλεημοσύνη μου εἰς σταθμούς}$ . Daraus ergibt sich nicht nur der Unterschied zwischen Senkblei, das aus Blei oder Stahl sein kann, und Prüfstein sondern auch, dass es sich im ersteren Fall um einen Prüfstein handelt, der nicht als ein sinnloses, inhaltsleeres, exegetisch-theologisch unverwendbares Symbol da steht, sondern eine Person darstellt.

Wir wissen über den Diamanten, als den härtesten Edelstein, der diese Funktion innehat. Dieses Wissen dürfte m.E. dem Jesaja-Übersetzer nicht entgangen sein. Da aber ihm die hebräische Vorlage keinen Anlass dazu gibt, das Wort  $\text{ἀδάμας}$  für die bezeichnete Person zu verwenden, will er darauf durch die beiden Adjektive hindeuten. Im Unterschied dazu bietet das semitische Lehnwort  $\text{דָּמָס}$  in Am 7:7f. wohl diese Deutungsmöglichkeit. Sowohl der Amos- als auch der Jesaja-Übersetzer sehen also in der sprachlichen Form des hebräischen Textes ein künstlerisches Gefüge, welches einen entscheidenden Wendepunkt in der Geschichte des Gottesvolkes zum Ausdruck bringen will. Diese tiefe theologische Einsicht wollten sie auch in der Gestaltung seiner Übersetzung herausarbeiten.

Ausschlaggebende Bedeutung für den Vergleich mit Jes 28:16 (hermeneutischer Zyklus) ist die Identifizierung des *Adamas* nicht primär mit dem *Diamantenstein*, sondern mit dem Prüfstein (vgl.  $\text{βάσανος λίθος, λίθος βασάνου}$  bzw.  $\text{βασανίτης λίθος}$ ). Seine Bedeutung kann aufgrund von bestimmten Überlegungen abgeleitet werden, die nicht wenig zu tun haben mit der herausgehobenen Stelle des Diamanten, die Plinius in seinem Werk ausgedrückt hat.

LXX-Jes 28:16 ist in einen Kontext eingebettet, wo von einem Bund des vom Glauben an Gott abgefallenen Volkes mit dem Hades und dem Tod

(διαθήκην μετὰ τοῦ Ἄδου καὶ μετὰ τοῦ θανάτου) gesprochen wird. Mit dem Hades und dem Tod verbündet zu sein heißt, dass das abtrünnige Volk seine ganze Hoffnung auf die Lüge gesetzt hat (ἐθήκαμεν ψεῦδος τὴν ἐλπίδα ἡμῶν), woraus keine Rettung zu erwarten ist (τῷ ψεύδει σκεπασθησόμεθα). Gott bietet aber eine Alternative:

16a	διὰ τοῦτο οὕτως λέγει κύριος	לכן כה אמר אדני יהוה
b	Ἰδοὺ ἐμβαλῶ εἰς τὰ θεμέλια Σιων λίθον πολυτελῆ ἐκλεκτὸν ἀκρογωνιαῖον ἔντιμον εἰς τὰ θεμέλια αὐτῆς,	הנני יסד בציון אבן אבן בחן פנת יקר מוסד מוסד
c	καὶ ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ οὐ μὴ καταισχυθῆ.	המאמין לא יחיש:

Die LXX bildet ein göttliches Wort, welches eindeutig die menschliche Zuversicht zum Ausdruck bringt: *.Siehe ich setze in die Fundamente Zions einen kostbaren, auserwählten, ehrenvollen Stein und jeder, der an ihn glaubt, wird nicht beschamt*“. „An ihn“ (ἐπ' αὐτῷ) ist eine Hinzufügung der LXX, die auf den ersten Blick verwundert, da sie im Kontrast zu den sonstigen Äußerungen des Jesajabuches steht, wo gesagt wird: hängt euch nicht an Menschen, also erwartet keine Hilfe von Menschen (siehe Jes 31:1ff.). Daher wird hier eindeutig nach der Heilsankündigung, die den Glaubenden gilt, auch ein Gericht gegen diejenigen, die einen Bund mit dem Tod und dem Hades geschlossen haben, angekündigt (LXX-Jes 28:17f., variierend im MT):

