

Die Pentateuch-Septuaginta als Übersetzung in der Literaturgeschichte der Antike*

STEFAN KRAUTER

„Die [...] Übersetzung der Tora in die herrschende Weltsprache war ein einzigartiges Phänomen in der griechischen Welt und ist praktisch ohne Parallele. Kein vergleichbares „heiliges Buch“ der Barbaren wurde u[n]seres] W[issens] ins Griechische übersetzt.“¹

So nachvollziehbar diese von vielen Forschern geteilte² These Martin Hengels von der Unvergleichbarkeit der Septuaginta ist, so einleuchtend ist, dass man die Septuaginta überhaupt nur historisch einordnen und verstehen kann, wenn man sie eben doch mit verschiedenen anderen Texten aus der Antike vergleicht. Das wurde und wird darum auch vielfach gemacht, wenn es gilt, das Wie, Warum und Wozu der Übersetzung des Pentateuchs (bzw. letztendlich der ganzen hebräischen Bibel)³ ins Griechische zu erhellen bzw. Forschungspositionen zu diesen Fragen zu plausibilisieren. Schaut man sich diese Vergleiche einmal genauer an, dann kann man freilich nicht umhin, immer wieder ein gewisses Unbehagen zu empfinden – ja manchmal ist man vielleicht sogar fast geneigt, Robert Hanhart zuzustimmen, der die „Versuche[], völlig heterogene literarische Werke wie griechische Tempelrituale (Timotheos) und attische Komödie (!), ins Griechische übersetzte ägyptische Königslisten (Manetho) und griechische Verarbeitung

* Omistettu ystävyydellä Helsingin yliopiston Teologiselle tiedekunnalle siellä viettämäni opintovuoden muistoksi.

¹ Hengel, Die Septuaginta als „christliche Schriftensammlung“, 240.

² Vgl. z. B. Siegert, Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament, 24: „ein Unternehmen sondergleichen“; Brock, The Phenomenon of Biblical Translation in Antiquity, 541: „a phenomenon quite without parallel in antiquity“. Dagegen z. B. Honigman, The Septuagint and Homeric Scholarship in Alexandria, 96.

³ Im Folgenden wird es nur um die Übersetzung der Tora gehen. Mit „Septuaginta“ ist dementsprechend immer die Pentateuchseptuaginta gemeint. – Die Umstände der Übersetzung der weiteren Schriften liegen weitgehend im Dunkeln. Eine der wenigen Ausnahmen ist der Prolog zu Jesus Sirach, der zeigt, dass die Übersetzung dieses Buches auf die private Initiative des Enkels des Autors zurückgeht; das ist wohl nicht der Normalfall. Christliche Autoren der Antike übertrugen, historisch sicher nicht korrekt, die Aussagen, die die früheren jüdischen Zeugnisse nur zur Übersetzung der Tora machen, auf die übrigen Schriften (vgl. dazu umfassend Wasserstein/Wasserstein, The Legend of the Septuagint).

babylonischer Tradition (Berossos) der Übersetzung der LXX gleichzustellen“, „erschreckend“ findet.⁴

Im Folgenden sollen einige Versuche, die Septuaginta als Übersetzung in die antike Literaturgeschichte einzuordnen⁵ und aus dieser Einordnung Schlüsse auf ihren Charakter, ihre Herkunft und ihre Verwendung zu ziehen, auf ihre Plausibilität hin geprüft werden.

1. Vorüberlegungen

Dazu sind zunächst einige kurze Vorüberlegungen notwendig: Was macht man eigentlich genau, wenn man die Septuaginta mit anderen (übersetzten) Texten vergleicht? Im Folgenden werden einige Frageaspekte, die in der Forschungsliteratur zur Septuaginta eine Rolle spielen, gesammelt. Im nächsten Abschnitt wird dann ein übersetzungstheoretisches Modell vorgestellt, das geeignet erscheint, sie in plausibler Weise zu systematisieren.

1.1 Mögliche Fragestellungen

Will man die Septuaginta mit anderen Texten aus der antiken Literatur vergleichen, ist natürlich die erste Frage, die sich stellt, mit welchen. Eine Grundentscheidung ist insbesondere, ob man eher historisch vorgeht, d. h. nur Texte aus der hellenistischen Literatur oder noch genauer aus der Literatur des 3. Jh.s v. Chr. in Ägypten heranzieht, oder eher phänomenologisch, d. h. auch zeitlich und räumlich weit entfernte Texte einbezieht, z. B. verschiedenste Übersetzungen „heiliger Schriften“.⁶

Ein zweiter Punkt ist, worin eigentlich genau die Vergleichbarkeit liegen soll. Die Ähnlichkeit der zu vergleichenden Texte kann in ihrer sozialen Funktion, in ihrer literarischen Form, in ihrem Thema liegen – oder sie kann sich auf sprachliche Details, etwa die angewendete Übersetzungstechnik, beziehen.

