

ENTSTEHUNG UND ENTWICKLUNG DER SEPTUAGINTA IM KONTEXT ALEXANDRINISCHER UND FRÜHJÜDISCHER KULTUR UND BILDUNG

von
Siegfried Kreuzer

Die Septuaginta hat, wie alle Texte und Übersetzungen, einen bestimmten zeitgeschichtlichen Hintergrund, der ihre Entstehung wie auch ihre Überlieferung mit veranlasste und prägte. Diese Hintergründe und ihre Bedeutung für die Septuaginta werden in der folgenden Darstellung erörtert. Dazu gehört ein Blick auf die Vorgeschichte und Geschichte des Ptolemäerreiches, wobei Alexandria sowie die Existenz jüdischer Gruppen in Ägypten im Vordergrund stehen. Dazu gehören ferner Aspekte der Kultur und der Bildung des Judentums in Ägypten, aber auch in Jerusalem, denn das Judentum in Ägypten stand immer in Verbindung mit Jerusalem. Nicht zuletzt bezog sich die Septuaginta ihrerseits immer auf den hebr. Text und reflektierte dabei wichtige Entwicklungen der jüdischen Schriftverständnisses und des jüdischen Glaubens.

Die Darstellung folgt einer zweifachen Linie, einerseits chronologisch von der vorhellenistischen Zeit über die Herrschaft der Ptolemäer bis zum Beginn der römischen Zeit, andererseits von der politischen Geschichte über die kulturelle Entwicklung bis hin zu den innerjüdischen religiösen und geistigen Entwicklungen, die für die Entstehung und Entwicklung der Septuaginta von Bedeutung waren.

1 Politik und Kulturpolitik

1.1 Ägypter – Griechen – Ptolemäer¹

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 griech. Städten und der griech. Kultur gekommen waren. Auch die sog. Perserkriege des 5. und des 4. Jh., die aus persischer Sicht Griechenkriege waren, hatten den Orient mit der griech. Welt in Kontakt gebracht. Daneben gab es in all diesen Jahrhunderten durch den Handel im ganzen östlichen Mittelmeerraum Verbindungen zur griech. Welt. Dies war

¹ Zum Folgenden vgl. GEHRKE, 2003; HÖLBL, 2004; SCHMITT / VOGT, 2005.

schon im 2. Jt. v.Chr. so gewesen und setzte sich im 1. Jt. fort.² Im ersten Viertel des 1. Jt. v.Chr. hatten die Griechen aus dem Orient das Alphabet übernommen.³ Nicht lange danach schufen sie, 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 griech. Kultur zu interessieren, wobei sich »griechisch« – was oft übersehen wird – nicht nur auf Griechenland, sondern mindestens ebenso sehr auf Kleinasien bezieht. So gibt es z.B. in Ephesus zahlreiche Objekte auch religiöser Art, die aus archäologischen Schichten der Zeit um 600 v.Chr. stammen. Ebenfalls in das 6. Jh. gehört die Statue eines ägyptischen Priesters, die in Ephesus gefunden wurde. Sie trägt die Kartusche von Psammetich II. und wird auf 588/534 v.Chr. datiert. Allerdings ist bei dieser nicht sicher, ob sie schon im 6. Jh. nach Ephesus kam oder erst später (aber auch dann wäre sie ein Beleg für den Kulturkontakt).⁴ Ab dem Ende des 7. Jh. wandte sich Ägypten zunehmend der griech. Welt zu. Das mag auch mit der Expansion des Neubabylonischen Reiches zusammenhängen, hatte aber verschiedene Gründe. Der große Griechenfreund (Herodot II, 178) Pharao Amasis (570 bis 526) verlieh der damals schon bestehenden griech. Ansiedlung Naukratis im Nildelta den Status einer Polis.⁵

Griech. Händler und griech. Söldner wurden bereits in dieser Zeit in Ägypten ansässig.⁶ 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 griech. 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 griech. 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 Udjahorresnet, 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

² Siehe dazu u.a. HELCK, 1995.

³ Siehe dazu BROWN, 1995, der einleitend darlegt, dass die phönizische Schrift nicht punktuell und abstrakt übernommen wurde, sondern über einen längeren Zeitraum hinweg und in Verbindung mit konkreten Handels- und Kulturgütern.

⁴ Zu diesen Funden siehe HÖLBL, 1978, 1–18.54f.

⁵ Der in der Nähe der äg. Hauptstadt Sais gelegene kleine äg. Hafen Pr-mrt wurde zu Naukratis = »Stadt des Krates«. Die älteste dort gefundene Keramik ist frühkorinthisch und auf ca. 620 v.Chr. zu datieren. Über die dortige Handelstätigkeit berichtet Herodot II, 178f.; HELCK (/ DRENKHANN), 1995, 191f. und 278 Anm. 9.

⁶ Griech. Söldner sind sogar auch für Judäa schon für die Zeit um 600 v.Chr. bezeugt: In den Arad-Ostraka von 598/7 werden griech. Söldner (Kittäer) in jüdischen Diensten, d.h. im Dienste König Jojakims, genannt. Siehe RENZ / RÖLLIG, 1995, 353–383, bes. 353f., sowie HAGEDORN, 2005, 68–93

einen feierlichen Einzug des Perserkönigs in Sais als Pharaos. Damit hatte Udjahorresnet Ägypten nicht nur weitgehend vor Plünderungen bewahrt, sondern einfach die ägyptische Kultur und Ordnung bewahrt.«⁷ Trotzdem vernachlässigte Kambyses die Priesterschaft und die Tempel. Sein Nachfolger Darius lernte daraus. Er suchte den Ausgleich mit den Priesterschaften, unterstützte und erbaute Tempel. Er ging dadurch als großer und gepriesener Pharaos in die ägyptische Geschichte ein. Gegen 400 wurde Ägypten wieder selbständig. Insgesamt vier persische Wiedereroberungsversuche scheiterten, weil sich Ägypten auf die Hilfe griech. Söldner stützen konnte. »Ägypten behauptete sich in dieser Zeit ... nur durch dauernde griechische Hilfe und durch eine sehr komplizierte Griechenlands politik.«⁸ 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.⁹ Nektanebos II. verteidigte Ägypten und konnte gar 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 praktisch 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 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 G. 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.«¹⁰

⁷ HÖLBL, 2004, 3.

⁸ HÖLBL, 2004, 4.

⁹ Ein Schwerpunkt mit Objekten aus dieser Spätzeit, speziell unter Nektanebos I. und II., ist in den Vatikanischen Museen in Rom zu finden

¹⁰ HÖLBL, 2004, 4f.

Die Bedeutung Ägyptens für Alexander den Großen zeigt sich schon in der auffallenden Tatsache, dass er 333 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 Pharaos. Schon bevor er nach Siwa zog, besuchte er die Hauptstadt Memphis und Heliopolis, die Stadt des Sonnengottes. Er brachte den Göttern Opfer dar. Das war nicht nur ein Ausdruck der Anerkennung, sondern damit erhob er zugleich den Anspruch, der neue Pharaos Ägyptens zu sein, denn nur dem Pharaos 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 Pharaos ein Ägypter war, sondern ob und wie er die überkommene Rolle eines Pharaos 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 Amon-Zeus wurde er auch in Griechenland an mehreren Kultstätten verehrt. Dieser Amon-Zeus war praktisch ein internationaler Gott mit Heimat in Ägypten; als solcher hatte er die Macht, Alexander die Weltherrschaft zuzusagen.

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 überraschend in Babylon, ohne einen Nachfolger bestimmt zu haben. Für einige Zeit wurde noch die Idee eines Gesamtreiches und eines Gesamtherrschers weiter verfolgt. 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 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 in 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 griech. 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 lies. Ganz in diesem Sinn hatte er auch schon zuvor den Leichenwagen Alexanders nach Ägypten umdirigiert und für eine Bestattung in Alexandria 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 griech. Stätten, wie etwa Athen; oder positiver ausgedrückt: Alexandria wurde der strahlende Mittelpunkt des ptolemäischen Herrschaftsgebietes mit seiner Verbindung von ägyptischer und griech. Welt.¹¹

Kultur und Wissenschaften bekamen ihren eigenen Ort: das Museion samt seiner berühmten Bibliothek. Dieses Museion knüpfte an die Schule des Peripatos in Athen an, wo Aristoteles und Theophrast gelehrt hatten und wurde *die* Gelehrtenakademie. Die Ptolemäer versammelten hier die besten und berühmtesten Gelehrten der damaligen Welt: Philosophen, Mathematiker, Geographen, wie etwa Eratosthenes, der 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 nicht nur inhaltlich, sondern auch stilbildend. Darüber hinaus war man bestrebt, die Werke der Weltliteratur in Alexandria zu sammeln. Literatur wurde dabei umfassend verstanden; insbesondere Werke der Geschichte und der Religionsgeschichte gehörten ganz wesentlich mit dazu.

In diesen Zusammenhang gehört etwa 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. Dazu gehörte auch, dass er wesentlich an der Schaffung und Ausdeutung des Serapiskultes beteiligt war, 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.¹² Manetho war es, der die ägyptische Geschichte in 30 Dynastien einteilte, eine Einteilung, die bis heute verwendet wird. Die Abfassung dieses Geschichtswerks fällt allerdings dann schon in die Zeit von Ptolemaios II., der ihn ausdrücklich dazu aufgefordert haben soll.

Ptolemaios I. selbst war übrigens nicht nur Feldherr und Herrscher, sondern auch Gelehrter im Bereich der Geschichtsschreibung. Er verfasste eine Biographie

¹¹ Man darf sich das Gebiet der Ptolemäer keineswegs auf Ägypten begrenzt vorstellen. Die Herrschaft oder zumindest der Einfluss der Ptolemäer umfasste im 3. Jh. auch den Norden des östlichen Mittelmeeres, angefangen von der Hafenstadt Seleukia in Syrien über die griech. Städte an der Südküste Anatoliens bis hin nach Athen. Anders ausgedrückt: Praktisch alle Gebiete der späteren Missionsreisen (außer den Orten in Zentralanatolien) des Paulus hatten im 3. Jh. unter der Herrschaft oder dem Einfluss der Ptolemäer gestanden. In Theokrit, Idylle 17, einem Enkomium (Lobgedicht) auf Ptolemaios II., findet sich eine poetische Beschreibung seiner Eroberungen.

¹² Zu den Quellen siehe HELCK, 1956.

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 u., 3.1) 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 hatte eine vielschichtige Laufbahn hinter sich. Er 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 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).«¹³ 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.¹⁴

Damit kommen wir zur politischen Geschichte zurück. Ptolemaios I. starb im Winterhalbjahr 283/82,¹⁵ 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. von Berenike, der dritten Gattin abstammte. Schließlich aber setzte sich Ptolemaios II. durch: Er wurde ab 285 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 da-

¹³ HÖLBL, 2004, 28.

¹⁴ Zu den einschlägigen Nachrichten siehe u.a. ORTH, 2001, 97–114. Die umfangreiche Studie von COLLINS, 2000, diskutiert sehr detailliert alle Nachrichten und Probleme, sie ist aber m.E. zu apologetisch im Sinn des Aristeasbriefes ausgerichtet.

¹⁵ Es gibt zwei Ansätze, entweder im November 283 oder Frühjahr 282, vgl. HÖLBL, 2004, 286 Anm. 95.

durch besiegelt, dass Berenike, eine Tochter des Ptolemaios, mit Antiochos II. verheiratet wurde. Trotz zeitweiser Verluste behielt das Ptolemäerreich seine Besitzungen an der Südküste Kleinasiens. Zypern war unangefochten ptolemäisch. Erhalten blieb der enge Kontakt mit Athen und Griechenland.

Ptolemaios II. Philadelphos baute die Bibliothek in Alexandria aus und brachte sie zu großer Blüte. Für sie 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. Die Bibliothek soll schon im 3. Jh. 200 000, dann 490 000 und schließlich im 1. Jh. v. Chr. 700 000 Buchrollen umfasst haben. Diese Zahlen mögen etwas 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 bis nach 245), 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 ist, dass die Bibliothek prinzipiell öffentlich zugänglich war; d.h. alle Gebildeten und lesefähigen Bewohner konnten sie aufsuchen.¹⁶

Die große Bibliothek von Alexandria war übrigens 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 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.¹⁷

Im Umfeld der Bibliothek von Alexandria waren neben all den anderen Wissenschaften auch erhebliche philologische Kompetenzen einschließlich der Textkritik

¹⁶ Zur alexandrinischen Bibliothek und ihrer Geschichte siehe: MEHRING, 1978.

¹⁷ Siehe die Studie zum Buchwesen, SCHMITT, 2005, 214–217, sowie HOEPFNER, 2002.

vertreten. Eine wichtige Rolle spielte dabei die Homer-Rezeption. Plato und Sokrates hatten erste Impulse zur Philologie im Sinn von Grammatik und Etymologie gegeben. Sokrates hat in einer eigenen Schrift Homer verteidigt und zugleich begonnen, dessen Werke philologisch zu erforschen. 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 Samothrake¹⁸ wurde eine unumstrittene Autorität auf dem Gebiet der Textkritik und der Exegese der homerischen Schriften. Nach ihm sind die aristarchischen Zeichen Asteriscus, 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.¹⁹ 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 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 zusammengestellt: 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.²⁰

¹⁸ Zu unterscheiden vom Astronomen Aristarch von Samos.

¹⁹ KÜHNERT / VOGT, 2005, 791.

²⁰ DUBIELZIG, 2005, 513–519.

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 dass sie sie auch ihrerseits anwandten. Dass in dieser Zeit die ersten griech. schreibenden jüdischen Historiker ihre Werke verfassten, bezeugt jedenfalls, dass man im Judentum die alexandrinische Philologie kannte und berücksichtigte.²¹

Nochmals zu Homer: Homer spielte nicht nur in der Philologie eine enorme Rolle,²² sondern ganz generell im kulturellen Bewusstsein der griech. und dann eben der hellenistischen Welt. So versuchten z.B. verschiedene Städte, ihre Wurzeln mit der homerischen Welt zu verbinden. Besonders in den griech. 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 altherwürdigen homerischen Welt ab. Neben diesem Solyma in Kleinasien existierte noch ein weiteres, das sogar ein heiliges Solyma, ein »Hiero-solyma« war, nämlich Jerusalem. Ab dem 3. Jh. findet sich bei verschiedenen griech. Autoren (Polybius; Diodorus Siculus; Strabo, Cassian)²³ 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 griech.-hellenistische Kultur sowie das Bestreben, dazu zu gehören und sich einen anerkannten Platz zu verschaffen.²⁴

²¹ Zu den jüdischen Historikern siehe u.a. WALTER, 1976, 91–163; DORAN, 1987, 246–297.

²² KÜHNERT/VOGT, 2005, 796: »Im Mittelpunkt der antiken Philologie stand von Anfang an die Beschäftigung mit Homer als dem Dichter der Griechen schlechthin, so dass sich an der Geschichte der Homer-Philologie geradezu die Entwicklung der Philologie überhaupt in ihren wichtigsten Etappen ableiten lässt.«

²³ Siehe BAUER, s.v. Der römische Schriftsteller Tacitus (1. Jh. n.Chr.) wird dann in seinen Historien, V 2.3, berichten, dass manche den Juden einen ruhmvollen Ursprung zuschreiben: »Die Solymier, ein in den Gedichten Homers gefeierter Stamm, sollen die von ihnen gegründete Hauptstadt nach ihrem eigenen Namen als Hierosolyma bezeichnet haben.«

²⁴ Ein ähnlicher Bezug zur griech. Welt zeigt sich in der Konstruktion einer Verwandtschaft mit den Spartanern (Jos., ant. 12, 226f.); allerdings wird dort die Verbindung über den angeblich gemeinsamen Ahnherrn Abraham hergestellt. – Diese Notiz gehört bezeichnender

2 Juden in Ägypten

2.1 Die Entstehung der jüdischen Diaspora in Ägypten

In Ägypten lebten bereits seit dem 6. Jh. v.Chr. Juden in zunehmender Zahl. Die Militärkolonie in Elephantine existierte bereits vor dem Einmarsch des Kambyses nach Ägypten, also vor 525 v.Chr. In Dtn 17,16 wird es dem König verboten, Juden bzw. Israeliten nach Ägypten zu bringen. Selbst wenn der Text erst deuteronomistisch ist, setzt er doch wohl ein entsprechendes Verhalten jüdischer Könige voraus, d.h. den Verkauf oder jedenfalls die Entsendung von Juden für militärische oder andere Dienstleistungen nach Ägypten.

