

Entstehung und Überlieferung der Septuaginta

SIEGFRIED KREUZER

1. Der zeitgeschichtliche Hintergrund der Septuaginta	30
1.1 Politik und Kulturpolitik: Ägypter – Griechen – Ptolemäer	30
1.2 Museion und Bibliothek	34
1.3 Judentum in Ägypten und in der westlichen Diaspora	38
2. Die Entstehung der Septuaginta	39
2.1 Die Tradition von einer bibliothekarisch-königlichen Initiative zur »Übersetzung der Siebzig«	40
2.2 Die Entstehung der Septuaginta aus innerjüdischen Notwendigkeiten . .	44
2.3 Neuere Perspektiven zu Anlass und Verbreitung der Septuaginta	46
3. Die ursprüngliche Septuaginta (Urseptuaginta, Old Greek)	49
3.1 Zur Begrifflichkeit	49
3.2 Die Frage nach der ältesten Septuaginta	50
3.3 Kennzeichen der ältesten Septuaginta (Erstübersetzung)	52
4. Die ersten hebraisierenden Revisionen der Septuaginta (kaige-Rezension, Semi-kaige)	54
4.1 Die ältere Forschung	54
4.2 Die Entdeckung der kaige-Rezension	56
4.3 Weitere Formen hebraisierend-isomorpher Bearbeitung (semi-kaige) . .	59
5. Die jüngeren jüdischen Übersetzungen (die Recentiores)	62
5.1 Aquila	63
5.2 Symmachus	63
5.3 Theodotion	65
5.4 Eine Samaritanische Übersetzung?	65
6. Christliche Revisionen	66
6.1 Die Hexapla	66
6.2 Weitere Revisionen?	68
6.3 Der antiochenische Text und die Diskussion um eine lukianische Rezension	69
6.4 Die Bemerkungen des Hieronymus und die neueren Forschungen zur Septuaginta	73
7. Die Überlieferung der Septuaginta in der Spätantike	75
7.1 Zu Umfang und Anordnung des Kanons	76
7.2 Zur Textüberlieferung	77
7.3 Die griechischen Übersetzungen im antiken Judentum	79
8. Literatur	83

Die Septuaginta hat – so wie jeder Text – ihre Entstehung in einer bestimmten historischen Situation und ihre Überlieferung, die ebenfalls von verschiedensten geschichtlichen Gegebenheiten geprägt ist. Die religiösen, kulturellen und zeitgeschichtlichen Umstände und Zusammenhänge sind im Blick auf die einzelnen Schriften zu erörtern, wie es in dieser Einleitung im Folgenden geschieht.

Die Schriften der Septuaginta bilden aber auch einen großen Zusammenhang, angefangen von dem Phänomen der Übersetzung der heiligen Schriften des Judentums in die griechische Sprache (wobei auch die jüngeren Schriften ohne hebräische Vorlage von dem gleichen Anliegen der Vermittlung jüdischer Traditionen mit der hellenistischen Welt geprägt sind) bis hin zur gemeinsamen Weitergabe dieser Schriften in großen Codices, die, wenn auch mit einzelnen Abweichungen, den »Kanon« der Septuaginta repräsentieren. Dieser große Zusammenhang begründet und rechtfertigt es, die Entstehung und Überlieferung der Septuaginta auch als Ganzes in den Blick zu nehmen.

1. Der zeitgeschichtliche Hintergrund der Septuaginta

Die Septuaginta entstand im Judentum, und sie entstand nicht nur in der Zeit des Hellenismus, sondern sie entstand im Hellenismus. Das gilt nicht nur für die Sprache der Septuaginta sondern auch für die Lebenswelt und die Gemeinschaft, für die sie übersetzt wurde, wobei immer zu beachten ist, dass das Judentum insgesamt in dieser Welt lebte und dass die Septuaginta inmitten dieser Welt verschiedene Bereiche des Judentums repräsentierte und verband.

Von da her ist es angebracht, zunächst einen Blick auf die hellenistische Welt, insbesondere in Ägypten, zu werfen.¹

1.1 Politik und Kulturpolitik: Ägypter – Griechen – Ptolemäer

Die hellenistische Zeit begann mit dem Siegeszug Alexanders des Großen. Als Beginn der hellenistischen Epoche gilt traditionell das Jahr 333 v. Chr. mit der Schlacht von Issos, die Alexander den Orient öffnete. Es ist aber heute zugleich auch anerkannt, dass der Hellenismus im Sinn hellenistischer Kultur schon zuvor begonnen hatte, den Orient zu beeinflussen. Immerhin war schon Kyros bei seinem Siegeszug um 540 v. Chr. bis in den Westen von Kleinasien vorgestoßen, so dass die Perser in unmittelbarem Kontakt mit griechischen Städten und der griechischen Kultur gekommen waren. Auch die sog. Perserkriege des 5. und des 4. Jh., die aus persischer Sicht Griechenkriege waren, hatten den Orient mit der griechischen Welt in Kontakt gebracht.

Daneben gab es seit Jahrhunderten durch den Handel im ganzen östlichen Mittelmeerraum Verbindungen zwischen der griechischen Welt und dem Orient, die sich

1. Zu Geschichte und Kultur in der Zeit des Hellenismus siehe: Gehrke, Geschichte des Hellenismus; Erskine, Companion; Heinen, Geschichte des Hellenismus. Zu Ägypten siehe insbesondere Hölbl, Geschichte des Ptolemäerreiches. Zu einzelnen Themen: Schmitt / Vogt, Lexikon des Hellenismus.

keineswegs nur in der Übernahme des Alphabets manifestierte. Nicht lange danach schufen die Griechen, angefangen mit Homer, eine eigene Literatur. Um die Mitte des 1. Jt. v. Chr. kam es zu großen politischen, kulturellen und philosophischen Leistungen der Griechen, die dann auch in anderen Ländern bekannt wurden und Einfluss gewannen.

Auch in der überragenden alten Kulturnation Ägypten begann man sich in verschiedener Weise für die griechische Kultur zu interessieren, wobei sich »griechisch« – was oft übersehen wird – nicht nur auf Griechenland, sondern ebenso sehr auf Kleinasien bezieht. Ab dem Ende des 7. Jh. wandte sich Ägypten zunehmend der griechischen Welt zu. Das mag auch mit der zuvor erlebten assyrischen Eroberung und der beginnenden Expansion des Neubabylonischen Reiches zusammenhängen, hatte aber mehrere Gründe. Der »große Griechenfreund« (Herodot II, 178) Pharao Amasis (570–526) verlieh der damals schon bestehenden griechischen Ansiedlung Naukratis im Nildelta den Status einer Polis.

Griechische Händler und griechische Söldner wurden bereits in dieser Zeit in Ägypten ansässig. Gewiss waren diese nicht die einzigen Fremdstämmigen in Ägypten. Die jüdischen Söldner in Elephantine waren ihre Zeitgenossen, und wir wissen, dass Juden auch in anderen Teilen Ägyptens, insbesondere im Bereich des Deltas lebten. Die Verbindung mit der griechischen Welt behielt aber ihre besondere Bedeutung. Sie war keineswegs passiv; Ägypten dehnte seine Herrschaft auch aktiv aus. Zur Zeit des Pharaos Amasis stand Zypern unter griechischem Einfluss, hatte aber auch für Ägypten Bedeutung. Dessen Eroberung durch die Perser bildete nur einen vorübergehenden Einschnitt.

Wechselvoller war der Kontakt mit den Persern. Als Kambyses 525 v. Chr. in Ägypten einmarschierte, gelang es Udjhorresnet, einem Arzt und Priester des Gottes Neith, diesen davon zu überzeugen, die religiöse und politische Rolle eines Pharaos zu übernehmen. »Er verfasste eine königliche Titulatur und organisierte einen feierlichen Einzug des Perserkönigs in Sais als Pharao. Damit hatte Udjhorresnet Ägypten nicht nur weitgehend vor Plünderungen geschützt, sondern einfach die ägyptische Kultur und Ordnung bewahrt.«² Allerdings vernachlässigte Kambyses die Priesterschaft und die Tempel. Sein Nachfolger Darius lernte daraus. Er suchte den Ausgleich mit den Priesterschaften, unterstützte und erbaute Tempel und ging so als großer und gepriesener Pharao in die ägyptische Geschichte ein.

Gegen 400 wurde Ägypten wieder selbständig. Insgesamt vier persische Wiedereroberungsversuche scheiterten, nicht zuletzt weil sich Ägypten auf die Hilfe griechischer Söldner stützen konnte. »Ägypten behauptete sich in dieser Zeit ... nur durch dauernde griechische Hilfe und durch eine sehr komplizierte Griechenlandpolitik.«³ Innere Stabilität erreichten vor allem die beiden letzten einheimischen Pharaonen Nektanebos I. (380–362) und Nektanebos II. (361–343). Beide stützten sich auf die Priesterschaften und förderten Tempelbauten. Nektanebos II. verteidigte Ägypten und konnte einen Sieg über die Perser erringen. 343 jedoch eroberten die Perser ein letztes Mal Ägypten. Als 10 Jahre später Alexander die Perser besiegte, stand er prak-

2. Hölbl, Ptolemäerreich, 3.

3. Hölbl, Ptolemäerreich, 4.

tisch in der Tradition des Kampfes gegen und eines Siegers über die Perser; eine Perspektive, die für Griechen und Ägypter gemeinsam galt.

Auch wenn diese Ereignisse und Gegebenheiten z. T. lange vor Alexander dem Großen und vor den Ptolemäern liegen, haben sie doch wesentliche Bedeutung für die Zeit der Ptolemäer und des Hellenismus in Ägypten. Mit den Worten von Günther Hölbl: »Es scheint nützlich, sich zu vergegenwärtigen, dass viele Grundzüge des ptolemäischen Ägypten in Politik, Gesellschaft und Religion schon in vorhellenistischer Zeit präsent sind, jedoch später bisweilen in anderer Akzentuierung und mit anderer Intensität fortgeführt werden.« Und weiter: »Bevölkerungsmäßig erhielt Ägypten seit der Saitendynastie immer mehr ein ›Doppelgesicht‹: Durch die engen Kontakte mit Griechenland, den Zuzug von griechischen Söldnern und Kaufleuten wurde das hellenistische Element im Lande zunehmend stärker; selbst in den Verwaltungsapparat konnten Griechen eindringen. In der Landesverteidigung nahm der Einfluss der griechischen Söldnerführer auf die letzten einheimischen Könige immer mehr zu. Nektanebos I. hatte als eine offizielle Königsgemahlin eine Griechin namens Ptolemas. Auf diese Weise bereitete sich die spätere Dominanz der Griechen als eine Oberschicht im Lande langsam vor. Was die Religion betrifft, so setzten sich die Griechen seit langem mit der ägyptischen Religion auseinander und verehrten auch ägyptische Götter. [...] Andererseits standen griechische Tempel in Naukratis, und König Amasis – auch hierbei ein Vorläufer der Ptolemäer – stiftete Votivgaben an griechische Heiligtümer. Es lässt sich somit eine ziemlich klare Linie vom saitischen Ägypten über die letzten einheimischen Dynastien [bis hin] zur Ptolemäerzeit verfolgen.«⁴

Die Bedeutung Ägyptens für Alexander den Großen zeigt sich schon in der auffallenden Tatsache, dass er 333 v. Chr. nach dem Sieg von Issos nicht den persischen König nach Osten verfolgte, sondern sich zuerst nach Süden, nach Ägypten wandte. Dabei ging es sicher nicht nur um den berühmten Besuch in der Oase von Siwa, wo sich Alexander seine Eigenschaft als Sohn des Gottes Amun und wohl auch als künftiger Herrscher eines Weltreiches bezeichnen bzw. bestätigen ließ. Wahrscheinlich war es auch deshalb dringend geboten, nach Ägypten zu ziehen, weil sich sonst Ägypten vermutlich wieder als eigenes Reich mit einer eigenen Herrscherdynastie etabliert hätte. Alexander trat in Ägypten in die Rolle des Pharao. Schon bevor er nach Siwa zog, besuchte er die Hauptstadt Memphis sowie Heliopolis, die Stadt des Sonnengottes, und er brachte den Göttern Opfer dar. Das war nicht nur ein Ausdruck der Anerkennung, sondern damit erhob er zugleich den Anspruch, der neue Pharao Ägyptens zu sein, denn nur dem Pharao war die Darbringung dieser Opfer gestattet. Neben der inzwischen schon Jahrhunderte langen Verbindung zwischen Griechenland und Ägypten war es, wie seinerzeit bei Kambyses, nicht so wichtig, ob der Pharao ein Ägypter war, sondern ob und wie er die überkommene Rolle eines Pharao ausfüllte. Alexander tat das offensichtlich zur Zufriedenheit der Priesterschaft, wie es dann auch das Orakel in Siwa bestätigte. Der Gott Amun in seiner Ausprägung von Siwa hatte darüber hinaus noch einen besonderen Aspekt: Als Amun-Zeus wurde er auch in Griechenland an mehreren Kultstätten verehrt. Dieser Amun-Zeus war praktisch ein internationaler Gott mit Heimat in Ägypten; als solcher hatte er die Macht, Alexander die Weltherrschaft zuzusagen.

4. Hölbl, Ptolemäerreich, 4f.

Bekanntlich eilte Alexander danach weiter in den Orient und eroberte das Gebiet des Perserreiches bis hinüber an die Grenzen Indiens. Er starb im Jahr 323 v. Chr. überraschend in Babylon, ohne einen Nachfolger bestimmt zu haben. Für einige Zeit wurde noch die Idee eines Gesamtreiches und eines Gesamtherrschers aufrecht erhalten. Im Lauf der folgenden Jahre und im Zuge der sog. Diadochenkriege erwies sich dieses Ziel aber als undurchführbar. Letzten Endes kam es im Jahre 306 v. Chr. dazu, dass mehrere Diadochenherrscher den Königstitel annahmen und einander wechselseitig als Herrscher über Teilgebiete des Alexanderreiches anerkannten.

Für die weitere Zukunft am wichtigsten wurden zum einen die Seleukiden, die über Syrien und Mesopotamien, aber auch über Teile Kleinasiens herrschten, und andererseits die Ptolemäer, die keineswegs nur über Ägypten, sondern auch über Zypern, Rhodos und über griechische Städte an der Südküste Kleinasiens herrschten und nicht zuletzt auch als Schutzmacht für Athen fungierten.

Alexander der Große hatte keinen Nachfolger bestimmt. Ptolemaios I. brachte seinen Nachfolgeanspruch dadurch zum Ausdruck, dass er sein Krönungsfest auf den Todestag Alexanders legte und seine Regierungsjahre rückwirkend vom Tod Alexanders an zählen ließ (323–283/282 v. Chr.). Ganz in diesem Sinn hatte er auch schon zuvor den Leichenwagen Alexanders nach Ägypten geholt und für die Bestattung zunächst in Memphis, später in Alexandrien, gesorgt.

Demgegenüber demonstrierten die Seleukiden ihren Herrschaftsanspruch durch ihre militärische Stärke und dadurch, dass sie ein riesiges Reich mit den Zentralgebieten der Babylonier und Perser beherrschten. Die Ptolemäer profilierten sich durch ein ausgezeichnetes Wirtschaftssystem, mit dem sie nicht nur ihr Militär und einen ungeheuren dynastischen Luxus finanzierten, sondern auch Kunst und Wissenschaft. Sie knüpften damit zum einen an die uralten Traditionen des Königtums und der Weisheit Ägyptens, sozusagen den schon damals bestehenden Mythos Ägypten, an und andererseits an die vergleichsweise junge, dafür aber umso modernere Gelehrsamkeit Griechenlands.

Ptolemaios verlegte die Hauptstadt vom alten Memphis in die von Alexander gegründete Stadt Alexandria. Diese neue Hauptstadt zeigt die neuen Perspektiven des Ptolemäischen Reiches. Sie verbindet das Land Ägypten und den Wirtschaftsraum des Mittelmeeres. Alexandria wurde Gegenpol zur altägyptischen Gelehrsamkeit von Memphis und zugleich zu den griechischen Städten, wie etwa Athen; oder positiver ausgedrückt: Alexandria wurde der strahlende Mittelpunkt des ptolemäischen Herrschaftsgebietes mit seiner Verbindung von ägyptischer und griechischer Welt.

Kultur und Wissenschaften bekamen ihren eigenen Ort: Das Museion (als Heiligtum und Wirkungsstätte der Musen) samt seiner berühmten Bibliothek. Dieses Museion knüpfte an die Schule des Peripatos in Athen an und wurde die alexandrinische Gelehrtenakademie. Die Ptolemäer versammelten hier die besten und berühmtesten Gelehrten der damaligen Welt: Philosophen, Mathematiker, Geographen, wie etwa Erathostenes, der die Erde als Kugel betrachtete und den Erdumfang berechnete, und viele Dichter.

Ein besonderer Schwerpunkt war die Philologie. Bei der Pflege der Literatur spielte offenbar die Homerphilologie eine große Rolle, und zwar sowohl inhaltlich als auch stilbildend. Darüber hinaus war man bestrebt, die Werke der Weltliteratur in Alexandrien zu sammeln. Literatur wurde dabei umfassend verstanden; insbesondere Werke

der Geschichte und der Religionsgeschichte gehörten ganz wesentlich mit dazu. Angesichts der großen Menge an Werken bedurfte es nicht nur eines Ordnungssystems, sondern es entstand auch der Gedanke einer kanonischen, normativen Auswahl.

In den Zusammenhang der umfassenden Sammlungen gehört auch die von Manetho verfasste Geschichte Ägyptens. Manetho war Priester und Angehöriger der einheimischen Oberschicht. Er gehörte zu den Ratgebern von Ptolemaios I. und beeinflusste dessen Religionspolitik. So war er wesentlich an der Schaffung und Ausdeutung des Serapiskultes beteiligt, der über Ägypten hinaus weite Verbreitung fand. Vor allem aber verfasste er seine berühmte Geschichte Ägyptens. Für diese standen ihm alte Quellen in den Tempeln zur Verfügung.⁵ Manetho war es, der die ägyptische Geschichte in 30 Dynastien einteilte, eine Einteilung, die bis heute verwendet wird. Mit seinem Werk vermittelte er die ägyptische Geschichte an seine griechisch sprechenden Zeitgenossen. Die Abfassung dieses Geschichtswerks fällt allerdings dann schon in die Zeit von Ptolemaios II., der ihn ausdrücklich dazu aufgefordert haben soll.

Ptolemaios I. war nicht nur Feldherr und Herrscher, sondern auch Gelehrter im Bereich der Geschichtsschreibung. Er verfasste eine Biographie Alexanders, die zwar nur indirekt über die Alexanderbiographie des Lucius Flavius Arrianus von Nikomedien (ca. 90–150 n. Chr.) erhalten blieb, aber doch eine der wichtigsten und besten Quellen über Alexander darstellt.

1.2 Museion und Bibliothek

Der konkrete Ort all dieser gelehrten Bemühungen war die mit dem Museion verbundene Bibliothek. Ihre genaue Entstehungsgeschichte ist umstritten. Sie wird in der Tradition des Aristeasbriefes (s. dazu unten, 2.1) mit Ptolemaios II. in Verbindung gebracht. Allerdings wird man sagen können, dass die Planung und die erste Aufbauphase schon in die Zeit von Ptolemaios I. zurückgeht. Hier kommt nun auch der berühmte und umstrittene Demetrios von Phaleron ins Spiel. Demetrios war Schüler des Theophrast, der seinerseits in der Akademie in Athen tätig gewesen war, sich aber auch schon in Ägypten aufgehalten hatte. Demetrios von Phaleron war Staatsmann, Philosoph und Rechtsgelehrter. 307 v. Chr. wurde er aus Athen vertrieben. »297 kam er nach Ägypten, wurde von Ptolemaios freundlich aufgenommen und avancierte zu einem Ratgeber des Königs auf kulturellem Gebiet. Als solcher gehörte er auch der von Ptolemaios eingesetzten Gesetzgebungskommission an (Ail.var. [= Ailianos, varia historia] III,17).«⁶ Insofern ist die vom Aristeasbrief dem Demetrios zugeschriebene Rolle für die Bibliothek nicht so falsch, auch wenn Demetrios nicht der eigentliche Bibliothekar war und vor allem nicht mehr unter Ptolemaios II.

Damit kommen wir zur politischen Geschichte zurück. Ptolemaios I. starb im Winterhalbjahr 283/82 v. Chr., im Alter von 84 Jahren. Angesichts dieses hohen Alters des Königs wurde natürlich schon längere Zeit die Nachfolgefrage diskutiert. Ptolemaios II. war nicht der einzige mögliche Thronfolger. Immerhin gab es Nachkommen der Eurydike, der zweiten Gattin Ptolemaios I., während der spätere Ptolemaios II.

5. Helck, Manetho.

6. Hölbl, Ptolemäerreich, 28.

von Berenike, der dritten Gattin abstammte. Schließlich aber setzte sich Ptolemaios II. durch: Er wurde ab 285 v. Chr. Mitregent. Ptolemaios II. hat später diese Zeit seiner Mitregentschaft in die Angabe der Regierungsjahre mit einbezogen. Auch er regierte fast vier Jahrzehnte (285–246 v. Chr.).

Im Ringen um die Nachfolge war Demetrios von Phaleron für einen anderen Thronanwärter eingetreten. Er wurde dann anscheinend von Ptolemaios aus Alexandria verwiesen – allerdings noch nicht in der Zeit der Koregentschaft – und starb bald danach. Er muss damals über 60, eher gegen 80 Jahre alt gewesen sein.

Auch in der Zeit Ptolemaios' II. gab es eine ganze Reihe kriegerischer Auseinandersetzungen: in Griechenland, in Makedonien, in Kleinasien und vor allem in Syrien mit den Seleukiden. Zum nicht geringen Teil waren das auch Kriege, in denen sich Mitglieder der weit verzweigten Familie auf verschiedenen Seiten gegenüberstanden. Andererseits wurde der Friede nach dem zweiten syrischen Krieg 253 v. Chr. dadurch besiegelt, dass Berenike, eine Tochter des Ptolemaios, mit Antiochos II. verheiratet wurde. Trotz zeitweiser Verluste behielt das Ptolemäerreich seine Besitzungen an der Südküste Kleinasiens und blieb in engem Kontakt mit Athen und Griechenland.

Ptolemaios II. Philadelphos baute die Bibliothek in Alexandria aus und brachte sie zu großer Blüte. Für die Bibliothek wurden große Summen ausgegeben und vielerlei Anstrengungen unternommen, um Bücher und Gelehrte nach Alexandria zu holen. Die im Aristeasbrief gegebene Beschreibung des Aufwandes für die Beschaffung und Übersetzung der Heiligen Schriften des Judentums würde da keineswegs aus dem Rahmen fallen (womit allerdings noch nichts über die Tatsächlichkeit des Vorgangs gesagt ist). In Athen existierte ein Staatsexemplar der Schriften der drei großen Tragiker (Aischylos, Sophokles, Euripides). Dieses wurde gegen 15 Talente Silber zum Zweck einer Abschrift nach Alexandria ausgeliehen. Dort behielt man lieber das Original und ließ das Pfand verfallen. Regelmäßig wurden die Büchermärkte des Reiches beobachtet. Aus der Zeit von Ptolemaios III. wird berichtet, dass im Hafen von Alexandria die Schiffe nach wertvollen Schriften durchsucht wurden. Häufig erhielt man nur eine Abschrift zurück, während das Original in die Bibliothek wanderte.⁷ Die Bibliothek soll schon im 3. Jh. v. Chr. 200.000, dann 490.000 und schließlich im 1. Jh. v. Chr. 700.000 Buchrollen umfasst haben.⁸ Diese Zahlen mögen übertrieben sein, jedenfalls aber waren Größe und Bedeutung der Bibliothek kaum zu überschätzen.

Ein solch großer Schatz musste geordnet und vor allem benutzbar und verwaltbar gemacht werden. Die Bücher waren zunächst nach Herkunft geordnet und verzeichnet. Um 250 schuf Kallimachos von Kyrene (ca. 300–nach 245 v. Chr.), der selbst ein bedeutender Gelehrter und Dichter war, ein großes Verzeichnis der Bestände, die sogenannten Pinakes in 120 Bänden. Dazu gab es Spezialverzeichnisse zu bestimmten Themen und Dichtern.

Die Bibliothek war nicht Selbstzweck, sondern sie diente der Arbeit der Gelehrten, die man ebenfalls nach Alexandria holen wollte und auch holte. Sie wirkte aber natürlich auch darüber hinaus in der Hauptstadt und im Reich und war ein wesentlicher Faktor für das Selbstverständnis nicht nur der Oberschicht von Alexandria. Wichtig

7. So berichtet bei Galenos, In Hippocratis epidemiarum librum tertium commentarius 2,4.

8. Dubielzig, Buchwesen, 214.

ist, dass die Bibliothek prinzipiell öffentlich zugänglich war; d. h. alle Gebildeten und lesefähigen Bewohner konnten sie aufsuchen.

Die große Bibliothek von Alexandria war nicht die einzige in der Stadt. Auf dem Gelände des Serapeums existierte eine weitere öffentliche Bibliothek. Auch in anderen hellenistischen Städten gab es Bibliotheken, z. B. in Pergamon beim Tempel der Athene, im syrischen Antiochien und in vielen anderen hellenistisch geprägten Städten. Es gab auch private Bibliotheken; so hatte z. B. schon Theophrast, der Lehrer des Demetrios, eine beachtliche Bibliothek, die später für die Bibliothek von Alexandria angekauft wurde.

Im Umfeld der Bibliothek von Alexandria waren neben all den anderen Wissenschaften auch erhebliche philologische Kompetenzen einschließlich der Textkritik vertreten. Eine wichtige Rolle spielte dabei die Homer-Rezeption. Homer gehörte schon zur Zeit von Sokrates und Plato zum Bildungskanon und war Gegenstand der Diskussion und philologischer Erforschung. Diese Ansätze kamen in Alexandria zur Entfaltung. Die Dichter priesen Homer und orientierten sich für ihre eigenen Dichtungen an ihm, so z. B. Kallimachos, der erwähnte Verfasser des Bibliotheksverzeichnisses. Philologisch wurden z. B. seltene oder nicht mehr vorhandene Wörter aus Homer und anderen alten Dichtern gesammelt und erklärt. Aristarch von Samothrake wurde eine unumstrittene Autorität auf dem Gebiet der Textkritik und der Exegese der homerischen Schriften. Nach ihm sind die aristarchischen Zeichen Asteriskus, Obelos und Metobelos benannt, die später Origenes in seiner Hexapla verwendete. Ähnliche Zeichen hatte schon Zenodot aus Ephesus, der erste Leiter der alexandrinischen Bibliothek, bei seinen textkritischen und editorischen Arbeiten entwickelt. Zenodot erstellte durch Vergleich von Handschriften eine erste kritische (d. h. im Wesentlichen: von Zusätzen befreite) Homerausgabe. Außerdem erschloss er den homerischen Wortschatz durch ein Glossar. Zenodot wie auch die anderen Philologen beschäftigten sich natürlich nicht nur mit Homer, sondern ebenso auch mit anderen Autoren und deren Werken, wie z. B. Hesiod und dessen Theogonie.

Die Philologie entwickelte sich in einem unglaublichen Ausmaß und stand im Mittelpunkt; selbst der als Mathematiker und Geograph bekannte Eratostenes verfasste auch philologische Werke. Eine besondere Blüte und auch eine Verselbständigung erreichte die Philologie bei Aristophanes von Byzanz, der um 200 v. Chr. Vorsteher der Bibliothek war. Aristophanes verfasste lexikographische Studien, die sich über verschiedene Literaturgattungen erstreckten, wobei er auch das Alter von Wörtern berücksichtigte. Mit seinem umfangreichen Werk »Lexeis« wurde er der Begründer der Lexikographie.

Daneben machte Aristophanes noch einen weiteren interessanten Schritt: Er stellte eine Auswahl von sogenannten mustergültigen Autoren zusammen; eine Art Literatur- und Bildungskanon. Auf diese Weise wurden nicht nur bestimmte Autoren und Werke herausgehoben und ihr Stil und Inhalt als beispielhaft und normativ anerkannt, sondern es wurde auch ganz wesentlich beeinflusst, welche antiken Autoren weiterhin vorrangig und letzten Endes überhaupt überliefert wurden. Der Kanongedanke war schon in der Zusammenstellung der drei großen Tragiker (Aischylos, Sophokles, Eurypides; erstmals bei Aristophanes, 405 v. Chr.) enthalten. Er wurde nun aber explizit fortentwickelt und erhielt in der Literatur und anderen Wissensgebieten eine wichtige Funktion. Im Lauf der Zeit wurden Kanones für die verschiedenen Gebiete zusam-

mengestellt: Für die Dichtung ein Kanon der Epiker (mit Homer an der Spitze), der Lyriker, der Tragiker, der Komödiendichter usw.; für die Prosa ein Kanon der Redner, der Historiker und der Philosophen.⁹

Dieser Vorgang ist für das Alte Testament in zweifacher Hinsicht interessant: Einerseits zeigen diese Vorgänge, dass der Gedanke des Kanons in dieser Zeit in der Luft lag. Andererseits wird deutlich, dass die Gruppierung nach Textgattungen ein Phänomen ist, das in der Art der Zusammenstellung der alttestamentlichen Schriften eine gewisse Entsprechung zu haben scheint.

Alle diese Entwicklungen sind schon an und für sich sehr interessant und bedeutsam. Hier aber geht es vor allem darum, in welchem geistigen Umfeld die Übersetzer der Septuaginta lebten. Es ist sehr wahrscheinlich, dass die Septuaginta-Übersetzer diese kulturellen und insbesondere philologischen Leistungen ihrer Umgebung kannten und an ihnen partizipierten und sie auch ihrerseits anwandten.¹⁰ Dass in dieser Zeit die ersten griechisch schreibenden jüdischen Historiker ihre Werke verfassten,¹¹ bezeugt jedenfalls, dass man im Judentum die alexandrinische Philologie kannte und berücksichtigte.