Drittens muss man sich im Klaren sein, worüber man eigentlich Erkenntnisse gewinnen will bzw. was man begründen oder plausibilisieren will. Eine grundlegende Unterscheidung, die in der Septuagintaforschung der letzten Jahre große Bedeutung gewonnen hat, ist diejenige, ob man etwas über die ursprüngliche

⁴ Hanhart, Vierzig Jahre Septuagintaforschung II, 382.

⁵ Diese Forschungsthese beziehen sich nicht immer nur auf die Septuaginta des Pentateuch, sondern (zumindest in manchen Ausprägungen bei bestimmten Vertretern) auch auf die griechischen Übersetzungen anderer Schriften. Hier sollen sie jedoch nur in Hinblick auf den Pentateuch in den Blick kommen.

⁶ In diesem Falle überschreitet man sogar die Grenzen der antiken Literatur. Vgl. dazu z. B. Räisänen, *The Bible among Scriptures*, insbes. zur Übersetzbarkeit heiliger Schriften (692 f.) und zu den Auswirkungen der unterschiedlichen (performativen oder informativen) Funktion einer heiligen Schrift auf deren sprachliche Gestalt (694 f.).

Intention der Übersetzer herausfinden möchte (im Bild: „amont“/„flussaufwärts“) oder über die Rezeption und Wirkung des übersetzten Textes (im Bild: „aval“/„flussabwärts“).⁷

Eine weitere Frage ist schließlich, inwieweit und in welcher Weise man externe Informationen über die Entstehung und Verwendung der Septuaginta heranzieht. Dies sind einerseits eher allgemeine Informationen über den „Sitz im Leben“ verschiedener Texte der antiken Literatur, etwa im Kult, im Rechtsleben, in der Schule, andererseits konkrete Testimonien über die Vorgänge beim Übersetzen der Tora im 3. Jh. v. Chr. in Alexandria. Unter Letzteren ist natürlich insbesondere der Aristeasbrief zu nennen.⁸ Hier reicht die Spannweite von der Möglichkeit, seine Darstellung für im Kern historisch plausibel zu halten und ihm daher eine zentrale Rolle bei der Erhellung des Charakters und der Absicht der Übersetzung der Tora ins Griechische zuzubilligen, bis dahin, ihn für eine Rekonstruktion der Ursprünge der Septuaginta (im Unterschied zur Rezeption der Septuaginta im 2. Jh. v. Chr.⁹) völlig außer Acht zu lassen.¹⁰

1.2 Ein übersetzungstheoretisches Modell

Die gesammelten Frageaspekte geben einen Eindruck davon, wie komplex das zu untersuchende Problem ist. Um überhaupt sinnvoll argumentieren zu können und bei der Abwägung zwischen verschiedenen Forschungspositionen zu Entstehung und Charakter der Septuaginta als Übersetzung und ihrem jeweiligen Umgang mit Vergleichstexten nun nicht seinerseits „Äpfel mit Birnen zu vergleichen“, ist ein systematisierendes Modell hilfreich. Ein solches Modell, die Übersetzungstheorie von Gideon Toury, wird gegenwärtig von den an der „New English Translation of the Septuagint“ beteiligten Forschern eingebracht.¹¹ Unabhängig davon, ob man deren weitergehende Schlussfolgerungen für richtig erachtet, erscheint es geeignet, als Grundlage für das weitere Vorgehen zu dienen.

Toury unterscheidet drei Aspekte: a) die Funktion der Übersetzung in der Zielkultur – hier lassen sich die genannten Fragen nach der Verwendung der

⁷ Vgl. dazu Utschneider, Auf Augenhöhe mit dem Text. Prototypisch werden die beiden Möglichkeiten von den Übersetzungsprojekten „New English Translation of the Septuagint“ und „La Bible d’Alexandrie“ repräsentiert.

⁸ Die weiteren Zeugnisse bei Aristobulos (apud Eus. praep. 13,12,1 f.), Philon (Mos. II 29–41) und Josephus (ant. 12,11) bringen keine für das hier zu Besprechende relevanten zusätzlichen Informationen.

⁹ Veltri, Aristeasbrief, 726 f. Diese Datierung scheint mir noch immer plausibel zu sein; doch vgl. auch den Beitrag von A. Lange in diesem Band.