Juden kamen nach Ägypten, um dort Schutz und Zuflucht zu suchen. Das geht jedenfalls aus dem Jeremiabuch hervor, wo in Jer 43,1–7 von einer solchen Flucht berichtet wird. Dieser Schritt nach Ägypten erfolgte wahrscheinlich nicht einfach ins Unbekannte, sondern vermutlich gab es Kontakte zu bereits dort lebenden Juden. In diesem Sinn erwähnt Jer 44,1 Judäer in Migdol, Tachpanhes und Memphis sowie im Land Patros.

In Jes 19,18 wird für die Zukunft erwartet, dass fünf Städte Ägyptens die Sprache Kanaans sprechen werden.²⁵ Der nicht ganz einfache Text ist wohl so zu erklären, dass in diesen Städten hebr. bzw. aramäisch gesprochen werden würde. Diese Erwartung impliziert, dass die Juden weiterhin ihre Sprache sprechen. In der Realität aber nahmen die Zugewanderten bald die Landessprache an.

Vermutlich kamen in der persischen Zeit aus verschiedenen Gründen laufend Juden – und wohl auch Samarier – nach Ägypten (analog den oben erwähnten Griechen). Erst recht war dies der Fall ab der ptolemäischen Zeit, als sowohl Judäa als auch Samaria zu Ägypten gehörten.

Juden waren in den verschiedensten Bereichen und sozialen Stufen anzutreffen, bis hin zum Königshof, wo sie höchste militärische Ämter bekleideten. Andererseits belegen z.B. die neu publizierten Papyri des Politeuma der Juden in Herakleopolis,²⁶ dass Juden auch auf dem Land lebten, offensichtlich als Bauern, Händler, Handwerker und Hafenarbeiter. Für die Ausbauprojekte, etwa die Gewinnung landwirtschaftlicher Nutzflächen im Fayum, benötigte man Arbeitskräfte, die offensichtlich auch von außen kamen. Die Verbreitung und die Akzeptanz des Judentums zeigt sich immerhin auch darin, dass der um 160 v.Chr. aus Jerusalem geflohene Onias IV. bei Heliopolis einen eigenen Tempel errichten durfte. Zugleich war dieser Onias einer der ranghöchsten Offiziere in der ptolemäischen Armee.

Weise nicht mehr in das 3. Jh., sondern schon in das 2. Jh. v.Chr. Für Jerusalem wird man nicht nur die Kenntnis homerischer und anderer griech. Traditionen sowie verschiedener Philosophen annehmen müssen, sondern – nicht zuletzt als Voraussetzung für diese Kenntnis – auch einen ähnlichen Büchermarkt, wie er für die vom Hellenismus erfassten Städte bezeugt ist. Zu Buchhandel und Verlagswesen in der Antike s. KLEBERG, 1969, und »Die kleineren Zentren der Überlieferung im hellenistischen Osten«, in PÖHLMANN, 1994, 40–45.

²⁵ Zum Text und seiner Wiedergabe in der Septuaginta s. KRAUS, 2006, 74f.

²⁶ COWEY / MARESCHE, 2001.

Inwiefern und wie viele Juden am Anfang der ptolemäischen Zeit und auch bei den weiteren Kriegen als Sklaven nach Ägypten kamen, ist schwierig zu sagen. Der Aristeebrief (§ 13) spricht von 100 000 Juden, die Ptolemaios I. nach Ägypten verschleppt und die dann Ptolemaios II. im Zusammenhang der Septuaginta-Übersetzung frei gelassen haben soll. Diese Zahl erscheint übertrieben.²⁷ Andererseits ist es durchaus wahrscheinlich, dass durch die kriegerischen Ereignisse und wohl auch durch wirtschaftliche Entwicklungen zahlreiche jüdische Sklaven nach Ägypten kamen. Dazu kamen gewiss auch nicht wenige Menschen, die als Händler, Söldner oder Gelehrte mehr oder weniger freiwillig nach Ägypten und nach Alexandria »bei Ägypten« kamen. Insgesamt kann man feststellen, dass in der ptolemäischen Zeit Ägypten und dessen Hauptstadt auf allen sozialen Ebenen eine beträchtliche Sogwirkung ausgeübt haben.

Für Ägypten wird schließlich im 1. Jh. n.Chr. von Philo eine jüdische Bevölkerung von 1 Million angegeben, was nach heutiger Schätzung ca. 1/8 der Gesamtbevölkerung gewesen wäre. Das scheint großzügig geschätzt zu sein, wird aber nicht allzu weit von den tatsächlichen Gegebenheiten entfernt sein. Dafür spricht auch die Nachricht, dass in Alexandria zwei von fünf Stadtbezirken von Juden bewohnt waren, zwar nicht ausschließlich, aber zu einem guten Teil, wobei umgekehrt Juden auch in anderen Stadtbezirken lebten. Bei einer geschätzten Einwohnerzahl von 500 000 und bei etwa gleich großen Bezirken hätten damit allein in Alexandria ca. 200 000 Juden gelebt.

2.2 Die Situation der Juden in Ägypten

Die Juden waren sowohl in Alexandria als auch in verschiedenen anderen Städten und in den verschiedenen Teilen des Landes in allen gesellschaftlichen Schichten vertreten. Neben den bereits erwähnten Quellen sind dafür u.a. die vor wenigen Jahren publizierten Dokumente aus dem jüdischen Politeuma der Stadt Herakleopolis am Eingang zur Oase Fayyum ein interessantes Zeugnis. Diese Papyri bezeugen verschiedene Aspekte des Lebens dieser Juden und sie belegen ausdrücklich, dass diese in einem Politeuma organisiert waren.²⁸ Dieses Politeuma konkretisierte sich in der Wahrnehmung verschiedener Verwaltungs- und Vertretungsaufgaben und insbesondere in der Rechtsprechung. An der Spitze des Politeuma standen Archonten, die offensichtlich jedes Jahr gewählt oder bestimmt wurden, und deren Leitung ein Politarches innehatte. Daneben gab es Richter, die die Rechtsprechung durchführten, sowie Schreiber und Gerichtsdienere, die immerhin die Autorität hatten, Mitglieder des Politeuma »herbeizuholen« und zu »begleiten«. Dieses Politeuma war natürlich der ptolemäischen Verwaltung unterstellt und Parteien, die mit der Rechtsprechung oder deren Durchsetzung nicht zufrieden waren, konnten sich an die ptolemäischen Behörden wenden. Wiederholte An-

²⁷ Man vergleiche dagegen neuere Annahmen zur Bevölkerungszahl im Palästina der Perserzeit; wo von einzelnen Autoren für die Provinz Juda nur ca. 15 000 Bewohner angenommen werden; eine Zahl, die auch im Licht dieses Vergleichs wohl doch zu niedrig ist.

²⁸ Zu Einzelheiten siehe COWEY / MARESC, 2001, 1–32.

läufe in ein und derselben Sache zeigen aber auch, dass man sich zunächst um Lösungen innerhalb des Politeuma bemühte.²⁹

Sowohl die Namengebung als auch die erörterten Rechtsfälle zeigen, dass sich das Leben der Juden in Herakleopolis und in den benachbarten jüdischen Gemeinden wenig von dem ihrer Nachbarn unterschied, auch wenn gewiss die Grundelemente jüdischer Tradition befolgt wurden und man sich ggf. auch auf das »Recht der Väter« berufen konnte.³⁰ Die Papyri aus dem Politeuma von Herakleopolis zeigen zugleich, dass die lange Zeit bezweifelte Nachricht des Aristeebriefes von einem Politeuma der Juden in Alexandria zutrifft.

Diese und andere Quellen zeigen, dass die Juden in Ägypten und insbesondere in Alexandria einen beträchtlichen Bevölkerungsanteil, d.h. natürlich eine beträchtliche »Minderheit«, darstellten, die für ihre Umgebung zwar einerseits als Gruppe erkennbar, aber zugleich auch vielfältig mit ihrer Umgebung verflochten war. Das Verhältnis war dabei offensichtlich weithin positiv, andererseits aber auch nicht ohne Spannungen und Rivalitäten.³¹ Das positive Verhältnis zeigt sich etwa darin, dass nach der Nachricht des Philo die Juden alljährlich auf der Insel Pharos ein Septuagintafest feierten, bei dem auch die nichtjüdischen Bewohner Alexandrias eingeladen waren und mit den Juden feierten (Philo, Mos. II 41f.). Es zeigt sich auch an der erwähnten Präsenz und Integration von Juden auf praktisch allen gesellschaftlichen Ebenen.

Die Seite der Spannungen zeigt sich nicht nur in den Katastrophen von 38 v.Chr. und dann besonders von 115–117 n.Chr., sondern auch schon in der Darstellung der Juden bzw. des Mose bei Manetho. Manetho greift in seiner Geschichte Ägyptens einerseits die alten Traditionen über Fremdherrscher auf, angefangen von den Hyksos über die Assyrer bis zu den Persern, andererseits verbindet er diese Feindbilder und deren klassische Motive wie Ablehnung der Götter und Verkehrung der religiösen und sozialen Ordnung mit den Juden, indem er die mysteriöse Gestalt des Priesters Osarsiph, der – in der Anfangszeit des Neuen Reiches – als Anführer von Aussätzigen und Deportierten aufgetreten sein und sogar die Hyksos wieder ins Land gerufen haben soll, mit Mose gleichsetzt.³² Die hier auftretenden Motive sind aber keine uralten, im Untergrund oder gar im Unterbewussten des Volkes

²⁹ Ähnliche Regelungen und ein ähnliches Bestreben sind wohl auch der Hintergrund für die Mahnung des Paulus in 1Kor 6,1ff., Konflikte innerhalb der Gemeinde zu schlichten und sie nicht vor die Heiden zu tragen.

³⁰ So in \mathfrak{P} Herakleopolis Polit. Iud. 4, wo der Petent die Ausstellung eines Scheidebriefes nach dem Recht der Väter verlangt. Allerdings bleibt offen, ob sich diese Forderung konkret auf Dtn 24,1ff. bezieht oder einfach auf das Gewohnheitsrecht.

³¹ Das Bild eines Jahrhunderte langen positiven Miteinanders wird vor allem von E. S. GRUEN vertreten, siehe z.B. GRUEN, 2003, 264–279, sowie DERS., 2002. Allerdings verweist auch GRUEN auf Ambivalenzen in der literarischen Darstellung der Ptolemäer: GRUEN, 2008, 134–156. Etwas zurückhaltender urteilt GEHRKE, der stärker auch auf sich andeutende Spannungen hinweist; siehe dazu u.a. GEHRKE, 2004, 44–60.

³² Manethos Geschichte ist zum guten Teil über die Auseinandersetzung des Josephus mit ihr in Contra Apionem erhalten. Für ausführliche Diskussion und weitere Literatur siehe jetzt LABOW, 2005.

tradierten Motive,³³ sondern solche, die in unterschiedlichen Konstellationen zeitgeschichtlich akut werden konnten, wie einerseits die bekannte Zerstörung des jüdischen Tempels in Elephantine um 410 v.Chr., andererseits die in hellenistischer Zeit auftretende »prophetische« Literatur zeigt, in der die einschlägigen Motive in verschiedener Weise (z.B. als Weissagung aus der assyrischen Zeit) verkleidet wurden.³⁴

Die Situation der Juden in Ägypten war nicht singulär, sondern eher ein Sonderfall im notwendigen und weithin geglückten, aber keineswegs spannungsfreien Nebeneinander der verschiedenen Bevölkerungsgruppen. Während die verschiedenen Griechisch sprechenden Bevölkerungselemente zunehmend als ein Block gesehen wurden, so dass sich Griechen und Ägypter gegenüberstanden, hoben sich die Juden durch ihre Religion von beiden Gruppen ab, was dementsprechend zu Spannungen gegenüber beiden Gruppen führen konnte.³⁵

3 Die Septuaginta in ihrem kulturellen und theologischen Umfeld

3.1 Hintergrund und Veranlassung der Übersetzung

Für die Entstehung der Septuaginta gibt es bekanntlich zwei Haupttraditionen. Zum einen die Tradition, wie sie im Wesentlichen aber keineswegs nur im Aristeasbrief bezeugt ist,³⁶ die besagt, dass die Septuaginta auf Wunsch und Veranlassung von Ptolemaios II. Philadelphos zur Vervollständigung der Bestände der Bibliothek entstand. Ptolemaios habe dafür mit großem Aufwand eine Delegation

³³ So ASSMANN, 1998, der von einer über tausend Jahre hinweg im Unterbewussten der Ägypter tradierten Gedächtnisspur spricht. Im Unterschied zur verdrängten Erinnerung eines einzelnen Menschen, die ja in seinem Gehirn vorhanden ist, stellt sich allerdings die Frage, wie denn eine unbewusste Erinnerung über dreißig oder vierzig Generationen bzw. ca. 1000 Jahre hinweg weiter gegeben werden kann, ohne dass diese angebliche Erinnerung irgendwie bekannt war und ohne dass sie ausgesprochen wurde. Dies umso mehr, als sogar eine ganz konkrete Jahreszahl (dreizehn Jahre Fremdherrschaft) weitergegeben worden sein soll.

³⁴ Die bei Manetho zu findenden Motive lassen sich gut aus der Situation der Juden in der spätpersischen und der hellenistischen Zeit erklären. Auch das Motiv der dreizehn Jahre Fremdherrschaft erklärt sich gut aus der Zeit: Immerhin war der große Welt-, und trotz allem auch Fremdherrscher Alexander dreizehn Jahre König gewesen (336–323 v.Chr.). Der überraschende Tod Alexanders gab Anlass zu Überlegungen und gerade in Alexandria hatte man sein Grab vor Augen. Zur Sache siehe KREUZER, 2006b, 25–37.

³⁵ Die Beurteilung der einzelnen Aspekte ist in der Forschung unterschiedlich: Es wird »mehr oder weniger übereinstimmend deutlich, dass die jüdisch-griech. Begegnung im Hellenismus eine höchst facettenreiche Auseinandersetzung war, die von friedlicher Rezeption bis zu feindseliger Abgrenzung reichte, auf beiden Seiten und, wenn auch in jeweils unterschiedlicher Weise, auf allen Gebieten, im geistig-geistlichen Leben (d.h. theologisch-philosophisch), aber auch in Gesellschaft, Wirtschaft und Politik.« GEHRKE, 2003, 190. »... Auch hatten Griechen wie Juden offenbar wenig Probleme damit, auch Diskurse von wechselseitiger Verwandtschaft (etwa zwischen Juden und Spartanern) zu konstruieren und zu akzeptieren. Dennoch war das Verhältnis nicht unproblematisch. So hat auch die Frage nach der antiken Judenfeindschaft [in der neueren Forschung] besondere Aufmerksamkeit gefunden ... Auch hier ist das Bild deutlich differenziert: Im frühen Hellenismus, in dem auch gegenseitige Neugier für die jeweils anderen Vorstellungen erkennbar wird, war das Verhältnis im Wesentlichen spannungsfrei, auch wenn Ressentiments nicht zu verkennen sind.« (ebd.).

³⁶ Für Text und Übersetzung s. jetzt BRODERSEN, 2008.

nach Jerusalem geschickt, wo man das Unternehmen billigte und dafür sowohl die nötigen hebr. Manuskripte als auch die Übersetzer zur Verfügung stellte. Diese Delegation von 70 bzw. 72 Übersetzern sei vom König großzügig empfangen, bewirtet und versorgt worden und habe dann auf der Insel Pharos vor Alexandria ihre Übersetzungsarbeit geleistet. Die fertig gestellte Übersetzung sei dann sowohl von der alexandrinischen jüdischen Gemeinde als auch vom König approbiert worden. Schon in der jüdischen Tradition war man sich bewusst, dass diese Übersetzung sich natürlich ganz auf ihre hebr. Vorlage bezog, dass sie aber gewisse Anpassungen an die Zielsprache und auch an die Situation enthielt. Diese Anpassungen wurden auf den Auftraggeber, König Ptolemaios, in der jüdischen Tradition Talmai, bezogen und von ihm her begründet.³⁷ So wurde insbesondere in der Liste der unreinen Tiere das Wort »Hase« (das zudem auch im Griechischen den Beiklang »Angsthase« hat) mit δασύπους (»der Raufüßige«) statt mit λαγῶς wiedergegeben, was sich als Rücksichtnahme auf Lagos, den Ahnherrn der Ptolemäer und auf deren Bezeichnung als die Lagiden erklären lässt.