Nochmals zu Homer: Homer spielte nicht nur in der Philologie eine enorme Rolle, sondern ganz generell im kulturellen Bewusstsein der griechischen und dann eben der hellenistischen Welt. So versuchten z. B. verschiedene Städte, ihre Wurzeln mit der homerischen Welt zu verbinden. Besonders in den griechischen Städten Kleinasiens stellte man gerne eine solche Verbindung her. So existierte z. B. in den Bergen der kleinasiatischen Küstenregion, gegenüber von Zypern, die Stadt Solyma. Ihre Einwohnerschaft setzte sich vermutlich zum Teil aus Einheimischen und zum anderen Teil aus jenen Griechen zusammen, die die Südküste Kleinasiens besiedelt hatten. Sie verbanden aber ihre Herkunft mit den Solymiern, die schon in Ilias (VI 184.204) und Odyssee (V 283) genannt werden. Die stolzen Bewohner von Solyma leiteten damit ihre edle Herkunft aus der altehrwürdigen homerischen Welt ab. Neben diesem Solyma in Kleinasien existierte noch ein weiteres Solyma, das sogar ein heiliges, ein »Hiero-solyma«, war, nämlich Jerusalem. Ab dem 3. Jh. v. Chr. findet sich bei verschiedenen griechischen Autoren (Polybius; Diodorus Siculus; Strabo, Cassian) für Jerusalem diese Bezeichnung, die – wie sich aus dem damit erhobenen Anspruch ergibt – gewiss aus Jerusalem selbst stammt. Sie wird in jüngeren Teilen der Septuaginta sowie im Aristeasbrief und in Jesus Sirach verwendet (und dann häufig im Neuen Testament). Dass dieser Name für Jerusalem überhaupt entstehen konnte, zeigt eine – zumindest aus späterer Sicht – ungewöhnliche und überraschende Offenheit für die griechisch-hellenistische Kultur sowie das Bestreben, dazu zu gehören und sich einen anerkannten Platz zu verschaffen.

9. Siehe dazu Dubielzig, Kanon.

10. Die auch noch von Siegert, Einführung, 32, vertretene Meinung, dass die jüdische Gemeinde und mit ihr die Septuagintaübersetzer mit der alexandrinischen Kultur und Bildung »zu keiner Zeit einen erkennbaren Kontakt hatte[n]«, ist so nicht mehr haltbar. Zu zahlreich sind die Spuren einschlägiger Kenntnisse. Siehe dazu etwa Usener, Griechisches im Griechisch der LXX, und ders., Zur Sprache der Septuaginta, sowie Maren R. Niehoff, Jewish Exegesis and Homeric Scholarship in Alexandria, Cambridge 2014.

11. Walter, Historiker.

1.3 Judentum in Ägypten und in der westlichen Diaspora

Verbindungen zwischen Israel und Ägypten gab es seit ältester Zeit. Ägypten ist im Alten Testament nicht nur das Land der Sklaverei und des Exodus sondern auch das Land der Zuflucht. Das spiegelt sich nicht nur in Erzählungen wie Gen 12,10-20 und Gen 42-45 sondern auch in den Berichten von der Flucht Hadads, des späteren Königs der Edomiter (1Kön 11,17-21) und Jerobeams, des späteren Königs von Israel (1Kön 11,40). Die politischen und militärischen Kontakte mit Ägypten in der späteren Königszeit gingen auch mit einem gewissen Bevölkerungsaustausch einher, möglicherweise mit der Entsendung von Arbeitern und Soldaten wie es in Dtn 17,16 abgelehnt, aber damit auch vorausgesetzt wird. Die in der schwer zu deutenden Stelle Jes 19,17-25 ausgesprochene Erwartung, dass fünf Städte in Ägypten die Sprache Kanaans sprechen werden, setzt wohl ebenfalls Menschen aus Juda und Israel in Ägypten voraus. Jene Judäer, die nach Jer 44 nach dem Ende Jerusalems nach Ägypten flohen, flohen wohl nicht ins Unbekannte sondern hatten vermutlich bereits Kontakte zu Landsleuten in Ägypten. In den berühmten Papyri der jüdischen Militärkolonie in Elephantine wird gesagt, dass diese Ansiedlung jüdischer Söldner im tiefen Süden Ägyptens bereits existierte bevor der persische König Kambyses 522 v. Chr. nach Ägypten kam.

Die Zenon-Papyri bezeugen für das 3. Jh. v. Chr. einen intensiven wirtschaftlichen Austausch mit Ägypten, der gewiss auch mit der Wanderung von Personen einherging. Im Aristeasbrief wird gesagt, dass Ptolemaios (II.) zum Dank für die Übersetzung 100.000 kriegsgefangene jüdische Sklaven freigelassen habe. Selbst wenn die Zahl vermutlich übertrieben und das Ereignis vielleicht überhaupt fiktiv ist, zeigt die Notiz, dass man im 2. Jh. v. Chr. von einer großen Zahl jüdischer Immigranten in Ägypten wusste, die vor allem in Unterägypten, aber auch in Mittel- und Oberägypten lebten. Diese Juden gehörten offensichtlich allen sozialen Ebenen an, wie die Papyri von Herakleopolis zeigen und andererseits die Nachricht von dem von Ptolemaios VI. aufgenommenen Hohepriester Onias IV., dem um 170 v. Chr. erlaubt wurde, in Leontopolis ein eigenes Heiligtum zu errichten und zu betreiben. Die genau datierbaren Papyri von Herakleopolis (143-133 v. Chr.) bezeugen, dass die Juden auf dem Land offensichtlich von bäuerlicher und handwerklicher Tätigkeit lebten und in der Form eines Politeuma auch ein gewisses Maß an Selbstverwaltung hatten.¹² Allerdings zeigen diese Papyri auch, dass diese jüdische Gemeinschaft voll die Sprache des Landes, d. h. Griechisch, und auch die wirtschaftlichen Praktiken (einschl. des Zinssatzes von 24%) übernommen hatte. In den Städten waren die Verhältnisse wohl ähnlich oder noch ausgeprägter. Immerhin berichtet Josephus dass zwei der fünf Stadtbezirke von Alexandrien jüdisch waren. Auf jeden Fall ist festzustellen, dass es schon vor aber insbesondere in der hellenistischen Zeit einen erheblichen jüdischen Bevölkerungsanteil in den verschiedensten Gebieten Ägyptens gab, wobei die Lebenswelt gewiss von der Religion der Vorfahren, aber auch ganz von der griechischen Sprache und Kultur geprägt war.

Zeugnisse über das Judentum in der weiteren Griechisch sprechenden Diaspora sind leider nur spärlich erhalten, weisen aber doch auf eine geographisch wie auch zahlenmäßig große Verbreitung des Judentums hin. Alttestamentliche eschatologische

12. Cowey / Maresch, Urkunden; Cowey, Judentum in hellenistischer Zeit.

Texte sprechen wiederholt von der Heimkehr der Juden aus der Diaspora auch der westlichen Welt. Interessant ist das in Apg 2,9-11 entworfene Bild von der Verbreitung des Judentums im 1. Jh. n. Chr., wo u. a. Juden und Gottesfürchtige aus Kappadozien, Pontus und der Provinz Asien, Phrygien und Pamphylien, Ägypten und der Gegend von Kyrene in Libyen und Einwanderer aus Rom genannt werden (siehe auch die Aufzählung bei Philo, *Legatio ad Gaium* 281). Auf Grund der klimatischen Bedingungen und späterer geschichtlicher Entwicklungen sind für die meisten dieser Gebiete kaum oder keine Handschriften sondern lediglich Inschriften an Gebäuden und auf Grabsteinen erhalten, die allerdings einen erheblichen Anteil an jüdischer Bevölkerung und reicher Kultur bezeugen, und in denen griechische Bibeltexte verschiedener Fassung zitiert sind.

2. Die Entstehung der Septuaginta

Die Frage nach Anlass und Entstehung der Septuaginta ist von zwei Grundpositionen beherrscht. Auf der einen Seite steht die Auskunft des Aristeasbriefes¹³, wonach die Initiative zur Übersetzung auf König Ptolemaios (II. Philadelphos, 283–246 v. Chr.) und dessen Berater und Bibliothekar Demetrios von Phaleron zurückging. Die Übersetzung selbst wurde dann von einer aus Jerusalem entsandten Gruppe von 70 bzw. 72 Übersetzern und auf der Basis von aus Jerusalem mitgebrachten hebräischen Handschriften durchgeführt. Nach dem Aristeasbrief wurde die fertige Übersetzung zwar zunächst auch von der jüdischen Gemeinde gebilligt, aber die eigentliche Approbation wurde – entsprechend der königlichen Beauftragung – vom König ausgesprochen, wobei dieser nicht nur die Qualität der Übersetzung würdigt, sondern auch dem Inhalt der Schrift höchste Bewunderung und Anerkennung zollt. Dieser Abschluss entspricht insofern dem Anfang, als die Initiative zur Übersetzung ja letztlich der Zugänglichkeit des Inhalts der jüdischen heiligen Schriften galt.

Demgegenüber wurde seit Beginn der Neuzeit auf den apokryphen Charakter des Briefes (daher häufig auch »Pseudo-Aristeas«) hingewiesen¹⁴ und vor allem vertreten,

13. Griechischer Text u. a. in Swete, *Introduction*, 531-606. Deutsche Übersetzung mit ausführlicher Einleitung bei Meisner, *Aristeasbrief*, 35-85); weitere Diskussion und Literatur bei Murray, *Aristeasbrief*, und Veltri, *Aristeasbrief und ders.*, *Tora*; sowie jetzt auch Brodersen, *Legende*, und ders., *Der König und die Bibel*.
Zum literarischen Umfeld des Briefes: Walter, *Jewish-Greek Literature*, 385-408, sowie zum weiteren Zusammenhang: Verbrugge / Wickersham, *Berosos and Manetho*.
14. Erste Zweifel bei Luis Vives (1492–1540) und J. Justus Scaliger (1540–1609). Detaillierte Diskussion und Forschungsgeschichte zum Brief und zu den Theorien der Entstehung der Septuaginta bei Jellicoe, *Septuagint and Modern Study*, 29-73; Harl / Dorival / Munnich, *La Bible Grecque*, und Fernandez Marcos, *Introduction*, 2000, 35-66 [Lit.]).
Von Bedeutung für die Analyse und Datierung des Briefes sind vor allem die Untersuchungen von Bickerman, *Datierung* (1930), 280-296 (= 1976, 109-136), sowie Meisner, *Untersuchungen* (1972), und W. Schmidt, *Untersuchungen* (1986). Schmidt klammert die Frage der Entstehung der LXX aus und bezieht sich nur auf die Abfassung des Briefes und der darin (scheinbar) zitierten Dokumente, wobei er mit guten Gründen und weitgehender Zustimmung zu Meisner den Entstehungszeitraum auf 125–114 v. Chr. (oder eventuell kurz danach) einengen kann.

dass die Septuaginta nicht auf Grund äußerer Veranlassung sondern auf Grund innerer Notwendigkeiten in der jüdischen Gemeinde entstanden sei. Repräsentativ – vor allem für die Wahrnehmung des Problems in der deutschsprachigen Forschung – sind die knappen Sätze bei Würthwein: »Aber schon das, was der Aristeasbrief selber berichtet, ist in vielem unglauwbüdig. Nicht ein Heide, wie er vorgibt, hat ihn geschrieben, sondern ein Jude, der die Weisheit und das Gesetz seines Volkes durch den Mund eines heidnischen Königs verherrlicht. Dieser Verfasser hat nicht zur Zeit des Ptolemäus Philadelphos gelebt, sondern mehr als hundert Jahre später. Ferner wurde das Gesetz nicht deshalb übersetzt, weil es ein königlicher Förderer der Wissenschaften so wünschte, sondern weil die ägyptischen Juden, die das Hebräische nicht mehr verstanden, ohne eine solche Übersetzung nicht mehr auskamen. Und schließlich geht diese Übersetzung nicht auf palästinische Juden zurück, sondern auf Glieder der alexandrinischen Diaspora, denen Griechisch die Sprache ihres Alltagslebens war.«¹⁵

Bei der Analyse und Bewertung dieser beiden Grundthesen sind verschiedene Ebenen zu unterscheiden. So relativiert zwar der Nachweis der Pseudonymität des Aristeasbriefes den Quellenwert seiner Aussagen, das ist aber für sich genommen noch kein positives Argument für die Gegenthese, denn auch ein pseudonymer Text kann zutreffende Informationen enthalten.¹⁶ Andererseits basiert die These einer rein innerjüdischen Veranlassung auf Plausibilitätsargumenten im Rahmen eines zwar wahrscheinlichen, aber letztlich doch nur erschlossenen Geschichtsbildes. Die Faktoren und Argumente sind somit je für sich zu prüfen und zu bewerten, und nicht zuletzt muss die Möglichkeit für eine gegenüber den bisherigen Thesen differenzierte Antwort offen bleiben.

2.1 Die Tradition von einer bibliothekarisch-königlichen Initiative zur »Übersetzung der Siebzig«

Die Tradition der Entstehung der Septuaginta auf Grund einer Initiative des ptolemäischen Königs hat ihr hauptsächlichliches Zeugnis im Aristeasbrief und in offensichtlich davon abhängigen Darstellungen, wie etwa bei Josephus, *Antiquitates* XII,2. Ein Zusammenhang mit dem Ptolemäerkönig findet sich aber auch in rabbinischen und talmudischen Zeugnissen, auch wenn dort die Septuaginta bzw. ihre Entstehung kritischer oder später auch negativ gesehen wird und bestimmte Textvarianten als dem König Talmai (= Ptolemäus) zuliebe formuliert erklärt werden.¹⁷ Schließlich berichtet

Ein Vergleich der einschlägigen Quellen bestätigt zudem die Annahme, dass die ursprüngliche Form des Namens *Aristaios* lautete und die Form *Aristeas* auf Kontexteinfluss und Verwechslung zurückgeht (Schmidt, *Untersuchungen*, 21 f.). Angesichts der standardmäßigen Verwendung, etwa auch in den neuesten Lexika, bleibe ich hier bei der geläufigen Namensform.

15. Würthwein, *Text des Alten Testaments*, 53.

16. Methodisch problematisch ist es auch, Aussagen des Briefes gegeneinander auszuspielen, vgl. Orth, *Ptolemaios II*, 105: »Das Argument, die [im Brief berichtete] Zustimmung der Juden zur Textvorlage spreche dafür, dass diese Übersetzung ganz allein Sache der Juden gewesen sei, ist schon deshalb problematisch, weil hier eine Aussage des *Aristaios*-Texts (*Ptolemaios* als Initiator) dadurch widerlegt werden soll, dass man eine andere Aussage (Juden als *Genehmigungsgremium*) wortwörtlich für korrekt hält.«

17. Vgl. dazu Veltri, *Tora*. Für die traditionsgeschichtliche Analyse der einschlägigen Stellen und

Philo von Alexandrien noch anfangs des 1. Jh. n. Chr. von einem alljährlichen Freudenfest auf der Insel Pharos zum Gedenken an die Übersetzung der Septuaginta, zu dem auch die nichtjüdischen Mitbewohner eingeladen waren (Philo, Vita Mosis II 41f.).¹⁸

Die Tradition von der Initiative eines heidnischen Königs für die Übersetzung der heiligen Schrift der jüdischen Gemeinschaft ist überraschend und ungewöhnlich und erschien später problematisch. Gerade wenn man annimmt, dass die Septuaginta aus rein innerjüdischen Gründen und Bedürfnissen entstand und verwendet wurde, ist es kaum erklärbar, warum man eine Initiative des heidnischen Königs erfunden haben soll.¹⁹ – So besteht zunächst die Aufgabe, sich mit den Traditionen des Aristeasbriefes und dem darin gezeichneten Bild auseinander zu setzen, auch wenn der Brief pseudonym ist und mehr als ein Jahrhundert später, d. h. wahrscheinlich um etwa 125 v. Chr. und auf dem Hintergrund der Makkabäerzeit entstand.²⁰

Durch die Verbindung der Septuaginta mit Ptolemaios II. Philadelphos wird eine zeitliche Einordnung der griechischen Übersetzung der Thora²¹ etwa in die Mitte des dritten Jh. v. Chr. behauptet. Diese zeitliche Einordnung der Anfänge der Septuaginta ist zutreffend: Die Nennung der griechischen Übersetzung nicht nur des Gesetzes, sondern auch der Propheten und der Schriften im Prolog von Ben Sira (Prolog 7) wie auch die Funde von Septuaginta-Manuskripten aus dem 2. Jh. v. Chr.²² bestätigen, dass die Anfänge der Septuaginta in der Tat in der Mitte des 3. Jh. anzusetzen sind.

Nach der Darstellung des Aristeasbriefes steht die königliche Initiative zur Über-

zur Unterscheidung ihres Bezugs auf Septuaginta, auf hebräischen Text oder spätere rabbinische Interpretationen siehe besonders K. Müller, Die rabbinischen Nachrichten, 73-93.

18. Vgl. Gehrke, Umfeld.

19. Gerade wenn der rein innerjüdische Bedarf und Gebrauch als ganz selbstverständlich herausgestellt wird, spitzt sich diese Frage zu; vgl. etwa Siegert, Register, 29: »Am evidentesten ist das Interesse der Juden selbst, ihr Gesetz auch in griechischer Sprache lesen zu können; schließlich war die Weitergabe der Tora ein Gebot der Tora (Dtn 6,6). Daneben oder auch bald danach haben Juden der Diaspora die Übersetzung für ihre Synagogen nötig gehabt, sobald denn der Brauch aufkam, bei den Gebetszusammenkünften [...] daraus vorzulesen. [...] Wahrscheinlich haben beide Dinge einander verstärkt, die Toraübersetzung den Synagogengottesdienst und der Synagogengottesdienst den Gebrauch der Tora [...] Jedenfalls ist, von der Rezeption her gesehen, die Septuaginta bis zum Aufkommen des Christentums ein rein jüdische Angelegenheit gewesen.« – Gerade wenn die Septuaginta eine solche rein innerjüdische Angelegenheit war, stellt sich umso mehr die Frage, wie es dann zur Behauptung einer heidnisch-königlichen Initiative für die Übersetzung kommen und wie sich diese Nachricht dann so exklusiv und unbestritten durchsetzen konnte.

20. Vgl. dazu besonders Meisner, Untersuchungen, Schmidt, Untersuchungen, und Murray, Aristeasbrief. Lange, Standardization, datiert den Aristeasbrief auf Grund einer auch im Prolog zu Jesus Sirach vorkommenden Wendung in das 1. Jh. Allerdings könnte die ähnlich auch schon bei Aristophanes von Byzanz um 200 v. Chr. vorkommende Wendung traditionell sein. Faktisch datiert Lange deswegen auf die Mitte des 1. Jh. v. Chr., weil er auch die Standardisierung des masoretischen Textes erst für diese Zeit annimmt.

21. Um diese und noch nicht um das ganze Alte Testament geht es im Aristeasbrief.

22. »Dies stimmt mit der frühen Datierung einiger Papyrus- und Lederfragmente der Tora aus Qumran und Ägypten gegen Mitte oder Ende des 2. Jh. v. Chr. (4QLXXLev^a, 4QLXXNum, Pap. Fouad 266, Pap. Rylands Gk 458) überein.« Tov, Text, 114.

setzung im Zusammenhang mit dem Aufbau der alexandrinischen Bibliothek, von wo der eigentliche Impuls ausgeht. Zwar ist die Verbindung von Ptolemaios II. Philadelphos mit dem königlichen Bibliothekar Demetrios von Phaleron ziemlich sicher falsch,²³ weil Demetrios in der Nachfolgefrage nach Ptolemaios I. auf die falsche Person gesetzt hatte und er das Land verlassen musste,²⁴ Demetrios war aber an den Planungen für die Bibliothek beteiligt gewesen, und er selbst wie auch schon sein Lehrer Theophrast hatten Interesse an fremden Traditionen, insbesondere Rechtsordnungen, und deren Sammlung.²⁵ Abgesehen von der anachronistischen Einordnung des Demetrios ist im Aristeasbrief die Gesamtsituation am ptolemäischen Königshof in dieser Zeit durchaus zutreffend dargestellt: Die verschiedenen Diadochenherrscher versuchten auf je verschiedene Weise sich als die wahren Nachfolger Alexanders zu erweisen, wobei sich die Ptolemäer als Förderer der Künste, der Wissenschaft und der Kultur profilierten.²⁶

Im Umkreis von Museion und Bibliothek beschäftigte man sich mit berühmten Texten und Traditionen der damaligen Weltkultur wie auch – nicht zuletzt im Sinn der Akzeptanz der ptolemäischen Herrschaft bei den Einheimischen – mit den Traditionen der ägyptischen Geschichte. Dabei wurden nicht nur die Werke Homers und Hesiods ediert und kommentiert, sondern auch orientalische Texte und Traditionen bis hin zum Werk Zoroasters²⁷ aufgenommen und übersetzt; und nicht zuletzt geht Manethos um 280 v. Chr. verfasste Darstellung der ägyptischen Geschichte ihrerseits auf ägyptische Quellen zurück und basiert damit auch auf einer Form von Übersetzung.²⁸ Neben dem zeitgenössischen Bildungsinteresse, das auf dem Hintergrund des Völker und Kulturen umspannenden Alexanderreiches bzw. der hellenistischen Oikumene nur allzu verständlich ist, und auch abgesehen von der spezifischen Profilierung der frühen Ptolemäer durch Museion und Bibliothek, stellte sich auch die Aufgabe der Berücksichtigung der einheimischen Kulturen durch die zunächst fremden ptolemäischen Herrscher. Dies galt besonders für die ägyptische Bevölkerung, was sich in der Errichtung zahlreicher Tempel und in der Abfassung der erwähnten Geschichte Ägyptens von Manetho niederschlug. Ähnliche Bemühungen und Interessen sind aber auch gegenüber anderen Bevölkerungsgruppen – und damit auch gegenüber der großen jüdischen Gemeinschaft – durchaus nicht unwahrscheinlich. Diese Interessen mussten

23. Anders neuerdings wieder N. Collins, *Library*, die bei ihrer Prüfung aller antiken Nachrichten zum Ergebnis kommt, dass die Nachricht über einen Konflikt zwischen Ptolemaios II. und Demetrios erst am Anfang des 1. Jh. entstanden sei, woraus sich für sie ergibt: »Demetrius of Phalerum was a trusted employee of Ptolemy II« (Überschrift zu Kapitel 3; 58-81).
24. Orth, Ptolemaios II., 108-110; zu Person und Werk des Demetrios siehe jetzt Fortenbaugh / Sutrupf, Demetrius of Phalerum.
25. Orth, Ptolemaios II.; für Theophrast wird zudem die Beschäftigung mit Palästina und dem Judentum berichtet, ebd.
26. Orth, Ptolemaios II. Siehe auch Hölbl, *Geschichte des Ptolemäerreiches*: »4.3 Alexandrinische Gelehrsamkeit«, und Jacob / Pognac, *Alexandrie*.
27. Plinius der Ältere berichtet in seiner *Naturgeschichte* XXX 2,4, dass Hermippos, ein Gelehrter des 3. Jh. v. Chr., Bemerkungen zum Werk des Zoroaster verfasst habe, was deren Übersetzung ins Griechische voraussetzt; vgl. Orth, Ptolemaios II., 107.
28. Wadell, *Manetho*; Verbrugge / Wickersham, *Berosos and Manetho*; Helck, *Manetho*.

keineswegs einseitig bleiben. So übte Manetho durch die Ausgestaltung und Verbreitung des Serapiskultes erheblichen Einfluss auf die hellenistische Religion aus.²⁹

Ein in diesem Zusammenhang häufig diskutiertes, aber doch eigenes Problem stellt die Übersetzung von Rechtstraditionen dar. Offensichtlich wurden unter den Ptolemäern nicht nur neue Erlasse mehrsprachig publiziert, sondern wurden auch vorhandene Rechtstexte übersetzt. Beleg dafür ist ein demotischer Gesetzescodex aus Hermopolis, der durch einen Papyrus aus dem 3. Jh. v. Chr. bekannt ist. Der 1978 publizierte Papyrus 3285 aus Band 46 der *Oxyrhynchuspapyri* bietet offensichtlich eine griechische Übersetzung eines Teiles dieses demotischen Codex. Zwar stammt P.Oxy 3285 erst aus der Zeit nach 150 n. Chr., aber der Herausgeber J. R. Rea nimmt an, dass die zugrunde liegende Übersetzung in frühptolemäischer Zeit entstand.³⁰

Nachdem schon L. Rost 1970 auf Grund der im Aristeasbrief erwähnten doppelten Beglaubigung der Übersetzung auf eine staatliche Anerkennung des jüdischen Gesetzes geschossen hatte,³¹ wurde P.Oxy 3285 vor allem von J. Mélèze-Modrzejewski zur Unterstützung der These, dass die LXX auf Grund königlicher Veranlassung für juristische Zwecke entstanden sei, herangezogen.³² Auch wenn es eine umfangreichere Übersetzungstätigkeit für juristische Zwecke in frühptolemäischer Zeit gegeben haben mag, so bleibt doch einerseits die Frage, ob eine solche Praxis über die ägyptische Bevölkerung, deren Rechtstraditionen gewiss nicht ignoriert werden konnten, auch auf die jüdische Minderheit ausgedehnt und damit für diese eine eigene Rechtsprechung geschaffen wurde; andererseits stellt sich die Frage, ob der Pentateuch überhaupt für einen solchen Zweck geeignet war.³³ Jedenfalls sind Spuren einer – frühen – entsprechenden Bezugnahme nicht wirklich nachgewiesen,³⁴ und der Verweis auf ein Gesetz der Väter kann genauso gut auf Gewohnheitsrecht der jüdischen Bevölkerung anspielen, wie auf die Septuaginta als Rechtscodex. Darüber hinaus ist eine eventuelle spätere Bezugnahme auf juristische Passagen der Septuaginta³⁵ nicht gleichzusetzen mit der Frage, ob die Übersetzung auch schon für diesen Zweck erstellt wurde.

Auch wenn man sich in Alexandria sowohl aus Gründen der Rechtspflege wie auch im Zusammenhang des Bildungsanliegens im Umfeld der Bibliothek mit Rechts-

29. Hölbl, *Geschichte des Ptolemäerreiches*, 93 f.; Wadell, *Manetho*.

30. Rea, *Oxyrhynchus Papyri*.

31. Rost, *Vermutungen über den Anlass*, 39-44.

32. J. Mélèze-Modrzejewski, *Justice lagide*, 11-44; ders., *Juifs d’Egypte*; ders., *Jewish Law*, 75-99.

33. Im Grunde wiederholt sich hier das Problem der These einer persischen Reichsautorisation des Pentateuch, wenn auch mit einem interessanten Unterschied: Bei Esra ist die Verbindung mit dem persischen Königshof unbestritten, aber das Gesetz nicht in der Verwaltungssprache des Reiches abgefasst, während die Septuaginta immerhin eine Übersetzung in die Sprache des Herrscherhauses darstellt.

34. Vgl. die differenzierte Diskussion bei Harl / Dorival / Munnich, *La bible grecque*, 73-76.

35. Eine solche spätere Bezugnahme könnte in der in Papyrus Herakleopolis P.Polit. Iud. 4 aus der Zeit 143-133 v. Chr. vorliegenden Erwähnung eines Scheidebriefes gegeben sein (siehe dazu die Textedition von Cowey / Maresch, *Urkunden*). Die dort erwähnte Forderung nach einem »Scheidebrief nach dem Recht der Väter« setzt aber nicht unbedingt einen griechischen Text von Dtn 24,1 voraus, sondern kann sich einfach auf das jüdische Gewohnheitsrecht beziehen.

traditionen beschäftigte,³⁶ so ist damit noch nicht gesagt, dass königliche Interessen und/oder praktische Anforderungen der Rechtsprechung den Anlass zur Übersetzung der Thora gegeben haben. Zudem ist zu beachten, dass die Rede vom Nomos im Aristeasbrief zwar gewiss eine Brücke zu zeitgenössischen juristischen und philosophisch/weisheitlichen Vorstellungen schlagen will,³⁷ dass diese Rede vom Nomos aber von der jüdischen Bezeichnung des Pentateuchs als Thora und von den zeitgenössischen Interessen des Briefes am Ende des 2. Jh. geprägt ist. – Eine spezifisch juristische Veranlassung der Septuaginta erscheint somit wenig wahrscheinlich. Dagegen erweist sich das allgemeine geistige und kulturpolitische Klima der Zeit als sehr offen und interessiert an geistigen Traditionen des eigenen wie auch fremder Länder.

Insgesamt wird man sagen können, dass trotz aller Färbung durch die Zeit und die Intentionen, und trotz konkreter Fehler des pseudonymen Verfassers im Aristeasbrief wichtige Züge der frühptolemäischen Zeit zutreffend dargestellt sind. Allerdings ist mit der zutreffenden Beschreibung des kulturpolitischen Umfeldes noch kein Nachweis einer persönlichen Initiative des Königs gegeben.

2.2 Die Entstehung der Septuaginta aus innerjüdischen Notwendigkeiten

Die in der Neuzeit vorherrschend gewordene Sicht der Entstehung der Septuaginta gründet sich auf die Annahme bzw. den Nachweis innerjüdischer Notwendigkeiten. Der oben zitierte Satz von Würthwein ist dafür repräsentativ: »Ferner wurde das Gesetz nicht deshalb übersetzt, weil es ein königlicher Förderer der Wissenschaften so wünschte, sondern weil die ägyptischen Juden, die das Hebräische nicht mehr verstanden, ohne eine solche Übersetzung nicht mehr auskamen.« Dass die Juden Alexandriens bzw. Ägyptens im dritten Jahrhundert das Hebräische nicht mehr verstanden, ist in der Tat anzunehmen.³⁸ Dieser Sachverhalt galt selbst für die Juden in Palästina, wo in der persischen Zeit das Aramäische zur Umgangssprache geworden war.