¹⁰ Vgl. dazu aktuell Gruen, The Letter of Aristeas and the Cultural Context of the Septuagint; Rajak, Translating the Septuagint for Ptolemy’s Library; Kreuzer, Entstehung und Publikation der Septuaginta im Horizont frühptolemäischer Bildungs- und Kulturpolitik, 61 f.

¹¹ Toury, Descriptive Translation Studies and Beyond. Vgl. etwa Pietersma, Exegesis in the Septuagint, 37; Wright, Transcribing, Translating, and Interpreting in the Letter of Aristeas, 150 f.

Septuaginta (im Gottesdienst, in der Lehre, im Rechtswesen ...) verorten; b) das Produkt, also die textlinguistische Gestalt der Übersetzung – hierher gehören die Fragen nach Gattung, Sprache, Stil etc. der Septuaginta im Vergleich zu anderen antiken Texten; c) den Prozess, also die vom Übersetzer angewendete Übersetzungstechnik – hierher gehören alle Fragen, die mit dem Verhältnis der Septuaginta zu ihrer hebräischen Vorlage zu tun haben. Zentral für Tourys Theorie ist, dass alle drei Aspekte miteinander verknüpft sind: Texte mit einer bestimmten Funktion haben ein bestimmtes, dazu passendes textlinguistisches Profil und dies führt wiederum zu einem bestimmten Vorgehen bei der Übersetzung dieser Texte aus einer fremdsprachigen Vorlage.

Mit diesem Theorieraster im Hintergrund sollen nun also verschiedene Forschungspositionen diskutiert werden. Ihre Anordnung folgt dabei dem letzten in Abschnitt 1.1 genannten Punkt, nämlich ihrer Einschätzung der Verwertbarkeit des Aristeasbriefs als historischer Quelle über die Entstehung der Septuaginta.

2. Verschiedene Thesen zu Entstehung und Charakter der Septuaginta

2.1. Die Septuaginta als übersetztes Dokument einer nichtgriechischen Kultur

Eine erste Position hält die im Aristeasbrief geschilderte Version der Entstehung der Übersetzung der Tora ins Griechische für im Kern historisch zutreffend: Auf Initiative des Ptolemaios II Philadelphos (bzw. des Bibliothekars Demetrios von Phaleron) hin sei die Tora für die Bibliothek von Alexandria übersetzt worden.¹² Inwieweit auch Details der Darstellung für zutreffend erachtet werden, schwankt zwischen einzelnen Forschern erheblich.¹³

Um diese Annahme zu plausibilisieren, werden verschiedene Informationen über den Umgang der frühen Ptolemäer mit den in ihrem Herrschaftsgebiet vertretenen nichtgriechischen Kulturen angeführt: Offensichtlich betrieben sie

¹² Diese „Wiederaufnahme“ der antiken Erklärung für die Entstehung der Septuaginta propagierte als einer der ersten mit großer Wirkung auf die weitere Forschung Bickerman, *The Septuagint as a Translation*. Vgl. daneben z. B. Dogniez, *Bibelübersetzungen*, 1488; Orth, *Ptolemaios II. und die Septuaginta-Übersetzung*, 97–114; Tov, *Die griechischen Bibelübersetzungen*, 129. Vgl. auch die Darstellung dieser Position im Rahmen eines Überblicks über verschiedene Modelle bei Rösel, *Übersetzung als Vollendung der Auslegung*, 255.

¹³ Eine Extremposition vertritt sicherlich Collins, *The Library in Alexandria and the Bible in Greek*. Sie versucht sogar, die von eigentlich allen Forschern bestrittene Tätigkeit des Demetrios von Phaleron am Hofe des Ptolemaios II Philadelphos (und nicht nur unter dessen Vater Ptolemaios I Soter) als historisch zu erweisen (58–81). Auf der anderen Seite will sie freilich anhand verschiedener literarischer Schichten des Aristeasbriefes zeigen, dass die Juden zunächst gegen eine Übersetzung der Tora waren, weil sie Nichtjuden keinen Einblick in ihre heiligste Schrift geben wollten (127–144; 178–181). Diese ursprünglich negative Einstellung zur Septuaginta sei später bei den Rabbinen wiederaufgenommen worden (172 f.).

in gewissem Umfang aktive „Kulturpolitik“ zur Herrschaftslegitimation.¹⁴ Auch wenn Demetrios von Phaleron mit großer Wahrscheinlichkeit nicht mehr unter Ptolemaios II tätig war, steht doch sein Name sozusagen als Symbol für das Interesse der Peripatetiker an fremden Bräuchen und Gesetzen, das den philosophischen Rahmen für diese Kulturpolitik bildete.¹⁵ Als Beispiele für erhaltene Schriften, die sich diesem kulturpolitischen Interesse verdanken, werden immer wieder die Aigyptiaka des Manethon¹⁶ und die Babyloniaka des Berossos¹⁷ (letzterer freilich im Seleukidenreich unter Antiochos I Soter tätig) genannt.¹⁸ Der Ausgangspunkt für den Vergleich ist hier also die soziale Funktion der Texte: Sie dienen einem bestimmten kulturpolitischen Zweck.