17d	ὅτι οὐ μὴ παρέλθη ὑμᾶς καταίγίς,	וסתר מים ימפו:
18a	μὴ καὶ ἀφελῆ ὑμῶν τὴν διαθήκην τοῦ θανάτου,	וכפר בריתכם אתדמות
b	καὶ ἡ ἐλπίς ὑμῶν ἢ πρὸς τὸν ἄδην οὐ μὴ ἐμμεΐνη.	וחזותכם אתשואול לא תקום

Noch radikaler ist jedoch LXX-Jer 17:5f., wo dieser Gedanke klar und prägnant, wenn auch in pointierter Sprachform wieder zu erkennen ist. Was LXX-Jes 28:17 mit LXX-Jer 17:5 verbindet, ist gewiss in erster Linie das Zitat:

6a	Καὶ θήσω κρίσιν εἰς ἐλπίδα,	ושמתי משפט לקו
b	ἢ δε ἐλεημοσύνη μου εἰς σταθμούς,	וצדקה למשקלת
c	καὶ οἱ πεποιθότες μάτην ψεύδει·	ויעה ברד מחסה כזב

Dieses Zitat fasst ebenfalls eine Heilsverkündigung und eine Gerichtsankündigung ins Auge. Statt eines Symbols für den Prüfenden stehen hier die Prüfung und das Erbarmen als individuelle Züge des Jeremiabuches. Vorangestellt wird aber der Fluchspruch:

5a	ἐπικατάρατος ὁ ἄνθρωπος,	ארור הגבר
aR	ὃς τὴν ἐλπίδα ἔχει ἐπ' ἄνθρωπον	אשר יבטח באדם
b	καὶ στηρίσει σάρκα βραχίονος αὐτοῦ ἐπ' αὐτόν.	ושם בשר זרעו
c	καὶ ἀπὸ κυρίου ἀποστή ἡ καρδία αὐτοῦ.	ומרייהוה יסור לבו:

Das Vorkommen der Aussagen ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ bei Jesaja in Gegenüberstellung zu στηρίσει σάρκα βραχίονος αὐτοῦ ἐπ' αὐτόν, synonym zu τὴν ἐλπίδα ἔχει ἐπ' ἄνθρωπον bei Jeremia (17:5), auch wenn es unabsichtlich sein sollte, hat eine überraschend beeindruckende Wirkung auf den Leser bzw. Zuhörer der Übersetzung, zumal sie sowohl sprachlich als auch gedanklich den Gegensatz zwischen wahren Glauben an Gott, der die Hoffnung des Menschen nicht zuschanden werden lässt (vgl. Röm 5:5), und die falsche Hoffnung an Menschen und Abwendung von Gott, die nichtig ist und als Fluch Gottes erlebt wird, zum Ausdruck bringt. Die logische Frage lautet: Wie ist es nun zu verstehen, dass nach LXX-Jes 28:16f. das Volk an einen Menschen glauben soll? Man kann diesen scheinbaren Widerspruch nur dadurch lösen, dass man davon ausgeht, dass hier nur der Messias gemeint sein kann und kein gewöhnlicher Mensch oder Prophet.

Nach neutestamentlichem Verständnis geht der tiefste Sinn dieses bildhaften Wortes über die alttestamentlichen Grenzen hinaus und findet seine umfassende Erklärung in I Petr 2:4ff.

4 Πρὸς ὃν προσερχόμενοι λίθον ζῶντα...

7a ὑμῖν οὖν ἡ τιμὴ τοῖς πιστεύουσιν,

bP ἀπιστοῦσιν δε λίθος

bR ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες,

b οὗτος ἐγεννήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας

8 καὶ λίθος προσκόμματος καὶ πέτρα σκανδάλου.