Schwieriger ist die Klärung des konkreten Bedarfs. Wofür wurde die Übersetzung gebraucht? Paul Kahle³⁹ zog eine Parallele zu den aramäischen Targumen, die den Eindruck erwecken, dass sie gewissermaßen in mehreren Anläufen im Zusammenhang synagogaler Lesung entstanden. Wenn auch der targumische Charakter im Sinn von Kahle, d. h. die ursprüngliche Existenz mehrerer Übersetzungen, die dann erst vereinheitlicht wurden, nicht wirklich nachzuweisen ist und die entsprechenden Phänomene anders erklärt werden können,⁴⁰ so bleibt die Annahme des Bedarfs für synagogale Lesungen durchaus plausibel. Allerdings ist die Frage, ob einzelne Perikopen oder fortlaufende Texte gelesen wurden. Dass die Heiligen Schriften regelmäßig in der

36. In den späteren Inhaltsverzeichnissen der Bibliothek, den Pinakes des Kallimachos, wird eine Abteilung Rechtsbücher genannt.

37. In diesem Zusammenhang ist es interessant, an die im Brief so wichtige Gestalt des Demetrius zu erinnern, der sich durch rechtsvergleichende Studien hervorgetan hatte und diese später in Athen fortsetzte; vgl. dazu Orth, Ptolemaios II., und Fortenbaugh / Sutrupf Demetrius of Phalerum.

38. Dafür spricht auch, dass selbst die ab dem 3. Jh. v. Chr. belegten Synagogeninschriften aus Ägypten griechisch abgefasst sind; vgl. Siegert, Register, 25.

39. Kahle, Untersuchungen, 399-439; ders., Die Kairoer Genizah.

40. Vgl. Fernandez Marcos, Introduction, 53-57.

Synagoge gelesen wurden, wird in Apg 15,21 als uralter Brauch bezeichnet, wobei allerdings offen bleibt, was diese Aussage vom Ende des 1. Jh. n. Chr. (vgl. Apg 13,15a) für das 3. Jh. v. Chr. bedeutet. Bei aller Plausibilität des Gebrauchs der Heiligen Schriften in den synagogen Versammlungen bleibt doch das Problem, »daß die Annahme, die Pentateuch-LXX sei primär für den Gebrauch im Gottesdienst übersetzt worden, nicht wirklich zu belegen ist.«⁴¹ Nicht unwichtig ist jedoch, dass im Pentateuch selbst die regelmäßige Verlesung des biblischen Textes in der Gemeinde (Dtn 31,10-13) und andererseits die familiäre Unterweisung (Ex 12,26 f.; Dtn 6,6-9.20-25) gefordert wird.

Auch die gottesdienstliche Lesung, erst recht aber die familiäre Unterweisung, machen nur Sinn bzw. sind nur möglich, wenn die Inhalte verstanden werden. Die Aufgabe der familiären und gemeindlichen Unterweisung, die zweifellos gerade in der Diaspora eine große Rolle zur Wahrung der Identität spielte, ist ein weiterer wichtiger Faktor für die Übersetzung der Heiligen Schriften. In diesem Zusammenhang ist nicht zuletzt auch die Frage halachischer und haggadischer Studien anzuschließen, für die über kurz oder lang ebenfalls eine Übersetzung notwendig geworden sein muss, und die auch vereinzelt ihre Spuren hinterlassen haben;⁴² allerdings bleibt es schwierig zu entscheiden, ob solche Differenzierungen auf die Übersetzung oder nicht doch schon auf die hebräische Vorlage zurückgehen. – Insgesamt gibt es also eine Reihe von Gründen, die auf die Notwendigkeit einer Übersetzung auf Grund interner Notwendigkeiten in der jüdischen Gemeinde hinweisen. Allerdings war dabei nicht alles völlig neu, sondern es zeigt sich auch eine Verbindung mit gottesdienstlichem bzw. allgemeinem jüdisch-religiösem Sprachgebrauch. So etwa darin, dass Begriffe wie »Pasha« oder »Manna« in der aramäischen Form (mit Alef des status emphaticus) verwendet werden oder dass ein hymnisches Wort wie Halleluja nicht übersetzt sondern transkribiert wurde.⁴³

Dass bei dieser Entstehung der Septuaginta jüdische Übersetzer aus Alexandrien die wesentliche Rolle spielten, ist von der Situation wie von der notwendigen griechischen Sprachkompetenz her eo ipso anzunehmen. Zugleich bedurfte es auch einer gewissen hebräischen Sprachkompetenz und gewiss auch einer Vertrautheit mit den Inhalten. Beides weist auf enge Kontakte mit dem Mutterland, sei es durch eigene Kontakte, d. h. Aufenthalte in Palästina, oder durch Beteiligung von Personen mit entsprechenden

41. Rösel, Übersetzung, 257. Vgl. Fernandez-Marcos, Introduction, 63: »First of all, the Alexandrian Jewish sources as well as the rabbinic sources refer to the translation as a royal initiative and are silent on the motive of the liturgical or cultural needs of the Jewish community. No privately instigated translation is known before the 2nd century BCE, and it would be of the Prophets as a continuation of the Torah.«
42. Etwa Ex 21,22 wo bei der Bestimmung bezüglich des Abgangs eines Fötus anders als im masoretischen Text nach Entwicklungsstadium differenziert wird. Freilich muss auch hier offen bleiben, ob die Textvariante auf die Übersetzer oder auf eine entsprechende hebräische Vorlage zurückgeht.
43. Ein besonders interessantes Beispiel ist die Verwendung des weiblichen Artikels vor dem Namen des Gottes Baal, wie sie sich ab Ri 2,13 vor allem in den Geschichtsbüchern und im Jeremiabuch findet (vgl. im Neuen Testament das Zitat 1Kön 19,18 in Röm 11,4). Sie erklärt sich am wahrscheinlichsten als Hinweis, dass statt Baal ersatzweise ἀίσχύνη = Schande gelesen werden soll (analog zu hebr. בַּשָּׁחַ; zur Sache siehe die Fn. zu Ri 2,13 in LXX.D).

Kenntnissen am Übersetzungsprozess. Ähnliches gilt auch für die Textgrundlage. Gewiss besaßen die jüdischen Gemeinden in Ägypten hebräische Schriftrollen, zumindest der Thora, die die Grundlage für die Übersetzung bildeten. Diese Texte mussten letzten Endes aus Palästina, konkret wohl aus Jerusalem bzw. dem Umfeld des Tempels gekommen sein,⁴⁴ auch wenn die benutzten Manuskripte vielleicht bereits in Ägypten erstellte Abschriften waren.

2.3 Neuere Perspektiven zu Anlass und Verbreitung der Septuaginta

So plausibel die Entstehung der Septuaginta aus innerjüdischen Notwendigkeiten ist, so bleibt doch ein gravierendes Problem, nämlich dass alle diesbezüglichen Nachrichten von einer äußeren Veranlassung sprechen. Diese Tradition ist gerade insofern historisch sehr widerständig, als ihre sekundäre Entstehung kaum plausibel zu machen ist. Wie ist es denkbar, dass eine erfundene Geschichte von der Übersetzung der heiligen Schriften auf Grund des Wunsches des heidnischen Königs bzw. seines Bibliothekars sich dermaßen rasch und vollständig verbreiten und akzeptiert werden konnte, zumal es ja auch Informationen über die eigentliche Entstehungsgeschichte gegeben haben musste? Diese Frage gilt auch und erst recht, wenn der Aristeasbrief erst ein Produkt der zweiten Hälfte des 2. Jh. ist. Insofern ist die Aufdeckung der Pseudonymität des Aristeasbriefes kein wirklich entscheidendes Argument für die Frage der Veranlassung und Entstehung der Septuaginta und hat das teilweise und neuerdings verstärkt zu beobachtende Festhalten an der Sicht des Aristeasbriefes⁴⁵ durchaus gute Gründe. Andererseits wird es dabei bleiben müssen, dass jedenfalls die großartige Ausschmückung des Geschehens, insbesondere der große Aufwand des Königs für eine Jerusalemer Übersetzerdelegation bis hin zum Gastmahl und wohl auch die königliche Approbation, so gut wie sicher nicht historisch sein können und auf Pseudoaristeas und/oder eine von ihm übernommene jüdische Tradition zurückgehen.⁴⁶

Wie aber ist dann die Tradition von der königlichen Initiative für die Übersetzung der heiligen Schriften zu erklären? Für eine Antwort ist zunächst zu unterscheiden zwischen älteren Traditionen und den spezifischen Anliegen und Problemen des Pseudo-Aristeas und seiner Zeit. Betrachtet man den Aristeasbrief in seiner Gesamtheit, so bildet die Geschichte von der Veranlassung und Übersetzung der Septuaginta bis hin zu abschließenden Beglaubigung zwar die Rahmenhandlung des Briefes, aber keineswegs die Hauptmasse des Textes. Der Brief ist vielmehr ganz wesentlich bestimmt vom

44. Durch die Qumranfunde zeigte sich, dass die allermeisten Besonderheiten der (hebräischen Vorlage) der Septuaginta nicht auf alexandrinische Sonderentwicklungen oder Freiheiten der Übersetzer zurückgehen, sondern auf Eigenheiten der Textüberlieferung im Mutterland. Vgl. dazu u. a. Tov, *Text*, 155 (im Zusammenhang der Diskussion verschiedener Textformen): »Der ältere Text konnte in geographisch oder sozial abseits liegenden Gegenden überleben. So ist es zu erklären, dass solche früheren Editionen in die Hände der griechischen Übersetzer in Ägypten gelangten und auch in den Qumranrollen erhalten blieben.«

45. Siehe etwa Fernandez-Marcos, *Introduction*, sowie Harl / Dorival / Munnich, *La bible grecque*, und Bogaert, *Septante*.

46. Die auf die Spitze getriebene These von N. Collins, *Library*, dass die Erstellung bzw. Fertigstellung der Septuaginta das krönende und legitimierende Ereignis zum Regierungsantritt von Ptomelaios II. gewesen sei, zeigt in sich, wie unwahrscheinlich eine solche Annahme ist.

Symposion sowie den Reden und Erlässen, in denen die zeitgenössischen Probleme und die Anliegen des Verfassers ihren Ausdruck finden.⁴⁷ Dabei geht es keineswegs nur um die Stellung der Juden in Ägypten und um die Anerkennung jüdischer Weisheit, sondern wesentlich auch um die Jerusalemer Perspektiven und Erwartungen an die jüdische Diaspora sowie deren Reaktionen darauf. Diese Fragen bis hin zur Frage, an wen sich der Brief letzten Endes richtet, sind hier nicht zu thematisieren.⁴⁸ Die Beobachtung, dass die Rahmenhandlung von der Entstehung der Septuaginta zum Aufhänger der aktuellen Anliegen des Verfassers wird, zeigt, dass die Grundtradition bekannt gewesen sein muss und dadurch zum Transportmittel für die aktuellen Anliegen werden konnte.

Als eine dieser älteren Traditionen wird man die oben herausgestellten Erinnerungen an die frühptolemäischen Unternehmungen um Museion und Bibliothek und die damit verbundene kulturpolitische Situation ansehen können. Diese kulturpolitische Situation war eng mit dem persönlichen Interesse des Königs verbunden, wie sich nicht nur aus der Errichtung von Museion und Bibliothek ergibt, sondern auch aus den Einladungen an die berühmtesten Gelehrten der Zeit und der intensiven Erwerbstätigkeit von Handschriften auf den Büchermärkten in Athen und auf Rhodos.⁴⁹

In diesem geistigen Klima ging es nicht einfach um abstrakte Gelehrsamkeit, sondern um Prestige und Anerkennung; und zwar einerseits im großen Rahmen der Diadochenreiche nach Alexander, in dem sich die Ptolemäer als die geistigen und kulturellen Erben präsentieren wollten. Daraus resultierte das Bemühen um die Kenntnisnahme und Sammlung der Geschichts-, Kultur- und Rechtstraditionen. Analoges galt andererseits aber auch nach innen hin: Die Wahrnehmung eines Volkes oder einer Bevölkerungsgruppe vollzog sich wesentlich durch die Wahrnehmung der historischen und kulturellen Traditionen. Dieses Anliegen zeigt sich besonders im bereits erwähnten Werk des Manetho. Durch seine Geschichte Ägyptens wurde die faszinierende aber doch rätselhafte Welt Ägyptens für die griechische Bevölkerungsgruppe zugänglich und erhielt sie Bedeutung und Anerkennung. Darüber hinaus konnte Manetho durch die Form seiner historischen Darstellung nicht nur das hohe Alter der ägyptischen Kultur aufzeigen, sondern im Spiegel der Geschichte konnte er auch aktuelle Probleme und das ägyptische Selbstverständnis dazu andeuten. Letzteres zeigt sich etwa an der Darstellung des Verhältnisses zu ausländischen Eroberern, angefangen von den Hyksos über die Assyrer bis hin zu den Persern. In diesem Zusammenhang stehen nicht zuletzt auch die bekannten negativen Äußerungen über Mose und damit über die Juden und deren zum Teil befremdliche Gebräuche.⁵⁰

47. Ähnlich auch Veltri, *Aristeasbrief*, 727: »Doch nicht die Übers[etzung] ist der Hauptgegenstand der Erzählung des A[risteasbriefes], sondern die ihm [sc. dem König] von den Übersetzern beim Symposium vermittelte ›Lehre.«

48. Siehe dazu die Referate und Positionen bei Jellicoe, *Septuagint*; Meisner, *Untersuchungen*, Murray, *Aristeasbrief* und Brodersen, *Der König und die Bibel*, 2008.

49. Siehe Hölbl, *Geschichte des Ptolemäerreiches*, 64 f. Die Nachricht über die Beschlagnahmung von Handschriften bezieht dagegen sich auf Ptolemaios III. Euergetes (ebd.), sie bestätigt aber das auch über Ptolemaios II blockakß hinaus anhaltende große Bemühen um den Ausbau der Bibliothek.

50. Fragment 54, zitiert bei Josephus, *Contra Apionem*, I, 26-31 (Mose/Osarsiph und seine Ge-

Auch für die nicht unbeträchtliche und zu allen Schichten gehörende jüdische Bevölkerung Ägyptens und Alexandriens⁵¹ muss diese bildungs- und kulturpolitische Situation eine enorme Herausforderung bedeutet haben – und auch die Juden mussten Interesse daran haben, ihre Geschichte und ihre Traditionen in diesem Umfeld und in eigenständiger, positiver Weise zur Geltung zu bringen. M. E. liegt hier ein entscheidender Punkt wenn nicht für die Entstehung, so jedenfalls für die Publikation der Septuaginta. Zwar ist das Gespräch zwischen Demetrios und Ptolemaios im Aristeasbrief fiktiv, aber es veranschaulicht genau die geistige und kulturpolitische Situation, durch die auch das Judentum in Alexandria herausgefordert war.

Dieses gesellschaftliche Milieu verlangte von den Juden, ihre entsprechenden Traditionen zur Geltung zu bringen, und das heißt konkret, ihre heilige Schrift in griechischer Sprache zur Verfügung zu haben und sie möglichst auch in die Bibliothek aufgenommen zu sehen. M. a. W.: Auch wenn es keine unmittelbare bibliothekarisch/königliche Initiative gegeben haben wird, so bildete doch die vom König und der Bibliothek geschaffene bildungs- und kulturpolitische Situation wahrscheinlich den entscheidenden Impuls für die Bekanntmachung der Septuaginta, und d. h. dann wohl auch für das Bemühen, die Septuaginta in der Bibliothek Aufnahme finden zu lassen. Im Unterschied zur Darstellung des Aristeasbriefes wäre dieses Bemühen nicht auf einen spezifischen Wunsch des Königs zurückgegangen, sondern auf die bildungs- und kulturpolitische Situation, auf die man von jüdischer Seite reagierte, wobei nicht auszuschließen ist, dass diese Initiative in der Bibliothek und vielleicht auch vom König durchaus positiv aufgenommen und eventuell auch erwidert wurde.

Dass die durch die bildungs- und kulturpolitischen Aktivitäten der frühen Ptolemäer indirekt veranlasste »Publikation« der Septuaginta bald als königliche Initiative und als abschließende königliche Approbation angesehen und dargestellt wurde, ist bei der damals üblichen – und im Orient weithin und bis heute zu beobachtenden – Personalisierung politischer Vorgänge durchaus naheliegend. Auch wenn diese Sicht ein jüdischer Wunschgedanke gewesen sein mag, so drückt sich darin eben der Stolz auf die eigene Tradition aus und ebenso das Bedürfnis nach offizieller Anerkennung. Dass man, zumindest beim Buch Genesis, die Kultur und die Anschauungen in der Umwelt im Blick hatte, ist u. a. auf Grund des – in der Septuaginta verlängerten – chronologischen Systems in der Genesis durchaus wahrscheinlich.⁵² Sowohl der Inhalt

setze). Auch hier ist bezeichnend, dass Kultur und Religion über das Thema Gesetze und Gesetzgebung zum Ausdruck gebracht werden.

51. Siehe dazu Gehrke, Umfeld.

52. Siehe dazu Rösel, Übersetzung, 129-144, bes. 142-144: »Das chronologische System der Genesis-LXX«. Rösel verbindet das bekannte Phänomen der höheren Zahlen in der (Urgeschichte der) Genesis mit der Überlegung, dass zunächst nur die Chronologie der Genesis adaptiert wurde und für den weiteren Verlauf noch die ursprüngliche Chronologie des hebräischen Textes vorausgesetzt ist. Daraus ergibt sich ein *annus mundi* von 5000 für die Einweihung des Tempels. »Der rekonstruierten LXX-Chronologie zufolge geschah die Flut 2857 Jahre vor dem Tempelbau. Setzt man die Zeit des Übersetzers ca. 280 Jahre nach dem Baubeginn des zweiten Tempels an, so wäre seine alexandrinische Gegenwart ungefähr auf das Jahr 3135-3140 nach der Flut zu datieren, diese Zahl würde den Widerspruch zwischen den ägyptischen und den biblischen Überlieferungen vermeiden.« (144).

Die Verlängerung des chronologischen Systems der Genesis wäre damit wahrscheinlich eine

als auch die besondere Qualität der Übersetzung und die Adaption des chronologischen Systems der Genesis könnten darauf verweisen, dass das Buch Genesis für eine Publikation im Kontext der alexandrinischen Welt überarbeitet wurde.⁵³

In neuerer Zeit wurde von Adrian Schenker eine etwas anders gelagerte aber doch auch ähnliche These vorgetragen.⁵⁴ Schenker bezieht sich auf Dtn 4,2-8, wo es heißt, dass die umliegenden Völker über die guten Gesetze Israels staunen werden. Diese Bewunderung und vielleicht auch Hinwendung ist aber nur möglich, wenn die Menschen aus den Völkern diese Gesetze auch kennen. Dieses Anliegen habe zur Übersetzung der Thora geführt. Zugleich traf dieses Anliegen auf die von zeitgenössischen griechischen Philosophen wiederholt thematisierte Frage nach guten bzw. den besten Gesetzen für die Regierung eines Volkes (so z. B. bei Plato, Brief VII, 326a-b). Auch bei dieser These geht es um ein gewisses Zusammenspiel zwischen innerjüdischem Anliegen und äußerer, kulturpolitischer Situation. Aber anders als bei der These von Kreuzer geht es nicht um eine Unterscheidung zwischen (innerjüdischer) Entstehung und Publikation, sondern das sozusagen missionarische Anliegen sei der Grund für die Entstehung der Übersetzung (jedenfalls des Pentateuch) gewesen.

3. Die ursprüngliche Septuaginta (Urseptuaginta, Old Greek)

3.1 Zur Begrifflichkeit

Septuaginta als die Übersetzung der »Siebzig« bezog sich im Sinn des Aristeasbriefes zunächst auf den Pentateuch. In der Folgezeit erweiterte sich der Begriff auf alle heiligen Schriften, die aus dem Hebräischen bzw. Aramäischen übersetzt worden waren und in weiterer Folge auch auf jene Schriften, die keine (bekannte) hebräische oder aramäische Grundlage haben, die aber eine gewisse wenn auch unterschiedliche »kanonische« Geltung erlangt hatten.

Wesentliche Zeugnisse für die kanonische Geltung der Schriften sind die Zitierungen als normative Texte, wie sie sich in der frühjüdischen und in der christlichen, insbesondere der neutestamentlichen Literatur finden.⁵⁵ Weitere wichtige Zeugnisse für die Kanonizität der Schriften sind die einschlägigen Handschriften, insbesondere dann die ältesten erhaltenen Codices. Allerdings ist zu beachten, dass diese Codices

Reaktion auf die Chronologie Manethos; vgl. Rösel, Übersetzung, 144: »Möglicherweise ist aber auch mit einem Einfluss der Arbeit Manethos zu rechnen. Den *Ägyptiaca* zufolge haben die historischen Pharaonen Ägyptens seit ca. 2000 Jahren regiert. Diese Zahl widerspricht aber einer kurzen oder mittleren Chronologie der biblischen Geschichte, nach der Mizraim (Gen 10,6) erst nach der Flut Ägypten gründete«.

53. Für weitere Aspekte diese These siehe Kreuzer, Entstehung und Publikation.

54. Schenker, Tora, und ders., Übersetzung.

55. Für eine Zusammenstellung der Zitate in jüdischen Schriften siehe Lange / Weigold, Quotations; für die Zitate und Anspielungen im Neuen Testament siehe die Liste der »Loci citati vel allegati« in den diversen Ausgaben des Neuen Testament von Nestlé-Aland (zuletzt in Eberhard Nestle / Barbara Aland, *Novum Testamentum Graece*, 28. rev. Aufl., Stuttgart 2012, 836-878).

unterschiedlichen Inhalt haben. So fehlen etwa im Codex Vaticanus die Makkabäerbücher, andererseits enthält der Codex Alexandrinus auch das Buch Henoch.⁵⁶

Was zur Septuaginta gerechnet wird, ist heute faktisch durch die sog. Handausgabe von Alfred Rahlfs von 1935 »kanonisiert« und nicht nur in der Fachwelt sondern – wie das griechische Vorwort zeigt – auch in der griechisch-orthodoxen Kirche anerkannt. Dem entspricht, dass auch die modernen Übersetzungen der Septuaginta im Umfang, wenn auch nicht immer in der Anordnung,⁵⁷ im Prinzip dieser Ausgabe folgen. Insofern ist bei der Rede von »der Septuaginta« immer zu beachten, in welchem Sinn der Begriff verwendet ist.

Die Septuaginta ist uns nur in Abschriften erhalten. Diese zeigen nicht nur Varianten, die sich als Abschreibfehler erklären lassen, sondern die zum Teil auch auf bewusste Gestaltung zurückgehen bzw. manchmal auch auf das Bemühen, einen verderbten oder unklar gewordenen Text wiederherzustellen. Von da her stellt sich die Frage nach der ältesten Textgestalt. Mit den neuzeitlichen Editionen, die eine immer größere werdende Zahl von Handschriften (und damit auch unterschiedlicher Lesarten) verzeichneten, stellte sich die Frage nach der ältesten Textgestalt. Diese wurde früher einfach als Urseptuaginta bezeichnet, heute meistens als älteste Septuaginta oder ältester Septuagintatext. Nicht nur im englischen Sprachbereich hat sich die Bezeichnung als »Old Greek« verbreitet. Allerdings ist auch diese Bezeichnung nicht ganz glücklich, denn es gibt auch viele andere Texte, die »altgriechisch« sind, und andererseits gehören auch die jüngeren Bearbeitungen, insbesondere die sog. kaige-Rezension des 1. Jh. v. Chr., noch in die Phase der altgriechischen Sprache (im Gegensatz zu mittelalterlichem Griechisch und Neugriechisch).⁵⁸

3.2 Die Frage nach der ältesten Septuaginta

Die großen diplomatischen Editionen der Septuaginta mit ihrer zunehmenden Zahl von Varianten führten zur Frage nach dem ältesten Text,⁵⁹ für dessen Erstellung dann jeweils textkritische Entscheidungen notwendig sind. Allerdings hat de facto immer der Obertext der diplomatischen Ausgabe das größte Gewicht. Das liegt allein schon daran, dass der Obertext der einzige zusammenhängend dargebotene Text in einer solchen Ausgabe ist. Da die meisten neuzeitlichen Ausgaben den Text des Codex Va-

56. Aus diesem Grund sind z. B. in der Ausgabe von Swete, die sich genau an den Codex Vaticanus hält, die Makkabäerbücher nicht in der üblichen Reihenfolge bei den Geschichtsbüchern zu finden, sondern als Ergänzung am Ende, und zwar mit einem aus Codex Alexandrinus übernommenen Text; auf dieser Basis sind dort auch die Psalmen Salomos, Henoch und die Oden zu finden.

57. So hat Septuaginta Deutsch die Psalmen Salomos nach Psalmen und Oden eingeordnet und nicht erst nach den Weisheitsschriften. NETS belässt die Oden nach den Psalmen, gibt aber nur jenen Text wieder, der nicht auch im Alten oder Neuen Testament vorkommt, nämlich das Gebet Manasses.

58. Ganz abgesehen von dem Problem, dass die Septuaginta nicht mehr klassisches Griechisch bietet, sondern grosso modo hellenistisches.

59. Diese Frage spielte faktisch auch schon bei den ersten Drucken im 16. Jh. eine Rolle, damals unter dem Vorzeichen der Suche nach den besten Handschriften als Grundlage für den Druck.

ticanus als Obertext haben, erhielt dieser Text das größte Gewicht auch in der Forschung und wird er als Haupttext bezeichnet. Erst am Anfang des 20. Jh. wurde es das Anliegen des Göttinger Septuagintaunternehmens und der sog. Handausgabe von Rahlfs, einen eklektischen Text herzustellen, in dem ein kritisch rekonstruierter, und damit der älteste erreichbare Text den Obertext bilden soll. Da sich Rahlfs vor allem auf die Codices B (Codex Vaticanus), S (Codex Sinaiticus) und A (Codex Alexandrinus) stützte,⁶⁰ wobei S unvollständig ist und A oft einen jüngeren Text bietet, blieb das Übergewicht des Codex Vaticanus weithin erhalten.⁶¹

Die Frage nach dem ältesten, ursprünglichen Text wurde aber auch schon in der Antike gestellt. In den Diskussionen im 2. Jh. n. Chr. zwischen Juden und Christen wurde – wenn auch sozusagen unter dogmatischen Voraussetzungen – die Differenz zwischen dem (inzwischen verbindlich gewordenen) hebräisch-masoretischen Text und dem Text der Septuaginta festgestellt und die Frage nach dem ursprünglichen Text diskutiert.⁶²

Unter anderem Vorzeichen spielte die Frage bei Hieronymus eine Rolle. In der Rechtfertigung seiner Bearbeitung bzw. neuen Übersetzung der Psalmen erwähnt er, dass es zwei Formen des griechischen Textes gibt, den allgemein verbreiteten und den auf die Bearbeitung des Origenes (3. Jh. n. Chr.; siehe dazu unten, 6.1) zurückgehenden.⁶³ Die Abweichungen seiner neuen Übersetzung erklärte Hieronymus damit, dass er sich nicht an den verbreiteten Septuagintatext gehalten habe, sondern an den Text des Origenes, der dem hebräischen Text näher steht und den er als den besseren betrachtete, weil dieser der *hebraica veritas* näher stand. Genau genommen geht es damit bei Hieronymus nicht um den ältesten sondern um den besten Text. Das Beispiel zeigt aber, wie die Frage nach dem verbindlichen Text von den Vorentscheidungen und dem Bild von der Entstehung und Überlieferung des Textes abhängig ist.

In der modernen historisch orientierten Forschung geht es dagegen um den ältesten Text, zumindest um den ältesten erreichbaren Text. Dieser liegt theoretisch in den kritischen Editionen vor. Allerdings muss man sich dabei immer bewusst sein, dass die textkritischen Entscheidungen von den Voraussetzungen des jeweiligen Bearbeiters abhängen. Diese haben sich im Lauf der Zeit geändert. Während Paul Anton de Lagarde in seinen drei sog. Axiomen im Prinzip jene Lesarten des griechischen Textes als die ältesten betrachtete, die am weitesten vom masoretischen Text entfernt sind,⁶⁴ kam es durch

60. Siehe dazu Rahlfs, *Septuaginta*: Vorwort des Bearbeiters.

61. Eine wichtige Ausnahme stellt das Buch Richter dar, wo Rahlfs (ähnlich wie die große Cambridge Ausgabe, BML) zwei Texte bietet, den älteren Text A, der auf Codex Alexandrinus basiert, der aber von Rahlfs noch textkritisch bearbeitet wurde, und den jüngeren Text B, der mit dem Text von Codex Vaticanus identisch ist.

62. So besonders in Justins Dialog mit dem Juden Tryphon. Siehe dazu u. a. Hengel / Schwemer, *Septuaginta*.

63. Brief des Hieronymus an die gotischen Bischöfe Sunnia und Fretelia, die ihn wegen der Unterschiede in seiner neuen Übersetzung gefragt hatten. Siehe dazu unten, 6.4.

64. Lagarde, *Anmerkungen zur griechischen Übersetzung*, 3: Satz I. besagt, dass man eklektisch arbeiten muss. Satz II. und III. nennen die Regeln: »II. wenn ein vers oder verstheil in einer freien und in einer sklavisch treuen übertragung vorliegt, gilt die erstere als die echte. III. wenn sich zwei lesarten nebeneinander finden, von denen die eine den masoretischen text aus-

das traditionelle Übergewicht des Codex Vaticanus auch in den kritischen Editionen de facto oft zu Entscheidungen, die den rekonstruierten Text näher an den masoretischen Text heranführten. Dies geschah dann insbesondere auch, nachdem seit der dritten Auflage der Biblia Hebraica von 1937 durch den sog. Codex Leningradensis ein besonders guter hebräisch-masoretischer Text zur Verfügung stand, und vielleicht auch in Hochschätzung der Vulgata.