Schaut man sich die genannten Vergleichstexte in Hinsicht auf ihr textlinguistisches Profil an, dann ergeben sich jedoch einige Anfragen: Keiner dieser Texte ist eine Übersetzung eines zentralen identitätsstiftenden Textes einer nichtgriechischen Bevölkerungsgruppe,¹⁹ weder eine „wörtliche“ Übersetzung noch eine in der Art einer freien, sinngemäßen Nachbildung.²⁰ Natürlich stehen hinter diesen und ähnlichen Werken Übersetzungsvorgänge – sei es, dass die Autoren selbst originalsprachige Texte lasen und dann auf Griechisch verarbeiteten,²¹ sei es dass sie Menschen mit entsprechenden Sprachkenntnissen befragten, sei es dass sie auf griechische Schriften zurückgriffen, die ihrerseits auf originalsprachigen Quellen basierten. Die Texte selbst jedoch unterscheiden sich von der Septuaginta in ihrer sprachlichen Gestalt und in ihrer Gattung²²

¹⁴ Bickerman, *The Septuagint as a Translation*, 174; Orth, *Ptolemaios II. und die Septuaginta-Übersetzung*, 103.

¹⁵ Kreuzer, *Entstehung und Publikation der Septuaginta im Horizont frühptolemäischer Bildungs- und Kulturpolitik*, 63 f.; Orth, *Ptolemaios II. und die Septuaginta-Übersetzung*, 108–110; Tov, *Die griechischen Bibelübersetzungen*, 129.

¹⁶ *Testimonien und Fragmente FGrH 609.*

¹⁷ *Testimonien und Fragmente FGrH 680.*

¹⁸ Bickerman, *The Septuagint as a Translation*, 174; Orth, *Ptolemaios II. und die Septuaginta-Übersetzung*, 107; vgl. auch Rösel, *Übersetzung als Vollendung der Auslegung*, 255.

¹⁹ Das räumt bereits Bickerman, *The Septuagint as a Translation*, 174, ein.

²⁰ Beide Möglichkeiten waren der Antike bekannt, das Stichwort für erstere ist „*verbum pro verbo*“ oder „*verbum e verbo*“; vgl. Cic. opt. gen. 14; Cic. fin. 3,4,15; Hier. epist. 57,5–7. Hor. ars 133 gehört hingegen, obwohl oft angeführt, eher nicht hierher. Vgl. dazu auch Pietersma, *A New Paradigm for Addressing Old Questions*, 344 f.

²¹ So wohl tatsächlich bei Manethon (vgl. Ios. Ap. 1,73.228) und Berossos (vgl. Ios. Ap. 1,130; man beachte jeweils die genaue Formulierung, die zeigt, dass Josephus diese Werke selbst nicht für Übersetzungen hielt, sondern für Historiographie, die übersetzte Originalquellen verwendet). Ein weiteres gesichertes Beispiel dafür ist laut van der Horst, Chaeremon, IXf., Chairemons Aigyptiake historia (1. Jh. n. Chr.), da Chairemon selbst Hierogrammateus war. Deutlich unwahrscheinlicher ist dies für die angeblich von Herennios Philon von Byblos in seinen Phoinikika (1./2. Jh. n. Chr.) übersetzte Schrift des Sanchuniathon (Eus. praep. 1,9,20). – Ein solches Vorgehen ist allerdings etwas ziemlich anderes als eine *schriftliche* Übersetzung eines Textcorpus *und anschließende Überlieferung* dieser Übersetzung.