Der betreffende Textzusammenhang steht in derselben Traditionslinie mit Jes 28,16 und Am 7:7ff. und mit Einbezug von Ps 117(118):22 (=I Petr 2:7bP-b) stellt ihre christologische Auslegung dar. Dass es sich dabei um eine Person handelt, zeigt sich in der Bezeichnung λίθον ζῶντα. Die einzelnen Prädikationen aus LXX-Jes 28:16 werden folgenderweise gedeutet: (a) in dem spannungsvollen Gegensatz zwischen menschlichem und göttlichem Urteil über den lebendigen Stein: ὑπὸ ἀνθρώπων μὲν ἀποδεδοκιμασμένον παρὰ δε Θεῷ ἐκλεκτὸν ἔντιμον (b) die Übertragung der Prädikation auf das Geschick des heiligen Volkes, u.zw. in Anlehnung auch an Am 7:9ff. und Ex 19:6 (s.o.): *V. 5 Last euch als lebendige Steine zu einem geistigen Haus aufbauen, zu einer heiligen Priesterschaft.* (c) und nach einer zunächst begrifflichen Distinktion zwischen den Menschen aufgrund des Begriffs des Glaubens: die zum Ihm Kommenden (οἱ πρὸς ὃν προσερχόμενοι), nachdem *Er* selbst zu ihnen gekommen ist, also die Glaubenden (οἱ πιστεύοντες) und die Nicht-Glaubenden (οἱ ἀπιστοῦντες), (d) die Transformation von λίθον πολυτελῆ ἐκλεκτὸν ἀκρογωνιάιον ἔντιμον – תרקי תנבן תבן תבן in οὗτος ἐγεννήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας (8) καὶ λίθος προσκόμματος καὶ πέτρα σκανδάλου.

Noch deutlicher spricht I Kor 3,11-13 (vgl. I Petr 2,4ff. Apg 4,11f.), das in dieselbe Traditionslinie hineingewachsen ist. Die Bezeichnung λίθος ζῶν als

Substitution von ἀδάμας ist zwar nicht vorhanden, das Bild aber identisch. Im vorliegenden Text, wird das LXX-Wort θεμέλιον wieder aufgenommen und interpretiert: Dabei müssen wir auch auf die Zwischentöne Acht geben.

- 11a θεμέλιον γὰρ ἄλλον οὐδεὶς δύναται  
 aI θεῖναι παρὰ τὸν κείμενον,  
 aIR ὅς ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός.
- 12 εἰ δέ τις ἐποικοδομεῖ ἐπὶ τὸν θεμέλιον χρυσόν,  
 ἄργυρον, λίθους τιμίους, ξύλα, χόρτον, καλάμην,
- 13a ἐκάστου τὸ ἔργον φανερόν γενήσεται,  
 b ἢ γὰρ ἡμέρα δηλώσει,  
 c ὅτι ἐν πυρὶ ἀποκαλύπτεται·  
 d καὶ ἐκάστου τὸ ἔργον  
 dR ὁποῖον ἐστιν,  
 d τὸ πῦρ [αὐτὸ] δοκιμάσει.

In dieser eigentümlichen Textgestaltung findet die Auslegung von LXX-Jesaja und -Jeremia ihren höchsten theologischen Ausdruck. Denn alles was neben den herausgehobenen θεμέλιον (λίθον) gestellt wird, wird im Feuer offenbar und vom Feuer geprüft.