Durch die Qumranfunde ergab sich nochmals ein neues Bild, das auch für die Septuaginta von Bedeutung wurde: Einerseits zeigen die Qumrantexte, dass in der frühjüdischen Zeit eine gewisse Mehrgestaltigkeit des hebräischen Textes existierte und dass spezifische Lesarten der ältesten Septuaginta oft nicht erst auf die Übersetzer, sondern bereits auf die hebräische Vorlage zurückgehen. Darüber hinaus zeigte sich auch, dass vermeintlich späte Lesarten, insbesondere des sog. antiochenischen oder lukianischen Textes oft mit Qumrantexten übereinstimmten und insofern hohes Alter und stärkere Berücksichtigung beanspruchen konnten. Diese Beobachtungen stärken auch die Bedeutung der alten Übersetzungen, insbesondere der Vetus Latina und der sahidischen Übersetzung, sowie der alten Zitate, etwa bei Josephus oder auch im Neuen Testament, für die Frage nach der ältesten Septuaginta.⁶⁵ Darüber hinaus zeigen die griechischen Texte aus Qumran und der Wüste Juda dass der Septuagintatext – selbst auch des Pentateuch – schon früh, d. h. noch in der frühjüdischen Überlieferung, eine hebraisierende Überarbeitung erfahren hat.⁶⁶

Während die Übersetzung des Pentateuch unbestritten in Alexandria lokalisiert wird, werden für einzelne Schriften auch andere Entstehungsorte, sei es in Ägypten,⁶⁷ sei es in Palästina,⁶⁸ diskutiert.

3.3 Kennzeichen der ältesten Septuaginta (Old Greek)

Die Übersetzungstechnik und die sprachlichen Eigenheiten des griechischen Textes sind von Buch zu Buch verschieden und werden in den folgenden Kapiteln jeweils für die einzelnen Bücher erörtert. Es gibt aber auch gewisse allgemeine Kennzeichen und eine allgemeine Entwicklung. Diese Entwicklung verlief von einer natürlich immer eng am hebräischen Ausgangstext, aber doch auch an der Zielsprache orientierten

drückt, die andre nur aus einer von ihm abweichenden urschrift erklärt werden kann, so ist die letztere für ursprünglich zu halten.«

65. Insbesondere Alfred Rahlfs hatte Übereinstimmungen dieser Texte aus dem 1. und 2. Jh. n. Chr. mit dem von ihm auf ca. 300 n. Chr. datierten lukianischen Text nicht als Hinweis auf höheres Alter des Textes akzeptiert, sondern auf späte Quereinflüsse zwischen den Handschriften zurückgeführt. Bei den Qumrantexten ist ein solcher Quereinfluss nicht möglich.

66. Siehe dazu Himbaza, 4QgrLev^a.

67. So argumentiert van der Kooij, Die alten Textzeugen des Jesajabuches, im Anschluss an Seeligman, Septuagint Version of Isaiah, für die Übersetzung des Jesajabuches in Leontopolis (siehe dazu auch die Einführung zu Jesaja in LXX.E).

68. Die Entstehung verschiedener Teile der Septuaginta in Palästina wird vor allem von Emanuel Tov vertreten, wobei er vor allem Esther und Qohelet nennt (Tov, Text, 131, siehe auch Tov, Reflections).

Dass die kaige-recension in Palästina entstand, ist weithin Konsens. Das ist aber etwas anderes als die Frage der Erstübersetzung.

Übersetzungsweise hin zu einer auch formal immer enger an das Hebräische zurückgebundenen, isomorphen Übersetzung. Diese Entwicklung wurde bereits von Thackeray festgestellt und ist auch in neueren Lehrbüchern übernommen.⁶⁹ Allerdings steht daneben auch die andere, ebenfalls bereits von Thackeray ausgesprochene Beobachtung, dass in der jüngeren Zeit auch eine recht große Freiheit in der Wiedergabe, etwa bei den Büchern Hiob und Sprüche, zu beobachten ist.⁷⁰ M. E. hängen diese Differenzen mit dem unterschiedlichen kanonischen Status und dem weniger »historischen« Inhalt dieser Schriften zusammen.

Dieser Regel wird man im Großen und Ganzen zustimmen können. Daraus die Entstehungszeit abzuleiten,⁷¹ ist aber nur mit Vorsicht möglich. Denn einerseits bleibt, wie etwa beim Buch Ruth, die Frage, ob uns die ursprüngliche Übersetzung oder nur eine hebraisierende Textform erhalten ist, andererseits bleibt die Frage, welche Rekonstruktionsprinzipien der jeweilige Bearbeiter einer kritischen Edition verwendet hat.⁷²

Insgesamt bleibt festzuhalten, dass die ursprüngliche Übersetzung der Septuaginta zwar eng der hebräischen Vorlage, d. h. dem jeweils vorhandenen hebräischen Text, folgte, dass die Übersetzung dabei aber weithin ein durchaus gutes, oft idiomatisches und auch griechische Stilmittel verwendendes Griechisch präsentiert. Dabei wurden natürlich auch Verständnisprobleme geklärt (oder zumindest entschieden) und zeitgenössische exegetische Ansichten oder liturgische und andere Usancen berücksichtigt.⁷³

Eine andere Perspektive wurde in letzter Zeit vor allem in Nordamerika vertreten, nämlich das sogenannte interlinear paradigm. Dieses wurde von Albert Pietersma, dem Initiator und langjährigen Leiter der neuen englischen Übersetzung der Septuaginta,⁷⁴ entwickelt, und zwar ausgehend von seinen Psalmenstudien. Die Psalmen sind im Codex Vaticanus und auch in der von Rahlfs edierten Form ziemlich wortwörtlich und auch der hebräischen Wortfolge entsprechend wiedergegeben. Pietersma schloss daraus, dass die Psalmen und die ganze Septuaginta nicht als selbständige Übersetzung gedacht waren, sondern als eine Art Interlinearübersetzung, die zum Studium des hebräischen Textes hinführen soll (»Septuagint as produced«). Erst sekundär und gegen die ursprüngliche

69. Thackeray, Grammar, 6-16; Dorival / Harl / Munnich, La bible grecque, 93-96; Siegert, Einführung in die Septuaginta, 40-43.

70. Ebd.

71. Siehe etwa die Tabelle bei Siegert, Einführung in die Septuaginta, 42 f.

72. So hat sich etwa Josef Ziegler bei seinen Editionen der Prophetenbücher häufig für eine dem masoretischen Text nahe stehende Lesart entschieden, woraus sich eo ipso eine stärker hebraisierende Textform ergibt.

73. Um nur einige Beispiele zu nennen: Bei Gen 2,1 »Gott vollendete sein Werk und ruhte am siebten Tag« kann man fragen, was »vollenden« bedeutet und ob Gott am siebten Tag doch noch etwas getan hat. Die Septuaginta (oder vielleicht schon ihre hebräische Vorlage) klärt hier: »Gott vollendete sein Werk am sechsten Tag und am siebten Tag ruhte er«. Aktuelle religiöse Begrifflichkeit spiegelt sich wohl darin, dass Begriffe wie Manna und Pascha nicht nach ihrer hebräischen sondern nach der aramäischen Form wiedergegeben wurden. Die (oben in Fn. 42 erklärte,) ab Ri 2,13 zu findende Form von Baal mit weiblichem Artikel spiegelt wohl die liturgische Praxis einer Ersatzlesung wieder.

74. Pietersma, NETS.

Intention habe sich die Septuaginta sozusagen verselbständigt (»Septuagint as received«).⁷⁵ Gegenüber dieser These wurde vielfach darauf hingewiesen, dass die einzelnen Schriften der Septuaginta unterschiedlichen Charakter haben und dass in vielen Teilen und an vielen Stellen durchaus freie Übersetzungen und auch eigenständige Interpretationsleistungen zu erkennen sind und zwar nicht nur im Pentateuch, sondern auch in den Geschichtsbüchern und bei den Propheten und durchaus auch in den Psalmen.⁷⁶ Die Argumentation, dass die ursprüngliche Septuaginta interlinear war, uns aber nicht mehr erhalten sei, ist eine schwer nachvollziehbare *petitio principii*, für die es keine Belege gibt.

Die umfangreichste Verteidigung des interlinear paradigm stammt von Cameron Boyd-Taylor, der bezeichnenderweise mit einer Beschreibung der Übersetzung Aquilas (s. u. 5.1) beginnt und von da zur kaige-Rezension (s. u. 4.2) und weiter zu einem Psalm und zu einigen Versen in Gen 1 zurückgeht.⁷⁷

De facto gibt es Übersetzungen bzw. Revisionen, die den griechischen Text formal eng an das Hebräische binden und ihm so eine besondere »Hebraizität« verleihen wollen. Aber der kaige-Rezension (s. u., 4.2) ebenso wie der Übersetzung Aquilas (s. u., 5.1) geht es trotzdem um Wirkung und Verbreitung in der Zielsprache.⁷⁸ Zudem gibt es auch keine wirklichen Interlineartexte aus der Antike. Auch Boyd-Taylor kann so wie Pietersma nur eine relativ späte Handschrift aus byzantinischer [!] Zeit nennen, in der Passagen aus der Ilias in hellenistischem Griechisch und in volkstümlichem Griechisch (als Übersetzung bzw. vermutlich als Verständnishilfe) nebeneinander stehen. Das ist aber synoptisch angeordnet und nicht interlinear. Eine echte Interlinearität erscheint schon wegen der gegensätzlichen Schreibrichtung von Hebräisch und Griechisch kaum möglich bzw. kaum lesbar. – Pietersma hat denn auch seinen Begriff als metaphorischen Ausdruck für die Nähe des griechischen Textes zur hebräischen Vorlage relativiert, zugleich aber auch immer verteidigt.⁷⁹

4. Die ersten hebraisierenden Revisionen der Septuaginta

4.1 Die ältere Forschung

Während lange Zeit die Meinung vorherrschte, dass sich das Judentum im 2. Jh. n. Chr. auf Grund der Verwendung der Septuaginta bei den Christen von der Septuaginta getrennt habe und sich mit den Übersetzungen von Aquila, Symmachus und Theodotion neue griechische Übersetzungen schuf, haben auch hier die Funde von Qumran und der Wüste Juda das Bild erheblich verändert.

75. Pietersma, A New Paradigm.

76. Siehe dazu die Abschnitte über den sprachlichen Charakter der Übersetzung in den in diesem Band folgenden Ausführungen zu den einzelnen Büchern. Für eine der vielen Stellungnahmen zum interlinear paradigm siehe Joosten, Reflections on the »interlinear paradigm«.

77. Boyd-Taylor, Reading between the Lines.

78. Dass man eine sehr genaue oder gar wortwörtliche Übersetzung auch verwenden kann, um den Ausgangstext besser zu verstehen, ist selbstverständlich. Aber das ist etwas anderes als wenn eine Übersetzung nur für diesen Zweck geschaffen wäre.

79. Pietersma, Interlinearity revisited.

Insbesondere identifizierte Dominique Barthélemy bei seiner Analyse der zwölf-Propheten-Rolle aus Naḥal Ḥever die so genannte kaige-Rezension, die er auch in einer Reihe weiterer Schriften, etwa in 2 Samuel, identifizierte.

Schon am Anfang des 20. Jh. hatte Thackeray festgestellt, dass in den Büchern der Königtümer (Samuel und Könige) zwei sehr unterschiedliche Übersetzungsstile vorliegen, ein älterer mit vergleichsweise gutem Griechisch und idiomatischen Gegebenheiten wie praesens historicum, und ein jüngerer mit enger isomorpher Anpassung an das Hebräische. In Aufnahme der Zählung von 1–4Königtümer mit griechischen Buchstaben kam er zu folgender Einteilung:

Erste Übersetzung	Spätere Ergänzung
α' für 1Kgt	
ββ' für 2Kgt 1,1–11,1	
	βγ' für 2Kgt 11,2–3Kgt 2,11
γγ' für 3Kgt 2,12–21,43	
	γδ' für 3Kgt 22,1–4Kgt 25,30

Thackeray nahm an, dass die Abschnitte α', ββ' und γγ' zuerst übersetzt wurden und dass die Abschnitte βγ' und γδ', die in »asiatischem, stark manieriertem Stil« übersetzt wurden, erst später dazu kamen. Dabei identifizierte er bereits im Wesentlichen jene Kennzeichen, die später Barthélemy für die kaige-Rezension benannte (s. u.), u. a.:

ἀνήρ für שׂא auch wo es ἕκαστος (ein jeder) bedeutet und κερατίνη statt σάλπιγξ für hebr. שׂופר; καιγε für ׀; ἐγώ εἶμι für אנכי auch bei einer finiten Verbform, sowie Vermeidung des Präsens historicum.⁸⁰

Während die von Thackeray angenommen zwei Phasen der Entstehung keine große Akzeptanz fanden und diese Annahme heute hinfällig ist, hat die Unterscheidung der Übersetzungsstile und die Abgrenzung der Abschnitte bleibende Bedeutung erhalten.⁸¹ Zu dieser Abgrenzung ist allerdings festzuhalten, dass sie sich in dieser strengen Form nur im Codex Vaticanus findet (in dem oder in dessen Vorlage offensichtlich Handschriften verschiedenen Typs kombiniert wurden).⁸²

Ein deutliches Beispiel für die hebraisierende Revision liegt auch im Richterbuch vor. Hier hatte schon 1705 Johannes Ernestus Grabe in seiner »Epistula ad Joannem Millium ... in qua ostenditur libri Iudcum genuinam LXX. Interpretum Versionem eam esse, quam MS Codex Alexandrinus exhibet« aufgezeigt, dass im Codex Alexandrinus eine ältere Textform vorliegt als im Codex Vaticanus und anderen Handschriften. Diese Sonderstellung wurde schon im Apparat der großen Cambridge Ausgabe (BML) deutlich gemacht. Rahlfs ging in seiner Septuagintaausgabe noch weiter und

80. Thackeray, *Worship*, 114 f.

81. Lediglich der Anfang von βγ' ist umstritten. Shenkel, J. D., *Chronology and Recensional Development in the Greek Text of Kings*, Cambridge/MA 1968, bes. 117–120, erkannte die Besonderheiten der Übersetzung schon ab 2Kgt 10,1.

82. Sowie, zumindest teilweise ähnlich, im Codex Sinaiticus, der jedoch für Samuel-Könige nicht erhalten ist. Bei den 1975 gefundenen, 2010 publizierten Texten aus dem Richterbuch entspricht der Text im Wesentlichen B und somit auch dem kaige-Text; Karrer, *Sinaiticus*.

druckte beide Textformen übereinander ab, wobei der A-Text den von ihm kritisch rekonstruierten ältesten Text bietet, der dem Text des Codex Alexandrinus nahe steht aber nicht damit identisch ist, während der B-Text den jüngeren, hebraisierend bearbeiteten Text des Codex Vaticanus wiedergibt.

4.2 Die Entdeckung der kaige-Rezension

Die Entdeckung der Schriften aus Qumran bzw. der Wüste Juda führten auch für die Septuagintaforschung zu völlig neuen Einsichten aber auch zur Bestätigung und Differenzierung älterer Erkenntnisse. In seiner Analyse der Zwölf-Prophetenrolle aus Naḥal Ḥever stellte Dominique Barthélemy 1963 eine den von Thackeray beobachteten Phänomenen entsprechende Bearbeitung des Septuagintatextes fest.⁸³ Vom Fundort her bezeichnete er diese Textform als palästinische Rezension bzw. – wegen der für ihn besonders wichtigen Wiedergabe von ׀ («auch») mit καὶ γε («und auch») – als die kaige-Rezension. Beim Vergleich mit der entsprechenden Bearbeitung in anderen Büchern beobachtete Barthélemy eine gewisse Bandbreite vor allem in der Wortwahl. Er sprach daher zum Teil auch von einer »groupe kaige«, wobei man sowohl an eine Gruppe von kaige-Handschriften als auch von kaige-Bearbeitern denken kann.

Das Stichwort kaige war für Barthélemy deshalb besonders wichtig, weil er dabei das rabbinische Prinzip der augmentation (Erweiterung) erkannte, das in der frühjüdischen Hermeneutik eine gewisse Rolle spielte. Außerdem dachte Barthélemy an das sog. prototheodotionische Problem, d. h. an das Phänomen, dass theodotionische Lesarten, die man eigentlich der Übersetzung des Theodotion im 2. Jh. n. Chr. (siehe dazu auch unten, 5.3) zuordnete, bereits im 1. Jh. zu finden sind (z. B. im Neuen Testament). Barthélemy identifizierte Jonathan ben Uzziel aus dem 1. Jh. mit Theodotion⁸⁴ und datierte damit auch die kaige- bzw. kaige-Theodotion-Bearbeitung in das 1. Jh. n. Chr.⁸⁵

Gegenüber dieser Zuordnung wird die Naḥal Ḥever Rolle heute aus paläographischen Gründen in das 1. Jh. v. Chr. datiert,⁸⁶ womit sich ergibt, dass die kaige-Rezension bereits im 1. Jh. v. Chr. erfolgte bzw. zumindest begonnen hat.

Auch schon mit Barthélemys Datierung war klar, dass die kaige-Rezension eine innerjüdische und vorchristliche Bearbeitung der alten Septuaginta darstellt.

83. Die Zwölfprophetenrolle von Naḥal Ḥever hat darüber hinaus noch die Besonderheit, dass mitten im griechischen Text der Gottesname Jhwh nicht wie sonst üblich mit griechisch κύριος übersetzt, sondern mit Buchstaben der althebräischen Schrift wiedergegeben wird.

84. Barthélemy, Devanciers, 148-156. So auch bereits Kahle, P. E., *The Cairo Genizah*, 1959², 195.

85. Aus dieser Verbindung ergibt sich, dass vor allem in der englischsprachigen Literatur manchmal von kaige-Theodotion gesprochen wird, z. B. Tov, *Textual History*, wobei allerdings die Verbindung zu einem Theodotion des 2. Jh. n. Chr. (und damit letztlich dessen Existenz) entfällt. Die Rede von kaige-Theodotion erscheint insofern nützlich, als die spätere Tradition diese Textform mit dem Namen Theodotion (wer auch immer das war), und die Textform unter dieser Bezeichnung identifizierte.

86. Cross, F. M. / Parry, D. W. / Saley, Richard, J. u. a., 1-2 Samuel, Qumran Cave 4, XII, Oxford 2005.

Was waren die Gründe für diese isomorph-hebraisierende Bearbeitung? Ein erster Grund war die Beobachtung, dass der Text der Septuaginta an manchen Stellen von jener Form des hebräischen Textes abwich, der ab der Hasmonäerzeit, d. h. ab dem ausgehenden 2. Jh. v. Chr. zum normativen Text geworden war. Diese Entwicklung lässt sich an den Qumrantexten beobachten. Während die älteren Texte noch eine Mehrgestaltigkeit bezeugen, wurde im 1. Jh. v. Chr. praktisch nur mehr jener Text abgeschrieben oder zitiert, den wir heute den protomasoretischen Text nennen. Schon bei dem um etwa 125 v. Chr. verfassten Aristeasbrief hat man den Eindruck, dass die herkömmliche Septuaginta gegen Angriffe verteidigt werden soll: Immerhin wird betont, dass die Übersetzung unter Autorisierung des Jerusalemer Hohepriesters erfolgte und auf der Grundlage von Handschriften, die aus dem Jerusalemer Tempel stammten. Auch die im Aristeasbrief erzählte Autorisierung durch die jüdische Gemeinde und durch den ptolemäischen König verliehen der Septuaginta höchste Autorität. Aber: die Differenzen zum masoretischen Text waren unbestreitbar und waren wohl mit ein Grund für die Revision.⁸⁷

Ein zweiter Grund, der damit Hand in Hand ging und wohl noch gewichtiger wurde, war ein neues Schriftverständnis, das zu einer neuen Hermeneutik und zur Bearbeitung der alten Übersetzung führte. Prinzipiell ging es dabei nicht nur um den Inhalt sondern auch um die Form des hebräischen Urtextes. Dieser war nicht nur der Sache nach autoritativ, sondern auch nach seiner Form. Das hebräische Original sollte in der griechischen Übersetzung durchschimmern und erkennbar werden; von da her war auch die hebräische Wortfolge wichtig sowie etwa auch die Tempora, d. h. z. B. dass die hebräische Vergangenheitsform auch mit einer griechischen Vergangenheitsform wiedergegeben werden soll, und nicht mit einem praesens historicum.

Da der hebräische Text ein heiliger und vollkommener Text ist, sind auch die Details wichtig, gerade auch solche, die scheinbar keinen Unterschied machen, wie etwa die beiden unterschiedlichen Formen des Personalpronomens der 1. Pers. Sing., אָנִי und אֲנִי. Damit man sie auch im Griechischen erkennen kann, wird אָנִי mit ἐγώ wiedergegeben und אֲנִי mit ἐγώ εἰμι, auch wenn ein finites Verb folgt. Unter diesem Vorzeichen wird es auch wichtig, ob ein Artikel oder analoges Element⁸⁸ vorhanden ist oder nicht; d. h. der Artikel wird im Griechischen nicht nach (hebräischer) Determination oder Indetermination gesetzt, sondern nach dem Vorhandensein eines sichtbaren Artikels oder analogem Element. Ein weiteres Anliegen war die konkordante Wiedergabe, d. h. dass ein bestimmtes hebräisches Wort immer mit dem gleichen griechischen Wort wiedergegeben werden soll. Der hebraisierende Charakter der kaige-Rezension ist somit näherhin als isomorphe Bearbeitung zu bestimmen. Einzelheiten lassen erkennen, dass die Bearbeiter durchaus gut Griechisch konnten, aber was ihnen wichtig war, war die isomorphe Entsprechung. Gerade gewisse Befremdlichkeiten⁸⁹ wie das erwähnte ἐγώ εἰμι auch bei folgender finiter Verbform oder die genaue An-

87. Allerdings blieb dieses Bemühen in gewissen Grenzen. So wurde z. B. beim Jeremiabuch keine mit dem längeren (proto)masoretischen Text übereinstimmende Fassung geschaffen.

88. Als solches fungiert vor allem die nota accusativi. Die nota accusativi bewirkt zwar (nach moderner Grammatik) keine Determination, aber sie steht vor determinierten Objekt, d. h. sie zeigt die Determination an und hat damit eine ähnliche Bedeutung wie der Artikel.

89. Rahlfs, Lucians Rezension, bezeichnete den (von ihm noch nicht so benannten) kaige-Text von 2Kön als »oft stumpfsinnig genau übersetzt« (293; ähnlich 223; 233; 263).

passung in der Wortfolge sollten auf den eigentlichen Hintergrund verweisen, nämlich die hebräischen heiligen Schriften.⁹⁰

Die Entdeckung der kaige-Rezension ist in der Septuagintaforschung allgemein anerkannt. In der ersten Entdeckerfreude wurde den oben erwähnten Kennzeichen noch eine Reihe weiterer, vor allem semantischer Kennzeichen hinzugefügt. Diese waren aber zum großen Teil zu unspezifisch und nur für einzelne Schriften relevant. Im Wesentlichen bewährten sich die schon von Barthélemy herausgestellten Kennzeichen⁹¹, dazu kamen die verschiedenen Beobachtungen bezüglich der isomorphen Anpassung, insbesondere der Wortfolge und der Artikelsetzung.

Für Barthélemy hatte die Entdeckung der kaige-Rezension aber noch eine wichtige zweite Seite. Da die kaige-Texte, etwa in 2Sam und in 2Kön aber auch sonst, per definitionem überarbeitete Texte sind, stellt sich die Frage, ob die ältere Vorlage dieser Rezension noch erhalten ist, oder ob diese verloren sind. Barthélemy identifizierte diese Vorlage in dem sogenannten antiochenischen bzw. lukianischen Text, dessen Textgestalt üblicherweise auf eine Bearbeitung durch den 312 n. Chr. als Märtyrer umgekommenen Theologen Lukian von Antiochien zurückgeführt wird (siehe dazu unten 6. Christliche Revisionen). Entgegen der verbreiteten Meinung einer erst späten Entstehung dieser Textform stellte Barthélemy fest, dass dieser Text und der kaige-Text des Codex Vaticanus zusammenhingen und dass der antiochenische Text die ältere Vorlage für den kaige-Text war. Das bedeutet aber, dass der antiochenische Text alt war und der beste Zeuge für den ursprünglichen Text der Septuaginta, wobei natürlich auch dieser Text – so wie alle anderen Textformen – im Lauf seiner Überlieferung einzelne Textverderbnisse erfahren hatte. In den Worten von Barthélemy: Der lukianische / antiochenische Text, »c'est la vieille Septante, plus ou moins abâtardie et corrompue.«⁹² Faktisch ist diese völlig neue Einordnung des lange Zeit vernachlässigten bzw. spät datierten lukianischen Textes die andere Seite der Medaille, d. h. der von Barthélemy identifizierten kaige-Rezension. Allerdings wurde diese zweite Erkenntnis Barthélemys lange Zeit wenig beachtet bzw. mit verschiedenen Argumenten relativiert. Erst in neuerer Zeit wurde die neue Einordnung und damit auch die Bedeutung des lukianischen Textes stärker aufgenommen⁹³ und durch neue Argumente, vor al-

90. Als moderne Analogie könnte man auf die Übersetzung von Martin Buber und Franz Rosenzweig verweisen, die mit ähnlichen Mitteln wie hebraisierende Wortbildungen und hebraisierende Syntax einen besonders »hebräischen« Eindruck und damit besondere Autorität vermitteln will.
91. Siehe dazu u. a. Barthélemy, *Prise de Position*.
92. Barthélemy, *Devanciers*, 127. Angesichts der weiteren Diskussion zur kaige-Rezension und zum lukianischen Text hat Barthélemy in seinem Beitrag »Prise de Position« zwar später im Rahmen eines Rückblick auf die Diskussion zur kaige-Rezension und zum lukianischen Text zugegeben, dass der antiochenische Text nicht nur zufällige Verderbnisse sondern zum Teil auch eine absichtliche Bearbeitung erfahren haben kann, aber diese wäre erheblich geringer als die klassisch angenommene lukianische Rezension. Insofern blieb Barthélemy im Wesentlichen bei seiner früheren Erkenntnis.
93. Neben Diskussionsbeiträgen ist die Edition des lukianischen Textes von 1Sam durch Taylor, *The Lucianic Manuscripts of 1 Reigns*, und vor allem die umfangreiche kritische Edition des antiochenischen Textes zu Samuel, Könige und Chronik durch Fernandez Marcos und Busto Saiz, *El texto antioqueno*, zu nennen.

lem durch den Vergleich mit der isomorphen Bearbeitung der kaige-Rezension, klar nachgewiesen.