Die Erzählung des Aristeasbriefes bezieht sich auf die Tora, d.h. wohl auf den Pentateuch. Bekanntlich wurde der Begriff der Septuaginta, die Übersetzung der Siebzig, dann auf das ganze Alte Testament und darüber hinaus ausgedehnt, bis zu dem Umfang, in dem wir heute von der Septuaginta reden. Andererseits wurde die Tradition des Aristeasbriefes in der Weise weiter geführt, dass die Übersetzer unabhängig voneinander zu einer wörtlich gleichen Übersetzung gekommen seien, was faktisch deren Inspiriertheit und damit die Gleichstellung der Septuaginta mit dem hebr. Urtext bedeutet.

Die andere Tradition über die Entstehung der Septuaginta negiert den Aristeasbrief. Sie geht von der praktischen Überlegung aus, die jüdische Gemeinde in Alexandria habe eine griech. Übersetzung ihrer heiligen Schriften gebraucht, weil die hebr. Sprache nicht mehr verstanden wurde. Diese Überlegung wurde in der Regel entscheidend oder zumindest zusätzlich damit begründet, dass der Aristeasbrief offensichtlich pseudonym ist und nicht von einem Augenzeugen der Ereignisse in der Mitte des 3. Jh. v. Chr. verfasst wurde, sondern erst im Lauf des 2. Jh. Diese zweite Sicht lässt sich in den knappen Worten E. WÜRTHWEINS zusammenfassen: »Aber schon das, was der Aristeasbrief selber berichtet, ist in vielem unglaubwürdig. 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 Ptolemaios 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.«³⁸

³⁷ Siehe dazu VELTRI, 1994; zu dieser Thematik siehe aber auch die grundlegende Untersuchung von MÜLLER, 1972, 73–93.

³⁸ WÜRTHWEIN, 1973, 53.

Auch wenn hier sicherlich vieles richtig gesehen wurde und insbesondere die Kompetenz der Übersetzer im Bereich der Zielsprache, d.h. in Alexandria, zu vertreten und der Bedarf der jüdischen Gemeinde für eine Übersetzung in ihre Sprache nicht zu bestreiten ist, so bleiben doch auch hier Schwierigkeiten. Zum einen ist mit dem – schon in der frühen Neuzeit erfolgten – Nachweis der Pseudonymität des Briefes³⁹ nicht über dessen Inhalt entschieden, zum anderen bleibt gerade bei einer rein innerjüdischen Veranlassung und Entstehung die Frage, warum dann die Tradition der Veranlassung durch den heidnischen König entstand, mit der man später offensichtlich durchaus Schwierigkeiten hatte.

Die traditionelle Sicht einer Veranlassung durch den König hat im englischsprachigen bzw. im nicht-deutschsprachigen Bereich immer ihre Anhänger gehabt und wird in neuerer Zeit wieder stärker vertreten. Zu Recht wird auf die Fraglichkeit einiger der üblichen Verdikte, etwa bezüglich des Verhältnisses von Demetrios zu Ptolemaios II., hingewiesen, oder auch auf die Politik königlicher Schenkungen und Unterstützung, wie sie gerade auch durch Ptolemaios II. gepflegt worden zu sein scheint.⁴⁰ Trotzdem bleiben erhebliche Zweifel, ob eine derart weitreichende königliche Förderung des Übersetzungsunternehmens wirklich wahrscheinlich ist, und andererseits bleiben auch die Argumente bezüglich des innerjüdischen Bedarfs für eine Übersetzung der heiligen Schriften.

Gegenüber dieser nun schon traditionellen Alternative scheinen mir weitere Überlegungen angebracht. Auch wenn der Aristeasbrief erst aus dem späteren 2. Jh. stammt und auch einzelne historische Fehler vorliegen (wie etwa die Verbindung von Demetrios mit Ptolemaios II. und Demetrios als erster Leiter der Bibliothek), so ist doch die geistige und kulturpolitische Situation der Mitte des 3. Jh. in Alexandria zutreffend dargestellt. Der Einfluss und die geistige Sogwirkung der Bibliothek existierten ebenso wie der geistige Wettstreit der Kulturen und Nationen. Man wird kaum bestreiten können, dass die auf allen Ebenen der Gesellschaft präsenten Juden in Alexandria in diesem geistigen Klima standen und davon herausgefordert waren. M.E. wird man nicht von einer unmittelbaren königlichen Aufforderung ausgehen können, wohl aber von der Herausforderung, die die ptolemäische Kulturpolitik darstellte und die dazu führte, dass man von jüdischer Seite die eigenen Ursprungstraditionen bekannt machen und in der Bibliothek präsent haben wollte. Ob diese die ganze Tora umfassten, kann man angesichts der Erzäh-

³⁹ Die Abwertung der Erzählung begann offensichtlich bei J.L. Vives, 1492–1540. Die Pseudonymität vertrat erstmals J.J. Scaliger (1540–1609), dann besonders H. Hody, *Contra historiam Aristeae de LXX interpretibus dissertatio. In qua probatur illam a Judaeo aliquo confictam fuisse ad conciliandam auctoritatem Versioni Graece*, Oxonii 1684 [so das Titelblatt]. Zur Forschungsgeschichte siehe VELTRI, 1994, 3–7.

⁴⁰ Siehe dazu etwa RAJAK, 2008, 156–173; zusammenfassend auf S. 172: »There is scarcely any element in the Aristeas tradition of which we can assert that it is demonstrably ›true‹. But we can insist that there is much to recommend the story in general terms. There was good reason for Ptolemy to have had some interest in a translation of the Hebrew Bible, and benefit to be derived from patronizing it. A great monarch gained prestige from the ownership of a foreign law-code, irrespective of its immediate practical use or applicability. ... The Jews mattered to the Ptolemies, both because of their imperialist involvement in Judaea and as an intellectual enterprise.«. Siehe jetzt auch RAJAK, 2009.

lungen von der Vernichtung der Ägypter im Exodusbuch und andererseits angesichts der Komplexität und auch Widersprüchlichkeit der Rechtstexte im Pentateuch bezweifeln. Eher könnte man an eine Publikation der Genesis denken.⁴¹ Immerhin befriedigt die Genesis das kosmologische Interesse der Zeit. Andererseits endet sie – nach dem Internationalismus der Erzvätererzählungen – damit, dass ein ursprünglich als Sklave nach Ägypten gekommener Israelit bzw. Jude zum zweiten Mann neben dem Pharaon wird.⁴² Was will man mehr für die jüdische Selbstdarstellung am ptolemäischen Königshof und in der alexandrinischen Welt? Darüber hinaus wurde offensichtlich in der Septuaginta die Chronologie der Genesis so erweitert, dass sie mit der Chronologie der ägyptischen Geschichte nach Manetho kompatibel war.⁴³

So scheint es wahrscheinlich, dass die Septuaginta-Übersetzung durch den innerjüdischen Bedarf veranlasst war, wobei sich haggadische und halachische (bis hin zu juristischen)⁴⁴ Bedürfnisse durchaus ergänzen konnten. Der Sog der ptolemäischen Kulturpolitik könnte dann zur Publikation, insbesondere der Genesis, geführt haben, wofür die Bibliothek ein entscheidender Faktor gewesen sein dürfte.⁴⁵

Eine weitere Perspektive hat neuerdings A. SCHENKER vorgetragen.⁴⁶ Er versteht die Übersetzung als Konsequenz aus Dtn 4,2–8, insbesondere V.6: »Wenn sie [die Völker] all diese Satzungen hören, werden sie sagen: Was für ein einsichtiges und weises Volk ist diese große Nation!« – Damit die Völker dieses Lob anstimmen können, müssen sie die Satzungen und Gebote in ihrer Sprache hören und verstehen können und das macht es notwendig, sie zu übersetzen. Dazu kommt ein Bezug auf Plato, Brief VII, 326a–b, worin dieser das Fehlen guter Staatsverwaltun-

⁴¹ Mit der Tora ist im Aristeasbrief der Pentateuch gemeint, aber ähnlich wie später die Übersetzung der Siebzig auf die Septuaginta als das ganze Alte Testament ausgedehnt wurde, könnte auch bei Aristeas schon eine Ausdehnung der Vorstellung auf den – innerjüdisch zentralen – ganzen Pentateuch vorliegen.

⁴² Man denke an die in der frühen Ptolemäerzeit nach Ägypten gekommenen jüdischen Sklaven und an die Geschichte von deren Freilassung im Aristeasbrief.

⁴³ Siehe dazu RÖSEL, 1994.

⁴⁴ Der juristische Aspekt spielte in der Frage um die Entstehung der Septuaginta immer wieder eine Rolle. In der älteren Forschung wurde er im Sinn des Bedarfs nach einer Übersetzung der Tora für die innerjüdische Rechtspflege verwendet. Dagegen vertrat ROST, 1970, auf Grund der im Aristeasbrief erwähnten doppelten Beglaubigung der Übersetzung durch Gemeinde und König – wohl erstmals – den Gedanken, dass die Ptolemäer eine Übersetzung der Tora als Grundlage für die Rechtsprechung gegenüber den Juden haben wollten. Dieser Gedanke einer Art »ptolemäischer Reichsautorisation« wurde dann vor allem von J. MÉLÈZE-MODRZEJEWSKI, insbesondere auf Grund des – allerdings wesentlich jüngeren – P Oxyrhynchus 3285 vertreten (MÉLÈZE-MODRZEJEWSKI, 1996 u.ö.; kritisch dazu u.a. FERNÁNDEZ MARCOS, 2000, 63, und KREUZER, 2004, 65f.).

Für die Frage des juristischen Gebrauchs ist zu unterscheiden, ob die Tora wegen des juristischen Bedarfs übersetzt oder ob die vorhandene Septuaginta dafür herangezogen wurde. Die einzige, in den Papyri von Herakleopolis (COWEY / MARESCH, 2001) in diesem Sinn relevante Stelle – ein Petent verlangt einen Scheidebrief nach dem Recht der Väter (Text Nr. 4) – setzt nicht notwendig einen griech. Text von Dtn 24 voraus, sondern kann sich ebenso gut auf das jüdische Gewohnheitsrecht beziehen.

⁴⁵ Zu Einzelheiten dieser Fragen und dieser These siehe KREUZER, 2004, 61–75.

⁴⁶ SCHENKER, 2007b und 2010.

gen und guter Gesetze beklagt, dem nur Abhilfe geschaffen werden könne, wenn wahre und echte Philosophen an die Staatsverwaltung gelangen. Wie die platonischen Einflüsse auf die Übersetzung von Gen 1–2 zeigen, kannten die (späteren) Septuagintaübersetzer Plato und wohl auch die erwähnten Gedanken über Regierung und Staatsrecht, was sie dazu gebracht haben soll, das Lob der mosaischen Gesetze in Dtn 4,2–8 als Herausforderung zu lesen, diese Gesetze der im Sinne Platos geradezu darauf wartenden hellenistischen Welt zur Kenntnis zu bringen, indem sie die Tora übersetzten. – Im Grunde geht es auch bei dieser These um die zeitgenössische kulturpolitische Herausforderung, wobei allerdings nicht erst die Publikation sondern schon die Übersetzung durch dieses »missionarische« Anliegen veranlasst gewesen wäre. Inhaltlich greift SCHENKER dabei vor allem die (staats-)rechtliche Begründungslinie auf.

3.2 Zeit, Dauer und Kennzeichen der Septuaginta-Übersetzung

An dieser Stelle können nur einige Aspekte und auch diese nur ansatzweise angesprochen werden: zunächst die Frage des Zeitpunktes und der Dauer der Übersetzung. Dass die Anfänge der Septuaginta in der Zeit von Ptolemaios II. bzw. gegen und um die Mitte des 3. Jh. v.Chr. anzunehmen sind, ergibt sich nicht nur aus der in allen Traditionen vorausgesetzten Verbindung mit diesem König, sondern auch aus den ältesten Papyri, die eine Existenz des griech. Pentateuch für die Zeit um bzw. ab 200 v.Chr. bezeugen.⁴⁷ Bei der Übersetzung wurde neben den grundlegenden sprachlichen und hermeneutischen Aspekten offensichtlich auch Rücksicht genommen auf bestimmte zeitgeschichtliche Gegebenheiten. Neben der Umschreibung des Wortes für »Hase«⁴⁸ gehört hierher wohl die vom Hebräischen abweichende Wiedergabe des Familiennamens des Josua, Sohn des Nun, mit Sohn des Nave, um »Nun«, das auch ein ägyptischer Göttername ist, zu vermeiden.⁴⁹ Die Übersetzung aller Schriften der Septuaginta zog sich wahrscheinlich ca. 100 Jahre hin, vielleicht auch bis zu 150 Jahre.⁵⁰ Ob aber die (Erst-)Übersetzung einzelner Schriften noch in das 1. Jh. v.Chr. oder gar in das 1. Jh. n.Chr. zu datieren ist, erscheint fraglich.⁵¹ Bei entsprechenden Spätdatierungen etwa von Ruth oder des Hohenliedes wäre zu fragen, ob bzw. welche Anhaltspunkte außer dem wortwörtlichen Übersetzungsstil es wirklich gibt und ob die edierten Texte dieser Bü-

⁴⁷ Belege sind P Rylands Greek 458; 7Q1; P Fouad 266. Zur Sache siehe auch: TOV, 1998, 114.

⁴⁸ Zur Ersetzung von λαγῶς durch δασύπους siehe oben.

⁴⁹ Vgl. GÖRG, 2001, 115–130, und die dort angegebene Literatur sowie u. die Erläuterungen zu Dtn 14,7 und Jos 1,1.

⁵⁰ Mit dem Begriff »Übersetzung« ist der Bezug auf jene Schriften gegeben, die eine (kanonische) hebr. Vorlage haben, im Unterschied zu jenen Schriften, die von Haus aus in Griechisch verfasst wurden. Eine Ausnahme sind die Psalmen Salomos mit ihren Anspielungen auf Ereignisse des 1. Jh. v.Chr.; allerdings ist das Alter der anzunehmenden hebr. Vorlage(n) nicht bekannt und es ist auch nicht klar, ob die Psalmen als kanonisch betrachtet wurden und ob sie in einem Zug übersetzt wurden (s.u. die Einleitung zu PsSal).

⁵¹ Immerhin spricht der Enkel des Ben Sira ca. 132 v.Chr. im Vorwort zur Übersetzung des Buches seines Großvaters davon, dass das Gesetz, die Propheten und die Schriften ins Griechische übersetzt wurden. Allerdings wissen wir nicht, ob sich das auf alle »Schriften« des dritten Kanonteiltes bezieht.

cher wirklich die Erstübersetzung wiedergeben, oder hebraisierende Bearbeitungen im Stil der kaige-Rezension.

Der Prozess der Übersetzung ist vermutlich nicht kontinuierlich verlaufen, sondern in einzelnen Schüben. Wie gewisse Unterschiede zeigen, wurden auch die Bücher des Pentateuch nicht in einem Zug übersetzt, sondern in mehreren Schritten.⁵² Die Reihenfolge der einzelnen Bücher wird zwar wahrscheinlich der kanonischen Folge und dem Erzählfortgang entsprochen haben, muss es aber nicht unbedingt, sondern könnte z.B. auch praktischen Bedürfnissen gefolgt sein.⁵³ Auffallend ist, dass das Josuabuch dem Pentateuch relativ nahe steht, dass aber die Übersetzung des Richterbuches (etwa bei der Verwendung der Begriffe für Altar oder von Baal mit weiblichem Artikel; s.u.) demgegenüber deutliche Unterschiede zeigt. Hier von einer neuen Schule und einem Abstand von einer ganzen Generation zu sprechen, erscheint durchaus begründet.⁵⁴ Allerdings ist zu bedenken, dass solche Differenzen nicht immer nur einlinig chronologisch zu erklären sind, sondern dass verschiedene Übersetzer oder Übersetzergruppen auch nebeneinander tätig gewesen sein können. Entsprechendes gilt für die prophetischen und die Weisheitsbücher und erst recht für jene Schriften, die ohne hebr. Vorlage entstanden.