### **ΑΔΑΜΑΣ IN SEPTUAGINTA-AMOS 7:7f.: STAHL ODER DIAMANT?**

Nachdem wir über das Bedeutungsspektrum der Vokabeln ἄδαμας und ἀδάμας, sowie über die damit verbundenen alttestamentlichen und über das Alte Testament hinausgehenden Traditionslinien nachgedacht haben ist es nun angebracht, zu unserer eigentlichen Frage zurückzukommen: Was heißt ἀδάμας in LXX-Am 7:7ff.? Stahl oder Diamant inmitten meines Volkes Israel“? M.E. kann es sich aus folgendem Grund nicht um Stahl handeln: Stahl

ist eine Legierung, die sich aus der Verarbeitung von Eisen und Kohlenstoff ergibt, während der Diamant aus reinem Kohlenstoff besteht, der unter sehr hohem Druck in großer Tiefe und Hitze kristallisiert wurde. Der LXX-Übersetzer kannte sicher den Unterschied zwischen Legierung und reinem Metall oder sogar Edelstein, zumal von Legierungen schon in altorientalischen, akkadisch-babylonischen Texten gesprochen wird. Er hätte bestimmt aber auch Stahl ebenso wie Diamant wegen seiner physischen Eigenschaften als Symbol für die Stärke, die Festigkeit, die Widerstandsfähigkeit, die Unerschütterlichkeit gebrauchen können. Die m.E. entscheidende Frage lautet: Hätte er in diesem Zusammenhang, wo nicht die Bautechnik am Beispiel der Gründung eines Tempels oder eines Palastes angesprochen wird, sondern eine personenbezogene Handlung Gottes bzw. die Offenbarung Jahwes in Person, den edelsten bzw. härtesten aber auch schönsten und daher kostbarsten der Steine, der als Grund- bzw. Rohstoff nur den natürlichen Gesetzen, die Gott gesetzt hat, unterliegt, durch ein Produkt der menschlichen erfinderischen Intelligenz überhaupt ersetzen können?

Es ist eher anzunehmen, dass der Amos-Übersetzer statt einer Umschreibung bewusst ἄδάμας als Bezeichnung für den Diamantenstein ausgewählt hat, um damit die königliche, priesterliche und prophetische Funktion einer Person bildhaft darzustellen, die zumindest in der hellenistischen Zeit mit dem zu erwartenden Messias gleichgesetzt wurde. Und damit weicht er nicht von LXX-Jes 28:16f. und Jer 17:5 ab, da mit dem Messias Gott selbst gemeint ist. Im Umgang mit seiner Vorlage erscheint aber der Amos-Übersetzer eigenständiger und schöpferischer im Vergleich zu den anderen Septuaginta-Übersetzern zu sein. Denn jene umschreiben den Edelstein, er aber benennt ihn u.zw. mit jenem Namen, mit dem man ihn nachweislich von Platon bis heute versehen hat, nämlich mit Diamant.

Bei MT-Am 7:7ff. handelt es sich um einen hochpoetischen, hochreflektierten Text, der mit einer einzigen charakteristischen Vokabel begrifflich auskommt. So wird sie auch vom Übersetzer verstanden und wiedergegeben. Aus der Wiedergabe ἄδάμας scheint der ursprüngliche Sinn von MT-Am 7:7ff.

logisch ableitbar zu sein.<sup>88</sup> Mit dem Diamantensymbol in LXX-Am 7:7f. setzt der Übersetzer ein Zeichen für das Prüfen des menschlichen Herzens durch den von Gott geschickten Kommenden. Und dies wird überall klar, wo die Steinsymbolik auftaucht.

Seine Sprache lebt weiter nicht nur im Neuen Testament sondern auch in den jüdischen Pseudepigraphen des 2. Jh. n. Chr.,<sup>89</sup> sowie bei den Autoren der Alten Kirche, die keine vertiefte Reflexion über den Messias bzw. *Christos* als König, Priester und Prophet im Gegensatz zum Antichrist entfalten könnten, ohne in eine Besprechung von LXX-Am 7:7ff. zu gelangen.