4.3 Weitere Formen hebraisierend-isomorpher Bearbeitung (semi-kaige)

Gab es auch außerhalb der kaige-Texte eine hebraisierende Bearbeitung? Im Blick auf den geistigen Hintergrund der kaige-Rezension und andererseits angesichts der Existenz unterschiedlicher Textformen in der Überlieferung der Septuaginta stellt sich die Frage, ob es auch jenseits der klaren kaige-Texte ähnliche Bearbeitungen gab. Dass es solche Bearbeitungen gab, ist schon impliziert in den oben erwähnten sog. Axiomen von Lagarde. Wenn er jene Textform als die älteste betrachtet, die am weitesten vom masoretischen Text entfernt ist, dann impliziert das die Ansicht, dass die Septuagintatexte an Hand des (proto)masoretischen Textes bearbeitet wurden. In seiner kritischen Handausgabe folgte Rahlfs zwar im Wesentlichen den großen Codices B, S und A (Vaticanus, Sinaiticus, Alexandrinus) und darin wiederum vor allem der sog. Hauptüberlieferung des Codex Vaticanus, aber er weicht doch an vielen Stellen davon ab und folgt nicht selten auch dem lukianischen Text. Auch das impliziert, dass der Codex Vaticanus nicht immer den ältesten Text bietet, sondern in einem bestimmten Sinn bearbeitet wurde und zwar offensichtlich im Sinn einer gewissen Anpassung an den masoretischen Text. Ähnliches hat auch Anneli Aejmelaeus im Blick auf 1Sam festgestellt: »One must be ready to accept corruption or correction towards the Hebrew in the main line [= B-text and related manuscripts; SK] of textual transmission«;⁹⁴ und: »This kind of recensional development, typical of the so-called *καίγε* sections is clearly not absent in the non-*καίγε* sections either, but can be sporadically detected in the B-text«.⁹⁵ Das Problem ergibt sich auch aus der oben erwähnten neuen Einordnung des antiochenischen Textes. Wenn dieser der ursprünglichen Septuaginta nahe steht und wenn zugleich auch der Text des Codex Vaticanus in den sog. nicht-kaige-Abschnitten der ursprünglichen Septuaginta sehr nahe ist, dann stellt sich die Frage, wie die Differenzen zwischen den beiden Texten zu interpretieren sind. Dabei gibt es zwei Möglichkeiten, entweder sind beide Texte (gegenüber der ursprünglichen Septuaginta) bearbeitet oder einer der beiden ist der ältere und der andere Text ist bearbeitet. Der erste Fall erweist sich am ehesten dadurch, dass manchmal der eine, manchmal der andere Text sekundär ist. Im zweiten Fall sind die Änderungen durchwegs oder zumindest weit überwiegend⁹⁶ einem der beiden Texte zuzuschreiben. Die Analyse zahlreicher Texteinheiten aus den nicht-kaige Abschnitten von 2Sam aber auch zahlreiche andere Fälle zeigen, dass in der Tat an vielen Stellen im Codex Vaticanus eine hebraisierende Bearbeitung vorliegt, die nicht nur zufällig und punktuell sondern systematisch erfolgte.⁹⁷ Wenn auch diese Bearbeitung wesentlich milder ausfiel, als in der eigentlichen kaige-Rezension, so folgte sie doch denselben Prinzipien einer isomorphen Anpassung an den hebräischen Bezugstext, nämlich Anpassung in

94. Aejmelaeus, 1 Samuel, 127.

95. Aejmelaeus, *Reconstructing the Old Greek*, 366.

96. De facto wird es auch in der ältesten Textform Textverderbnisse oder einzelne Korrekturen geben.

97. Siehe dazu Kreuzer, *B or not B?*; ders., *Old Greek und Semi-kaige*.

der Wortfolge, in der Artikelsetzung und zum Teil in der Wortwahl. Siegfried Kreuzer hat daher die Bezeichnung als semi-kaige Bearbeitung vorgeschlagen.⁹⁸ Diese Phänomene sind auch im nicht-kaige Text von 1Kön und in anderen Texten zu erkennen. Ein illustratives Beispiel ist die Wiedergabe von טוֹב בְּעֵינַיךָ, »gut deinen Augen«. Die älteste Wiedergabe (erhalten im antiochenischen Text und einer Reihe weiterer Textzeugen) ist relativ frei und sachgemäß: τὸ ἀρεστόν ἐνώπιόν σου. In den kaige-Abschnitten des Codex Vaticanus wird genau wortwörtlich übersetzt: τὸ ἀγαθὸν ἐν ὀφθαλμοῖς σου; in den nicht-kaige Abschnitten wird dagegen nur zu τὸ ἀγαθὸν ἐνώπιόν σου angepasst. Ein interessantes Beispiel ist die bereits erwähnte (s. o. 2.2; Fn. 46) Verbindung des Namens des Gottes Baal mit weiblichem Artikel. Diese ist im antiochenischen Text von 1Kön 19,18 (d. h. im nicht-kaige Abschnitt) und im Zitat dieser Stelle in Röm 11,4) noch erhalten, während sie in Codex Vaticanus – so wie sonst im kaige-Text – geändert ist.⁹⁹

Die vorgestellten Beobachtungen und Sachverhalte gelten nicht nur für das Gegenüber von Codex Vaticanus und antiochenischem Text (das in den Geschichtsbüchern besonders markant ist), sondern generell in der Textüberlieferung. So gibt es z. B. für Psalm 103,4, der in Hebr 1,7 zitiert wird, zwei verschiedene griechische Textformen: Gott macht seine Engel zu Geistern und seine Diener zu πῦρ φλέγον, »brennendem Feuer« (so Rahlfs mit B, S, A), bzw. zur πυρὸς φλόγα, »Flamme des Feuers« (Sa, Bo, L, und A^c), wobei die erste Lesart genau der hebräischen Wortfolge und Grammatik (טָהֳרֵם אֱלֹהִים) entspricht. Da diese hebraisierende Lesart im Griechischen genauso gut möglich ist und keinen Grund zur Beanstandung (und damit zu einer Korrektur) bietet, erklärt sich die Differenz am ehesten aus isomorpher Anpassung, und zwar an die masoretische Vokalisation bzw. Lesetradition (der Konsonantentext erlaubt beide Auffassungen). D. h. die in den großen Codices bezeugte Lesart ist die jüngere, an den masoretischen Text angepasste Lesart, während die im Sahidischen, im Bohairischen, im lukianischen/antiochenischen Text und von Korrektor C des Codex Alexandrinus bezeugte Lesart den ursprünglichen Septuagintatext darstellt, der auch im Hebräerbrief zitiert ist.¹⁰⁰

Insbesondere das letztgenannte Beispiele macht deutlich, dass es bei der Frage nach einer hebraisierend-isomorphen Bearbeitung und der damit eng zusammenhängenden Frage nach der ältesten Septuaginta (»Old Greek«), nicht mehr nur um den Bereich des Entdeckungszusammenhanges (kaige-Rezension zu Dodekapropheten bzw. in Codex Vaticanus und Antiochenischer Text in den Samuelbüchern) geht, sondern generell um den Sachzusammenhang von ältester, ursprünglicher Septuaginta (»Old Greek«) und hebrai-

98. Ebd.

99. Die Lesart ist leider weder in Rahlfs, Septuaginta, noch in Rahlfs/Hanhart, Septuaginta, angeführt, aber in der Ausgabe von Brooke/McLean nachgewiesen. Interessanterweise hat auch das Zitat dieser Stelle in Röm 11,4 noch den femininen Artikel, woraus sich ergibt, dass Paulus – jedenfalls für diese Stelle – noch den alten Septuagintatext vor sich hatte; siehe dazu Kreuzer, Lukian redivivus, 259-261.

100. Die Bemerkung bei Rahlfs, die Lesart von Sa, Bo, L, und A^c sei »ex Heb 1,7« ist angesichts der geographisch weiten Streuung der Textzeugen nicht sehr wahrscheinlich, und durch die textinterne textkritische Überlegung hinfällig. Zum Phänomen der Erhaltung alter Lesarten in den Randgebieten der Textüberlieferung siehe auch unten, 6.4.

sierender Bearbeitung (kaige-Rezension, semi-kaige-Bearbeitung). Das wesentliche Kriterium ist die klassische textgeschichtliche Frage: In welcher Richtung lassen sich die Änderungen am einfachsten begründen und erklären?

Ergänzend sei erwähnt, dass die hier erörterte Frage nach hebraisierender Überarbeitung für den Pentateuch bisher kaum gestellt wurde. Die Entwicklung scheint aber auch in diesem Bereich zuzutreffen, auch wenn hier die älteste Textform nur sporadisch erhalten zu sein scheint. So scheint 4QLXXLev^a eine ältere Textform des Levitikusbuches zu bezeugen, als sie uns in den übrigen Manuskripten erhalten ist.¹⁰¹ Ein interessantes Beispiel in der anderen Richtung, d. h. einer hebraisierenden Überarbeitung, bietet der schon länger bekannte Papyrus / Ms Strasbourg gr 748 aus dem 5. Jh. n. Chr., der offensichtlich zumindest Genesis und Exodus umfasste und der eine dem B-Text des Richterbuches, modern gesprochen: der kaige-Rezension, entsprechende Textform aufweist.¹⁰²

Im Blick auf die Überlieferung und Verbreitung der Septuaginta ergibt sich damit das Bild von zwei Phasen: Die erste Phase ist die erste Übersetzung der »Septuaginta«, wie sie (zumindest in den Anfängen und zum Großteil) in Alexandrien erfolgte, und ihre Verbreitung in der jüdischen Diaspora und wohl auch im Mutterland. Die zweite Phase ist die Revision der Septuaginta in einem hebraisierend-isomorphen Sinn, d. h. die sog. kaige- und die semi-kaige-Bearbeitung. Auch dieser Text verbreitete sich – von Jerusalem oder auch von anderen jüdischen Zentren ausgehend – ebenfalls in der jüdischen Welt. Offensichtlich überlagerte diese zweite Welle der Ausbreitung sukzessive die erste, d. h. die hebraisierende Textform wurde intensiver abgeschrieben und verbreitet.¹⁰³ Diese zweite Textform, die sich zum Teil auch mit der ersten mischte, dominiert auch die uns erhaltene Überlieferung, d. h. vor allem die großen Codices. Die ältere Textform ist eher fragmentarisch in einzelnen Papyri und in Fragmenten aus Qumran erhalten, offensichtlich aber auch in den Randzonen der Verbreitung: Im Norden in Syrien/Antiochien, im Westen durch die Übersetzung der Vetus Latina, im Süden durch die sahidische (d. h. die ältere koptische) Übersetzung. Es ist interessant, dass die Septuagintazitate im Neuen Testament zum Teil die ältere Septuaginta, zum Teil die hebraisierende Bearbeitung widerspiegeln.¹⁰⁴

101. Himbaza, What are the consequences if 4QLXXLev^a contains the earliest formulation of the Septuagint?

102. Siehe dazu Plasberg, Strasburger Anekdoten, und Bülow-Jacobsen / Strange, Fragment, sowie / Bogaert/ Botte, Septante, 565.

103. Wie die erste Übersetzung der »Septuaginta« dauerte wohl auch die Phase der hebraisierenden Bearbeitung eine gewisse Zeit. Die Verbreitung der Handschriften erfolgte wohl unterschiedlich rasch, je nach Bedarf und Bedeutung des jeweiligen Buches. Ein schönes Beispiel, wie man sich die Verbreitung von Handschriften im 1. Jh. und wohl nicht nur für private Bedürfnisse vorstellen kann, bietet die Erzählung in Apg 8.

104. Die neutestamentlichen Zitate gehören damit zugleich zu den ältesten Quellen für den Text der Septuaginta; siehe dazu etwa Kreuzer, Bedeutung, aber auch einschlägige Untersuchungen zum Neuen Testament, z. B. Docherty, S., The Text Form of the OT citations in Hebrews chapter 1 and the Implications for the Study of the Septuagint, NTS 55(2009), 355-365.

5. Die jüngeren jüdischen Übersetzungen (die Recentiores)

Im Lauf des 2. Jh. n. Chr. entstanden neue Übersetzungen der hebräischen heiligen Schriften. Diese jüngeren (recentiores) Übersetzungen werden traditionell mit den Namen Aquila, Symmachus, Theodotion verbunden. Lange Zeit wurden diese neuen Übersetzungen als jüdische Alternativen zur Septuaginta verstanden, weil die Septuaginta von den Christen verwendet wurde. Spätestens mit der Entdeckung der kaige-Rezension wurde jedoch klar, dass die Revisionsstätigkeit an der Septuaginta schon in vorchristlicher Zeit und als innerjüdischer Prozess begonnen hatte. Die Recentiores setzen im Grunde diesen Revisionsprozess fort, sofern nicht Theodotion, wie oben dargelegt, als kaige-Theodotion mit der kaige-Rezension zu identifizieren und damit wesentlich früher einzuordnen ist.

Allerdings wird man den Gegensatz zum Christentum und dessen Verwendung der Septuaginta auch nicht ganz negieren können. Dass Aquila für »salben« und »Gesalbter« nicht $\chi\rho\rho\iota\epsilon\iota\nu$ und $\chi\rho\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ verwendete, sondern Formen von $\acute{\alpha}\lambda\epsilon\iota\phi\epsilon\iota\nu$ und in Jes 7,14 nicht $\pi\alpha\rho\theta\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ sondern $\nu\epsilon\tilde{\alpha}\nu\iota\varsigma$, wird wohl nicht unabhängig von der christlichen Rezeption erfolgt sein.

Diese Differenzen an theologisch wichtigen Stellen und auch andere Unterschiede im Wortlaut spielten im 2. Jh. eine Rolle in den Diskussionen zwischen Juden und Christen, insbesondere bei Justin dem Märtyrer (Dialog mit dem Juden Tryphon) und bei Irenäus von Lyon.¹⁰⁵ Allerdings ist auch zu beobachten, dass dieser Gegensatz in der folgenden Zeit eher zu einem Nebeneinander und einer Ergänzung wurde. Im 3. Jh. setzte Origenes in seiner Hexapla die Recentiores neben die Septuaginta und benutzte sie zum Vergleich und zur Ergänzung; und spätere christliche Autoren zogen diese jüdischen Übersetzungen oft zur Ergänzung und zum Vergleich heran, weil sie auf ihre Art eine genaue Übersetzung des Hebräischen boten. Auf diesem positiven Hintergrund erklärt sich auch, dass die leider sehr fragmentarische Überlieferung dieser Texte zu einem großen Teil durch die christliche Tradition durch Zitate und durch die Bemerkungen in Bibelhandschriften erfolgte.¹⁰⁶ auch die Nachrichten über die Person dieser Übersetzer entstammen zum guten Teil christlichen Quellen, die allerdings untereinander divergieren.

Die Recentiores werden traditionell als neue Übersetzungen bezeichnet. Freilich muss man sich bewusst machen, dass auch damals eine neue Übersetzung nicht ohne Kenntnis und ohne Vergleich mit vorliegenden Übersetzungen erfolgte und dass diese gelehrten Übersetzer gewiss die vorhandenen Übersetzungen zur Verfügung hatten. Von da her und weil man sie als eine Fortsetzung der bereits begonnenen Revisionsstätigkeit betrachten kann, werden die jüngeren »Übersetzungen« von manchen Autoren unter der Rubrik »Revision« angeführt.¹⁰⁷

105. Siehe dazu etwa Hengel / Schwemer, *Septuaginta*. Der damalige wechselseitige Vorwurf der Schriftverfälschung, der auf den in der Tat unterschiedlichen Textformen beruhte, ist jedoch weniger ein Problem der Übersetzungen, sondern ergab sich, wie wir heute auf Grund Entdeckung der frühjüdischen Mehrgestaltigkeit der hebräischen Texte wissen, aus den unterschiedlichen hebräischen Bezugstexten der alten Septuaginta und der späteren Revisionen.

106. Siehe dazu Salvesen, *Aquila, Symmachus*.

107. So Tov, *Text und ders.*, *Textual Criticism*; ebenso Fischer, *Text*.

Die jüngeren jüdischen Übersetzungen sind nur in Fragmenten erhalten, und zwar in einzelnen Zitaten sowie durch die allerdings auch nur fragmentarische Überlieferung der Hexapla und entsprechende Randnotizen in Handschriften sowie vereinzelt durch Inschriften. Eine Zusammenstellung der bis dahin bekannten Fragmente findet sich in der Hexaplaausgabe von Field und im Apparat der Göttinger Septuagintaausgabe sowie in verschiedenen Einzeluntersuchungen.

5.1 Aquila

Die bekannteste, am meisten verbreitete und zugleich merkwürdigste Übersetzung ist die Übersetzung Aquilas. Aquila soll aus Sinope am Schwarzen Meer stammen und Schüler von Rabbi Akiba gewesen sein. Seine Übersetzung entstand um 125 n. Chr., was sich auch daraus ergibt, dass sie in den oben erwähnten Kontroversen in der Mitte des 2. Jh. bereits eine Rolle spielte und somit bekannt und verbreitet war.

Aquila verfolgte eine besonders wortwörtliche und auch konkordante Übersetzung. Das markanteste Beispiel seiner Übersetzungstechnik ist die einheitliche Wiedergabe von תָּאֵךְ durch σύν. תָּאֵךְ kann sowohl als nota accusativi den Akkusativ anzeigen als auch als Präposition die Bedeutung »mit« oder »bei« haben. Durch die einheitliche Wiedergabe mit σύν wurde in Gen 1,1 aus »Gott schuf den Himmel und die Erde« »Gott schuf mit Himmel und Erde«. Aquila versuchte auch, etymologisch zusammengehörende Wörter im Griechischen ebenfalls möglichst einheitlich und möglichst etymologisierend wiederzugeben. Hebräisch שָׂרָא bedeutet Kopf, Haupt (griechisch: κεφαλή). Das mit שָׂרָא zusammenhängende Nomen תְּשָׂרָא bedeutet »Anfang«. Aquila versuchte, einen analogen Zusammenhang auch im Griechischen herauszustellen und übersetzte תְּשָׂרָא mit κεφάλαιον, was aber nicht Anfang heißt sondern Hauptsache. Somit erhielt Gen 1,1 in der Übersetzung von Aquila die Bedeutung »In der Hauptsache schuf Gott mit Himmel und Erde«.

Dieser extrem isomorphen Übersetzungsweise lag ein ähnliches Schriftverständnis zugrunde wie der kaige-Rezension. Barthélemy hatte im Titel seines Buches die kaige-Rezension zu Recht als Vorläufer Aquilas (»Les Devanciers d'Aquila«) bezeichnet. Umgekehrt kann man die Übersetzung Aquilas als die kaum mehr überbietbare Fortsetzung der mit der kaige-Rezension begonnenen Tendenz betrachten.

Wie bei den anderen Recentiores ist auch der Text Aquilas nur fragmentarisch erhalten.¹⁰⁸ Er war aber bekannt und verbreitet und trotz der Verständnisschwierigkeiten wegen ihres hebräischen Flairs die im spätantiken Judentum am meisten verwendete Übersetzung, was insbesondere durch Synagogen- und andere Inschriften aus Kleinasien und anderen Bereichen bezeugt ist.¹⁰⁹

5.2 Symmachus

Auch die Frage »Wer ist Symmachus?«¹¹⁰ ist nicht leicht zu beantworten. Symmachus wirkte in der 2. Hälfte des 2. Jh. In der Überlieferung wird er als Jude oder als Jude, der

108. Neben den oben erwähnten Ausgaben sei auf Reider / Turner, Index to Aquila, hingewiesen.

109. Siehe dazu Boyd-Taylor, Echoes of the Septuagint, und van der Horst, Saxa judaica.

110. Vgl. Barthélemy, Qui est Symmaque?.

Samaritaner wurde (so bei Epiphanius, *De mensuris et ponderibus*), oder als Ebionit (Judenchrist; so bei Eusebius und Hieronymus) bezeichnet. Die Übersetzung des Symmachus zeigt ein gepflegtes Griechisch und erweist ihn als guten Kenner der griechischen Sprache aber auch rabbinischer Tradition. Das wäre auch für einen zum Christen gewordenen Juden denkbar. Es fällt auf, dass Symmachus für »salben« und »Gesalbter« anders als Aquila Formen von *χρίειν* und *χριστός* verwendet, allerdings übersetzt er Jes 7,14 mit *βεῆνις*.¹¹¹ Symmachus wird aber auch mit einem in rabbinischen Quellen erwähnten Somchos gleichgesetzt und als Schüler von Rabbi Meir gesehen.¹¹² Unabhängig von der Frage seiner Herkunft besteht überwiegend die Meinung, dass Symmachus seine Übersetzung als Jude gemacht hat.¹¹³

Die Übersetzung des Symmachus stellt einen gewissen Mittelweg zwischen, besser gesagt: eine gute Verbindung von Orientierung an der Ausgangssprache und an der Zielsprache dar.¹¹⁴ Der hebräische Bezugstext stand wohl, wie für das 2. Jh. n. Chr. anzunehmen, dem proto-masoretischen Text nahe. Symmachus kannte vermutlich sowohl die Septuaginta als auch kaige-Texte und auch Aquila. Der offensichtlich weit verbreitete und auch von den Christen geschätzte Text wurde von Origenes in der Hexapla aufgenommen und insbesondere auch von Hieronymus für die Arbeit an der Vulgata herangezogen.¹¹⁵ Leider ist auch der Text von Symmachus nur fragmentarisch erhalten.

Eine erwähnenswerte Einzelheit ist, dass manchmal ein Wort bei Symmachus und im antiochenischen Text exklusiv übereinstimmen. Traditionell wird diese Gemeinsamkeit auf Übernahme aus der Hexapla durch Lukian interpretiert. Allerdings ist es ebenso möglich, dass solche Übereinstimmungen auf die ursprüngliche Septuaginta zurückgehen und die Lesart in den revidierten Textformen nicht erhalten geblieben ist.

Nicht zuletzt stellt sich auch bei Symmachus das Problem von Symmachus-Lesarten vor Symmachus. Solche finden sich im Neuen Testament und auch schon bei Jesus Sirach. Besonders Fernandez Marcos weist darauf hin, dass sich damit in gewisser Analogie zu Proto-Theodotion ein Problem von Proto-Symmachus stellt.¹¹⁶ Eventuell ist auch hier die Perspektive, dass Symmachus (so wie frühjüdische und neutest-

111. Zur Diskussion des Hintergrundes von Symmachus siehe Fernandez Marcos, *Introduction*, 124 f. 133 f.
112. So Barthélemy, *Symmaque*.
113. Eine interessante Beobachtung ist, dass Symmachus bestimmte Stellen anscheinend unpolitisch oder unmessianisch übersetzt, was man als eine Reaktion auf die Aufstände (Bar Kochba) und die Verschlechterung des Verhältnisses zu den Römern verstehen könnte (so Mulder, *Symmachus' depoliticising translation*, im Anschluss an Arie van der Kooij und Michael van der Meer).
114. Vgl. Tov, *Textual Criticism*, 145: »On the one hand he was very precise ..., while on the other hand, he very often translated *ad sensum*«.
115. Abraham Geiger bezeichnete Symmachus sogar als den »Großvater der Vulgata«; Geiger, *Einleitung*, 92.
116. Fernandez Marcos, *Introduction*, 136-139: »To some extent these indications tell us that not only Aquila but also Symmachus had his predecessors« (138); aber auch: »Even so, this dependence on earlier revisions should not be exaggerated, and Symmachus should continue to remain as a new, independent translation« (ebd.).

tamentliche Autoren) noch Lesarten und Sätze (bzw. Handschriften) der alten Septuaginta kannte, die in der übrigen Überlieferung von den Revisionen überdeckt wurden.

5.3 Theodotion

Traditionell wird die Übersetzung des Theodotion als die dritte der *Recentiores* betrachtet. Nach Irenäus von Lyon (*Adversus haereses* III, 23) soll er aus Ephesus stammen und zur Zeit des Kaisers Commodus, d. h. um 190, gewirkt haben.¹¹⁷ Er soll von der Gnosis zum Judentum gekommen sein.

Oben wurde bereits das sog. proto-theodotionische Problem erwähnt, nämlich die Beobachtung, dass es Theodotion-Lesarten auch schon in älteren Texten, etwa im Neuen Testament gibt. Durch die Identifikation der *kaige*-Rezension ist dieses Problem im Prinzip gelöst: Die theodotionischen Texte entsprechen im Prinzip der *kaige*-Rezension. Oft wird daher einfach von *kaige*-Theodotion gesprochen; so etwa bei Emanuel Tov, der nur mehr Aquila und Symmachus nennt und sonst von *kaige*-Theodotion spricht: »Consequently, the revision as a whole is now named *kaige*-Th, although its various attestations are not uniform in character and accordingly different individuals may have been involved.«¹¹⁸. Damit entfällt jeder Bezug zu einer Person des späten 2. Jh.¹¹⁹ Allerdings muss man sich vor Augen halten, dass in der späteren Tradition von Theodotion die Rede ist. Insofern ist die Bezeichnung *kaige*-Theodotion eine Erinnerung an diese Zuordnung.

Woher kommt aber dann die Nennung Theodotions? Denkbar erscheint mir, dass die *kaige*-Textform in der Überlieferung mit einem historischen Theodotion verbunden wurde, ähnlich wie in der rabbinischen Überlieferung bestimmte schon länger existierende Traditionen mit bestimmten Autoritäten verbunden wurden.¹²⁰

5.4 Eine Samaritanische Übersetzung?

In einigen Handschriften der Septuaginta finden sich griechische Zitate aus einem sogenannten Samareitikon (τὸ Σαμαρειτικόν), das auch von Origenes an einer Stelle erwähnt wird. Es besteht allerdings heute weitgehend Konsens darüber, dass es sich um keine durchgehende und selbständige Übersetzung handelt, sondern um punktuelle Bezugnahmen auf samaritanische Texte. Darüber hinaus scheinen bestimmte scheinbar samaritanische Texte, insbesondere aus den leider zerstörten Giessener Pa-

117. Ob diese zeitliche Einordnung zutrifft, ist umstritten. Möglicherweise geht die traditionelle Reihenfolge Aquila – Symmachus – Theodotion auf die Reihenfolge in der Hexapla zurück.

118. Tov, *Textual Criticism*, 143.

119. Ein spezielles Problem ist der sogenannte Theodotion-Text des Danielbuches. Dieser Text wurde traditionell mit dem Namen Theodotions verbunden und verdrängte fast vollständig den alten Septuagintatext. Allerdings wird dieser Text schon von neutestamentlichen Autoren vorausgesetzt. Am ehesten wird man auch diesen Text als eine Rezension im Bereich der *kaige*-Gruppe betrachten können (für Weiteres siehe den Artikel zum Danielbuch).

120. Ein ähnlicher Fall scheint im christlichen Bereich bei der Benennung des lukianischen Textes vorzuliegen, wenn Hieronymus davon berichtet, dass der allgemein verbreitete Septuagintatext von den meisten jetzt als lukianisch bezeichnet wird: »... et a plerisque nunc λουκιάνειος dicitur.« Hieronymus, Brief 106 § 2 (Brief an Sunnia und Fretela).

pyri nicht auf spezifisch samaritanische Lesarten zurückzugehen, sondern vormasoretische Septuagintalesarten zu bezeugen, so insbesondere die Lesung »Garizim« in Dtn 27,4.¹²¹ Für diese Erklärung spricht, dass diese Lesart auch in der *Vetus Latina* bezeugt ist, was eher für eine Abhängigkeit von der Septuaginta spricht.

Andererseits stimmen die ca. 40 Verweise auf samaritanische Lesarten mit dem samaritanischen Targum überein. Außerdem wurde an einer samaritanischen Synagoge in Thessaloniki eine Inschrift mit dem griechischen Text von Num 6,22-27 gefunden, der der spezifisch samaritanischen Lesart dieses Textes entspricht.¹²² Darüber hinaus ist es wahrscheinlich, dass die durchaus zahlreichen samaritanischen Gemeinden im Mittelmeerraum so wie die Juden ihre heilige Schrift (den Pentateuch) in Griechisch zur Verfügung hatten und verwendeten, sei es als originale Übersetzung oder als revidierte Fassung der Septuaginta.

6. Christliche Revisionen

6.1 Die Hexapla

Die wichtigste und auch klar bezeugte Revision im christlichen Bereich ist die Hexapla des Origenes (ca. 185–245 n. Chr.), die wohl um 230 und wahrscheinlich in Caesarea entstand. Origenes will dieses enorme Projekt unternommen haben, um für die Diskussion mit Juden eine verlässliche Textgrundlage zu haben (*Epistula ad Africanum* 5). Darüber hinaus darf man wohl auch gelehrtes Interesse, besonders als Grundlage für die Exegese, annehmen.

Die Hexapla umfasste in der Regel wie ihr Name sagt, sechs Spalten, und zwar den hebräischen Text in (damals noch unvokalisierter!) hebräischer Schrift und den hebräischen Text in griechischer Umschrift sowie vier griechische Textformen: Aquila, Symmachus, Septuaginta und Theodotion. In manchen Büchern wurden noch weitere Textformen hinzugefügt, die als Quinta, Sexta¹²³ und Septima bezeichnet werden, wobei sich diese Zählung nur auf die griechischen Spalten bezieht.¹²⁴ Diese Übersetzungen bzw. Textformen sind leider nicht namentlich bekannt; man weiß auch nicht, ob sie jüdischen oder christlichen Ursprungs sind. Auch die ersten vier Spalten sind nicht immer mit dem gleichen Text(typ) belegt. Die sechste Spalte enthält im Zwölfprophetenbuch eine unbekannte Übersetzung und in Teilen von 1–4Kgt einen Text, der dem antiochenischen Text nahe steht.¹²⁵

121. Zum Samareitikon siehe Tov, *Bibelübersetzungen*, 185 f.; zu Dtn 27,4 ders., *Textual Criticism*, 88. Fn. 140 (Lit.).

122. Für die Annahme einer samaritanischen griechischen Übersetzung bzw. ein Samareitikon siehe Fernandez Marcos, *Introduction*, 167-169. Zur Synagogeninschrift siehe B. Lifshitz / J. Schiby, *Une synagogue samaritaine à Thessalonique*, RB 75 (1968), 368–378.

123. Über Eusebius berichtet Epiphanius dazu, dass dieser Text in der Nähe von Jericho in Gefäßen (Tonkrügen) gefunden wurde. Es könnte sich dabei um einen frühen »Qumranfund« handeln.

124. Die Zählung der Übersetzungen unterscheidet sich somit von der Zählung der Spalten. Insofern ist z. B. die Quinta (ε') nicht identisch mit der 5. Spalte des Gesamtwerkes, die den Septuagintatext enthält (und somit die dritte griechische Textform ist).

125. Barthélemy, *Textual Criticism*, 145, Fn. 244; nach Kim, *Textformen*, 54 f., verwendete Origenes

Das wesentliche Anliegen von Origenes war es offensichtlich, einen Text herzustellen, der dem zeitgenössischen autoritativen Text (mehr oder weniger der protomassoretische Text), gut entsprach. Er verwendete dabei die textkritischen Zeichen des Aristarch (s. o.): Dort, wo der hebräische Text gegenüber seinem Septuagintatext ein Plus hatte, setzte er eine entsprechende Ergänzung in den Text, die durch Asteriskus eröffnet und mit Metobelos beschlossen wurde. Wo sein griechischer Text ein Plus hatte, kennzeichnete er dieses durch Obelos und Metobelos als zu löschen. Interessanter Weise tilgte aber Origenes – jedenfalls in der Regel – die Überschüsse nicht einfach und er machte auch keine eigene Übersetzung sondern er füllte die »Lücken« aus den anderen Übersetzungen. Mit diesem Verfahren stellte Origenes einen Text her, der im Rahmen der Tradition blieb und dem hebräischen Text sehr nahe stand. Im Grunde ist auch dieser hexaplarische Text der Septuaginta eine Revision auf den zu seiner Zeit gültigen Text hin.

Der von Origenes erstellte Septuagintatext gewann bald hohes Ansehen und weite Verbreitung. Er wurde separat abgeschrieben, zum Teil noch mit den aristarchischen Zeichen, die aber zunehmend fehlerhaft oder gar nicht mehr tradiert wurden. Leider ist die Überlieferung fragmentarisch, hexaplarische Zeichen und einschlägige Lesarten finden sich in diversen Handschriften. Etwas umfangreicher ist die Überlieferung in der durch Bischof Paul von Tella 616/617 geschaffenen Syrophexapla, die nicht nur eine sehr genaue Übersetzung der Septuagintaspalte darstellt, sondern wo auch die hexaplarischen Zeichen recht sorgfältig wiedergegeben sind.