Die Übersetzung der Septuaginta lehnt sich – mit Unterschieden im Einzelnen – zwar durchaus eng an den hebr. Text an, versucht aber, diesen sachgemäß wiederzugeben. Dabei werden auch theologische Distinktionen und Akzentuierungen eingebracht, die im hebr. Text so noch nicht vorhanden waren. So wird etwa der Begriff »Altar« unterschiedlich wiedergegeben, je nachdem, ob es sich um heidnische oder um legitime JHWH-Altäre handelt. Für erstere wird das verbreitete griech. Wort βωμός = Altar, verwendet, für letztere die Neuschöpfung θυσιαστήριον = Opferstätte. Entgegen dem Hebräischen wird die Arche Noahs mit demselben Wort κιβωτός bezeichnet wie die Bundeslade was beide unter einen gemeinsamen Heilsaspekt stellt; dagegen wird der Sarg des Jakob (Gen 50,26), der im Hebräi-

⁵² Eine interessante These zur Dauer der Pentateuchübersetzung hat T. van der LOUW, 2010, vorgelegt. Auf Grund von praktischen Experimenten in der Konstellation Vorleser – Übersetzer – Schreiber, die allerdings nur jeweils wenige Stunden und einzelne Kapitel umfassen, und bei Annahme einer realistischen Arbeitszeit von 20-25 Stunden pro Woche kommt er auf ca. 10 Wochen für den Pentateuch (also etwas unter den 13 Wochen [= genau ein Vierteljahr!], die der Aristeasbrief nennt). Diese Übersetzungsleistung liegt etwa im Bereich der Übersetzungsleistung Luthers bei der Übersetzung des Neuen Testaments 1521 auf der Wartburg und sogar etwas über den heutigen Erwartungen an moderne Übersetzer. – Freilich ist mit diesem Experiment und diesen Vergleichen noch nicht gesagt, dass die Übersetzung des Pentateuchs in einem Zuge erfolgte. Es ist damit auch nur der reine Übersetzungsvorgang berechnet, der zweifellos erhebliche sprachliche und exegetische Vorkenntnisse voraussetzt, und der wohl auch von manchen Diskussionen und Überarbeitungsvorgängen begleitet war. Spätestens bei den poetischen und prophetischen Texten wird man mit einem mühevolleren und langwierigeren Prozess rechnen müssen, wie es etwa der Übersetzer von Jesus Sirach im Prolog andeutet, der aber leider keine Zeitangabe machte.

⁵³ Siehe dazu in diesem Band die Einleitungen zum Pentateuch und zu den einzelnen Büchern.

⁵⁴ Vgl. HARLÉ in BdA 7, 35, der sogar zwei Generationen Abstand annehmen will.

schen ebenso wie die Bundeslade als ארון bezeichnet wird, mit einem anderen griech. Wort übersetzt.

Andererseits gibt es auch das Bemühen, gewisse religiöse Traditionen aus dem (Umgang mit dem) hebr. Bibeltext in der griech. Übersetzung wiederzugeben bzw. erkennbar zu machen. Hierher gehört vor allem, dass der Gottesname JHWH nicht nur im Sinn der Ersatzlesung ארני mit κύριος wiedergegeben wird, sondern dass er darüber hinaus so wie ein Eigennamen ohne Artikel verwendet wird. D.h. aus der Wiedergabe von κύριος mit oder ohne Artikel lässt sich auf den hebr. Text zurückschließen. Diese Regel ist jenseits des Pentateuchs noch in Josua durchgehalten, während es im Richterbuch schon häufigere Ausnahmen gibt und dann ab den Samuelbüchern beides etwa gleich häufig vorkommt.

Ein überraschendes Phänomen ist die Wiedergabe des Namens des Gottes Baal mit weiblichem Artikel, also ἡ Βααλ. Darin spiegelt sich offensichtlich die hebr. Lesetradition, den Baalsnamen zu vermeiden und stattdessen בַּשָּׁמַיִם = Schande, zu lesen, was im Griechischen ἡ ἀισχύνη ist. Der weibliche Artikel war anscheinend der Hinweis, hier nicht »Βααλ« zu lesen. Offensichtlich gab es im Frühjudentum eine Zeitlang eine Art Qere perpetuum zur Vermeidung des Baalnamens⁵⁵ – ein Usus, der sich in der Septuaginta widerspiegelt, aber nicht in die masoretische Tradition übernommen wurde. Diese Wiedergabe findet sich noch nicht in Gen bis Josua, sondern erst ab dem Richterbuch. Sie wurde dann später in der kaige-Rezension (s. dazu weiter unten) jedenfalls in den Geschichtsbüchern wieder zurückgenommen.⁵⁶

Die Übersetzungstechnik der Septuaginta hat im Lauf der Zeit eine Entwicklung hin zu einer immer wörtlicheren Übersetzung durchgemacht. Während zunächst – unter durchaus enger Anlehnung an die hebr. Vorlage – auf eine sachgemäße Wiedergabe Wert gelegt wurde, kam es im Lauf der Zeit zu einer immer stärkeren auch formalen Angleichung an die hebr. Vorlage und deren Struktur. Bücher wie die Chronik und 2Esdras (= MT Esra und Nehemia) und insbesondere die Psalmen übersetzen sehr wortwörtlich,⁵⁷ wobei die formale Nachahmung des Hebräischen geradezu zu Pseudohebräismen⁵⁸ führen kann.⁵⁹

⁵⁵ Vgl. die Veränderung von Baal in Eigennamen wie Ischbaal zu Ischboschät in den Samuelbüchern.

⁵⁶ Siehe dazu in Septuaginta Deutsch, KRAUS / KARRER, ²2010, die Fußnote zu Ri 2,13.

⁵⁷ Bei dieser Sicht ist immer vorausgesetzt, dass die kritischen Ausgaben mit ihrer Bevorzugung des Codex Vaticanus und Vernachlässigung des Antiochenischen Textes tatsächlich den ältesten Septuagintatext bieten; – eine Ansicht, die in neuerer Zeit durchaus hinterfragt wird.

⁵⁸ So der Begriff, den J. KABBIERSCH, der Übersetzer von 2Esdras in Septuaginta-Deutsch, für dieses Phänomen verwendet. Gemeint ist damit, dass durch die formale Anlehnung an das Hebräische Übersetzungen entstehen, die gerade nicht zu einer guten Wiedergabe, sondern zu Sinnverschiebungen führen.

⁵⁹ Neben dieser deutlich erkennbaren chronologischen Entwicklung stehen offensichtlich auch gattungsspezifische Besonderheiten. So kann in der Weisheitsliteratur, etwa Hiob, relativ frei übersetzt werden, wobei allerdings auch die vielfach sehr schwierige hebr. Textüberlieferung zu beachten ist. Dagegen bietet der Enkel Ben Siras offensichtlich eine sehr genaue Übersetzung des – ihm zur Verfügung stehenden – Textes.

Eine neue Stufe in dieser Entwicklung ist mit der sog. kaige-Rezension gegeben. Bei dieser Rezension werden bereits vorhandene, ältere Übersetzungen formal streng an die jetzt gültige hebr. Vorlage angepasst. Diese Vorlage ist ein hebr. Text, der dem (späteren, uns vorliegendem) masoretischen Text sehr ähnlich ist, auch wenn er diesem nicht immer genau entspricht. Die Revision folgt darüber hinaus einem Textverständnis, das großes Gewicht auf die Formalia der Textoberfläche legt. Das zeigt sich etwa an der Anpassung der Wortfolge an die hebr. Vorlage und an der möglichst einheitlichen Wiedergabe der hebr. Tempora. Darüber hinaus zeigt es sich in einer unterschiedlichen Wiedergabe der Kurz- und der Langform des hebr. Personalpronomens der 1. sg. (ἐγώ für אני und ἐγώ εἰμι für אני, selbst wenn das grammatisch nicht geht, weil ein finites Verb folgt). Aber auch frühjüdische Auslegungsprinzipien spielen eine Rolle. So wird etwa die Partikel ׀ immer so wiedergegeben, als ob ׀׀ da stünde, nämlich mit καλε. Dieses letztere Phänomen wurde namengebend, wir sprechen von der kaige-Rezension. Es handelt sich um eine bewusste und gezielte Bearbeitung, insofern kann man zu Recht von einer Rezension sprechen. Allerdings ist diese Bearbeitung in den verschiedenen Büchern nicht ganz einheitlich, so dass D. BARTHÉLEMY in seiner grundlegenden Untersuchung⁶⁰ vorsichtig nur von einer »groupe kaige«, also einer Gruppe kaige-artiger Texte, gesprochen hat. Diese Vorsicht sollte man bei der Rede von der kaige-Rezension im Blick behalten.

Die kaige-Rezension setzte nach Ausweis der Zwölfprophetenrolle aus Naḥal Hever im 1. Jh. v.Chr. ein⁶¹ und setzt nicht nur ein bestimmtes Textverständnis voraus, sondern auch die Entwicklung hin zum protomasoretischen Standardtext. Diese Entwicklung spiegelt sich auch in den biblischen Texten aus Qumran bzw. aus der Wüste Juda: Während die älteren Qumrantexte eine gewisse Vielfalt der Texttypen zeigen, ist ab dem 1. Jh. v.Chr. ein Vorherrschen des masoretischen Textes zu beobachten.⁶² Die Ursache für diese Änderung und diese Vereinheitlichung der biblischen Texte ist offensichtlich mit der Religionskrise unter Antiochus IV. und der sich im Folgenden etablierenden Herrschaft der Makkabäer – nicht zuletzt auch über den Tempel – verbunden.⁶³

Durch die Konstituierung des masoretischen bzw. protomasoretischen Textes⁶⁴ ab etwa 150 v.Chr. und seine allmähliche Etablierung als Standardtext änderte sich

⁶⁰ BARTHÉLEMY, 1963.

⁶¹ BARTHÉLEMY, 1963, datierte die kaige-Gruppe auf Grund der von ihm herausgestellten Beziehung zu den exegetischen Regeln des R. Jonathan ben Uzziel auf das 1. Jh. n.Chr. Die paläographische Einordnung der Rolle weist aber bereits in das 1. Jh. v.Chr.; siehe dazu jetzt TOV / KRAFT / PARSONS, 1990, 19–26.

⁶² KREUZER, 2002a, 130–138.

⁶³ Siehe dazu KREUZER, 2003, 117–129.

⁶⁴ Verschiedene Beobachtungen sprechen dafür, dass der protomasoretische Text nicht einfach ein alter Text ist, sondern dass er textkritisch bearbeitet und in seiner vorliegenden Form erstellt wurde. Dabei haben offensichtlich Prinzipien der (hellenistischen Homer-)Philologie eine Rolle gespielt, bei der Überschüsse einzelner Handschriften auf das in allen Handschriften Bezeugte reduziert wurden, was im Ergebnis der lectio brevior entspricht. D.h. die kürzere Form des (proto-)masoretischen Textes ist nicht immer die älteste, sondern nicht selten eine rekonstruierte Form.

der Bezugstext der Septuaginta, was die Abweichungen der Septuaginta deutlich werden ließ. Diese neue Situation spiegelt sich im Aristeasbrief (ca. 125 v.Chr.), der die vorhandene Septuaginta verteidigt – nicht zuletzt mit dem Bericht darüber, dass die der Übersetzung zu Grunde liegenden Manuskripte aus Jerusalem vom dortigen Tempel gekommen bzw. vom Hohenpriester gesandt worden waren (Arist § 176f.).

Neben diesen neuen Bezugstext trat auch das oben erwähnte neue Textverständnis mit seinem Gewicht auf der Wiedergabe der Textoberfläche, was dann für das erste Jh. v.Chr. zur erwähnten kaige-Rezension führte. Wo diese Rezension erfolgte, ist schwer zu sagen. Der Fund der Zwölfprophetenrolle in Nahal Hever in der Wüste Juda spricht für eine palästinische Verortung dieser Rezension. Andererseits hat die kaige-Rezension die Überlieferung einzelner Teile der Bücher der Königstümer so vollständig erfasst, dass nur die antiochenische Überlieferung davon unbeeinflusst blieb, womit die Rezensionstätigkeit zumindest zum Teil auch in Alexandria stattgefunden haben könnte.

Auf jeden Fall sind wir mit der Frage der Rezensionen nicht nur im Bereich der Textgeschichte, sondern beim Schriftverständnis und damit auch wieder beim kulturgeschichtlichen, geistigen und theologischen Umfeld der Septuaginta.

3.3 Zum geistigen und theologiegeschichtlichen Hintergrund der Übersetzungs»technik« der Septuaginta und ihrer Revisionen

Im Folgenden können jeweils nur exemplarisch einzelne Beispiele für die verschiedenen Phänomene benannt werden. Die Beispiele könnten aber problemlos vermehrt werden.⁶⁵

3.3.1 Gottesname und Gottesverständnis

Oben wurden bereits einige Bemerkungen zur Wiedergabe des Gottesnamens wie auch zur Vermeidung der Namen von Baal und der Aschera gemacht, sowie zur soteriologischen Verknüpfung der Arche Noahs mit der Lade und zur Unterscheidung der legitimen und illegitimen Altäre.

Im Blick auf das Gottesverständnis lässt sich darüber hinaus eine Verstärkung des monotheistischen Aspektes beobachten. Das zeigt sich etwa an der Wiedergabe der Wendung »Da entbrannte der Zorn JHWHs«. Hier ist eigentlich der Zorn Subjekt des Geschehens und damit in gewisser Weise eine wenn auch mit JHWH verbundene aber doch eigenständige Größe.⁶⁶ Demgegenüber übersetzt die Septua-

⁶⁵ Allerdings wären auch singuläre Phänomene nicht unbedeutend, sofern sich zeigen lässt, dass sie nicht auf zufällige Abschreibfehler zurückgehen – eine Voraussetzung, die übrigens in jedem Fall zu überprüfen ist.

⁶⁶ Z.B. in Num 11,10.33 oder Ri 2,14.20; 10,7 u.ö. Dabei bestätigt die parallele Formulierung Z.B. in Num 11,1 »es entbrannte sein Zorn«, in Num 11,1 und Ri 9,30, dass in der Tat der Zorn das Subjekt ist. Bezeichnenderweise wird im griech. Text von Num 11,1 das Subjekt weggelassen, während in Ri 9,30 αὐτός ergänzt wird.

ginta – und zwar sowohl Old Greek als auch kaige – mit »der Herr entbrannte im Zorn«, womit eindeutig Gott als Subjekt fungiert.⁶⁷

Ein markantes Beispiel ist auch die Wiedergabe des Menschensohnwortes von Dan 7,13f. Während im masoretischen Text Gott als der Uralte in Erscheinung tritt, bis zu dem (έως) dann mit den Wolken des Himmels einer wie ein Menschensohn kommt, werden in der Septuaginta durch eine kleine Änderung beide zu einer Gestalt: Der Menschensohn kommt wie (ώς) ein Uralter.⁶⁸ Diese Lesart wurde später revidiert und an den masoretischen Text angepasst. Die revidierte Lesart liegt den Menschensohnworten der Evangelien zu Grunde, während die ursprüngliche Lesart der Septuaginta in der westkleinasiatischen Diaspora offensichtlich länger erhalten blieb und die Apokalypse beeinflusste (Offb 1,12–16).⁶⁹

3.3.2 Schriftverständnis und exegetische Tradition

Ein oft zu beobachtendes Phänomen in der Septuaginta ist, dass von einem Gesamtverständnis der Schrift und von der Übereinstimmung der verschiedenen Texte ausgegangen wird. So werden etwa die Angaben über die Dauer des Ägyptenaufenthaltes der Israeliten harmonisiert. Während in der Gottesrede an Abraham in Gen 15,13 gesagt wird, dass seine Nachkommen nach 400 Jahren zurückkehren werden, spricht Ex 12,40 von einem 430jährigen Aufenthalt in Ägypten. Das Problem wird dadurch gelöst, dass zum Aufenthalt in Ägypten ein »und in Kanaan« hinzugefügt wird, wodurch die Zeit von Abraham bis Josef mit erfasst und die Diskrepanz zwischen den Zeitangaben erheblich reduziert ist.⁷⁰ Allerdings findet sich diese Ergänzung nicht nur in der Septuaginta, sondern auch im Samaritanischen Pentateuch. D.h. sie ist, wie viele Abweichungen der Septuaginta, keine Korrektur der Übersetzer, sondern bezeugt frühjüdisches Textverständnis, in diesem Fall immerhin aus der Zeit vor der (völligen) Trennung der Samaritaner vom Judentum.⁷¹ Eine auffallende Abweichung vom masoretischen Text findet sich in Dtn 26,5, dem berühmten Satz vom aramäischen Vorfahren: אֱרַמִּי אֲבִיר אֲבִי »ein umherirrender Aramäer war mein Vater«. Die Septuaginta liest demgegenüber Συρίαν ἀπέβαλεν ὁ πατήρ μου, d.h. »Mein Vater verließ Syrien«. Während der masoretische Text weder auf Abraham noch auf Jakob wirklich passt, passt der griech. Text gut zu den Genesiserzählungen und man kann insbesondere an Jakob denken.