Beachtenswert ist die christologische Interpretation von ἀδάμας seitens des Origenes (3. Jh. n. Chr.), dem nach Suda (*Omega* 182.1ff.) die Prädikation Ἀδαμάντιος verliehen wurde, weil er ein Mann von höchster Gelehrsamkeit war und seine allumfassende wissenschaftliche Bildung äußerst geübt hat: ἀνὴρ ἔλλογιμώτατος καὶ κατὰ πάσαν παιδείαν εἰς ἄκρον ἐξησηκήμενος. Origenes (*Fragmenta in Jeremiam* 30.8-17) schreibt also in eindeutigen Bezug auf Am 7:7f: Ὅστις ἀδάμας ὑπὲρ οὐδεμιᾶς συντρίβεται σφύρας. κὰν ἐφεστήκη γοῦν ὁ διάβολος ἢ σφύρα, καὶ ὁ ὑποκείμενος ἢ δράκων „ὥσπερ ἄκμων ἀνήλατος“, οὐδεν ὁ ἐν τῇ χειρὶ Κυρίου καὶ ὑπὸ τὴν σκέπην αὐτοῦ

<sup>88</sup> Dass eine Vokabel, die im alttestamentlichen Kontext eher auf Kriegsterminologie hinweist, in der LXX durch eine andere, die für das Schöne und Kostbare steht, ersetzt wird, kommt nicht nur hier vor. Erwähnenswert ist die Ersetzung von )bc durch κόσμος in Gen 2:1. Während )bc in Gen 2:1 mit „Heer“ (LB) übersetzt wird und in Verbindung mit Gen 1:1 an die Thematik des so genannten *Chaoskampfmythos* erinnert, bei der Welt und Mensch aus dem siegreichen Kampf der Schöpfergottes über das Chaos hervorgeht, betont das Übersetzungsäquivalent κόσμος „Schmuck/Verzierung/Ornament“ (<κοσμέω, -ῶ=„schmücken/verzieren/ornamentieren“), dass die Welt als Gottes Schöpfung keiner äußeren oder inneren, tragenden Notwendigkeit unterliegt, sondern ein Ausdruck des freien Willens Gottes ist.

<sup>89</sup> Joseph und Aseneth 19.8: τὰ τείχη σου <ἐν ὑψίστοις καὶ> τὰ τείχη σου ἀδαμάντινα <τείχη ζωῆς> διότι υἱοὶ τοῦ ζῶντος θεοῦ; 22.13: καὶ τὰ τείχη αὐτῆς ὡς τείχη ἀδαμάντινα αἰώνια καὶ τὰ θεμέλια αὐτῆς τεθεμελιωμένα. Und Paralipomena Jeremίου 1.2: στῦλος ἑδραῖός ἐστιν ἐν μέσῳ αὐτῆς καὶ ὡς τείχος ἀδαμάντινον περικυκλοῦν αὐτήν...

ἀδάμας πείσεται. τείχος γὰρ ὁ ἅγιος ἀδαμάντινον, καὶ ἐν χερσὶ Κυρίου μένων ἀπαθής, κἄν μέσος ληφθῆ τῆς τε σφύρας καὶ τοῦ δράκοντος. ὅσον δὲ τύπτεται, λαμπροτέραν αὐτοῦ τὴν ἀρετὴν ἐπιδείμνυσιν· ὁ γὰρ διάβολος οἷά τις λίθων ἀγνοῶν φύσιν διὰ πολλῶν δοκιμάζει πληγῶν τὸν οἶον ἀδάμαντα, θεοῦ μόνου καλῶς τὴν τούτου φύσιν εἰδότης. Aufgrund dieser Interpretation bildet später Johannes Chrysostomus (*Ad Stagirium a daemone vexatum*, MPG 47:462.39 und *De coemeterio et de cruce*, MPG 49:395.27) ein neues Wort, nämlich αὐτοαδάμας. Gemeint ist der selbsternannte *Adamas* in Bezug auf den Teufel.