Mit dem hexaplarischen Septuagintatext liegen eigentlich zwei Textformen vor: Einerseits der von Origenes geschaffene Text, andererseits, wenn man die asterisierten Zusätze weglässt und die obelisierten Passagen belässt, die von Origenes verwendete Grundlage, die faktisch ein vor-origeneischer Text ist.

Der Umfang des Werkes wird auf ca. 6.000 Seiten bzw. 50 Bände geschätzt. Die Hexapla wurde in der Bibliothek in Caesarea aufbewahrt, wo sie z. B. noch von Hieronymus eingesehen wurde. Der enorme Umfang (und die damit verbundenen Kosten für eine Abschrift) verhinderten wohl eine Verbreitung dieses Werkes in seiner Gesamtheit. Leider ist die Hexapla nur sehr fragmentarisch erhalten. Eine Vorstellung von der Hexapla vermitteln die 1895 gefundenen Mailänder oder Mercati-Fragmente (nach Bischof Giovanni Mercati, 1866-1957). Beim Bericht über Origenes und seine Hexapla erwähnt Eusebius (VI, 16) beiläufig und knapp auch eine Tetrapla, also eine Ausgabe ohne die beiden hebräischen Spalten. Ob diese eine Vorarbeit oder ein Exzerpt darstellte, ist umstritten. Unklar ist auch, ob sie alle oder nur einzelne Bücher der Septuaginta enthielt. Wichtiger ist, dass die hexaplarische Textform in die Septuagintaüberlieferung eingegangen ist und dass in einigen Handschriften, vor allem im Codex Colberto-Savarrianus (G), im Codex Coislianus (M) und Marchalianus (Q), die hexaplarischen Zeichen und Zitate der Recentiores erhalten sind.

im $\beta\gamma$ -Abschnitt von Samuel/Könige den kaige-Text für die Septuagintaspalte, während die sechste Spalte eine dem antiochenischen Text nahe stehende Version enthält. Jellicoe, Prolegomenon, XXXIIf., nennt noch weitere Beispiele bzw. Vermutungen und vertritt dazu die Meinung, dass es Origenes nicht um die genaue Zuordnung zu Übersetzern ging, sondern um die möglichst umfangreiche Materialsammlung für seine Bearbeitung der Septuaginta.

Die erhaltenen hexaplarischen Texte werden in der großen Cambridge Ausgabe von Brooke / McLean / Thackeray und in der Göttinger Ausgabe verzeichnet. Darüber hinaus ist die Ausgabe von Frederic Field, *Origenis Hexaplorum quae supersunt; sive, Veterum interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta*, Oxford 1875 nach wie vor unentbehrlich.¹²⁶

Die Bedeutung der Hexapla ist neuerdings umstritten. Folker Siegert bezeichnet sie sogar als »größten anzunehmenden Unfall« in der Textgeschichte der Septuaginta.¹²⁷ In der Tat bildet die Hexapla ein Sammelbecken, in dem Verschiedenes zusammenkam, was später oft nur ungenau oder nicht mehr zu unterscheiden war, wodurch sich die Analyse erschwert. Andererseits wäre uns wohl ohne die Arbeit des Origenes die Existenz der jüngeren jüdischen Übersetzungen gar nicht bekannt.

Das eigentliche Problem liegt m. E. nicht in der Hexapla sondern in deren fragmentarischer Überlieferung. Hätten wir die Hexapla oder wenigstens umfangreiche und zusammenhängende Teile, dann hätten wir ausgezeichnete Belege für die Recensiores (auch wenn die genaue Zuordnung wegen der teilweise wechselnden Belegung der Spalten schwierig bliebe) und für die Septuaginta einen gut erschließbaren vororigeneischen Text.

Darüber hinaus ist zu sagen, dass durch die Qumranfunde und durch die Erkenntnisse über die frühen Rezensionen sich die Diskussion zeitlich zurück verlagert hat. Für die Frage nach dem ältesten Septuagintatext hat die Hexapla nicht mehr die Bedeutung, die sie früher hatte. Sie ist aber nach wie vor ein wichtiges Zeugnis für die Überlieferung der Septuaginta und auch für die jüngeren (jüdischen) Rezensionen.

6.2 Weitere Revisionen?

Traditionell werden an dieser Stelle weitere christliche Rezensionen genannt, nämlich die Rezension des Lukian und des Hesychius. Diese Vorstellung geht auf die berühmte Bemerkung des Hieronymus in der Vorrede zur Übersetzung der Chronik zurück, derzufolge der Text des Hesychius in Alexandrien und Ägypten, der des Lukian in den Kirchengebieten von Antiochien bis Konstantinopel, und der Text des Origenes in den Gebieten dazwischen, also in Palästina verbreitet und anerkannt seien: »*Alexandria et Aegyptus in Septuaginta suis Hesychium laudat auctorem, Constantinopolis usque Antiochiam Luciani martyris exemplaria probat, mediae inter has provinciae palestinos codices legunt, quos ab Origene elaboratos Eusebius et Pamphilius vulgaverunt, - totusque orbis hac inter se trifaria varietate compugnat.*«¹²⁸

Ausgehend von diesem Statement wollte Paul Anton de Lagarde zunächst diese drei Textformen herstellen und von da zum Urtext der Septuaginta zurückkommen. Allerdings stellten sich diesem Ansatz eine Reihe von Schwierigkeiten entgegen, die hier nicht weiter zu erörtern sind.

126. Eine neue elektronische Edition des heute verfügbaren Materials ist in Vorbereitung.

127. Siegert, Einführung Bd. 2, 369; Fischer, Text des Alten Testaments, 138, Fn. 37, verweist auf eine ähnliche aber vorsichtiger Bemerkung von Julius Wellhausen.

128. Hieronymus, Vorwort zur Chronik, in: Weber / Gryson, *Biblia Sacra*, 546-547.

Von den drei erwähnten Textformen ist der Text des Origenes der bekannteste und seinen hexaplarischen Text kann man in der Tat als Rezension bezeichnen.

Wesentlich schwieriger ist es mit Hesychius, bei dem schon unklar ist, wer überhaupt damit gemeint ist. Im Allgemeinen nimmt man an, dass es sich um einen ägyptischen Bischof aus etwa gleicher Zeit wie Lukian, d. h. um etwa 300 n. Chr. handelt. Zudem ist es nicht überzeugend gelungen, bestimmte Handschriften für diese Textform aufzuzeigen. Die Annahme einer hesychianischen Rezension bzw. Textform ist daher heute in der Forschung praktisch aufgegeben. Auch in den Göttinger Editionen wird höchstens von ägyptischen Handschriftengruppen gesprochen, die ggf. bestimmte Textformen haben.¹²⁹

6.3 Der antiochenische Text und die Diskussion um eine lukianische Rezension

Anders verhält es sich mit der lukianischen Textform bzw. Rezension. Der Presbyter Lukian von Antiochien¹³⁰ war in seiner kirchlichen Karriere offensichtlich nicht unumstritten, hatte aber erhebliche Bedeutung und Bekanntheit als (ein) Gründer der antiochenischen Exegetenschule. Er starb in der Verfolgung unter Maximian 312 n. Chr. Nach seinem Martyrium wurde die über seinem Grab erbaute Kirche zu einer bedeutenden Wallfahrtsstätte, die insbesondere durch die Verbindung über Eusebius auch für das Kaiserhaus wichtig wurde.

Neben der Erwähnung bei Hieronymus gibt es für den lukianischen Text Randnotizen in Handschriften, die mit λ^o (Lambda mit darunter stehendem Omikron) offensichtlich auf lukianischen Text verweisen (allerdings kann das Zeichen auch $\omicron\lambda\omicron\pi\omicron\iota$ bedeuten).¹³¹ Die lukianische bzw. antiochenische Textform war natürlich bei den antiochenischen Autoren bekannt und ist vor allem in den Kommentaren von Theodoret greifbar. Eine neue Situation entstand, als an Hand der Edition von Holmes-Parsons Manuskripte des Lukianischen Textes greifbar und identifizierbar wurden. Offensichtlich war Antonio Ceriani der erste, der 1863 diese Entdeckung machte indem er die Übereinstimmung der Handschriften 19, 82, 93 und 108 (später kam 127 hinzu) untereinander und mit dem Text der antiochenischen Autoren Johannes Chrysostomus (344/349–407 n. Chr.) und Theodoret von Cyrros (ca. 393–466 n. Chr.) feststellte.¹³² Julius Wellhausen ging

129. Für eine ausführliche Diskussion siehe Fernandez Marcos, Introduction, 239–246, der allerdings auf dem Weg über eine alexandrinische Textform versucht, eine hesychianische Textform festzuhalten. Dagegen stellte schon Würthwein, Text, 61, fest: Gegenüber den anderen Rezensionen »hören wir von der hesychianischen an keiner anderen Stelle: Sie ist für uns zu blaß und kaum greifbar, auch zeitlich nicht einreihbar.«

130. Zu unterscheiden von dem Literaten und Satiriker Lukian von Samosata, ca. 120–180 n. Chr. Nach der *vita* (siehe dazu Brennecke, Lukian) scheint auch der Märtyrer Lukian aus Samosata zu stammen.

131. Field, *Fragmenta*, kam erst bei 2Kön 9,9 auf diese Identifikation. Siehe dazu die Erörterungen bei Fernandez Marcos, Introduction, 224–226; faktisch steht das Siglum nur teilweise für Lukian.

132. Zur Forschungsgeschichte siehe Kim, Textformen, 4–31.

am Ende seiner Studie zum Text der Samuelbücher auf diese Textgruppe ein. Er stellte fest, dass sie häufig seine textkritischen Entscheidungen und sogar einige seiner Konjekturen bestätigten und schlug vor, diese Textgruppe separat zu edieren, um sie besser studieren zu können. Nach den übereilten Anfängen bei Lagarde liegt nun zu 1Sam eine Mehrheitsausgabe des lukianischen Textes vor¹³³ und insbesondere eine kritische Ausgabe zu Samuel, Könige und Chronik, in der der auch die relevanten Zitate, insbesondere von Josephus, aus dem Neuen Testament und aus der Vetus Latina, verzeichnet sind.¹³⁴ Die lukianischen Texte sind aber auch in der Handausgabe von Rahlfs (allerdings dort nur in begrenzter Auswahl) und in der Göttinger Ausgabe verzeichnet.

Die von Lagarde und Wellhausen ausgesprochene hohe Erwartung an die Bedeutung dieses Textes wurde durch die Untersuchung von Adam Mez noch unterstrichen, der feststellte, dass der Text des Josephus in den Antiquitates weithin mit den lukianischen Text übereinstimmte.¹³⁵ Auch Übereinstimmungen des lukianischen Textes mit neutestamentlichen Zitaten und mit der Vetus Latina waren deutlich geworden. Diese Beobachtungen an Texten des 1. und 2. Jh. führten zur Annahme eines erheblichen protolukianischen Textanteils.

Alfred Rahlfs analysierte in zwei großen Untersuchungen den lukianischen Text der Psalmen und der Königebücher.¹³⁶ Dabei erklärte er die Übereinstimmungen mit den vorlukianischen Zeugen des 1. und 2. Jh. durchwegs als spätere Quereinflüsse zwischen den Handschriften (d. h. vom lukianischen Text zu Josephus und zur Vetus Latina und aus dem Neuen Testament auf die lukianischen Handschriften) und schob sie damit beiseite, auch wenn er einzelne protolukianische Elemente vor allem bei den Namen akzeptierte.¹³⁷ Diese Einordnung des lukianischen Textes als spät, d. h. um 300 n. Chr. und damit als jüngste Revision, blieb lange Zeit erhalten und bestimmte für lange Zeit die Auswahlkriterien nicht zuletzt für die kritischen Editionen des Septuagintatextes.

Mit dieser Datierung waren offensichtlich auch alle Besonderheiten dieses Textes gegenüber der sogenannten Haupttradition, insbesondere gegenüber Codex Vaticanus, sekundär und das Ergebnis der Bearbeitung Lukians.

Was waren nun die Charakteristika dieser lukianischen Rezension? Rahlfs nannte vor allem die Hinzufügung erklärender Wörter (etwa zur Identifikation der sprechenden Personen), die Ergänzung des Artikels, andere Wortwahl und gelegentlich auch Attizismen. Nun stellte aber auch Rahlfs schon ein großes Problem fest: Alles diese Charakteristika waren jedoch nicht einheitlich. Wörter oder der Artikel wurden nicht nur ergänzt sondern auch gestrichen. Ebenso verhält es sich mit den anderen Kennzeichen. Rahlfs sah darin aber kein Problem der Analysen, sondern er erklärte diese Widersprüchlichkeiten als ein weiteres bzw. sogar als ein Hauptkennzeichen der Arbeit Lukians: »Auch aus dem Gesamtcharakter L's läßt sich kein Kriterium gewinnen.

133. Taylor, *The Lucianic Manuscripts of 1 Reigns*.

134. Fernandez Marcos / Busto Saiz, *El texto Antioqueno*.

135. Mez, *Bibel des Josephus*. Die Ergebnisse von Mez wurde später durch Thackeray, *Josephus*, bestätigt.

136. Rahlfs, *Psalmen*, 1907; ders., *Lucians Rezension*, 1911.

137. Zu letzterem siehe auch die wiederholt vorkommende Bemerkung »ex [und neutestamentliche Stelle] in seiner Handausgabe.

Denn der Hauptcharakterzug[!] dieser Rezension ist das Fehlen eines klaren Prinzips.«¹³⁸

Die Arbeit von Rahlfs und seine Charakterisierung Lukians wurden bestimmend für die folgende Forschung und auch für die textkritischen Kriterien der kritischen Editionen. So sagt Ziegler in seiner Untersuchung zum Jeremiabuch, bei der der Artikelgebrauch eine wichtige Rolle spielt, über Lukian kurz und bündig: »Die Beispiele zeigen deutlich, daß Lukian gern den Artikel beifügt. Jedoch hat er dies nicht immer getan; Konsequenz war nicht seine Stärke.«¹³⁹

Durch das Bekanntwerden der Qumrantexte änderte sich die Situation. Insbesondere zeigte sich, dass der Text der Samuelrolle 4QSam^a vielfach und in vielen Details mit dem lukianischen Text übereinstimmte.¹⁴⁰ Diese Übereinstimmungen konnte man nicht, wie es Rahlfs getan hatte, als spätere Quereinflüsse zwischen den Handschriften weg-schieben, sondern man musste anerkennen, dass wohl auch die Lesarten des antiochenischen Textes zu einem großen Teil alt waren und schon eine hebräische Grundlage hatten. Durch diese neuen Textzeugen änderte sich aber auch das Gewicht der lukianischen Lesarten bei Josephus, im Neuen Testament und in der Vetus Latina.

Ein weiterer wichtiger Schritt war die oben dargestellte Entdeckung der kaige-Rezension. Wie oben (4.) bei der kaige-Rezension bereits erwähnt, stellte Barthélemy auch die Frage, nach dem Vorläufer des kaige-Textes und ob dieser noch erhalten sei. Er stellte fest, dass der lukianische Text und der kaige-Text nicht voneinander unabhängig sind und dass der lukianische Text nicht aus dem kaige-Text entstanden sein kann, sondern dass es sich umgekehrt verhält, d. h. dass der antiochenische Text alt ist und der ursprünglichen Septuaginta nahe steht bzw. dieser entspricht, wobei es natürlich – wie bei allen Textformen – im Zuge der Überlieferung auch Textverderbnisse gab.¹⁴¹ Damit ist der antiochenische Text nicht das Produkt einer späten lukianischen – und uneinheitlichen – Redaktion, sondern praktisch der alte Septuagintatext, sprachlich mit den bisher Lukian zugeschriebenen Eigenheiten, nämlich mit Nähe

138. Rahlfs, Lukians Rezension, 293.

139. Ziegler, Jeremias-Septuaginta, 162.

140. 4QSam^a steht zweifellos in vielen Lesarten dem antiochenischen Text nahe. Gegenüber einer sehr großen Nähe wird neuerdings verstärkt auch auf die Unterschiede hingewiesen. Das Wesentliche ist aber nicht das genaue Ausmaß der Übereinstimmung, sondern dass durch diesen und andere Qumrantexte viele Lesarten des antiochenischen Textes als alt erwiesen werden.

141. Der Gang der Untersuchung zeigt sich sehr schön an den einzelnen Kapitelüberschriften: »Relations entre la Septante et la recension kaige pour la section βγ des Règnes«; 91. Identische Grundlage: »Identité de base entre la forme antiochienne et la forme palestinienne du texte grec«; 92-102). Nähe des palästinischen Textes zum hebräischen (proto-masoretischen; 102-110). Aus der weiteren Untersuchung folgt die entscheidende Erkenntnis: Der Antiochenische Text kann nicht durch Textverderbnis aus dem palästinischen hervorgegangen sein: »La forme antiochienne ne peut être issue de la forme palestinienne par abâtardissement«; 110-113). Nach der Untersuchung wechselseitiger Einflüsse, 113-126, und der Feststellung, dass die lukianische Rezension nur ein fälschliche Annahme ist: »La prétendue ›recension lucianique«; 126-128, folgt schließlich die Aussage: Der antiochenische Text ist im Wesentlichen die alte Septuaginta, mit mehr oder weniger Textverderbnissen: »C'est essentiellement la Septante ancienne, plus ou moins abâtardie et corrompue.«; 127.

zur hebräischen Vorlage aber auch mit Freiheiten der Übersetzung und mit der Beachtung der Besonderheiten der griechischen Sprache.¹⁴²

Während die Entdeckung der kaige-Rezension in der Forschung voll übernommen wurde, verlief die Rezeption der Neubewertung des Antiochenischen Textes, die für Barthélemy die andere Seite der Medaille war, wesentlich anders. Neben weiteren Faktoren¹⁴³ spielte es vor allem eine Rolle, dass es (anders als beim hesychianischen Text) zu den meisten Büchern (außer dem Pentateuch?) Handschriften gab, die man als lukianisch identifizieren konnte,¹⁴⁴ dass man vor allem auf Basis der Arbeiten von Rahlfs und Ziegler der Meinung war, die Charakteristika der lukianischen Rezension zu kennen,¹⁴⁵ und wohl nicht zuletzt auch auf Grund der Vertrautheit mit dieser Vorstellung.

Vor allem jene Autoren, die die Qumrantexte mit heranzogen, räumten einen erheblichen Anteil an protolukianischem Text ein, sofern sie nicht, wie Emanuel Tov den lukianischen bzw. antiochenischen Text als »die oder eine Old Greek«¹⁴⁶ betrachteten. Vielfach wurden und werden gewisse Kompromisslösungen vorgetragen, dass dort, wo ein Qumrantext oder ein Zitat bei Josephus oder aus der Vetus Latina vorliegt, protolukianischer Text zugestanden wird, während man an den anderen Stellen an der lukianischen Rezension festhält. Allerdings führt das zur wenig wahrscheinlichen Implikation, dass der Charakter des lukianischen Textes dort wechselt, wo zufällig ein Qumranfragment oder ein altes Zitat vorliegt.

Einen neuen Zugang zum Problem fand Siegfried Kreuzer, und zwar, wie oben dargestellt, bei der Untersuchung der kaige-Rezension. Er stellte fest, dass die angenommenen Unregelmäßigkeiten der lukianischen Rezension verschwinden, wenn man das höhere Alter des lukianischen/antiochenischen Textes akzeptiert. D.h. anstelle der Unregelmäßigkeit und Gegenläufigkeit in der Hinzufügung und Streichung des Artikels, erklärender Wörter oder auch bei semantischen Änderungen tritt eine konsistente Erklärung der Differenzen. Mit dieser neuen Perspektive, bei der es letztlich nur darum geht, die Varianten ohne Vorentscheidung über ihr Alter und ihr vermeintlichen Cha-

142. In einer »Stellungnahme« (Barthélemy, *Prise de position*) von 1972 bezog sich Barthélemy auf die Diskussionen zur kaige-Rezension und auch auf die Kritik an der Aufgabe der lukianischen Rezension. Darin akzeptierte er den Gedanken, dass auch der lukianische Text in der Antike nicht nur unabsichtliche sondern auch ein gewisses Maß an absichtlichen Änderungen erfahren haben könnte. Das ist aber weit entfernt von den klassischen Vorstellungen über die lukianische Redaktion.

143. Siehe dazu Kreuzer, *Lukian redivivus*.

144. Siehe dazu etwa die Angaben zu den einzelnen Büchern in der Handausgabe von Rahlfs und in den Einleitungen der Bände der Göttinger Septuaginta.

145. So schreibt Udo Quast noch 2000 in seiner »Einführung in die Editionsarbeit«: »... Lediglich von dem Vorkommen der zwei großen christlichen Rezensionen des Origenes und Lukian kann von vornherein – oder wenigstens in den meisten Büchern – ausgegangen werden. Für sie stehen die Rezensionsmerkmale außerdem weitestgehend fest.« Quast, *Editionsarbeit*, 394 f.

146. Allerdings mit Unterscheidung zwischen lukianischem und protolukianischem Text: Tov, *Lucian and Proto-Lucian*, 103: Der vorlukianische Text »contained either the Old Greek translation or any Old Greek translation.«

rakteristika zu beurteilen, haben sich Barthélemy's Erkenntnisse im Wesentlichen bestätigt.

Gewiss ist die Möglichkeit offen zu halten, dass im Zuge der Überlieferung nicht nur Textverderbnisse sondern da und dort auch bewusste Veränderungen erfolgt sind. Da sich aber der weit überwiegende Teil der Varianten als Veränderung durch die isomorph-hebraisierenden Bearbeitungen (kaige- und semi-kaige-Rezension) erklären lässt, bleibt schon rein quantitativ nur mehr ein relativ kleiner Bestandteil an Varianten, die für eine um 300 erfolgte Rezension in Anspruch genommen werden können.

Somit stehen sich in der Frage nach einer lukianischen Rezension zwei Positionen gegenüber: Eine Position, die die Annahme einer lukianischen Rezension als hinfällig betrachtet, weil sich die fraglichen Differenzen im Wesentlichen und zum größten Teil – und nicht zuletzt konsistent – aus dem Wirken der isomorph-hebraisierenden Rezensionen des 1. Jh. v. Chr. und des 1. Jh. n. Chr. erklären lassen, und eine Position, die an der Annahme einer lukianischen Rezension festhält und nur dort, wo es vorlukianische Belege gibt (Texte aus Qumran, Zitate bei Josephus oder im Neuen Testament, Fragmente der *Vetus Latina*) einen vorlukianischen Text annimmt. Allerdings ist in den konkreten Ergebnissen der Abstand zwischen den beiden Positionen insofern geringer geworden, als bei den Vertretern der zweiten Position der Anteil des sog. protolukianischen Textes zunehmend höher eingeschätzt wird, wodurch sich de facto die lukianische Rezension relativiert.¹⁴⁷

6.4 Die Bemerkungen des Hieronymus und die neueren Forschungen zur Septuaginta

Lässt sich der Verzicht auf die lukianische (sowie auf die hesychianische) Rezension mit den Aussagen des Hieronymus in Einklang bringen? Dazu ist zu beachten, dass es von Hieronymus zum lukianischen Text zwei Aussagen gibt,¹⁴⁸ die bekanntere Aussage im Prolog zur Chronik und die Aussage im Brief an Sunnia und Fretela, in dem Hieronymus die von den beiden gotischen Geistlichen monierten Abweichungen im

147. Siehe dazu etwa die Darstellung bei Fernandez Marcos, *The Antiochene Edition*, und bei Diez Caro, *The Status of the Antiochene Text in the first century A.D.*, sowie die Textanalysen in Hugo, *Die antiochenische Mischung*, und bei Piquer Otero, *The Secondary Versions of Kings*.

148. Darüber hinaus gibt es noch eine Äußerung des Hieronymus in einer an Papst Damasus gerichteten Einführung in die Evangelien (*In euangelistas ad Damasum praeformatio*). Darin erklärt er, dass er die Handschriften des lukianischen und des hesychianischen Textes nicht berücksichtigt und emendiert habe, weil sie fehlerhaft sind und falsche Hinzufügungen haben: »Praetermitto eos codices quos a Luciano et Hesychio nuncupatos, paucorum hominum asserit per-versa contentio: quibus utique nec in toto Veteri instrumento emendare quid licuit, nec in Novo profuit emendasse: cum multarum gentium linguis scriptura ante translata, doceat falsa esse quae addita sunt« (PL 29, 527; siehe Fernandez Marcos, *Introduction*, 224).

Faktisch ist das (gegenüber seinem Auftraggeber für die *Vulgata*!) eine Begründung, warum er sich an den dem Hebräischen näher stehenden und von ihm bevorzugten Origenes-Text gehalten hat. Dieser Text zeigt noch mehr als bei der Klage über die textlichen Verschiedenheiten in der Vorrede zur Chronik, dass bei Hieronymus nicht nur die Begründung sondern auch die Rechtfertigung seines Tuns mitschwingt.

Psalterium Gallicanum vom verbreiteten Septuagintatext begründet. Hieronymus schreibt darin von zwei Textformen, dem hexaplarischen Text des Origenes, den er für den besten hielt und der die Grundlage seiner Revision der Psalmen war, und den allgemeinen (κοινή) Text der Septuaginta, der jetzt, d. h. in der Zeit des Hieronymus, von den meisten als der lukianische bezeichnet wird:

»... *iliud breviter admoneo, ut sciatis aliam esse editionem, quam Origenes et Caesariensis Eusebius omnesque Graeciae tractatores κοινήν, id est communem, appellant atque vulgata[m] et a plerisque nunc λουκιάνειος dicitur, aliam LXX interpretum, quae et in ἑξαπλοῦς codicibus invenitur et a nobis in Latinum sermonem fideliter versa est et Hierosolymae atque in orientis ecclesiis decantatur.*« (Letter 106, § 2, 2)

»Das schreibe ich, damit ihr wisst, dass es verschiedene Ausgaben gibt, die Ausgabe, die Origenes und Eusebius von Caesarea und andere Autoren als koine, das ist die allgemeine, bezeichnen und die jetzt die lukianische genannt wird, und (andererseits) die Septuaginta, die in den Hexapla-Codices gefunden wird und die von uns treu ins Lateinische übertragen wurde und in Jerusalem und in den Kirchen des Ostens rezitiert (wörtlich: gesungen) wird.«

Anders als das Statement im Vorwort der Chronik spricht dieses nur von zwei Textformen und, besonders interessant, dass der lukianische Text der allgemein verbreitete ist und dass er jetzt (»nunc«), d. h.: noch nicht lange, so genannt wird. Dieses Statement tritt in ein neues Licht, wenn man sich nicht nur damit beschäftigt, dass Lukian Gründer der exegetischen Schule in Antiochien aber zu seinen Lebzeiten doch auch theologisch umstritten war, sondern die Nachgeschichte berücksichtigt:¹⁴⁹ Lukian erlitt das Martyrium in Nikomedien. Sein Leichnam wurde in einen See geworfen, gelangte aber wunderbarerweise auf die andere Seite und wurde dort bestattet, und zwar in Drepanon, von wo die Kaisermutter Helena stammen soll und das ihr zu Ehren in Helenopolis umbenannt wurde. Bald entstand in Drepanon/Helenopolis ein Märtyrerkult durch den dieser Ort zu einem wichtigen Wallfahrtszentrum wurde, das vom Kaiserhaus gefördert und auch aufgesucht wurde. Die hagiographische Tradition zeigt ab etwa der Mitte des 4. Jh. die Verehrung Lukians in der gesamten orthodoxen Reichskirche. Helenopolis und damit Lukian der Märtyrer erhielten höchste Anerkennung. In diesem Kontext lag es nahe, die verbreitete Version der Septuaginta mit dem Exegeten und Märtyrer Lukian zu verbinden und ihr so gewissermaßen sowohl gelehrte als auch kaiserliche Approbation zu verleihen. Möglicherweise geschah dies als Reaktion auf Ansprüche, wie sie dann auch Hieronymus selbst verkörpert, nämlich dass der dem hebräischen näher stehenden Hexaplatext der bessere Septuagintatext sei. Jedenfalls erklärt die hagiographische Entwicklung die Inanspruchnahme Lukians für den Septuagintatext und das *nunc* des Hieronymus. Zugleich sagt Hieronymus ausdrücklich, dass es sich beim lukianischen Text nicht um einen neuen Text handelt, sondern um die verbreitete Septuaginta.

Das von Hieronymus gebotene Bild lässt sich durchaus vereinbaren mit dem aktuellen Bild der Entstehung und Überlieferung der Septuaginta in zwei Phasen, nämlich einerseits die ursprüngliche Septuaginta bzw. Old Greek und andererseits die hebraisierend

149. Siehe dazu Brennecke, Lukian.

isomorphe Bearbeitung im Sinn der kaige bzw. semi-kaige-Rezension. Diese zweite Phase und Form des Textes wurde für Hieronymus durch die hexaplarischen Texte greifbar («in ἑξαπλοῦς codicibus invenitur»).