⁶⁷ Zwar könnte man auch im hebr. Text אֵל als Umstandsangabe auffassen, das ist aber wohl nicht die ursprüngliche Intention der Aussage (s. Fn. 65). Allerdings mag diese Möglichkeit die Beibehaltung des Ausdrucks im kaige-Text begünstigt haben.

⁶⁸ So zu Recht A. RAHLFS in seiner Handausgabe, während J. ZIEGLER in der Göttinger Ausgabe den Mehrheitszeugen folgt. Die Entscheidung von RAHLFS wird jetzt durch den vorhexaplarischen P 967 bestätigt. Vgl. KREUZER, 2008a.

⁶⁹ S. dazu KARRER, 1998, 302. Auf diesem Weg erhielt diese alte Lesart der Septuaginta eine erhebliche Wirkungsgeschichte bis hin zu den mittelalterlichen Darstellungen Christi als des kommenden Weltenrichter.

⁷⁰ KREUZER, 1991. Die verbleibende Diskrepanz führte zur frühjüdischen Tradition, den »Bund zwischen den Stücken« (Gen 15) vor Gen 12 in Mesopotamien einzuordnen; s. dazu KREUZER, 2002b, 208–219.

⁷¹ Zu den Charakteristika des Samaritanischen Pentateuch, die in mancher Hinsicht der Vorlage der Septuaginta ähnlich sind, vgl. ESHEL / ESHEL, 2003.

Wie kam es zu dieser Änderung? Die Septuagintafassung erklärt sich ganz einfach durch eine andere Worttrennung. Das Personalsuffix von ארמי wurde offensichtlich als das Zeichen für die 3. Pers. Impf. gelesen, יאר, »er verließ«. Das verbleibende Aram wurde damit von der Person zum Land, das in der Septuaginta regelmäßig zeitgemäß mit Syrien wiedergegeben wurde.⁷²

Diese Änderung durch andere Worttrennung könnte auf den ersten Blick zufällig erfolgt sein, aber dagegen sprechen zwei Gründe: Einerseits ist es wenig wahrscheinlich, dass sich eine solche lediglich irrtümliche Änderung textgeschichtlich durchgesetzt hätte, vor allem aber löst die Änderung ein exegetisches Problem und ist somit absichtlich erfolgt. Die Septuaginta übersetzt hier offensichtlich eine zeitgenössische Interpretation.

Dtn 26,5 ist zugleich ein früher Beleg für eine jüdische »exegetische Methode« bzw. exegetische Möglichkeit, die erst viel später als Regel thematisiert wird, nämlich als die Regel des Notarikon.⁷³ Diese Regel erlaubt neue Worttrennungen, um so neue Bedeutungen im Text zu »entdecken«, die – das ist dabei vorausgesetzt – in diesem heiligen und vollkommenen Text schon enthalten sind und natürlich auch in dessen Rahmen stehen.

Ein weiteres schönes Beispiel für diese Form des Umgangs mit dem Text ist die merkwürdige Gottesbezeichnung ὁ ἰκανός »der Genügende«, im Buch Rut. Diese steht für die so schwierige und bis heute nicht wirklich geklärte Gottesbezeichnung יְיָ. Die überraschende Wiedergabe erklärt sich so, dass יְיָ in die Relativpartikel ךְּ und das Adjektiv יָ »ausreichend, genug« aufgeteilt wurde, wodurch sich dann »(der) welcher genügt«, also ἰκανός, ergibt. Damit wurde das Problem elegant und theologisch unbestreitbar gelöst: Ist Gott nicht der, der genügt? (vgl. z.B. Ps 73,25).

Ein interessantes Beispiel bietet auch Amos 4,13. Der dortige partizipiale Hymnus beginnt: »Machend die Berge und schaffend den Wind und zeigend dem Menschen, was sein Planen ist (מַה־שָׂחַו)«. Dagegen liest die Septuaginta unter genauer Wiedergabe der partizipialen Ausdrucksweise und in Aufnahme des kollektiven Sinnes von אדם: »... zeigend den Menschen seinen Gesalbten (καὶ ἀπαγγέλλων εἰς ἀνθρώπους τὸν χριστὸν αὐτοῦ)«. Anscheinend wurde hier מַה־שָׂחַו zusammengelesen und als מַשְׁחִיחו, »sein Gesalbter«, verstanden. Ein Beleg für die messianische Interpretation der Septuaginta? Oder gar für eine christliche Überarbeitung? Untersucht man die Sache genauer, so stellt sich heraus, dass das Wort מַשְׁחִיחו nur hier vorkommt. Sonst ist es immer plene geschrieben (שִׁיחו), nur für Menschen verwendet und beschreibt (eventuell mit Ausnahme von Ps 104,34) nur negative »Gedanken« im Sinn von Sorgen oder Kummer, was nicht wirklich gut in den Kontext passt. Das spricht dafür, dass die Septuaginta durchaus den ursprünglichen hebr. Wortlaut wiedergibt, ob dabei nun an den irdischen König gedacht ist oder auch bereits an eine messianische Gestalt. Der masoretische Text hätte dann

⁷² Man kann überlegen, ob dieser Vorgang nicht noch die althebräische Schrift voraussetzt, weil das Mem-finalis der Quadratschrift eine solche Änderung zumindest erschweren würde.

⁷³ Eine der 32 Regeln der Schriftauslegung des Rabbi Eliezer. Siehe dazu STEMBERGER (/DOHMEN), 1996.

nach der Regel des Notarikon das Wort aufgeteilt⁷⁴ und so einen neuen Sinn geschaffen. Der eingefügte Makkef verbindet dann nicht nur die beiden Wörter, sondern stellt zugleich deren getrennte Schreibung sicher. Damit liegt aber hier keine messianische Interpretation der Septuaginta vor, sondern eine antimessianische Änderung des masoretischen Textes.⁷⁵ Diese muss nicht auf die christliche Auslegung bezogen sein; sie könnte auch auf die innerjüdische Abkehr von messianisch-apokalyptischen Tendenzen nach 70 n.Chr. zurückgehen.⁷⁶

3.3.3 Die *kaige-Rezension*, der *antiochenische/lukianische Text* und die *ursprüngliche Septuaginta*

Schon in der älteren Forschung wurde die Annahme vertreten, dass in frühjüdischer Zeit mehrere Texttypen nebeneinander existierten und dass insbesondere viele der Differenzen zwischen dem masoretischen Text und der Septuaginta nicht auf Änderungen der Übersetzer sondern auf unterschiedliche hebr. Vorlagen zurückgehen. Diese Annahme wurde durch die Entdeckung der biblischen Texte aus Qumran⁷⁷ nicht nur bestätigt, sondern auch erheblich erweitert. Im Rahmen der frühjüdischen Textvielfalt wie auch der Funde aus der judäischen Wüste steht auch die Entdeckung der 12-Propheten-Rolle aus Naḥal Ḥever und der sog. *kaige-Rezension*. Diese »hebraisierende« Textform der Septuaginta hatte bereits THACKERAY 1907 und 1921 für den $\beta\gamma$ und den $\gamma\delta$ -Abschnitt im Bereich von 1–4 Kgt identifiziert⁷⁸ aber erst durch die Entdeckung der Naḥal Ḥever-Rolle war es D. BARTHÉLEMY möglich, das Phänomen in einen größeren Zusammenhang zu stellen.⁷⁹ Nach einem der typischen Worte bezeichnete BARTHÉLEMY die entsprechende Textgruppe als »groupe kaige«, woraus in der Regel die Bezeichnung *kaige-Rezension*⁸⁰ abgeleitet wurde. BARTHÉLEMY datierte die *kaige-Rezension* auf

⁷⁴ Mit ׀ als mater lectionis und dem Makkef, der hier nicht nur die Wörter verbindet, sondern zugleich ihre getrennte Schreibung sicherstellt.

⁷⁵ Vgl. KREUZER, 2007, 50. Zur Wirkungsgeschichte dieses Septuagintatextes siehe KARRER, 2008, 56–59.

⁷⁶ Dass der masoretische Text – zeitlich gesehen – nach der *kaige-Rezension*, also im 1. oder frühen 2. Jh. noch bearbeitet wurde, ergibt sich aus den Fällen, wo die ursprüngliche Septuaginta und die *kaige-Rezension* übereinstimmen, aber MT abweicht.

⁷⁷ Die ursprünglich über einen langen Zeitraum und verstreut in den Bänden der »Discoveries in the Judaean Desert« (DJD) erschienen biblischen Texte aus Qumran sind nun bequem zugänglich in: ULRICH, 2010.

⁷⁸ THACKERAY, 1907 und 1921; α = 1Sam/1Kgt; $\beta\beta$ = 2Sam/2Kgt 1–9 (bzw. 10); $\beta\gamma$ = 2Sam/2Kgt 10,1 (bzw. 11,2) bis 1Kön/3Kgt 2,11; γ = 1Kön/3Kgt 2,12 bis 1Kön/3Kgt 21,43; $\gamma\delta$ = 1Kön/3Kgt 22,1 bis 2Kön/4Kgt 25,30.

⁷⁹ BARTHÉLEMY, 1963. Mit der Bezeichnung als Gruppe berücksichtigte BARTHÉLEMY, dass es zwar eine klare Tendenz, aber durchaus auch Unterschiede gibt.

⁸⁰ Insbesondere in der angloamerikanischen Forschung wird diskutiert, ob man von einer *recension* oder einer *revision* sprechen soll, wobei man meist mit *recension* eine bewusste Bearbeitung und ein einheitliches Profil verbindet. Wie schon BARTHÉLEMY'S Arbeit zeigte, ist *kaige* zweifellos eine bewusste und planmäßige Bearbeitung mit einem klaren Profil, wobei aber doch auch Unterschiede sowohl in formaler Hinsicht wie im Blick auf die Wortwahl gegeben sind. Statt eine kaum zu definierende Grenze zu ziehen, scheint es sinnvoll, Revisi-

die Mitte des 1. Jh. n.Chr. und zwar durch die Verbindung des namengebenden Wortes *kaige* mit den Regeln von Jonathan ben Uzziel.⁸¹ Allerdings ist die Zuschreibung dieser Regeln oft nur eine sekundäre Verbindung mit einer bekannten Persönlichkeit und wurden diese »Regeln« faktisch schon längere Zeit angewandt. Ein markantes Beispiel ist das oben herausgestellte Verfahren, durch andere Worttrennungen oder -verbindungen neue Aussagen aus dem Text zu gewinnen. Dieses Verfahren des »Notarikon« wurde schon früh geübt und findet sich unter dem Namen Notarikon trotzdem erst bei den 32 Regeln des Rabbi Eliezer am Anfang des 2. Jh. n.Chr. Insofern ist es kein Problem, dass jetzt die Naḥal Hever-Rolle paläographisch in die Mitte des 1. Jh. v.Chr. datiert wird, was bedeutet, dass die *kaige*-Rezension schon in der 1. Hälfte des 1. Jh. v.Chr. entstanden sein muss.

Die *kaige*-Rezension ist die Bearbeitung des griech. Septuagintatextes in Richtung auf den inzwischen zur Geltung gelangten protomasoretischen Text. Mindestens ebenso wichtig ist aber die Umsetzung gewisser hermeneutischer Regeln bei der Gestaltung des Textes. Hierher gehört nicht nur das erwähnte *kaige* (»und auch«) für hebr. כִּי (»auch«) sondern etwa auch die möglichst konkordante Wiedergabe bestimmter Wörter (z.B. die Wiedergabe von hebr. אִישׁ mit ἀνὴρ (»Mann«), auch wo es eigentlich »ein jeder bedeutet«. Besonders markant ist auch die unterschiedliche Wiedergabe der Kurzform und der Langform des Personalpronomens der 1. Pers. sg.: אֲנִי mit ἐγώ und אֲנִי mit ἐγώ εἰμι, auch dort, wo ein finites Verb folgt. ἐγώ εἰμι dient in diesen Fällen nicht dazu, die Aussage gegenüber ἐγώ zu verstärken (für griech. Ohren war sie wohl eher irritierend), sondern sie soll ermöglichen, auf das Hebräische zurückzuschließen.⁸² In diese Richtung geht auch die genaue Abbildung des hebr. Artikels, selbst im Gegensatz zu den Regeln der Determination (s.u.).

Mit der *kaige*-Rezension liegt ein frühes Zwischenglied zwischen der ursprünglichen Septuaginta (der sog. Old Greek) und den jüngeren jüdischen Übersetzungen des 2. Jh. n.Chr., also Aquila, Symmachus und Theodotion, vor. Damit ist auch klar, dass diese jüngeren Übersetzungen nicht erfolgten, weil die Christen die Septuaginta verwendeten und mit ihr argumentierten, sondern dass die Revisionen schon als innerjüdischer Prozess und in vorchristlicher Zeit einsetzten und aus dem Vergleich mit dem masoretischen Text und aus den Entwicklungen in der frühjüdischen Hermeneutik hervorgingen.⁸³ Eine auf die Spitze getriebene Fort-

on für den Vorgang der Bearbeitung zu verwenden und Rezension für das Ergebnis, d.h. für die so entstandene Textform.

⁸¹ BARTHÉLEMY, 1963, 148–156.

⁸² Insofern trifft für die *kaige*-Texte und für jene Schriften, die *kaige*-ähnlich übersetzt wurden (z.B. die Psalmen oder das Hohelied) in der Tat in gewisser Weise das zu, was A. PIETERSMA mit dem Begriff des »interlinear paradigm« (z.B. PIETERSMA, 2002) zum Ausdruck bringen will, nämlich nicht nur die enge Bindung an den hebr. Text, sondern geradezu den Rückverweis auf diesen. Allerdings wollten wohl auch die *kaige*-Bearbeiter bzw. -übersetzer von Haus aus, dass der Text als griech. Text und auch von nur griech. verstehenden Lesern benutzt und rezipiert wird. Die »Hebraizität« des *kaige*-Textes ist insofern vor allem ein Hinweis auf seinen Autoritätsanspruch.

⁸³ Allerdings wäre es ebenso einseitig, für diese neuen Übersetzungen ab dem 2. Jh. n.Chr. den Gegensatz zum Christentum völlig zu bestreiten. Auf einen längeren Gebrauch der verschiedenen Texte nebeneinander und insbesondere auch der alten Septuaginta bis in die Spätanti-

setzung der Tendenzen der kaige-Rezension stellt die Arbeit Aquilas dar. Etwa wenn dieser beim hebr. **אִתּוֹ** nicht zwischen der nota accusativi und der Präposition »mit, bei« unterscheidet, sondern generell mit **σὺν** übersetzt, so dass in Gen 1,1 die Bedeutung entsteht: »Gott schuf mit Himmel und Erde«.

Faktisch ebenfalls eine Revision hin auf den (dann autoritativen und vielleicht auch einzig bekannten) hebr. (protomasoretischen) Text stellt die Hexapla des Origenes (ca. 185–254 n.Chr.) dar. Allerdings änderte Origenes den griech. Text nicht direkt, sondern er passte ihn an den hebr. Bezugstext dadurch an, dass er fehlende Texte aus den jüngeren jüdischen Übersetzungen übernahm und diese Ergänzungen asterisierte (d.h. zwischen Asteriscus und Metobelos setzte), Textüberschüsse obelisierte (d.h. zwischen Obelos und Metobelos sozusagen in Klammer setzte). Dieser so hergestellte Text ist zum Teil samt den textkritischen Zeichen, aber insgesamt leider nur fragmentarisch in einigen Handschriften erhalten.

Eine ganz andere Art der Bearbeitung des Septuagintatextes stellt – nach weit verbreiteter Meinung – die sog. lukianische Rezension dar. Die Bezeichnung dieser Textform geht auf eine Bemerkung des Hieronymus zurück, der die in den verschiedenen Kirchengebieten verbreiteten Textformen mit bestimmten Persönlichkeiten in Verbindung brachte. Dabei verband er den in Antiochien und bis nach Konstantinopel verbreiteten Text mit 312 n.Chr. getöteten Märtyrer Lukian (von Antiochien)⁸⁴. Da dieser lukianische Text von anderen Textformen der Septuaginta abweicht, wurde er in der modernen Diskussion auf eine lukianische Redaktion zurückgeführt.