### **AUSBLICK: ZUR SEPTUAGINTA-EXEGESE UND -HERMENEUTIK**

Das hier als Fallbeispiel untersuchte Übersetzungsäquivalent ἀδάμας scheint von einem Übersetzer zu stammen, der m.E. einen solide begründeten Beitrag zur Messiasfrage, die in der hellenistischen Zeit intensiv diskutiert wurde, leisten will. Dabei greift er altgriechisches Sprach- und Gedankengut auf und lässt es entsprechend (um)deuten. Somit wird aber deutlich, dass es nicht sinnvoll ist, von einer historischen Semantik in Bezug auf die LXX zu reden, ohne die Grundsatzfrage nach der Wirkung des griechischen Spracherbes auf die Gedankenwelt des hellenistischen Judentums in Betracht zu ziehen.

Der Amos-Übersetzer geht nicht methodisch unüberlegt vor, sondern hält sich an bestimmte exegetische Regeln, die sein kritisches, hermeneutisches Bewusstsein schärfen. Genauso ist der heutige Übersetzer der LXX in moderne Sprachen dazu verpflichtet, auch das Umfeld und den Wissensstand des ursprünglichen Übersetzers im Auge zu behalten, um mögliche Nicht-Verwendung von Wörtern zu erkennen und seltene Ausdrücke gebührend zu würdigen um sie dann entsprechend übersetzen zu können. Eine recht verstandene Übersetzung setzt also zuerst eine möglichst korrekt angewandte LXX-Exegese voraus.

LXX-Exegese heißt, dass man aufgrund eines methodischen Vorgehens aus

einem aus dem Hebräischen bzw. Aramäischen ins Griechische übersetzten Text heraus, den darin enthaltenen Sinngehalt in seinen Hauptlinien und möglichst in all seinen Details zu erschließen versucht. Der Autor bzw. Redaktor und denen zufolge der Übersetzer haben im prophetischen Text sprachliche Zeichen gesetzt, die sein Verstehen und Erklären als Ausdruck nicht des eigenen Ermessens, sondern der Gegenwart Gottes in der Geschichte seines Volkes ermöglichen sollen. Diese Zeichen waren zwar dem Autor bzw. Redaktor und Übersetzer bekannt, uns aber bis zur Texterschließung unzugänglich. Die Erschließung von Sinngehalten hängt also mit der Fragestellung engstens zusammen. Die traditionelle Frage bezüglich der Semantik lautet: Wird die Wortbedeutung vom Kontext bestimmt oder bestimmt der Kontext die Wortbedeutung? Ein unbekanntes Wort in einem verständlichen Kontext könnte durch unterschiedliche Übersetzungen diesen völlig verändern. Die Auswahlmöglichkeiten aber werden durch den umgebenden Kontext eingeschränkt. Wenn z.B. in einer Aufzählung von Metallen oder Mineralien ein unbekanntes Wort auftaucht, dann kann man relativ sicher sein, dass es sich ebenfalls um eine Metall- bzw. Mineralienbezeichnung handelt; man kann aber nicht genau sagen welches und nur durch Ausschließung anderer Möglichkeiten kann eine Eingrenzung vorgenommen werden. Das methodische Vorgehen wird von bestimmten logischen Regeln geleitet, die Gegenstand der Hermeneutik sind. In diesem Sinn bestimmt die Hermeneutik die Vorgehensweise der LXX-Exegese, kann aber wiederum von weiterführenden Ergebnissen der LXX-Exegese revidiert, verändert bzw. neu geformt werden. Übersetzung, Exegese und Hermeneutik oder Hermeneutik, Exegese und Übersetzung bedingen sich also auch im Fall der LXX-Wortforschung bzw. -Semantik wechselseitig.

## BIBLIOGRAPHY

- Anderson, F A, Freedman, D N 1989. *Amos. A new translation with introduction and commentary*. AnChB 24A. New York: Doubleday.
- Arietti, J A 1971. A study in the Septuagint of Amos, Diss, Universität Stanford.
- \_\_\_\_\_ 1974. The vocabulary of Septuagint Amos, *JBL* 93:338-347.
- Becker, U 2001. Der Prophet als Fürbitter: Zum literarhistorischen Ort der Amos-Visionen, *VT LI/2*:141-165.