Auch das Statement des Hieronymus in der Vorrede zur Chronik lässt sich grosso modo mit der heute erkennbaren Überlieferung der Septuaginta in zwei Hauptphasen in Verbindung bringen.¹⁵⁰ Wie oben dargestellt, verbreitete sich die Septuaginta in zwei Phasen, zunächst die ursprüngliche Septuaginta, im Wesentlichen von Alexandria ausgehend, dann die revidierten Textformen, im Wesentlichen wohl von Jerusalem bzw. Palästina ausgehend. Die zweite Phase überlagerte allmählich die erste, und zwar vor allem dadurch, dass die neuen, dem hebräischen Standardtext angenäherten Textformen verstärkt abgeschrieben und verbreitet wurden. In den »Randzonen« blieben die alten Textformen am längsten erhalten. Das passt dazu, dass die besten Zeugen für die ursprüngliche Septuaginta (Old Greek) im Norden zu finden sind, in Form des antiochenischen Textes, im Westen indirekt bezeugt durch die Vetus Latina und im Süden durch den ägyptischen griechischen Text bzw. durch die sahidische Übersetzung.¹⁵¹ Mit der *trifaria varietas* hatte Hieronymus offensichtlich diese Unterschiede zwischen Ägypten, Syrien und Palästina vor Augen. – Wieweit er diese Textformen wirklich kannte, oder ob ihm die Zuschreibungen an Lukian und Hesychius nur aus der Tradition bekannt waren, muss allerdings offen bleiben. Hieronymus kannte sicher einerseits mehr an Nachrichten und auch an Handschriften und andererseits weniger als der Forschung heute zugänglich ist.¹⁵²

7. Die Überlieferung der Septuaginta in der späteren Antike

Bei den bisher dargestellten Themen ging es immer auch schon um die Überlieferung der Septuaginta in der Antike, wie sie sich einerseits in den erhaltenen Handschriften spiegelt und andererseits in den vielfältigen Formen der Verwendung der Septuaginta in der jüdischen und der christlichen Überlieferung, wie sie sich in Exegese, Predigt, Liturgie theologischer Diskussion etc. widerspiegelt. Diese Themen werden im Rahmen des Handbuchs zur Septuaginta in den Bänden zur Textgeschichte und zur Wir-

150. Siehe dazu Kreuzer, *trifaria varietas*.

151. Diese Sicht wird jetzt offensichtlich auch von Piquer Otero, *The Secondary Versions of Kings*, geteilt. Er verweist auf eine Reihe auffallender Übereinstimmungen zwischen nicht voneinander abhängigen Traditionen («agreement[s] between unrelated translations»), insbesondere Vetus Latina, Syro-Hexapla und koptische Übersetzung, aber auch weiter entfernter Bereiche wie georgisch, armenisch oder äthiopisch. Passend zu dem hier vorgestellten Bild von Phasen der Ausbreitung schreibt er: »This ›remoteness from the center‹ in time or space is highly relevant for textual criticism, as innovation irradiated from the center does take longer to reach areas in the periphery, which may preserve for a longer time (thus increasing chances of survival in textual witnesses) earlier forms of text, liturgy and so on.« Diese Beobachtung ist nicht nur für die textkritische Bewertung der Lesarten relevant, sondern für das Bild der Ausbreitung der Septuaginta an sich. Siehe dazu auch oben, 4.3, das Beispiel mit Ps 103,4.

152. Zur Arbeit, zu den Voraussetzungen und zu den Intentionen von Hieronymus siehe u. a. Schulz-Flügel, Hieronymus.

kungsgeschichte dargestellt. Hier kann es zunächst nur um einige allgemeine Bemerkungen zur Überlieferung und zum Gebrauch der Septuaginta gehen.

7.1 Zu Umfang und Anordnung des Kanons

Eine der interessanten Fragen ist die Frage nach dem Kanon der Septuaginta. Diese hängt naturgemäß auch mit der Frage nach dem Kanon des hebräischen Alten Testaments zusammen. Beim Kanon geht es um die Autorität bestimmter Schriften bzw. der Zusammenstellung dieser Schriften. Dabei gibt es schon von alters her eine gewisse Abstufung. Bekanntlich haben die Samaritaner nur den Pentateuch als autoritative heilige Schrift akzeptiert, während im Jerusalemer Judentum eine große Anzahl weiterer Schriften dazukam, von denen allerdings viele auf Jerusalem, auf das Davidshaus oder auf den Tempel bezogen sind. Die Kanonfrage hat aber nicht nur eine theologisch-inhaltliche sondern auch eine praktische Seite: Solange die Texte nur in Form einzelner Rollen existieren, bleiben die Grenzen fließend. Nicht jede Synagoge wird gleich die Mittel gehabt haben, alle Schriftrollen anzuschaffen, sondern man wird den Bestand sukzessive über den Pentateuch hinaus vergrößert haben. (Private Anschaffungen werden noch bescheidener gewesen sein; vgl. die Erzählung in Apg 8). Insofern ist die Kanonfrage zunächst einerseits eine Frage nach einem grundlegenden Minimum und dann des allmählichen Anwachsens. Damit verbindet sich natürlich die Frage der Gruppierung und der Anordnung der Schriften. Zu den ältesten Belegen für eine Bezeichnung der Kanontteile gehören bekanntlich die Nennung von Gesetz, Propheten und Schriften im Prolog zu Jesus Sirach. Ähnlich ist auch die Bezeichnung am Ende des Lukasevangeliums und auch in 4QMMT. Allerdings gibt es auch schon im alten Text des Sirachbuches eine Zusammenstellung, die man als Zusammenfassung zu den heiligen Schriften sehen kann (Sirach 38,34–39,1). Ben Sira spricht dort über verschiedene Berufe und lobt den (Schrift-)gelehrten, der sich mit Gesetz des Höchsten, der Weisheit aller Vorfahren und mit Prophezeiungen beschäftigen kann. Wohl zu Recht wird darin eine Anspielung auf die heiligen Schriften gesehen. Es fällt auf, dass diese Zusammenstellung der späteren Anordnung der Septuaginta entspricht. Offensichtlich gab es in Jerusalem um 180 v. Chr. schon eine Benennung bzw. Anordnung der Kanontteile, die der Reihenfolge der Septuaginta entspricht; und vielleicht daneben auch schon jene, die später als die typisch hebräische galt und die dann auch dem Enkel des Ben Sira selbstverständlich war.

Mit der Entwicklung des Codex wird die Sammlung der kanonischen Schriften fixiert. Sie können nicht mehr unterschiedlich angeordnet und gegebenenfalls ergänzt werden, sondern es müssen Entscheidungen getroffen werden. Es ist allerdings interessant, dass die Dinge trotzdem im Fluss bleiben und auch ein Unterschied zwischen Theorie und Praxis besteht. So hat bekanntlich keine der mittelalterlichen hebräischen Handschriften die in der rabbinischen Überlieferung geforderte Anordnung mit der Chronik am Ende.¹⁵³ Ebenso divergieren auch die griechischen Codices hinsichtlich der Reihenfolge der Schriften untereinander und auch gegenüber Kanonlisten. Eines der ältesten Zeug-

153. Trotz der sonstigen Nähe zum Codex Leningradensis weichen die Ausgaben der Biblia Hebraica (BHK³, BHS und voraussichtlich auch BHQ) in dieser Hinsicht von ihrer Vorlage ab.

nisse für Umfang und Anordnung des Septuagintakanons ist Papyrus 967. Dieser entstand um 200 n. Chr. und umfasst Ezechiel, Daniel und Esther. Er war offensichtlich der letzte Band einer mehrbändigen Ausgabe des Alten Testaments (oder vielleicht des alttestamentlichen Teiles einer Gesamtbibel). Das Interessante ist, dass sich am Ende von Daniel (bzw. Susanna) nicht nur die subscriptio »Daniel« findet, sondern auch ein Segenswunsch des Schreibers (»Friede, dem der geschrieben hat und den Lesenden«), obwohl derselbe Schreiber dann auch noch Esther geschrieben hat. Offensichtlich spiegelt sich darin noch eine alte Kanongrenze, nach der dann noch Esther angefügt wurde. Dies entspricht dem Lehrgedicht des Amphilochios aus dem 4. Jh. Dort werden die Schriften des Alten Testaments aufgezählt, und zwar in der Anordnung der Septuaginta aber im Umfang des hebräischen Kanons, wobei Esther offensichtlich noch immer fraglich ist: Nach schönen Formulierungen zu Jesaja, Jeremia, Ezechiel und Daniel heißt dann: »Manche rechnen auch noch Esther hinzu«. ¹⁵⁴

Auch die ältesten Codices divergieren: Codex Vaticanus hat die Makkabäerbücher nicht, dagegen enthält Codex Alexandrinus auch 3 und 4Makk, und – erstmals – die 14 Oden. Weitere Septuagintacodices enthalten ebenfalls jeweils ihre Besonderheiten.

7.2 Zur Textüberlieferung

Die Septuagintaforschung kennt heute Manuskripte ab dem 2. Jh. v. Chr., d. h. aus der vorchristlichen und aus der vorkonstantinischen Zeit. Sowohl jüdische als auch christliche Quellen setzen voraus, dass die heiligen Schriften an vielen Orten zur Verfügung standen und auch in vielfältiger Weise verwendet wurden. Auch wenn die biblischen Schriften zu den am besten erhaltenen und bezeugten Schriften der Antike gehören, würde man angesichts der großen Verbreitung doch eine höhere Zahl an Handschriften erwarten, die erhalten geblieben sind.

Dass nicht mehr erhalten blieb, liegt einerseits an den klimatischen Bedingungen: Ein großer Teil der Überlieferung sind Papyri, die im trockenen Klima Ägyptens oder in klimatisch ähnlichen Gebieten wie etwa der Wüste Juda erhalten blieben, während in anderen Gebieten die organischen Schreibmaterialien verdorben sind, sofern sie nicht in Gebäuden, im Prinzip in Synagogen oder Kirchen bzw. Klöstern geschützt aufbewahrt wurden. Sofern sie nicht an einem klimatisch geeigneten Ort versteckt oder vergraben waren, waren die Schriften damit Plünderungen und Zerstörungen ausgesetzt. Das war leider auch das Schicksal der antiken Bibliotheken, bei denen nicht nur an die großen Bibliotheken wie in Alexandrien, Antiochien, Pergamon und Cäsarea zu denken ist, sondern auch an die kleinen Bibliotheken und Sammlungen bei Synagogen und Kirchen.

Als Ursache für die Verluste älteren jüdischen Schrifttums in Ägypten wird man an Zerstörungen insbesondere im Zuge des Pogroms von 38 n. Chr. und bei der Niederwerfung des jüdischen Aufstandes von 115–117 n. Chr. zu denken haben.

Ein gravierendes Geschehen im christlichen Bereich war wohl die diokletianische

154. Kreuzer, Papyrus 967, 79 f. Dass hier eine Handschrift und noch für das 4. Jh. ein Lehrgedicht mit dem Umfang des hebräischen Kanons aber in der Anordnung der Septuaginta vorliegen, ist bisher wenig beachtet und relativiert die schematische Einteilung in hebräischen und griechischen Kanon.

Verfolgung ab 303 n. Chr. Offensichtlich hatte der römische Staat, der sich in dieser Verfolgung nicht mehr nur gegen einzelne Christen sondern gegen die Kirche insgesamt wandte, die große Bedeutung der heiligen Schriften für die Kirchen erkannt. So wurden in dieser Verfolgung nicht nur Menschen verfolgt, sondern auch Bücher aufgespürt und vernichtet. Das Geschehen spiegelt sich in der nachfolgenden Diskussion über den Umgang mit den *traditores*, jenen Personen, die unter dem Druck der Verfolgung die heiligen Schriften herausgegeben hatten.

Leider ist auch von den 50 Codices, die Konstantin für die neuen Kirchen in der Hauptstadt in Auftrag gegeben haben soll (Eusebius, *Vita Constantini*, IV,36 f.), nichts erhalten.¹⁵⁵ Aber es gab jedenfalls wieder Skriptorien und Zentren der textlichen Überlieferung auf die die großen Codices mit ihren zum Teil traditionellen, zum Teil neuen Gliederungs- und anderen Textauszeichnungen zurückgehen, deren Erforschung erst in den Anfängen steht.¹⁵⁶

Eine wichtige Widerspiegelung der griechischen Textüberlieferung ist durch die sogenannten Tochterübersetzungen gegeben. Hier ist vor allem die sog. alte lateinische Übersetzung zu nennen, aber auch die sahidische Übersetzung, die syrische und die gotische. Diese Übersetzungen sind oft eine Pionierleistung für den entsprechenden Sprach- und Kulturraum. Sie sind aber auch von Bedeutung für die Textgeschichte der Septuaginta, weil sie schon früh »abgezweigt« sind. Insbesondere die in das 2. Jh. zurückgehende *Vetus Latina* ist hier von großer Bedeutung, zumal sie sehr genau übersetzt ist. Leider ist der Erhaltungszustand dieser Übersetzungen teilweise sehr fragmentarisch.

In methodischer Hinsicht ist zu bedenken, dass die Bezeugung einer bestimmten Lesart durch eine Übersetzung in der Regel das entsprechende Alter dieser Lesart bezeugt. Allerdings darf daraus nicht auch ein negativer Schluss für andere Lesarten gezogen werden: Wenn z. B. Lesart A in einer Tochterübersetzung bezeugt ist, bedeutet das nicht, dass es Lesart B oder C noch nicht gegeben hätte.¹⁵⁷

Die Beschreibung der Tochterübersetzungen und ihrer Bedeutung für die Textgeschichte der Septuaginta ist im Band zur Textgeschichte zu finden.

155. Ob, wie manchmal vermutet, *Codex Vaticanus* und *Codex Sinaiticus* dazu gehören, bleibt sehr fraglich.

156. Siehe etwa: U. Schmid, *Diplé*, und Karrer / deVries, *Schriftzitate*. Eine der interessantesten neuen Erkenntnisse ist, dass, entgegen der bisher in der Forschung verbreiteten Annahme, die Zitate zwischen Septuaginta und Neuem Testament innerhalb der Codices nicht harmonisiert wurden, selbst dort nicht, wo die Zitate durch *Diplé* markiert waren; d. h. man ließ die Divergenzen bewusst stehen. Diese Erkenntnis erhöht den textgeschichtlichen Wert sowohl der betreffenden Lesarten im Septuagintatext als auch der neutestamentlichen Zitate. Siehe dazu: D. Müller, *Zitatmarkierungen*, und Karrer / deVries, *Septuagintatext*.

157. Z. B. gab es zur Zeit der *Vetus Latina* (ab dem 2. Jh.) sowohl die oft durch den antiochenischen Text bezeugte ursprüngliche Septuaginta als auch die *kaige*-Rezension. Wenn z. B. durch VL die Lesart des antiochenischen Textes bestätigt wird, bedeutet das nicht, dass es die *kaige*-Lesart noch nicht gegeben hätte, bzw. auch umgekehrt: Wenn die *kaige*-Lesart bestätigt wird, ist das nur eine Aussage über diese Lesart, aber nicht über das Fehlen oder Vorhandensein der anderen Lesart.

7.3 Die griechischen Übersetzungen im antiken Judentum

Für das Judentum in der hellenistischen Welt gelangte die Septuaginta schon bald zu grundlegender Bedeutung. Das zeigt sich bei den jüdisch-hellenistischen Schriftstellern, die die griechische Form der heiligen Schriften als Grundlage und Bezugspunkt ihrer Werke verwendeten, bis zu jenen jüdischen Schriften der hellenistisch-römischen Zeit, welche dann noch in die Septuaginta im weiteren Sinn aufgenommen wurden. Die Verbreitung nicht nur in der Diaspora sondern auch im Mutterland ist darüber hinaus durch die Funde biblischer Texte in griechischer Sprache in Qumran belegt. Auch die schon im 1. Jh. v. Chr. einsetzende Revisionstätigkeit zeigt, dass die griechische Form der heiligen Schriften in verschiedenen Zusammenhängen verwendet wurde, andernfalls hätte man sie nicht revidieren müssen.

Dass das sich ausbreitende Christentum offensichtlich jeweils vor Ort auf die Septuaginta zurückgreifen und sich für die Verkündigung auf die heiligen Schriften in griechischer Sprache beziehen konnte und für die theologische Diskussion darauf beziehen musste, zeigt ebenfalls die weite Verbreitung der griechischen Bibel. Dass dabei nicht alle Schriften im gleichen Maß herangezogen wurden, sondern vor allem Genesis, Deuteronomium, Jesaja und Psalmen, entspricht ungefähr dem, was auch für die hebräische Tradition etwa in Qumran festgestellt werden kann.

Wie oben dargestellt, setzte mit der kaige-Rezension schon in vorchristlicher Zeit eine Revision der Septuaginta ein, die sie auf den inzwischen vorherrschend gewordenen protomasoretischen Text hin adaptierte und darüber hinaus dem neuen Schriftverständnis anpasste, in dem auch formal-hebräische Aspekte größere Bedeutung erhielten.

Die neuen jüdischen Übersetzungen des 2. Jh. n. Chr. (die man auf Grund der faktischen Identifikation der angeblichen Theodotion-Übersetzung mit der kaige-Rezension auf Aquila und Symmachus reduzieren muss) führten die Revisionstätigkeit weiter und versuchten, in unterschiedlicher Weise den neuen Vorstellungen und Bedürfnissen gerecht zu werden. Ihr Anlass für diese neuen Übersetzungen war wohl nicht wie früher angenommen, dass die Christen die Septuaginta verwendeten; aber zumindest bestimmte sprachliche Einzelheiten bei Aquila sind wohl doch aus einer gewissen Distanzierung, weniger von der Septuaginta an sich, sondern von den Interpretationsmöglichkeiten, die sie bot, zu erklären.

Trotz ihrer Besonderheiten und der Beschwerlichkeiten, die sie für Griechisch sprechende Menschen zweifellos bot, avancierte die Übersetzung Aquilas zu großer Beliebtheit. Vermutlich vermittelte sie gerade in ihrer Fremdartigkeit den Eindruck der besonderen Nähe zum Geist des hebräischen Originals und damit ihrer »Hebraizität«. ¹⁵⁸

Interessanterweise spielten im 2. Jh. n. Chr. offensichtlich die Diskussionen zwischen Juden und Christen um den Wortlaut der griechischen Bibel eine große Rolle, jedenfalls

158. In gewisser Weise könnte man als Analogon auf die Übersetzung von Martin Buber und Franz Rosenzweig verweisen, die in ihrer sprachlichen Form deutschsprachigen Leserinnen und Lesern erhebliche Schwierigkeiten macht, die aber gerade mit ihrer oft gekünstelten Hebraizität den Anspruch einer besonderen Nähe zum Original erhebt.

soweit es aus bestimmten Schriften, insbesondere aus Justins Schrift »Dialog mit dem Juden Tryphon« bekannt ist. Wir wissen heute, dass die Differenzen, die dort zu den wechselseitig erhobenen Vorwürfen der Schriftverfälschung führten, letzten Endes auf die Revisionsgeschichte der Septuaginta zurückgehen. Die Konfrontation scheint aber – jedenfalls für die Beschäftigung mit den heiligen Schriften – mit der Zeit dem Respekt und der ernsthaften Bezugnahme auf die verschiedenen Traditionen gewichen zu sein. Markantestes Beispiel ist Origenes, der in seiner Hexapla auch die jüngeren jüdischen Übersetzungen heranzog. Ohne dieses Werk des christlichen Gelehrten wären noch weniger Informationen über und Texte von diesen jüdischen Übersetzungen erhalten.

Auch in weiterer Folge zeigt sich diese Offenheit, die jüngeren jüdischen Übersetzungen zur Ergänzung der Septuaginta heranzuziehen, wobei offensichtlich deren Genauigkeit und ihre Hilfe zum Verständnis schwieriger Texte besonders geschätzt wurden.¹⁵⁹

Während früher die Meinung vorherrschte, dass nur christliche Handschriften der Septuaginta erhalten seien, ist dies heute durch verschiedene Textfunde praktisch widerlegt. So ist im Oxyrhynchus-Papyrus 1007 der Gen 2–3 enthält, das Tetragramm mit althebräischen Buchstaben geschrieben, was ihn ziemlich sicher als jüdischen Text ausweist. Zugleich findet sich darin ΘΕΟΣ abgekürzt, was der späteren nomina-sacra-Schreibung entspricht, die offensichtlich jüdische Wurzeln hat.¹⁶⁰ Auch der kürzlich publizierte P. Oxy 5101, der wahrscheinlich der älteste erhaltene Papyrus mit Psalmen ist und aus der Zeit um 100 n. Chr. stammt, enthält das Tetragramm in althebräischer Schrift.¹⁶¹ Ob der um 200 n. Chr. entstandene Papyrus 967 jüdischer Herkunft ist, ist fraglich, aber er enthält jedenfalls inhaltliche und formale Elemente, die wahrscheinlich auf unmittelbar vorausgehende jüdische Tradition zurückgehen.¹⁶² Nach Robert Kraft ist P. Oxy 656, ein Papyruscodex von Ende des 2. oder Anfang des 3. Jh. n. Chr. so gut wie sicher jüdisch, was bedeutet, dass auch die Codexform nicht automatisch die christliche Herkunft einer Handschrift anzeigt.¹⁶³

Spätere jüdische Handschriften der Septuaginta oder der Recentiores sind schwer zu identifizieren. Möglicherweise geht der Mangel an erhaltenen jüdischen Handschriften auf eine ähnliche Praxis wie bei den hebräischen Handschriften zurück, nämlich dass sie vernichtet wurden, wenn sie nicht mehr den Anforderungen entsprachen. Allerdings hat sich sehr interessantes Material aus der Kairoer Genizah erhalten, das griechische Bibeltexte indirekt bezeugt. Es handelt sich um zum Teil schon länger bekannte, zum Teil neu identifizierte frühmittelalterliche Texte aus der Kairoer Genizah, in denen sich griechische Randnotizen finden, die zum Teil Aquila, zum Teil aber auch die Septuaginta voraussetzen. Das bedeutet, dass zumindest Teile sowohl von Aquila als auch der Sep-

159. Siehe dazu Salvesen, Proof-texts.

160. Siehe dazu Kraft, Textual Mechanics.

161. Jannes Smith, The Text-Critical Significance of Oxyrhynchus Papyrus 5101 (Ra 2227) for the Old Greek Psalter, JSCS 45 (2012), 5-22.

162. Kreuzer, Papyrus 967.

163. Kraft, Textual Mechanics.

tuaginta noch in der Spätantike und im frühen Mittelalter im Umlauf und bekannt waren.¹⁶⁴

Dass die Septuaginta auch in der späteren Antike im Judentum in Gebrauch war, ergibt sich auch daraus, dass christliche Autoren verschiedentlich darauf hinweisen, dass die Septuaginta (bzw. allgemeiner: die Bibel in griechischer Sprache) auch bei den Juden vorhanden ist und öffentlich gelesen wird. Gewissermaßen im Sinn des Altersbeweises und der allgemeinen Verbreitung und Zugänglichkeit der Heiligen Schriften beruft sich Tertullian (ca. 150–nach 220 n. Chr.) in seinem *Apologeticum* XVIII, 7 und 8 einerseits auf die bekannte Entstehungslegende der Septuaginta und andererseits darauf, dass sie (nicht nur bei den Christen sondern auch bei den Juden) vorhanden sei und gelesen werde.¹⁶⁵ Dass natürlich auch die *Recentiores* in Gebrauch waren, ergibt sich etwa aus dem Bemühen des Irenäus zu erweisen, dass die Apostel (mit ihren Schriftzitate) älter sind als die neuen jüdischen Übersetzungen, womit auch der höhere Rang der Septuaginta (der die neutestamentlichen Autoren folgen), erwiesen ist.

Im jüdischen Bereich zeigen diverse Zitate aus Aquila in der rabbinischen Literatur, dass zumindest diese griechische Übersetzung auch im rabbinischen Bereich anerkannt wurde.¹⁶⁶

Neben den außer im Wüstenklima sehr vergänglichen organischen Schreibmaterialien (Papyrus, Leder, Pergament) gibt es auch die Inschriften. Zwar bieten die Inschriften in der Regel eher kurze Texte, die zudem oft sehr standardisiert sind (z. B. Grabinschriften), aber sie sind dauerhaft und dadurch für die Überlieferung der Septuaginta und auch der *Recentiores* von großer Bedeutung.¹⁶⁷

Neben vielen anderen Aspekten der Lebenswelt lassen diese vor allem aus dem griechisch sprechenden Osten des römischen Reiches stammenden Inschriften Bezüge zur Septuaginta aber auch zu den jüngeren jüdischen Übersetzungen, die sukzessive die Mehrheit darstellen, erkennen. Für viele Bereiche sind die epigraphischen Belege nicht nur die Hauptquellen der Information, sondern zum Teil die einzigen. Die Inschriften zeigen, dass es eine große jüdische Bevölkerung in der (von Jerusalem aus gesehen) westlichen Diaspora gab, die nicht von den Rabbinen beherrscht war, die eine blühende Kultur hatten und die ihre Bibel in einer der griechischen Versionen lasen und natürlich auch im Gottesdienst verwendeten.¹⁶⁸

164. Boyd-Taylor, *Echos of the Septuagint*, 282-287.

165. Boyd-Taylor, *Echos of the Septuagint*,

166. Eine Erörterung der Schriftzitate in der rabbinischen Literatur, die Aquila zugeschrieben werden, bietet Veltri, *Gegenwart der Tradition*, 83-92.

167. Siehe dazu u. a. Kant, *Jewish Inscriptions in Greek and Latin*, und van der Horst, *Saxa judaica loquuntur*.

168. Siehe dazu van der Horst, *Saxa judaica loquuntur*, 65: »What we learn from ancient Jewish inscriptions is, inter multa alia, that there was a huge, mainly Greek-speaking diaspora in the West, not dominated by rabbis, with a flourishing culture, reading their Bible in one of the available Greek versions, in varying degrees of acculturation but often quite well integrated in Graeco-Roman society ...«.

Dies blieb allerdings nicht immer so. Gegen Ende der Antike kam es zu einem verstärkten Ausgreifen der Rabbiner und der rabbinischen Tradition auch in die westliche Diaspora. In Verbindung damit wurde versucht, das Hebräische verstärkt als Identifikationsmerkmal des Judentums auch in der westlichen Diaspora herauszustellen. Da dies im Alltagsleben weniger möglich war, wurde dies vor allem in Gottesdienstgestaltung und Liturgie betont. Diese Intentionen führten zur Spannung gegenüber der bis dahin offensichtlich nicht angefochtenen Verwendung griechischer Bibeltexte.

Eine mögliche Strategie war dabei die Historisierung der Septuaginta: Sie war eine Übersetzung für den König Talmi (= Ptolemäus II.). D. h. sie hatte ihr historisches Recht und ihren historischen Platz. Aber das könnte Vergangenheit sein. In diesen Kontext gehört auch das vielzitierte aber keineswegs repräsentative Wort aus dem nachalmudischen Traktat Soferim 1,7 aus dem 8. Jh., demzufolge der Tag der Übersetzung der Septuaginta ein ähnlich großes Unheil war wie der Tag an dem das goldene Kalb angefertigt wurde.

Solche delegitimierenden Äußerungen standen wohl im Kontext des größeren kulturgeschichtlichen Phänomens der sukzessiven Auflösung der engen Verbindung zwischen Judentum und griechischer Kultur bzw. zumindest der Bemühungen in dieser Richtung. Diese mögen wohl von den anwachsenden Separationstendenzen der verschiedenen Regionen gegenüber Byzanz in der Spätantike und für das Judentum wohl auch von dem verstärkten Gewicht des babylonischen Judentums beeinflusst gewesen sein.

Diese Tendenzen standen möglicherweise hinter den Konflikten, auf die Justinian mit seinem Erlass von 553 n. Chr. (Novella 146) reagierte. Eine Partei wollte den exklusiven Gebrauch des Hebräischen in der Liturgie, während andere an der (begleitenden?) Lesung der heiligen Schrift in Griechisch festhalten wollten. Justinian entschied zugunsten der Lesung in griechischer Sprache, wobei er die Septuaginta empfahl, aber auch Aquila akzeptierte. Dass er die Septuaginta empfahl, ist aus der Perspektive des christlichen Kaisers verständlich, setzt aber wohl doch auch voraus, dass prinzipiell beide Formen der griechischen Bibel zur Verfügung standen.

Auch wenn Griechisch sukzessive aus der Liturgie verdrängt wurde, so wurden, wie ein Text aus der Kairoer Genizah aus dem 6. Jh. zeigt, weiterhin griechische Bibeltexte abgeschrieben (in diesem Fall Aquila) und waren, wie die oben erwähnten mittelalterlichen Glossen zeigen, weiterhin die Septuaginta und die *Recentiores* im Judentum bekannt und wurden sie, wenn auch auslaufend, weiterhin im Judentum tradiert.