Lukian soll das Griechisch der Septuaginta verbessert haben, etwa durch Ergänzung (manchmal aber auch Streichung) des Artikels und durch die Wahl anderer »griechischerer« Wörter. Auch habe er durch Ergänzungen, etwa durch Nennung der mit den persönlichen Fürwörtern bezeichneten Personen (z.B. »der Bote kam, der König sagte ...« statt »er kam, er sagte ...«) für besseres Griechisch und für bessere Verständlichkeit gesorgt. Diese Textform ist nur in wenigen Handschriften rein erhalten,⁸⁵ aber sie war im Kirchengebiet von Antiochien (Syrien) weit verbreitet, wie die Schriftzitate bei den antiochenischen Kirchenvätern zeigen. Das Merkwürdige ist, dass diese lukianische, scheinbar erst aus der Zeit um 300 n.Chr. stammende Textform auch schon im Neuen Testament zu finden ist und ebenso

ke verweist jetzt RAJAK, 2009, 278–313 »The Septuagint between Jews and Christians«. S. auch Fn. 104.

⁸⁴ Zu unterscheiden von dem heidnischen Schriftsteller Lukian von Samosata (ca. 120–180/200 n.Chr.).

⁸⁵ Für Samuel-Könige bzw. 1–4 Kgt sind das die Handschriften 19, 82, 93, 108, 127, teilweise 700; in anderen Büchern zum Teil andere Handschriften. Allerdings muss man diese Zahl in Relation zur übrigen Überlieferung setzen: Für das 4. Jh. ist im Wesentlichen nur Codex Vaticanus (B) vorhanden; Codex Sinaiticus (S), dessen Text weithin B sehr ähnlich, der allerdings für das Alte Testament nur fragmentarisch erhalten ist, gehört bereits in das 5. Jh.; ebenso Codex Alexandrinus, der im Text deutlich abweicht und z.T., etwa im Richterbuch, einen besseren Text bietet. Die weiteren Kodices zu den Geschichtsbüchern wie etwa Marchalianus (M; 6. Jh.) und Venetus (V bzw. N; 8. Jh.) sind sog. Mischtexte, in denen der Antiochenische Texttyp einen erheblichen Anteil hat. Für eine genauere Übersicht zu allen Handschriften zu 2Sam s. KIM 2009, 33–51.

bei Josephus. Sie muss also zumindest z.T. schon im 1. Jh. n.Chr. vorhanden gewesen sein. Darüber hinaus wird der lukianische/antiochenische Text weithin auch von der Vetus Latina bestätigt, deren Entstehungszeit (in der Regel 2. Jh. n.Chr.) ebenfalls vor Lukian und einer lukianischen Rezension liegt. Auf der anderen Seite hat A. RAHLFS den lukianischen Text sehr niedrig eingeschätzt, was ihn dazu führte, ihn in seiner Handausgabe bei den Samuelbüchern nicht zu berücksichtigen. Mit Verweis auf seine Untersuchung von 1911⁸⁶ sagt er in der einführenden Fußnote über den lukianischen Text: »huius editionis innumeras lectiones singulares praetere«. (Wie der Blick in den Apparat zeigt, nahm RAHLFS aber doch eine Reihe von lukianischen Lesarten auf und setzte sie nicht selten auch als ältesten Text in den Obertext seiner Ausgabe).

Zu einer ganz anderen Einschätzung war D. BARTHÉLEMY gekommen. BARTHÉLEMY zeigte, dass die kaige-Texte eindeutig auf eine hebraisierende Revision zurückgehen, in der grammatische und stilistische Änderungen durchgeführt wurden, aber auch semantische wie etwa die Ersetzung der funktionalen Wiedergabe von שׂוֹפָר, (Widder-)horn mit σάλπιγξ, Trompete, durch die materiale und wortwörtliche Wiedergabe mit κερατίνη, Horn.

Zur Frage von Septuaginta und kaige-Rezension (groupe kaige) im βγ-Abschnitt der Bücher der Königtümer legte BARTHÉLEMY, ausführlich dar, dass der kaige-Text (»la forme palestinienne«) und der Antiochenische Text im ursprünglichen Text der Septuaginta (der sog. »Old Greek«) ihre gemeinsame Basis haben (»Identité de base entre la forme antiochienne et la forme palestinienne du texte grec.«; 92–102), dass der kaige-Text eine hebraisierende Bearbeitung erfuhr (»La forme palestinienne diffère essentiellement par un souci de plus grande fidélité au texte hébraïque.« 102–109). Er zeigte aber auch auf, dass der Antiochenische Text nicht aus dem kaige-Text hervorgegangen sein kann (»La forme antiochienne ne peut être issue de la forme palestinienne par abâtardissement.« 110–113), sondern dass der Antiochenische Text im Wesentlichen den ursprünglichen Text der Septuaginta repräsentiert, wenn auch mit manchen Verderbnissen im Zuge der Überlieferung (»C'est essentiellement la vieille septante, plus ou moins abâtardie ou corrompue«, 127).⁸⁷

Bevor diese Einsichten breiter zur Kenntnis genommen wurden, trat ihnen S.P. BROCK entgegen, der in einem kurzen Beitrag unter dem Titel »Lucian redivivus«⁸⁸ mit relativ wenigen und punktuellen Beispielen praktisch zu den alten Ansichten von RAHLFS zurücklenkte. In weiterer Folge wurden die bei BARTHÉLEMY notwendig zusammengehörenden Erkenntnisse bezüglich kaige-Rezension und Antiochenischem Text auseinander gerissen. Während man den Erkenntnissen bezüglich der kaige-Rezension im Großen und Ganzen zustimmte, blieb man weithin

⁸⁶ RAHLFS, 1911. In dieser Untersuchung bemühte sich RAHLFS, die Evidenz der erwähnten Zeugen möglichst beiseite zu schieben. Für Josephus akzeptierte er nur einzelne Namensformen als relevant. Übereinstimmungen mit dem Neuen Testament oder der Vetus Latina erklärte er fast durchwegs als sekundäre Beeinflussung.

⁸⁷ »Mais ne considérons pas ce »texte antiochien« comme le fruit d'une recension autonome ou, pour employer le langage ancien, comme constituant une »édition« spéciale. C'est essentiellement la Septante ancienne, plus ou moins abâtardie et corrompue.« BARTHÉLEMY, 1963, 127.

⁸⁸ BROCK, 1968 (vorgetragen 1965).

bei der Einschätzung des antiochenischen Textes als Produkt der lukianischen Redaktion um 300 n.Chr. Lediglich dort, wo man Übereinstimmungen mit älteren Textzeugen, insbesondere mit Qumrantexten (vor allem 4QSam^a = 4Q 51) oder auch Josephus und Vetus Latina feststellte, wurde der Antiochenische Text als vorlukianisch und alt akzeptiert. – Diese a priori-Entscheidung für eine lukianische Rezension insbesondere in den nicht-kaige Abschnitten, aber etwa auch in den prophetischen Büchern oder den Psalmen, prägt viele Untersuchungen und auch Editionen. Sie impliziert allerdings, dass der Antiochenische Text seinen Charakter an den Bruchlinien des Codex Vaticanus ändert oder dort, wo es zufällig ein Fragment aus Qumran oder der Vetus Latina gibt.

Ergänzend zu den Beobachtungen und Argumenten von BARTHÉLEMY lässt sich das Problem des antiochenischen bzw. lukianischen Textes im Licht des kulturellen und geistigen Umfeldes der Septuaginta jedoch noch weiter führen und neu beurteilen. Das soll hier kurz an einigen Versen aus den sog. kaige-Abschnitten, nämlich an 2Sam 15,4–6, aufgezeigt werden. Wir beziehen uns dabei auf die seit RAHLFS herausgestellten und von vielen Autoren und in den Lehrbüchern aufgezeigten beiden Hauptkennzeichen, nämlich die Hinzufügung des Artikels und erklärender Wörter. Allerdings sind diese beiden Hauptkennzeichen keineswegs regelmäßig zu beobachten. Nicht selten ist auch das Gegenteil zu finden, nämlich eine entsprechende Streichung. Diese Unregelmäßigkeit bzw. Gegensätzlichkeit wurde jedoch nicht als Anfrage an die Deutung gesehen, sondern Rahlfs machte sie zu einem Kennzeichen der Arbeit Lukians: »der Hauptcharakterzug dieser Rezension ist das Fehlen eines klaren Prinzips«⁸⁹ und ZIEGLER urteilte »Konsequenz ist nicht seine Sache«.⁹⁰

Der unten gebotene Text zeigt sehr schön die typischen Phänomene. Der kaige-Text aus dem βγ-Abschnitt bietet eine sehr genaue, wortwörtliche Übersetzung. Demgegenüber ist der lukianische Text zwar in der Sache ebenfalls recht genau, aber freier. Unmittelbar fällt die offensichtliche Hinzufügung der Artikel auf, z.B. V. 5, Z. 2 oder V. 6, Z. 8). Es gibt aber auch andere Unterschiede. So bietet V. 2 mit ἐπὶ τὸν Ἰσραήλ ein schönes Beispiel für die Hinzufügung erklärender und konkretisierender Namen oder Begriffe. Andererseits liegt aber in V. 2 anscheinend auch eine Streichung vor: Der antiochenische Text hat nur κρίσις, und es fehlt der Begriff ἀντιλογία. Daneben gibt es dann auch eine Änderung in der Wortwahl: Statt ἦ findet sich als Verbum γίνεται.

Sieht man etwas genauer hin, dann zeigt sich allerdings, dass der kaige-Text keineswegs einfach eine gute Übersetzung ist und dass er auch nicht ganz der hebr. Grammatik entspricht. So ist z.B. לְיִשְׂרָאֵל אֵלֶיךָ am Ende von V. 6 eine (durch den Eigennamen Israel) determinierte Genitivverbindung. Für diese wäre eigentlich eine griech. Wiedergabe mit Artikel zu erwarten, wie sie im Antiochenischen Text vorliegt. Diese bietet hier nicht nur besseres Griechisch, sondern ist auch hebraistisch richtiger. Andererseits hat der kaige-Text beim vorangehenden καρδίαν einen Artikel.

⁸⁹ RAHLFS, 1911, 293.

⁹⁰ ZIEGLER, 1958, 163.

Masoretischer Text ⁹¹		kaige-Text (RAHLFS = B)	Antiochenischer Text (Madrider Edition)
וַיֹּאמֶר אֲבִשְׁלוֹם מִי־שָׂמְנֵי שֶׁפֶט בְּאָרְזָן וְעָלֵי יְבוּא כָּל-אִישׁ אֲשֶׁר-יִהְיֶה-לוֹ-רִיב וּמִשְׁפָּט וְהַדְרִקְתִּיו:	4	καὶ εἶπεν Αβεσσαλωμ τίς με καταστήσει κριτὴν ἐν τῇ γῆ καὶ ἐπ' ἐμέ ἐλεύσεται πᾶς ἀνὴρ ὧ ἐὰν ᾖ ἀντιλογία καὶ κρίσις καὶ δικαιώσω αὐτόν	καὶ ἔλεγεν Αβεσσαλωμ τίς καταστήσει με κριτὴν ἐν τῇ γῆ ἐπὶ τὸν Ἰσραὴλ καὶ ἐπ' ἐμέ ἐλεύσεται πᾶς ἀνὴρ ὧ ἐὰν γένηται κρίσις καὶ δικαιώσω αὐτόν
וְהָיָה בְּקֶרֶב-אִישׁ לְהַשְׁתַּחֲוֹת לוֹ וְשָׁלַח אֶת-יָדוֹ וְהַחֲזִיק לוֹ וַנִּשֶׁק לוֹ:	5	καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ἐγγίζειν ἄνδρα τοῦ προσκυνῆσαι αὐτῷ καὶ ἐξέτεινεν τὴν χεῖρα αὐτοῦ καὶ ἐπελαμβάνετο αὐτοῦ καὶ κατεφίλησεν αὐτόν	καὶ ἐγένετο ἐπὶ τῷ προσάγειν τὸν ἄνδρα τοῦ προσκυνεῖν αὐτῷ καὶ ἐξέτεινε τὴν χεῖρα αὐτοῦ καὶ ἐπελαμβάνετο αὐτοῦ καὶ κατεφίλει αὐτόν
וַיַּעַשׂ אֲבִשְׁלוֹם כְּדַבַּר הַזֶּה לְכָל-יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר-יָבֹאוּ לְמִשְׁפָּט אֶל-הַמֶּלֶךְ וַיִּנָּבֵב אֲבִשְׁלוֹם אֶת-לֵב אֲנָשֵׁי יִשְׂרָאֵל:	6	καὶ ἐποίησεν Αβεσσαλωμ κατὰ τὸ ῥῆμα τοῦτο παντὶ Ἰσραὴλ τοῖς παραγινομένοις εἰς κρίσιν πρὸς τὸν βασιλέα καὶ ἰδιοποιεῖτο Αβεσσαλωμ τὴν καρδίαν ἀνδρῶν Ἰσραὴλ	καὶ ἐποίει Αβεσσαλωμ κατὰ τὸ ῥῆμα τοῦτο παντὶ Ἰσραὴλ τοῖς παραγινομένοις εἰς κρίσιν πρὸς τὸν βασιλέα καὶ ἰδιοποιεῖτο Αβεσσαλωμ τὰς καρδίας παντῶν τῶν ἀνδρῶν τοῦ Ἰσραὴλ

Analysiert man diese und andere Beispiele und nimmt man probeweise an, dass der antiochenische Text der ältere sein könnte, findet sich eine interessante Erklärung: Überall dort, wo im Hebräischen der Artikel oder ein anderes Morphem⁹² steht, hat auch der kaige-Text einen Artikel. Wo ein solches fehlt, hat der antiochenische Text die richtigere Übersetzung (wie im Fall der determinierten Genitivverbindung *אֲנָשֵׁי יִשְׂרָאֵל*), während kaige den Artikel gestrichen hat. Das bedeutet aber: Der antiochenische Text ist der ältere, der der ursprünglichen Septuaginta entspricht oder ihr zumindest nahe steht, während der kaige-Text die hebraisierende Bearbeitung darstellt. Diese Bearbeitung orientiert sich am hebr. Text und dessen Inhalt, das ist unbestreitbar, aber in einer sehr formalistischen Weise: Der ältere griech. Text wird radikal und konsequent auf die Textoberfläche des hebr. Bezugstextes (hier im Prinzip der masoretische Text) hin revidiert.

Dieses Erkenntnis, dass der Antiochenische Text die ältere Grundlage bildet und der kaige-Text die jüngere Bearbeitung, erklärt auch viele andere Phänomene. So

⁹¹ Die Vokalisation ist für die leichtere Lesbarkeit mit angegeben; zudem zeigt sie an, dass der hebr. Text immer mit einer Lesetradition verbunden und insofern immer »vokalisiert« war.

⁹² Z.B. die nota accusativi in V.6, Z. 7.

ist ἐπὶ τὸν Ἰσραήλ in V. 2 keine Ergänzung im antiochenischen Text bzw. durch die lukianische Rezension, sondern die Wörter wurden im kaige-Text gestrichen, weil sie im hebr. Text keine Entsprechung haben, während sie offensichtlich in der hebr. Vorlage des Antiochenischen Textes eine Entsprechung hatten. Das Fehlen von ἀντιλογία wiederum ist nicht eine willkürliche Streichung durch die antiochenische bzw. lukianische Rezension, sondern eine Ergänzung der kaige-Rezension, weil auch dessen hebr. Bezugstext zwei Rechtsbegriffe hat (רִיב וּמִשְׁפָּט). Sowohl die Übereinstimmungen bei den Artikeln zwischen den beiden Textformen erklären sich aus dieser Orientierung an der Textoberfläche, als auch die auffallende Unterschiedlichkeit in der Artikelsetzung innerhalb des kaige-Textes, z.B. am Ende von V.6: Auf Grund des Graphems im hebr. Text bleibt der Artikel bei καρδίαν stehen,⁹³ während er bei ἀνδρῶν und Ἰσραήλ in Entsprechung zur hebr. Textoberfläche – aber gegen die hebr. Grammatik – gestrichen wird.⁹⁴ V. 5, Z. 7 und V. 6, Z. 1 zeigen zudem sehr schön die schon von BARTHÉLEMY, 1963, 63-65 („Élimination des présents historiques“), herausgestellte Ersetzung des praesens historicum durch Aorist, die offensichtlich der konkordanten Wiedergabe des impf. cons. dient.