- Knibb, M (ed.) 2006. *The Septuagint and Messianism*. BETL 195. Leuven: Peeters.
- Koehler, L, Baumgartner, W, Hartmann B & Stamm J 1965-1995. *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*. Leiden: Brill.
- Landsberger, B 1965. Tin and lead: the adventures of two vocables, *JNES* 24:285-296.
- Loretz, O, Strolz, W (ed.) 1968. *Die Hermeneutische Frage in der Theologie*. Freiburg: Herder.
- Lust, J et al. 2003. *A Greek-English lexicon of the Septuagint*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Muraoka, T 1993. *A Greek-English lexicon of the Septuagint (Twelve Prophets)*. Leuven: Peeters.
- \_\_\_\_\_ 2002. *A Greek-English lexicon of the Septuagint, chiefly of the Pentateuch and the Twelve Prophets*. Leuven: Peeters.
- Niemann, H M, Augustin, M (hg.) 2006. *Stimulation from Leiden. Collected communications to the XVIIIth Congress of the International Organization for the Study of the old Testament, Leiden 2004*. BEATAJ 54. New York: Lang.
- Park, A W 2001. *The Book of Amos as composed and read in antiquity*. SBL 37. New York: Lang.
- Paul, S M 1991. *Amos: a commentary*. Hermeneia; Minneapolis: Fortress.
- Rahlfs, A 1935. *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, Duo volumina in uno*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Reitzenstein, R (1893) 1970. *Epigramm und Skolion. Ein Beitrag zur Geschichte der Alexandrinischen Dichtung*. Giessen (1893); Hildesheim: Olms.
- Reventlow, H (hg.) 1997. *Theologische Probleme der Septuaginta und der hellenistischen Hermeneutik*. Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verl.-Haus.
- Richter, W 1991. *Biblia Hebraica transcripta. Das ist das ganze Alte Testament transkribiert, mit Satzeinteilungen versehen und durch die Version tiberisch-masoretischer Autoritäten bereichert, auf der sie gründet, ATS 10: Kleine Propheten*. Ottilien: EOS Verlag.
- Rudolph, W 1971. *Joel – Amos – Obadja – Jona*. KAT XIII/2. Gütersloh: Mohn.
- Schart, A 2006. The Jewish and the Christian Greek versions of Amos, in Wooden & Kraus 2006:157-177.
- Schreiner, J 1968. Hermeneutische Leitlinien in der Septuaginta, in Loretz & Strolz 1968:356-394.
- Stuart, D 1987. *Hoseah-Jonah*. WBC 31. Waco: Word Books.
- Tov, E 1997. *Der Text der Hebräischen Bibel. Handbuch der Textkritik*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Tov, E, Kraft, R A, Parsons, P J 1990. *The Greek Minor Prophets scroll from Nahal Hever (8HevXIIgr)*. DJD VIII. Oxford: OUP.
- Von Kamptz, H 1982. *Homerische Personennamen. Sprachwissenschaftliche und historische Klassifikation*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Von Soden, W 1965. *Akkadisches Handwörterbuch*. Bd I: A-L. Wiesbaden: Harrasowitz.
- Wildberger, H 1982. *Jesaja 28-39*. BK X/3. Neukirchen: Neukirchen Verlag.

Ziegler, J (hg.) 1984. *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum. Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum*. Bd. XIII. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Prof. Evangelia G. Dafni  
Centre for Septuagint Studies, Etaireia ton Filon tou Laou, Athen, Greece  
Research Associate,  
Department of New Testament  
University of Pretoria  
E-mail: [evangelia.dafni@uni-due.de](mailto:evangelia.dafni@uni-due.de)