8. Literatur

- AEJMELAEUS, A., On the Trail of the Septuagint Translators. Collected Essays. Revised and Expanded Edition, CBET 50, Leuven 2007 — AEJMELAEUS, A., »The Septuagint of 1 Samuel,« in: dies., On the Trail of the Septuagint Translators, CBET 50, Leuven 2007, 131-149 — AEJMELAEUS, A., A Kingdom at Stake: Reconstructing the Old Greek – Deconstructing the Textus Receptus, in: J. Jokiranta / A. Voitila (Hg.), Scripture in Transition. Essays on Septuagint, Hebrew Bible, and Dead Sea scrolls in Honor of Raija Sollamo, JSJSup 126; Leiden 2008, 353-366 — AMELING, W., Epigraphy and the Greek Language in Hellenistic Palestine, Scripta Classica Israelica 34(2015), 1-18 — BARTHÉLEMY, D., Les Devanciers d'Aquila: Première Publication Intégrale du Texte des Fragments du Dodécaphétion Trouvés dans le Désert de Juda, précédée d'une Étude sur les Traductions et Recensions Grecques de la Bible Réalisées au Premier Siècle de Notre Ère Sous l'Influence du Rabbinate Palestinien, VT.S 10, Leiden 1963 — BARTHÉLEMY, D., Prise de position sur les autres communications du colloque de Los Angeles (1972), wieder abgedruckt in: ders., Études d'Histoire du Texte de l'Ancien Testament, OBO 21; Fribourg / Göttingen 1978, 267-269 — BARTHÉLEMY, D., »Qui est Symmaque?«, CBQ 36 (1974), 451-465 — BICKERMAN, E., Zur Datierung des Pseudo-Aristeas, ZNW 29 (1930), 280-298 = AGJU 9, Leiden 1976 — BOGAERT, M. / BOTTE, B., Septante et versions grecques, DB.S XII, Paris 1996, 536-692 — BOYD-TAYLOR, C., The Greek Bible among Jews and Christians in the Middle Ages: The Evidence of Codex Ambrosianus, in: M. K. H. Peters (Hg.) XIII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Ljubljana, 2007, SBL.SCS 55, Leiden 2008, 29-39 — BOYD-TAYLOR, C., Echoes of the Septuagint in Byzantine Judaism, in: W. Kraus / M. Karrer (Hg.), Die Septuaginta – Texte, Theologien, Einflüsse, WUNT 252, Tübingen 2010, 272-288 — BOYD-TAYLOR, C., Reading between the Lines. The Interlinear Paradigm for Septuagint Studies, BTS 8, Leuven 2011 — BRENECKE, H. C., Lucian von Antiochien (Martyrium 7.1.312), TRE 21, 1991, 474-479 — BRODERSEN, K., Aristeas. Der König und die Bibel. Griechisch/Deutsch, Stuttgart 2008 — BRODERSEN, K., Zur Legende von der Übersetzung der Septuaginta, LXX.D, 2009, 1503-1507 — BÜLOW-JACOBSEN, A. / STRANGE, J., Fragment of an Unknown Greek Translation of the Old Testament (Exod 3, 2-6, 12-13, 16-19). Same Codex as H 16 (Strasb. inv. 748), Archiv für Papyrusforschung 32 (1986), 15-21, Tf. 3-4 — COLLINS, J. J., Between Athens and Jerusalem: Jewish identity in the Hellenistic Diaspora, Grand Rapids/MI 2002 — COLLINS, N. L., The Library in Alexandria & the Bible in Greek, VT.S LXXXII, Leiden 2000 — COWEY, J. M. S. / MARESCHE, K., Urkunden des Politeuma der Juden von Herakleopolis (144/3-133/2 v. Chr.) (ßblockakßP. Polit. Jud.), Papyrologica Coloniensia 29, Wiesbaden 2001 — COWEY, J. M. S., Das ägyptische Judentum in hellenistischer Zeit – neue Erkenntnisse aus jüngst veröffentlichten Papyri, in: S. Kreuzer / J. P. Lesch (Hg.), Im Brennpunkt: Die Septuaginta. Studien zur Entstehung und Bedeutung der Griechischen Bibel II, BWANT 161, Stuttgart 2003, 24-43 — DEN HERTOEG, C., Erwägungen zur relativen Chronologie der Bücher Levitikus und Deuteronomium innerhalb der Pentateuchübersetzung, in: S. Kreuzer / J. P. Lesch (Hg.), Im Brennpunkt: Die Septuaginta. Studien zur Entstehung und Bedeutung der Griechischen Bibel II, BWANT 161, Stuttgart 2003, 216-228 — DOHERTY, S. E., The Use of the Old Testament in Hebrews. A Case Study in Early Jewish Bible Interpretation, WUNT II 260, Tübingen 2009 — DÖRRIE, H., Zur Geschichte der Septuaginta im Jahrhundert Konstantins, ZNW 39 (1940), 57-110 — DUBIELZIG, U., Bibliothekswesen, Lexikon des Hellenismus, Wiesbaden 2005, 212-217 — DUBIELZIG, U., Kanon, Lexikon des Hellenismus, Wiesbaden 2005, 513-519 — ERSKINE, A. (Hg.), A Companion to the Hellenistic World, Oxford 2003 — FABRY, H.-J., Messianism in the Septuagint, in: W. Kraus / R. G. Wooden (Hg.), Septuagint Research. Issues and challenges in the study of the Greek Jewish Scriptures, SBL.SCS 53, Atlanta/GA 2006, 193-205 — FABRY, H.-J., »Der Herr macht meine Schritte sicher« (Hab 3,19 Barb.). Die Versio Barberini, eine liturgische Sondertradition von Hab 3, in: W. Kraus / M. Karrer (Hg.), Die Septuaginta – Texte, Theologien, Einflüsse, WUNT 252, Tübingen 2010, 223-237 — FERNANDEZ MARCOS, N. / BUSTO SAIZ, J. R., El texto antioqueno de la Biblia Griega I (TECC 50), Madrid

1989; II (TECC 53), Madrid 1992; III (TECC 60), Madrid 1996 — FERNÁNDEZ MARCOS, N., *The Septuagint in Context. Introduction to the Greek Versions of the Bible*, Leiden 2000 — FERNÁNDEZ MARCOS, N., *The Antiochene Edition in the Text History of the Greek Bible*, in: S. Kreuzer / M. Sigismund (Hg.), *Der Antiochenische Text der Septuaginta in seiner Bezeugung und seiner Bedeutung*, DSI 4, Göttingen 2013, 57-73 — FIELD, F., *Origenis Hexaplorum quae supersunt; sive, Veterum interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta*, Oxford 1875 — FISCHER, A. A., *Der Text des Alten Testaments*, Stuttgart 2009 — FORTENBAUGH, W. W. / SUTRUMPF E., *Demetrius of Phalerum: Text, Translation and Discussion*, New Brunswick / London 2000 — GEHRKE, H.-J., *Geschichte des Hellenismus*, München 2008⁴ — GEHRKE, H.-J., *Das sozial- und religionsgeschichtliche Umfeld der Septuaginta*, in: S. Kreuzer / J. P. Lesch (Hg.), *Im Brennpunkt: Die Septuaginta. Studien zur Entstehung und Bedeutung der Griechischen Bibel II*, BWANT 161, Stuttgart 2003, 44-60 — GEIGER, A., *Einleitung in die biblischen Schriften*, in: L. Geiger, *Abraham Geiger's nachgelassene Schriften IV*, Berlin / London 1876, 1-279 — HARL, M. / DORIVAL, G. / MUNNICH, O., *La Bible Greque des Septantes. Du judaisme hellénistique au christianisme ancien*, Paris 1988 = 1994² — HEINEN, H., *Geschichte des Hellenismus. Von Alexander bis Kleopatra. 3., aktualisierte Auflage*, München 2013 — HELCK, W., *Untersuchungen zu Manetho und den ägyptischen Königlisten, Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Aegyptens 18*, Berlin 1956 — HENGEL, M. / SCHWEMER, A. M. (Hg.), *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum*, WUNT 72, Tübingen 1994 — HIEBERT, R. J. V. (Hg.), »Translation Is Required«. *The Septuagint in Retrospect and Prospect*, SBL.SCS 56, Atlanta/GA 2010 — HIMBAZA, I., *What are the consequences if 4QLXXLev^a contains the earliest formulation of the Septuagint?*, in: S. Kreuzer / M. Meiser / M. Sigismund (Hg.), *Die Septuaginta – Orte und Intentionen*, WUNT, Tübingen 2016 (im Druck) — HÖLBL, G., *Geschichte des Ptolemäerreiches. Politik Ideologie und religiöse Kultur von Alexander dem Großen bis zur römischen Eroberung*, Darmstadt 1994 — HUGO, P., *Die antiochenische Mischung: L zwischen Altem und Neuem in 2 Sam*, in: S. Kreuzer / M. Sigismund (Hg.), *Der Antiochenische Text der Septuaginta in seiner Bezeugung und seiner Bedeutung*, DSI 4, Göttingen 2013, 109-132 — JACOB, C. / POLIGNAC, F. DE, *Alexandrie IIIe siècle av. J.-C. Tous les savoirs du monde ou le rêve de l'universalité des Ptolémées*, Paris 1992 — JELICOE, S., *The Septuagint and Modern Study*, Oxford 1968 = Winona Lake/IN 1993 — JELICOE, S., *Prolegomenon*, in: ders. (Hg.), *Studies in the Septuagint: Origins, Recensions, and Interpretations Selected Essays with a Prolegomenon by Sidney Jellicoe*, New York/NY 1974, XIII-LXI — JOBES, K. H. / SILVA, M., *Invitation to the Septuagint*, Grand Rapids/MI 2000 — JOOSTEN, J., *Reflections on the ›interlinear paradigm‹ in Septuagintal Studies*, in: A. Voitila / J. Jokiranta (Hg.), *Scripture in Transition. Essays on Septuagint, Hebrew Bible, and Dead Sea scrolls in honour of Raija Sollamo*, JSJS 126, Leiden 2008, 163-178 — KAHLE, P., *Untersuchungen zur Geschichte des Pentateuchtextes*, TSK 88 (1915), 399-439 — KAHLE, Paul, *The Cairo Genizah*, Oxford 1959²; deutsch: *Die Kairoer Genizah*, Berlin 1962 — KANT, L. H., *Jewish Inscriptions in Greek and Latin*, ANRW II. 20.2, Berlin 1987, 671-713 — KARRER, M. / KRAUS, W., *Umfang und Text der Septuaginta. Erwägungen nach dem Abschluss der deutschen Übersetzung*, in: M. Karrer / W. Kraus / M. Meiser (Hg.), *Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten*, WUNT I 219, Tübingen 2008, 8-63 — KARRER, M. / KRAUS, W., *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament*, 2 Bde. (I Genesis bis Makkabäer, II Psalmen bis Daniel), Stuttgart 2011 — KARRER, M. / DEVRIES, J., *Die Schriftzitate im ersten Christentum und die Textgeschichte der Septuaginta*, in: J. Cook / H.-J. Stipp (Hg.), *Textcritical and Hermeneutical Studies in the Septuagint*, VT.S 127, Leiden 2012, 311-357 — KARRER M. / DEVRIES, J., *Der Septuagintatext in den neutestamentlichen Schriften und der Codex Ambrosianus*, in: W. Kraus / S. Kreuzer / M. Meiser / M. Sigismund (Hg.), *Die Septuaginta – Text, Wirkung, Rezeption*, WUNT 325, Tübingen 2014, 124-153 — KARRER, M., *Septuaginta und Philosophie*, in: U. Dahmen / J. Schnocks (Hg.), *Juda und Jerusalem in der Seleukidenzeit. Herrschaft – Widerstand – Identität (FS H.-J. Fabry)*, BBB 159, Göttingen 2010, 191-212 — KARRER, M., *The New Leaves of Sinaiticus Judges*, in: S. Kreuzer / M. Meiser (Hg.), *Die Sep-*

tuaginta – Entstehung, Sprache, Geschichte. 3. internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 22–25. Juli 2010, WUNT 286, Tübingen 2012, 600–617 — KASHER, A., *The Jews in Hellenistic and Roman Egypt: The struggle for equal rights*, TSAJ 7, Tübingen 1995 — KATZ, Paul → WALTERS, Paul — KIM, J.-H., *Die hebräischen und griechischen Textformen der Samuel- und Königebücher. Studien zur Textgeschichte ausgehend von 2 Sam 15,1–19,9*, BZAW 394, Berlin 2008 — KRAFT, R., *The »Textual Mechanics« of Early Jewish LXX / OG Papyri and Fragments*, in: S. McKendrick / O. A. O'Sullivan (Hg.), *The Bible as Book – The Transmission of the Greek Text*, London 2003, 51–72 — KRAUS, W. / WOODEN, G. (Hg.), *Septuagint research. Issues and challenges in the study of the Greek Jewish Scriptures*. SBL.SCS 53, Atlanta/GA 2006 — KRAUS, W., *Contemporary Translations of the Septuagint: Problems and Perspectives*, in: W. Kraus, / G. Wooden (Hg.), *Septuagint research. Issues and challenges in the study of the Greek Jewish Scriptures*. SBL.SCS 53, Atlanta/GA 2006, 63–83 — KRAUS, W. / KARRER, M., *Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung*, Stuttgart 2009, 2010² — KREUZER, S. / SIGISMUND, M. (Hg.), *Der Antiochenische Text der Septuaginta in seiner Bezeugung und seiner Bedeutung*, DSI 4, Göttingen 2013 — KREUZER, S., *Text, Textgeschichte und Textkritik des Alten Testaments. Zum Stand der Forschung an der Wende des Jahrhunderts*, ThLZ 127 (2002), 127–156; jetzt in: ders., *Geschichte, Sprache und Text. Studien zum Alten Testament und seiner Umwelt*, BZAW 479, Berlin, 2015, 298–336 — KREUZER, S., *Papyrus 967 – Bemerkungen zu seiner buchtechnischen, textgeschichtlichen und kanon-geschichtlichen Bedeutung*, in: M. Karrer / W. Kraus / M. Meiser (Hg.), *Die Septuaginta. Texte, Kontexte, Lebenswelten*, Tagung Wuppertal 2006, WUNT 219, Tübingen 2008, 65–81 — KREUZER, S., *Entstehung und Publikation der Septuaginta im Horizont frühptolemäischer Bildungs- und Kulturpolitik*; in: S. Kreuzer, / J. Lesch (Hg.), *Im Brennpunkt: Die Septuaginta: Studien zur Entstehung und Bedeutung der Griechischen Bibel*, Band 2, BWANT 161, Stuttgart 2004, 61–75 — KREUZER, S., *Die Bedeutung des Antiochenischen Textes für die älteste Septuaginta (Old Greek) und für das Neue Testament*, in: M. Karrer / S. Kreuzer / M. Sigismund (Hg.), *Von der Septuaginta zum Neuen Testament. Textgeschichtliche Erörterungen*, ANTF 43, Berlin 2010, 13–38 — KREUZER, S., *Textformen und Bearbeitungen. Kriterien zur Frage der ältesten Textgestalt, insbesondere des Septuagintatextes, anhand von 2 Samuel 12*, in: P. Hugo / A. Schenker (Hg.), *Archaeology of the Books of Samuel. The Entangling of the Textual and Literary History*, VT.S 132, Leiden 2010, 91–115; englische Version in: ders., *The Bible in Greek*, SBL.SCS 63, Atlanta/GA 2015, 129–153 — KREUZER, S., *»Lukian redivivus« or Barthélemy and beyond?*, in: M. H. Peters (Hg.), *Congress Volume Helsinki 2010*, SBL.SCS 59, Atlanta/GA 2013, 243–261 — KREUZER, S., *B or not B? The Place of Codex Vaticanus in textual history and in Septuagint research*, in: J. Cook / H.-J. Stipp (Hg.), *Text-critical and Hermeneutical Studies in the Septuagint*, VT.S 154, Leiden 2012, 69–96; jetzt in: ders., *Geschichte, Sprache und Text. Studien zum Alten Testament und seiner Umwelt*, BZAW 479, Berlin, 2015, 69–96 — KREUZER, S., *Old Greek, kaige and the trifaria varietas – a new perspective on Jerome's statement*, JSCS 46 (2013), 74–85 — KREUZER, S., *Old Greek und Semi-Kaige. Zur Frage hebraisierender Bearbeitung in den Nicht-Kaige-Abschnitten der Samuel- und Königebücher*; in: K. De Troyer / T. M. Law / M. Liljeström (Hg.), *In the Footsteps of Sherlock Holmes. Studies in the Biblical Text in Honor of Anneli Aejmelaeus*, CBET 72, Leuven 2014, 391–416 — KREUZER, S., *Ursprüngliche Septuaginta (Old Greek) und hebraisierende Bearbeitung. Die Entwicklung der Septuaginta in ihrer Bedeutung für die Zitate und Anspielungen im Neuen Testament, untersucht an Hand der Zitate aus dem Dodekapropheten*, in: J. deVries / J. Elschenbroich (Hg.), *Worte der Weissagung. Studien zu Septuaginta und Johannesoffenbarung (FS M. Karrer)*, Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 47, Leipzig 2014, 17–55 — KREUZER, S., *The Bible in Greek. Translation, Transmission, and Theology of the Septuagint*, SBL.SCS 63, Atlanta/GA 2015 — LAGARDE, P. A. DE, *Anmerkungen zur griechischen Übersetzung der Proverbien*, Leipzig 1863 — LANGE, A. / WEIGOLD, M., *Biblical Quotations and Allusions in Second Temple Jewish Literature*, JAJ.S 5, Göttingen 2011 — LANGE, A., *Textual Standardization in Egyptian Judaism and in the Letter of Aristeas*, in: W. Kraus / M. Karrer (Hg.),

Die Septuaginta – Texte, Theologien, Einflüsse, WUNT 252, Tübingen 2010, 48-71 — MEISER, M., Die Relevanz der Kirchenväterzitate für die Textgeschichte der neutestamentlichen Zitate aus der Septuaginta, in: M. Karrer / S. Kreuzer / M. Sigismund (Hg.), Von der Septuaginta zum Neuen Testament: Textgeschichtliche Erörterungen, ANTF 43, Berlin / New York 2010, 283-316 — MEISER, M., Hieronymus als Textkritiker, in: W. Kraus / M. Karrer (Hg.), Die Septuaginta – Texte, Theologien, Einflüsse, WUNT 252, Tübingen 2010, 256-271 — MEISNER, N., Untersuchungen zum Aristeasbrief, Diss. Berlin 1972 — MEISNER, N., Aristeasbrief, JSHRZ II/1, Gütersloh 1973 — MÉLÈZE-MODRZEJEWSKI, J., Livres sacrés et justice lagide, in: J. Kodrebski (Hg.), Symbolae C. Kunderewicz Dedicatae, Acta Universitatis Lodziensis, Folia iuridica 21, Lodz 1986, 11-44 — MÉLÈZE-MODRZEJEWSKI, J., Les Juifs d'Égypte, de Ramsès II à Hadrien, Paris 1992 — MÉLÈZE-MODRZEJEWSKI, J., Jewish Law and Hellenistic Legal Practice in the Light of Greek Papyri from Egypt, in: N. S. Hecht / B. S. Jackson / S. M. Passamanek / D. Piatelli / A. M. Rabello (Hg.), An Introduction to the History and Sources of Jewish Law, Oxford 1996 — MEZ, A., Die Bibel des Josephus: Untersucht für Buch V-VII der Archäologie, Basel 1895 — MÜLLER, D., Zitatmarkierungen und die Gegenwart der Schrift im Neuen Testament, in: J. de Vries / M. Karrer (Hg.), Textual History and the Reception of Scripture in Early Christianity. Textgeschichte und Schriftrezeption im frühen Christentum, SBL.SCS 60, Atlanta/GA 2013, 189-199 — MÜLLER, K., Die rabbinischen Nachrichten über die Anfänge der Septuaginta (FS J. Ziegler), FzB 1, Würzburg 1972, 73-93 — MURRAY, O., Aristeasbrief (1981), RAC.S 1, Stuttgart 2001, 573-587 — ORTH, W., Ptolemaios II. und die Septuaginta-Übersetzung, in: H.-J. Fabry / U. Offerhaus (Hg.), Im Brennpunkt: Die Septuaginta. Studien zur Entstehung und Bedeutung der Griechischen Bibel, BWANT 153, Stuttgart 2001, 97-114 — PIETERSMA, A. / WRIGHT, B. G. (Hg.), A New English translation of the Septuagint and the other Greek translations traditionally included under that title [NETS], New York / Oxford 2007 — PIETERSMA, A., A New Paradigm for Addressing Old Questions: the Relevance of the Interlinear Model for the Study of the Septuagint, in: J. Cook (Hg.), Bible and Computer. The Stellenbosch AIBI-6 Conference. Proceedings of the Association Internationale Bible et Informatique »From Alpha to Byte« University of Stellenbosch 17-21 July, 2000, Leiden / Boston 2002, 337-364 — PIETERSMA, A., Beyond literalism. Interlinearity revisited, in: R. J. V. Hiebert (Hg.), »Translation is required«. The Septuagint in retrospect and prospect SBL.SCS 56), Atlanta/GA 2010, 3-21 — PIQUER OTERO, A., The Secondary Versions of Kings. Variants and Renderings between Vorlagen and Ideology, in: S. Kreuzer / M. Meiser / M. Sigismund (Hg.), Die Septuaginta – Orte und Intentionen, WUNT, Tübingen 2016 (im Druck) — PLASBERG, O., Strasburger Anekdoten, Archiv für Papyrusforschung 2 (1903), 185-228 — QUAST, U., Einführung in die Editionsarbeit, in: A. Aejmelaeus / U. Quast (Hg.), Der Septuagintapsalter und seine Tochterübersetzungen, MSU XXIV, Göttingen 2000, 387-399 — RAHLFS, A., Der Text des LXX-Psalter, Septuaginta-Studien II, Göttingen 1907; Nachdruck Göttingen 1965 — RAHLFS, A., Lucians Rezension der Königsbücher, Septuagintastudien III, Göttingen, 1911; Nachdruck Göttingen 1965 — RAHLFS, A. [/ Hanhart, R.] Septuaginta, Stuttgart 1935 [/ 2006] (»Handausgabe«) — REA, J. R., The Oxyrhynchus Papyri, Part XLVI, Egypt Exploration Society, London 1978 — REIDER, J. / TURNER, N., Index to Aquila, VT.S 12, Leiden 1966 — RÖSEL, M., Übersetzung als Vollendung der Auslegung. Studien zur Genesis-Septuaginta, BZAW 223, Berlin 1994 — ROST, L., Vermutungen über den Anlass zur griechischen Übersetzung der Thora, in: H. J. Stoebe (Hg.), Wort – Gebot – Glaube, Festschrift für W. Eichrodt, AthANT 59, Zürich 1970, 39-44 — SALVESEN, A., Symmachus in the Pentateuch, Manchester 1991, 294-297 — SALVESEN, A. (Hg.), Origen's Hexapla and Fragments. Papers presented at the Rich Seminar on the Hexapla, Oxford Centre for Hebrew and Jewish Studies, 25th-31st August 1994, TSAJ 58, Tübingen 1998 — SALVESEN, A., Aquila, Symmachus and the Translation of Proof-texts, in: W. Kraus / S. Kreuzer / M. Meiser / M. Sigismund (Hg.), Die Septuaginta – Text, Wirkung, Rezeption, WUNT 325, Tübingen, 2014, 154-168 — SCHENKER, A., Wurde die Tora wegen ihrer einzigartigen Weisheit auf Griechisch übersetzt? Die Bedeutung der Tora für die Nationen in Dt 4:6-8 als Ursache der Septuaginta, Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 54

(2007), 327-347; jetzt in: ders., Anfänge der Textgeschichte des Alten Testaments. Studien zu Entstehung und Verhältnis der frühesten Textformen, BWANT 194, Stuttgart 2011, 201-224 — SCHENKER, A., Was führte zur Übersetzung der Thora ins Griechische? Dtn 4,2-8 und Platon (Brief VII, 326a-b), in: W. Kraus / M. Karrer (Hg.), Die Septuaginta – Texte, Theologien, Einflüsse, WUNT 252, Tübingen 2010, 23-35 — SCHENKER, A., Einleitung. Das Hauptproblem der frühen Geschichte des hebräischen Bibeltextes: Steht am Anfang ein nachweisbarer Archetyp mit wenigen Rezensionen oder eine unbestimmte Zahl verschiedener Textgestalten?, in: ders., Anfänge der Textgeschichte des Alten Testaments. Studien zu Entstehung und Verhältnis der frühesten Textformen, BWANT 194, Stuttgart 2011, 11-20 — SCHMID, Ulrich, Die Diplé: Einführung, in: M. Karrer / S. Kreuzer / M. Sigismund (Hg.), Von der Septuaginta zum Neuen Testament: Textgeschichtliche Erörterungen, ANTF 43, Berlin / New York 2010, 77-81 — SCHMIDT, W., Untersuchungen zur Fälschung historischer Dokumente bei Pseudo-Aristaios, Habelts Dissertationsdrucke. Reihe Klassische Philologie 37, Bonn 1986 — SCHMITT, H. H. / Vogt, E. (Hg.), Lexikon des Hellenismus, Wiesbaden 2005 — SHENKEL, J. D., Chronology and Recensional Development in the Greek Text of Kings, Cambridge/MA 1968 — SCHULZ-FLÜGEL, E., Hieronymus – Gottes Wort: Septuaginta oder hebraica veritas, in: W. Kraus / S. Kreuzer (Hg.), Die Septuaginta – Text, Wirkung, Rezeption. 4. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 19.-22. Juli 2012, WUNT 325, Tübingen 2014, 746-758 — SEELIGMAN, I. L., The Septuagint Version of Isaiah. A Discussion of its Problems, Leiden 1948 — SIEGERT, F., Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament. Eine Einführung in die Septuaginta, Münsteraner Judaistische Studien 9, Münster 2001 — SIEGERT, F., Register zur Einführung in die Septuaginta. Mit einem Kapitel zur Wirkungsgeschichte, Münsteraner Judaistische Studien 13, Münster 2003 — SIGISMUND, M., Zwischen Kreti und Plethi. Textkritische Erwägungen zu den griechischen Versionen von 2 Sam 20,23-26 und Rekonstruktion der »Old Greek«, in: M. Karrer / S. Kreuzer / M. Sigismund (Hg.), Von der Septuaginta zum Neuen Testament: Textgeschichtliche Erörterungen, ANTF 43, Berlin / New York 2010, 51-74 — SIGISMUND, M., Anmerkungen zu alttestamentlichen Zitaten in der gotischen neutestamentlichen Bibelüberlieferung, in: W. Kraus / M. Karrer (Hg.), Die Septuaginta – Texte, Theologien, Einflüsse, WUNT 252, Tübingen 2010, 289-310 — SMITH, J., The Text-Critical Significance of Oxyrhynchus Papyrus 5101 (Ra 2227) for the Old Greek Psalter, JSCS 45 (2012), 5-22 — SPOTTORNO DÍAZ CARO, V., The Status of the Antiochene Text in the first century A.D. Josephus and New Testament, in: S. Kreuzer / M. Sigismund (Hg.), Der Antiochenische Text der Septuaginta in seiner Bezeugung und seiner Bedeutung, DSI 4, Göttingen 2013, 74-83 — SUSEMIHL, F., Geschichte der griechischen Litteratur in der Alexandrinerzeit, Leipzig 1891-1892 = Hildesheim 1965 — SWETE, H. B., An Introduction to the Old Testament in Greek (bearbeitet von H. St. J. Thackeray), Cambridge 1914 — TAYLOR, B. A., The Lucianic Manuscripts of 1 Reigns. I. Majority Text, Atlanta 1992; II. Analysis, Atlanta/GA 1993 — THACKERAY, H. St. J., The Greek translators of the four books of Kings, JThS 8 (1907), 262-266 — THACKERAY, H. St. J., A Grammar of the Old Testament in Greek according to the Septuagint, Bd. 1: Introduction, Orthography and Accidence, Cambridge 1909 = Hildesheim 1987, 6-16 — THACKERAY, H. St. J., The Septuagint and Jewish worship; a study in origins, London 1921 — THACKERAY, H. St. J., Josephus, The Man and the Historian, New York 1929 = Nachdruck New York 1967 — TOV, E., Lucian and Proto-Lucian, RB 79 (1972), 101-113 — Tov, E., Die griechischen Bibelübersetzungen, ANRW II.20/1, Berlin 1986, 121-189 — Tov, E., Der Text der hebräischen Bibel, Stuttgart 1997 — Tov, E., Reflections on the Septuagint with Special Attention Paid to the Post-Pentateuchal Translations, in: W. Kraus / M. Karrer (Hg.), Die Septuaginta – Texte, Theologien, Einflüsse, WUNT 252, Tübingen 2010, 3-22 — Tov, E., Textual Criticism of the Hebrew Bible, Minneapolis/MI 2012 — USENER, K., Griechisches im Griechisch der LXX, in: E. Bons / T. J. Kraus (Hg.), Et sapienter et eloquenter. Studies on rhetorical and stylistic features of the Septuagint, FRLANT 241, Göttingen 2011, 81-98 — USENER, K., Zur Sprache der Septuaginta, LXX.E I, 40-52 — VAN DER HORST, Pieter W., Saxa judaica loquuntur: Lessons from Early Jewish Inscriptions. Radboud Prestige Lectures 2014,

Biblical Interpretation Series (BiInS) 134, Leiden / Boston 2015 — VAN DER KOIJ, Arie, Die alten Textzeugen des Jesajabuches. Ein Beitrag zur Textgeschichte des Alten Testaments, OBO 35, Fribourg / Göttingen 1981 — VAN DER KOIJ, Arie, The Old Greek of Isaiah and other prophecies Published in Ptolemaic Egypt, in: W. Kraus / M. Karrer (Hg.), Die Septuaginta – Texte, Theologien, Einflüsse, WUNT 252, Tübingen 2010, 72-84 — VELTRI, G., Aristeasbrief, RGG⁴ I, Tübingen 1998, 726 f. — VELTRI, G., Eine Tora für den König Talmi. Texte und Studien zum antiken Judentum 41, Tübingen 1994 — VELTRI, G., Gegenwart der Tradition. Studien zur jüdischen Literatur und Kulturgeschichte, Leiden 2002 — VERBRUGGHE, G. P. / WICKERSHAM, J. M., Berossos and Manetho, introduced and translated: Native Traditions in Ancient Mesopotamia and Egypt, Ann Arbor/MI 1996 — WADELL, W. G., Manetho, The Loeb Classical Library 350 Cambridge/ London 1940 = 1980 — WALTER, N., Jewish-Greek Literature of the Greek Period, Cambridge History of Judaism 2, Cambridge 1989, 385-408 — WALTER, N., Jüdisch-hellenistische Literatur vor Philon von Alexandrien (unter Ausschluß der Historiker), ANRW II. 20.1, Berlin 1987, 67-120 — WALTER, N., Fragmente jüdisch-hellenistischer Historiker, in: Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit 1, Gütersloh 1980², 89-163 — WALTER, N., Fragmente jüdisch-hellenistischer Exegeten: Aristobulos, Demetrios, Aristeas JSRZ 3, Gütersloh 1980², 257-299 — WALTERS (Katz), P., The Text of the Septuagint, Cambridge 1973 — WEBER, R. / GRAYSON, R., Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem, Stuttgart 2007⁵ — WRIGHT, B. G., The Textual-Linguistic Character and Sociocultural Context of the Septuagint, in: R. J. V. Hiebert (Hg.), »Translation is required«. The Septuagint in retrospect and prospect, SBL.SCS 56, Atlanta/GA 2010, 235-238 — WÜRTHWEIN, E., Der Text des Alten Testaments. Eine Einführung in die Biblia Hebraica, Stuttgart 1988⁵.