Wie kam es zu dieser Revisionstechnik? Sie steht im gleichen geistesgeschichtlichen Zusammenhang wie auch die anderen (oben erwähnten) Kennzeichen der kaige-Rezension, nämlich einer möglichst weitgehenden Orientierung nicht nur am Inhalt, sondern – oft noch wichtiger – an der Form des hebr. Textes. Der Kontext ist das frühjüdisch-rabbinische Schriftverständnis, wie es sich ab dem 1. Jh. v.Chr. herausgebildet hat und wie es sich dann in der rabbinischen Diskussion und den sog. rabbinischen Auslegungsregeln konkretisierte.⁹⁵ Grundlegende Annahme ist dabei, dass der Text der heiligen Schriften ein vollkommener Text ist, in dem nichts zu viel und nichts zu wenig ist und in dem daher jede Einzelheit auch der Textoberfläche von Bedeutung ist. Dagegen hatten die ursprüngliche Septuaginta bzw. die ersten Übersetzer der Septuaginta zwar auch sehr sorgfältig den hebr. Text berücksichtigt; sie waren aber doch auch in erstaunlicher Freiheit und mit großer Kreativität auf die Möglichkeiten der griechischen Sprache (z.B. praesens historicum) und die Herausforderungen der hellenistischen Welt eingegangen, um die ihnen anvertrauten Texte und ihre Botschaft in der hellenistischen Umwelt zur Geltung zu bringen.

Die Beobachtungen bestätigen, dass der Antiochenische Text den Ausgangstext der kaige-Bearbeitung darstellt und somit der Antiochenische Text der ursprüngli-

⁹³ Die nota accusativi steht im Hebräischen nur bei determinierten Objekten, insofern ist sie nicht nur irgendein Graphem, sondern funktional dem Artikel sehr ähnlich.

⁹⁴ Diese Beobachtungen und dieses Bearbeitungsprinzipien ließen sich an vielen weiteren Beispielen in fast jedem Vers der kaige-Abschnitte in Sam-Kön aufzeigen, auch wenn es Ausnahmen gibt. Diese Ausnahmen zeigen, dass doch nicht nur die Form, sondern auch der Inhalt wichtig war. Sie gehen aber zu einem guten Teil auch auf abweichende hebr. Vorlagen zurück und andererseits auf wechselseitige Beeinflussung innerhalb der späteren handschriftlichen Überlieferung. Für weitere Textanalysen – einschließlich des Vergleichs mit Qumrantexten und mit der Vetus Latina s. KREUZER, 2008b; 2010a; 2010c.

⁹⁵ Siehe dazu u.a. STEMBERGER, 1996.

chen Septuaginta (der sog. Old Greek) nahe steht bzw. dieser im Wesentlichen entspricht.⁹⁶ Der Antiochenische bzw. sog. Lukianische Text ist somit nicht das Produkt einer lukianischen Rezension um 300 n.Chr., sondern – jedenfalls im Wesentlichen – Repräsentant des ursprünglichen, ca. 200 v.Chr. entstandenen Textes.

Die hier nur knapp und exemplarisch dargestellten Phänomene finden sich nicht nur in den kaige-Abschnitten von Sam/Kön, sondern auch in anderen Bereichen. So zeigt sich, dass auch in den nicht-kaige-Abschnitten, wo der Text des Codex Vaticanus der ursprünglichen Septuaginta wesentlich näher steht, dieser Text keineswegs immer der älteste Text ist, sondern dass auch dort der Antiochenische Text alt ist und der ursprünglichen Septuaginta nahe steht, während der B-Text wiederholt eine, wenn auch mildere (meistens »hebraisierende«) Bearbeitung erfahren hat.⁹⁷

Ähnliche Gegebenheiten finden sich auch in den prophetischen Büchern und u.a. auch in den Psalmen. Das lässt sich alleine schon auf Grund der ganz ähnlichen Charakteristika vermuten, die RAHLFS und ZIEGLER für den antiochenisch/lukianischen Text angegeben haben (nämlich die scheinbare Hinzufügung des Artikels und erklärender Wörter und die scheinbare Unregelmäßigkeit in der Bearbeitung), dafür sprechen aber auch exemplarische Analysen von Texten.⁹⁸ – Hier stellt sich somit eine wesentliche Aufgabe zukünftiger Septuagintaforschung, angefangen vom Bereich der Textrekonstruktion. In dieser Perspektive erhalten die aus vorlukianischer Zeit stammenden Tochterübersetzungen, insbesondere die Vetus Latina und die sahidische Übersetzung, größeres Gewicht. Gestützt wird dies durch die biblischen Texte aus Qumran, weil diese Texte nicht nur alt sondern zweifellos auch nicht sekundär beeinflusst sind.⁹⁹

⁹⁶ Vgl. die oben zitierten Äußerungen von BARTHÉLEMY, 1963.

⁹⁷ Siehe dazu die Beispiele bei KREUZER, 2011.

Ein interessantes Beispiel ist auch 3Kgt 19,18, wo der Name des Gottes Baal mit weiblichem Artikel verwendet wird. Dieses merkwürdige Phänomen – das vermutlich ein Hinweis ist, statt Baal ἀισχύνη = Schande zu lesen (vgl. o. bei Fn. 54) – geht zweifellos auf die Übersetzungstechnik der ursprünglichen Septuaginta zurück und findet sich ab Ri 2,13, teilweise aber auch jenseits der Geschichtsbücher, insbesondere in Jeremia. In den kaige-Texten ist diese Lesepraxis wieder aufgegeben und findet sich der normale männliche Artikel. Diese Änderung findet sich auch 3Kgt 19,18, während der Antiochenische Text τῆ Βααλ bewahrt hat (vgl. auch das Zitat in Röm 11,4); s. dazu KREUZER, 2010c, 31f.

⁹⁸ Siehe dazu etwa KREUZER, 2010c, 30–35 zu 3Kgt 19,18 und Ps 13,3; 103,4.

⁹⁹ Vor allem RAHLFS, 1911, erklärte Übereinstimmungen der Vetus Latina aber auch von Josephus oder neutestamentlichen Zitaten mit dem lukianischen Text als sekundäre Beeinflussung durch den lukianischen Text. Diese Argumentationslinie wurde von vielen Autoren befolgt. Sie ist gegenüber den Qumrantexten nicht möglich, was sie insgesamt fraglich macht. Auch ältere Autoren haben schon die Problematik dieser Argumentation erkannt. So folgte etwa KAPPLER (/ HANHART), 1959/1976, 29f. (= GÖ), bei seiner Bearbeitung von 2Makk bezüglich der 104[!] exklusiven Übereinstimmungen zwischen Lukianischem Text und Vetus Latina zunächst dieser Linie, stellt dann aber doch fest, dass sich eine Reihe von Lesarten »nur noch schwer als zufällige Übereinstimmung zwischen La [Vetus Latina] und L' [Lukianischer Text] erklären« lassen.

Auch bei dem oben erwähnten Beispiel 3Kgt 19,18 ist eine zufällige Übereinstimmung oder eine sekundäre Beeinflussung (in diesem Fall aus dem NT) nicht möglich, weil die ntl. Stelle singular ist, während der Septuagintatext zahlreiche Belege für ἡ Βααλ aufweist.

Die Beobachtungen zur ursprünglichen Septuaginta bzw. zum Antiochenischen Text und zur kaige-Rezension führen damit wieder zurück zum geistesgeschichtlichen Kontext. Die Anfänge der Septuaginta vollzogen sich offensichtlich in einem geistigen Umfeld großer Offenheit. Diese Offenheit war vielleicht zunächst weniger reflektiert als praktiziert, und zwar praktiziert auf Grund der Lebenssituation in der sich die verschiedenen Schichten des Judentums, insbesondere die Oberschicht in Alexandria, befand. Die Übersetzer der Septuaginta – sowohl jene des Pentateuch als dann auch der Septuaginta im weiteren Sinn – waren ausgezeichnete Kenner der hebr. Texte, die sie in großer Treue aber doch auch einer gewissen Freiheit und im Horizont der zeitgenössischen Exegese übersetzten, und zwar auf der Basis beachtlicher Kenntnis der griech. Sprache und Kultur.¹⁰⁰ Offensichtlich entwickelte sich die Übersetzungs-technik zu einer zunehmend wortwörtlichen Wiedergabe des Hebräischen, wobei die Entwicklung aber keineswegs einlinig verlief. Offensichtlich im Rahmen der Entwicklungen in der hasmonäischen Zeit kam es nicht nur zur Konstituierung¹⁰¹ und Dominanz¹⁰² des (proto)masoretischen Texttyps sondern auch eines Schriftverständnisses, das zunehmend auf formale Gegebenheiten der Textoberfläche wert legte. Dies führte – wohl in Verbindung mit der Erkenntnis, dass der Bezugstext der alten Septuaginta nicht dem sich durchsetzenden neuen Standardtext entsprach – nicht nur zu einer formalistischeren Übersetzung sondern zu einem neuen Schritt, nämlich der Bearbeitung der vorhandenen Septuaginta, deren Ergebnis in der sog. kaige-Rezension vorliegt. Die Autoren der kaige-Rezension bearbeiteten die alte Übersetzung an Hand eines Textes, der (in der Regel)¹⁰³ dem (proto)masoretischen Text entspricht bzw. nahe steht und folg-

Neuere Forschungen an den großen Kodices zeigen zudem, dass dort die Septuaginta-Stellen, obwohl sie durch Diplé ausdrücklich als Zitate gekennzeichnet waren, nicht angepasst wurden; vgl. KARRER / SCHMID, 2010, bes. 164-168.

¹⁰⁰ Diese Kenntnis zeigt sich an vielen Stellen an denen die Kenntnis griech. Philosophie (siehe dazu etwa RÖSEL, 1994) oder Homers (siehe dazu den folgenden Beitrag von USENER) oder anderer Autoren und Rhetoren deutlich wird. Wie die sprachlichen Fähigkeiten eines Übersetzers hinter seine Anpassung an die hebr. Vorlage scheinbar zurücktreten konnten und de facto doch erst die Ermöglichung der Übersetzung waren, zeigt exemplarisch die Diskrepanz zwischen dem Prolog und der Übersetzung des Buches Jesus Sirach (vgl. dazu KREUZER, 2009a).

¹⁰¹ Dass der (proto)masoretische Text nicht einfach einer der im Frühjudentum vorhandenen Texte war, sondern bearbeitet und als Text konstituiert wurde, ist das m.E. zutreffende Ergebnis verschiedener Untersuchungen von A. SCHENKER, z.B. SCHENKER 2004; 2007a. Diese Bearbeitung betrifft nicht nur die Chronologie, die offensichtlich auf die Wiedereinweihung des Tempels 164 v.Chr. zielt (vgl. dazu RÖSEL, 1994 und KREUZER, 2003; 2006) sondern auch theologische Aspekte (siehe die Arbeiten von SCHENKER) sowie das textkritische Profil (so scheint die lectio brevior, die der MT an vielen Stellen gegenüber anderen Textzeugen bietet, nicht immer schon vorhanden gewesen, sondern bei der Bearbeitung hergestellt worden zu sein, was übrigens auch einem Vorgang in der zeitgenössischen Philologie – (Wieder)herstellung eines von Zusätzen gereinigten Textes – entspricht).

¹⁰² Siehe dazu KREUZER, 2003 und 2006.

¹⁰³ Die Nähe des Bezugstextes der kaige-Rezension zum MT trifft weithin zu (siehe etwa BARTHÉLEMY, 1963) und zeigt sich etwa markant im βγ-Abschnitt 2Sam 10ff., wo der Antiochenische Text 4QSam^a nahe steht. Dagegen steht in γδ der Antiochenische Text dem MT nahe, während sich die kaige-Rezension offensichtlich an einem etwas anderen Text orien-

ten zugleich den oben dargelegten hermeneutischen Prinzipien. Dass dieser revidierte griech. Text in Naḥal Hever, also nicht fern von Jerusalem gefunden wurde, bezeugt, wie auch andere, kleinere Textfunde, dass bei aller Bedeutung des hebr. Originals die Heiligen Schriften auch im Mutterland auf Griechisch gelesen wurden. Die kaige-Rezension als palästinische Rezension zu bezeichnen,¹⁰⁴ ist auf Grund dieses Textfundes gewiss berechtigt. Ob diese Revisionstätigkeit nur im engeren Mutterland stattfand, oder auch in Alexandria (oder anderen Orten der Diaspora) ist damit aber noch nicht entschieden. Auf jeden Fall scheint es dann beide Texttypen nebeneinander gegeben zu haben, wie sich nicht nur aus den unterschiedlichen Textformen in den Handschriften schließen lässt, sondern auch daraus, dass sich im Neuen Testament sowohl Zitate mit dem revidierten als auch dem nicht revidierten Septuagintatext finden.¹⁰⁵

Dass und wie sich diese verschiedenen Texttypen in der handschriftlichen Überlieferung der Septuaginta niederschlagen und welche Probleme und Prinzipien sich daraus für die kritische Rekonstruktion des ältesten Septuagintatextes ergeben, liegt jenseits des hier Darzustellenden, ebenso wie die Erörterung der Textüberlieferung und Entstehung der jüngeren jüdischen Übersetzungen.

4 *Hellenistische Kultur, Judentum und Septuaginta*

Der Überblick macht deutlich, wie sehr alexandrinische und frühjüdische Kultur und Bildung nicht nur am Anfang der Geschichte der Septuaginta als des größten und wirkungsgeschichtlich bedeutendsten Übersetzungsprojektes der Antike standen, sondern sie auch begleiteten. Die Übersetzer der Septuaginta haben – unter den kulturellen und geistigen Herausforderungen der Zeit und mit den ihnen zur Verfügung stehenden Mitteln und Fähigkeiten, die man nicht unterschätzen sollte, – die heiligen Schriften des Judentums in die Sprache und Lebenswelt ihrer Mitbürger und Glaubensgenossen übersetzt. Mit dieser größten Übersetzungsleistung der Antike haben sie nicht nur einen unschätzbaren Beitrag für das Bestehen und die Entwicklung ihrer jüdischen Glaubensgemeinschaft¹⁰⁶ und später für die Aus-

tierte (s. dazu die diesbezüglichen Angaben in den Erläuterungen zu 4Kgt; leider sind zu 2Kön die Belege aus Qumran zu fragmentarisch, um Aussagen über die dort vorhanden gewesenen Texttypen machen zu können).

¹⁰⁴ BARTHÉLEMY, 1963.

¹⁰⁵ Eine Beachtung dieser unterschiedlichen Texttypen könnte helfen, Unschärfen in den griech. Grammatiken sowohl zur Septuaginta als auch zum Neuen Testament zu reduzieren.

¹⁰⁶ Gegenüber der häufig zu beobachtenden Engführung der Wahrnehmung des antiken Judentums auf Palästina und Mesopotamien ist darauf hinzuweisen, dass das Judentum trotz Katastrophen wie im 2. Jh. n. Chr. in Ägypten auch weiterhin im römischen und dann im byzantinischen Reich große Bedeutung hatte, und damit auch die Heiligen Schriften in griechischer Sprache (sowohl in Form der Septuaginta als dann auch der jüngeren griechischen Übersetzungen, insbesondere Aquilas). Dieser Sachverhalt, der bisher vor allem aus Inschriften und vereinzelt Nachrichten bekannt bzw. zu erschließen war, wird nun bestätigt durch die nach langer Zeit zugänglich gewordenen griechischen biblischen Texte und Randnotizen aus der Ibn Ezra Synagoge in Alt-Kairo, die in der Taylor-Schechter-Collection in Cambridge aufbewahrt werden, s. jetzt <http://gbbj.org/index.html> (The Greek Bible in Byzantine Judaism); vgl. BOYD-TAYLOR, 2010.

breitung des Christentums geleistet, sondern damit auch die hellenistische Kultur und Bildung und die antike Welt über Jahrhunderte hinweg entscheidend beeinflusst, verändert und geprägt.

Siegfried Kreuzer

LITERATUR

- ASSMANN, J., *Moses der Ägypter – Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München 1998
- BARTHÉLEMY, D., *Les devanciers d’Aquila*, VT.S 10, 1963
- BOYD-TAYLOR, C., *Echoes of the Septuagint in Byzantine Judaism*, in: KRAUS, W. / KARRER, M. (Hg.), *Die Septuaginta – Texte, Theologien, Einflüsse*, WUNT 252, 2010, 272–288
- BROCK, S.P., *Lucian redivivus. Some Reflections on Barthélemy’s Les Devanciers d’Aquila*, in: CROSS, F.L.[!], *Studia Evangelica*, Vol. V, *Papers presented to the Third International Congress on New Testament Studies held at Christ Church, Oxford, 1965*, TUGAL 103, 1968, 176–181
- BRODERSEN, K., *Der König und die Bibel. Griechisch/Deutsch*, Stuttgart 2008
- BROWN, J.P., *Israel und Hellas I*, BZAW 231, 1995
- COLLINS, N.L., *The Library in Alexandria and the Bible in Greek* (VT.S 82), Leiden 2000
- COWEY, J.M.S. / MARESCH, K., *Urkunden des Politeuma der Juden von Herakleopolis (144/3–133/2 v.Chr.)* (P. Polit. Iud.), *Papyri aus den Sammlungen von Heidelberg*, Köln, München und Wien, *PapyCol* 29, 2001
- DORAN, R., *The Jewish Hellenistic Historians Before Josephus*, ANRW 20.1, 1987, 246–297
- DORIVAL, G. / HARL, M. / MUNNICH, O., *La Bible grecque des Septantes. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Paris 1988 (mit einem Vorwort S. I–V von Sept. 1994 zur 2. Auflage) = Nachdruck 1995 (= HDM)
- DUBIELZIG, U., *Kanon*, in: SCHMITT, H.H. / VOGT, E. (Hg.), *Lexikon des Hellenismus*, Wiesbaden 2005, 513–519
- ESHEL, E. / ESHEL, H., *Dating the Samaritan Pentateuch’s Compilation in Light of the Qumran Biblical Scrolls*, in: PAUL, S.M. / KRAFT, R.A. / SCHIFFMAN, L.H. / FIELDS, W.W. / BENDAVID, E. (Hg.), *»Emanuel« – Studies in Hebrew Bible, Septuagint, and Dead Sea Scrolls* (FS E. Tov), VTS 94, 2003, 215–240
- FERNÁNDEZ MARCOS, N., *The Septuagint in Context. Introduction to the Greek Version of the Bible*, Leiden 2009
- GEHRKE, H.-J., *Geschichte des Hellenismus*, Oldenbourg Grundriß der Geschichte 1a, 32003
- *Das sozial- und religionsgeschichtliche Umfeld der Septuaginta*, in: KREUZER, S. / LESCH, J.P. (Hg.), *Im Brennpunkt: Die Septuaginta. Studien zur Entstehung und Bedeutung der Griechischen Bibel*, Bd. 2, BWANT 161, 2004, 44–60
- GÖRG, M., *In der Septuaginta sichtbare ägyptische Einflüsse auf das Judentum*, in: FABRY, H.-J. / OFFERHAUS, U., (Hg.), *Im Brennpunkt: Die Septuaginta. Studien zur Entstehung und Bedeutung der griechischen Bibel*, Bd. 1, BWANT 153, 2001, 115–130
- GRUEN, E.S., *Diaspora. Jews amidst Greeks and Romans*, Cambridge 2002
- *Jews and Greeks*, in: A. Erskine, *A companion to the Hellenistic World*, Oxford 2003, 264–279
- *The Letter of Aristeas and the Cultural Context of the Septuagint*, in: KARRER, M. / KRAUS, W. / MEISER, M., *Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten*, WUNT 219, 2008, 134–156
- HAGEDORN, A.C., *»Who would invite a stranger from abroad?« the Presence of Greeks in Palestine in Old Testament Times*, in: GORDON, R.P. / DE MOOR, J.C. (Hg.), *The Old Testament in Its World*, OTS 52, 2005, 68–93
- HARLÉ, P., *Les Juges*, BdA 7, Paris 1999 (= BdA 7)
- HELCK, W., *Untersuchungen zu Manetho und den ägyptischen Königslisten*, UGAÄ 18, 1956

- Die Beziehung Ägyptens und Vorderasiens zur Ägäis bis ins 7. Jh. v.Chr., von R. DRENKHANN durchgesehene und bearbeitete Neuauflage, EdF 120, 1995
- HÖBL, G., Zeugnisse ägyptischer Religionsvorstellungen für Ephesus, in: FS M.J. Vermaseren, *Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain* 73, Leiden 1978, 1–18.54f.
- Geschichte des Ptolemäerreiches: Politik, Ideologie und religiöse Kultur von Alexander dem Großen bis zur römischen Eroberung (1994), Darmstadt 2004
- HOEPFNER, W. (Hg.), *Antike Bibliotheken*, Mainz 2002
- JOBES, K.H. / SILVA, M., *Invitation to the Septuagint*, Grand Rapids MI 2000
- KAPPLER, W. / HANHART, R., *Maccabaeorum liber II* (1959), *Septuaginta Gottingensis IX/2*, Göttingen ²1976 (= GÖ)
- KARRER, M., *Jesus Christus im Neuen Testament*, GNT 11, 1998
- Die Entstehungsgeschichte der Septuaginta und das Problem ihrer maßgeblichen Textgestalt, in: KARRER, M. / KRAUS, W. / MEISER, M., *Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten*, WUNT 219, 2008, 41–63
- / KRAUS, W. / MEISER, M., *Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten*, WUNT 219, 2008
- / Schmid, U., *Old Testament Quotations in the New Testament and the Textual History of the Bible – The Wuppertal Research Project*, in: Karrer, M. / Kreuzer, S. / Sigismund, M. (Hg.), *Von der Septuaginta zum Neuen Testament. Textgeschichtliche Erörterungen*, ANTF 43, Berlin 2010, 155–196
- KIM, J.-H., *Die hebräischen und griechischen Textformen der Samuel- und Königebücher. Studien zur Textgeschichte ausgehend von 2Sam 15,1–19,9*, BZAW 394, 2009
- KLEBERG, T., *Buchhandel und Verlagswesen in der Antike*, Darmstadt ³1969
- KRAUS, W., *Contemporary Translations of the Septuagint. Problems and Perspectives*, in: KRAUS, W. / WOODEN, R.G., *Septuagint Research. Issues and Challenges in the Study of the Greek Jewish Scriptures*, SCSt 53, 2006, 63–83
- Umfang und Aufbau der Septuaginta, in: KARRER, M. / KRAUS, W. / MEISER, M., *Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten*, WUNT 219, 2008, 9–39
- / KARRER, M. (Hg.), *Die Septuaginta – Texte, Theologien, Einflüsse*, WUNT 252, 2010
- / KARRER, M. (Hg.), *Septuaginta Deutsch*, Stuttgart ²2010
- KREUZER, S., *Zur Priorität von Exodus 12,40 MT – Die chronologische Interpretation des Ägyptenaufenthalts in der jüdischen, samaritanischen und alexandrinischen Exegese*, ZAW 103, 1991, 252–258
- *Text, Textgeschichte und Textkritik des Alten Testaments. Zum Stand der Forschung an der Wende des Jahrhunderts*, ThLZ 127, 2002, 127–156 (= KREUZER, 2002a)
- »Der den Gottlosen rechtfertigt« (Röm 4,5) – Die frühjüdische Einordnung von Gen 15 als Hintergrund für das Abrahambild und die Rechtfertigungslehre des Paulus, ThBeitr 33, 2002, 208–219 (= KREUZER, 2002b)
- *Von der Vielfalt zur Einheitlichkeit. Wie kam es zur Vorherrschaft des masoretischen Textes?* in: VONACH, A. / FISCHER, G. (Hg.), *Horizonte biblischer Texte (FS J. M. Oesch)*, OBO 196, 2003, 117–129
- *Entstehung und Publikation der Septuaginta im Horizont frühptolemäischer Bildungs- und Kulturpolitik*, in: KREUZER, S. / LESCH, J.P. (Hg.), *Im Brennpunkt: Die Septuaginta: Studien zur Entstehung und Bedeutung der Griechischen Bibel*, Bd. 2, BWANT 161, 2004, 61–75
- *From »Old Greek« to the recensions. Who and what caused the change of the Hebrew reference-text of the Septuagint?* in: KRAUS, W. / WOODEN, G. (Hg.), *Septuagint Research. Issues and challenges in the Study of the Greek Jewish Scriptures*, SCSt 53, 2006, 225–237 (= KREUZER, 2006a)
- *Mose – Echnaton – Manetho und die 13 Jahre des Osarsiph. Beobachtungen zur »Mosaïschen Unterscheidung« und zur »Entzifferung einer Gedächtnisspur«*, in: ASMUS, S. / SCHULZE, M., *»Wir haben doch alle denselben Gott«. Eintracht, Zwietracht und Vielfalt der Religionen (FS F. Huber)*, VKHW.NF 8, 2006, 25–37 (= KREUZER, 2006b)

- Die Septuaginta im Kontext alexandrinischer Kultur und Bildung, in: FABRY, H.-J. / BÖHLER, D. (Hg.), *Im Brennpunkt: Die Septuaginta. Studien zu Entstehung und Bedeutung der Griechischen Bibel*, Bd. 3, BWANT 174, 2007, 28–56
 - Papyrus 967. Bemerkungen zu seiner buchtechnischen, textgeschichtlichen und kanon-geschichtlichen Bedeutung, in: KARRER, M. / KRAUS, W. / MEISER, M., *Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten*, WUNT 219, 2008, 76–78 (= KREUZER, 2008a)
 - Towards the Old Greek. New Criteria for the Evaluation of the Recensions of the Septuagint (especially the Antiochene/Lucianic Text and the Kaige-Recension), in: PETERS, M.H. (Hg.), *Congress Volume Lubljana 2007*, SCSt 55, 2008, 239–253 (= KREUZER, 2008b)
 - Der Prolog des Buches Ben Sira (Weisheit des Jesus Sirach) im Horizont seiner Gattung. – Ein Vergleich mit dem Euagoras des Isokrates, in: ECKHOLDT, J.-F. / SIGISMUND, M. / SIGISMUND, S., *Geschehen und Gedächtnis. Die hellenistische Welt und ihre Wirkung* (FS W. Orth), Münster 2009, 135–160 (= Kreuzer, 2009b)
 - Translation and Recensions: Old Greek, Kaige, and Antiochene Text in Samuel and Reigns, BIOSCS 42, 2009, 34–51 (= Kreuzer, 2009b)
 - Textformen und Bearbeitungen. Kriterien zur Frage der ältesten Textgestalt, insbesondere des Septuagintatextes, anhand von 2 Samuel 12, in: HUGO, P. / SCHENKER, A. (Hg.), *Archaeology of the Books of Samuel. The Entangling of the Textual and Literary History*, VTS 132, 2010, 91–115 (= KREUZER, 2010a)
 - Übersetzung – Revision – Überlieferung. Probleme und Aufgaben in den Geschichtsbüchern, in: KRAUS, W. / KARRER, M. (Hg.), *Die Septuaginta – Texte, Theologien und Einflüsse*, WUNT 252, 2010, 101–116 (= KREUZER, 2010b)
 - »Die Bedeutung des antiochenischen Textes für die älteste Septuaginta (Old Greek) und für das Neue Testament«, *Kongress der Studiorum Novi Testamenti Societas*, Wien 2009, in: KARRER, M. / KREUZER, S. / SIGISMUND, M. (Hg.), *Von der Septuaginta zum Neuen Testament*, ANTF 43, 2010, 13–38 (= KREUZER, 2010c)
 - »Lukian redivivus« or Barthélemy and beyond?, in: PETERS, M.H., *Congress Volume Helsinki 2010*, SCSt 55, 2011
- KÜHNERT, F. / VOGT, E., *Philologie*, in: SCHMITT, H.H. / VOGT, E. (Hg.), *Lexikon des Hellenismus*, Wiesbaden 2005, 789–800
- LABOW, D., *Flavius Josephus, Contra Apionem Buch I. Einleitung, Text, Textkritischer Apparat, Übersetzung und Kommentar*, BWANT 167, 2005
- MEHRING, W., *Die verlorene Bibliothek: Autobiographie einer Kultur*, Düsseldorf 1978
- MÉLÈZE-MODRZEJEWSKI, J., *Jewish Law and Hellenistic Legal Practice in the Light of Greek Papyri from Egypt*, in: HECHT, N.S. / JACKSON, B.S. / PASSAMANECK, S.M. / PIATELLI, D. / RABELLO, A.M. (Hg.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, Oxford 1996, 75–99.
- MÜLLER, K., *Die rabbinischen Nachrichten über die Anfänge der Septuaginta* (FS J. Ziegler), FzB 1, 1972, 73–93
- MUNNICH, O., *La Septante des Psaumes et le groupe kaige*, VT 33, 1983, 75–89
- *Contribution à l'étude de la première révision de la Septante*, ANRW II, 20, I, 1987, 190–220
- ORTH, W., *Ptolemaios II. und die Septuaginta-Übersetzung*, in: FABRY, H.-J. / OFFERHAUS, U. (Hg.), *Im Brennpunkt: Die Septuaginta. Studien zur Entstehung und Bedeutung der griechischen Bibel*, BWANT 153, 2001, 97–114
- PIETERSMA, A., *A New Paradigm for Addressing Old Questions: The Relevance of the Interlinear Model for the Study of the Septuagint*, in: *Bible and Computer: the Stellenbosch AIBI Congress – From Alpha to Byte*, hg. von J. COOK, Leiden 2002, 337–364
- PÖHLMANN, E., *Einführung in die Überlieferungsgeschichte und in die Textkritik der antiken Literatur*, *Die Altertumswissenschaft* 1, 1994
- RAHLFS, A., *Lucians Rezension der Königsbücher*, SeptSt 3, 1911 = 1965
- RENZ, J. / RÖLLIG, W., *Handbuch der althebräischen Epigraphik 1: Text und Kommentar*, Darmstadt 1995

- RAJAK, T., Translating the Septuagint for Ptolemy's Library: Myth and History, in: KARRER, M. / KRAUS, W. / MEISER, M. (Hg.), Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten, WUNT 219, 2008, 156–173
- Translation and Survival. the Greek Bible of the Ancient Jewish Diaspora, Oxford 2009
- RÖSEL, M., Übersetzung als Vollendung der Auslegung, BZAW 223, 1994
- ROST, L., Vermutungen über den Anlass zur griechischen Übersetzung der Tora, in: STOEBE, H.J. (Hg.), Wort – Gebot – Glaube (FS W. Eichrodt), AThANT 59, 1970, 39–44.
- SCHENKER, A., Älteste Textgeschichte der Königsbücher. Die hebräische Vorlage der ursprünglichen Septuaginta als älteste Textform der Königsbücher, OBO 199, 2004
- Der Ursprung des massoretischen Textes im Licht der literarischen Varianten im Bibeltext, Textus 23, 2007, 51–67 (= SCHENKER, 2007a)
 - 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, FZPhTh 54/3, 2007, 327–347 (= SCHENKER, 2007b)
 - Was führte zur Übersetzung der Thora ins Griechische? in: KRAUS, W. / KARRER, M. (Hg.), Die Septuaginta – Texte, Theologien, Einflüsse, WUNT 252, 2010, 23–35
- SCHMITT, H.H., Buchwesen II. Bibliotheken, in: SCHMITT, H.H. / VOGT, E. (Hg.), Lexikon des Hellenismus, Wiesbaden 2005, 214–217
- / VOGT, E. (Hg.), Lexikon des Hellenismus, Wiesbaden 2005
- SIEGERT, F., Zwischen hebräischer Bibel und Altem Testament. Eine Einführung in die Septuaginta, MJSt 9, Münster 2001
- STEMBERGER, G. (/ DOHMEN, C.), Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments, KStTh 1,2, 1996
- THACKERAY, H.St.J., »The Greek translators of the four books of Kings«, JTS 8, 1907, 262–266
- The Septuagint and Jewish Worship. A Study in Origins, London 1921
- TOV, E., Der Text der Hebräischen Bibel. Handbuch der Textkritik, Stuttgart 1998
- / KRAFT, R.A. / PARSONS, P.J., The Greek Minor Prophets Scroll from Naḥal Hever (8 Hev XIIgr), DJD 8, 1990 (= DJD 8)
- ULRICH, E., The Biblical Qumran Scrolls. Transcriptions and textual variants, VTS 134, 2010
- VAN DER LOUW, T., The Duration of the LXX-Pentateuch Project, BIOSCS 43, 2010 (im Druck)
- VELTRI, G., Eine Tora für den König Talmai – Untersuchungen zum Übersetzungsverständnis in der jüdisch-hellenistischen und rabbinischen Literatur, TSAJ 41, 1994
- WALTER, N., Fragmente jüdisch-hellenistischer Historiker, JSRZ 1,2, 1976, 91–163
- WÜRTHWEIN, E., Der Text des Alten Testaments, Stuttgart⁴1973
- ZIEGLER, J., Beiträge zur Jeremias-Septuaginta, Göttingen 1958