²² Man kann das z. B. schon daran sehen, dass Berossos zu Beginn seiner Babyloniaka sich selbst als Autor vorstellt (FGrH 680 F 1).

erheblich:²³ Sie sind in ihrem Stil griechische literarische Werke, die Septuaginta ist das nicht (auch wenn sie später, im Laufe ihrer Rezeption dazu wurde²⁴). Es handelt sich um Werke über die Bräuche, Gesetze und Kulte eines bestimmten Volkes. Verfasst sind sie von griechisch gebildeten Angehörigen dieses Volkes.²⁵ Diese Textgattung kann man als „apologetische Geschichtsschreibung“ oder vielleicht noch treffender als „Autoethnographie“ – im Unterschied zu den ethnographischen Exkursen bzw. (selten) Monographien griechischer und römischer Autoren – bezeichnen.²⁶ Dass es andere Fälle gab, in denen eine kulturpolitische Initiative zu einem wirklichen Übersetzungsprojekt führte, dessen Ergebnis uns aber verloren ist, ist nicht ausgeschlossen, aber eher unwahrscheinlich: Übersetzungen ins Griechische sind in der Antike (selbst noch in römischer Zeit,²⁷ abgesehen von der Spätantike) sehr selten.²⁸

Jüdische Pendant zu Manethon und Berossos wären daher am ehesten die – freilich viel späteren – *Antiquitates Iudaicae* des Josephus oder auch (soweit man das aufgrund der wenigen erhaltenen Fragmente beurteilen kann) die Arbeiten der jüdisch-hellenistischen Exegeten Aristobulos, Demetrios und Aristeas sowie der jüdisch-hellenistischen Historiker Eupolemos und Artapanos – nicht aber die Septuaginta.²⁹

Was bedeutet dies für die zu besprechende These über die Entstehung der Septuaginta? Sicher nicht einfach, dass sie widerlegt wäre.³⁰ Die Hinweise auf das politische und kulturelle Klima unter den frühen Ptolemäern sind auf jeden Fall wertvoll, wenn es darum geht, sich klarzumachen, in welchem Umfeld die Septuaginta entstand. Selbst wenn man den Angaben des Aristeasbriefes misstraut und andere Gründe für die Entstehung der Septuaginta annimmt, bliebe doch bestehen, dass ein solches Projekt zu den verschiedenen Versuchen nicht-griechischer Bevölkerungsgruppen in den hellenistischen Königreichen passt,

²³ Hanhart, *Vierzig Jahre Septuagintaforschung II*, 382.

²⁴ Wie etwa daran zu erkennen ist, dass ihr Stil nun für auf Griechisch verfasste Schriften zum Vorbild wurde.

²⁵ Das ist der grundlegende Unterschied zu dem ansonsten vergleichbaren und in der gleichen kulturellen Situation entstandenen Werk des Timotheos über *Magna Mater*, denn dieser beansprucht zwar auch die Benutzung von Originalquellen (Arnob. 5,5), war aber selbst ein Grieche (vgl. Parker, *Timotheos*, 598 f.).

²⁶ Vgl. dazu Barclay, *Against Apion*, 335 (im Anschluss an M. L. Pratt).

²⁷ Zu den wenigen Ausnahmen gehören die *res gestae divi Augusti* und die *Aeneis* – und dies sind nicht Texte „irgendwelcher“ Nichtgriechen, sondern das zentrale Zeugnis der Herrschaftsideologie bzw. das „Nationalepos“ der über Griechenland herrschenden Römer.

²⁸ Görgemanns, *Übersetzung*, 1184 f.; Siegert, *Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament*, 24 f.; anders Orth, *Ptolemaios II. und die Septuaginta-Übersetzung*, 106, der sich dafür allerdings auf die wenig glaubwürdige Quelle Georgios Kedrenos, *Compendium Historiarum* 289 (PG 121, Sp. 325 f.) beruft.

²⁹ Vgl. auch Brock, *The Phenomenon of Biblical Translation in Antiquity*, 545 f.; Honigman, *The Septuagint and Homeric Scholarship in Alexandria*, 113–115.

³⁰ Diesen voreiligen Schluss zieht Wright, *Transcribing, Translating, and Interpreting in the Letter of Aristeas*, 147–161.

ihre Kultur in griechischem Gewand zu präsentieren, und dass ein solches Projekt auf königliches Wohlwollen oder gar Förderung stoßen konnte.³¹

Die Vertreter dieser Position müssten sich allerdings der Aufgabe stellen, zu erklären, warum im Falle des Judentums das „Produkt“ nicht zu seiner „Funktion“ passt, d. h. warum anstelle der üblichen autoethnographischen literarischen Werke (bzw. zusätzlich zu ihnen) ein anderer Weg der kulturpolitischen Würdigung gewählt wurde (wenn es denn so war), nämlich die Anfertigung einer schriftlichen Übersetzung der identitätsstiftenden heiligen Schrift.³² Dies war sicher kein sehr erfolgversprechender Weg, sich der hellenistischen Kultur zu präsentieren.³³ Zu erklären wäre auch, warum diese Übersetzung von den Juden in einer Weise rezipiert wurde, wie sie uns von den anderen genannten Werken und den von ihnen betroffenen Bevölkerungsgruppen jedenfalls nicht überliefert ist.

2.2 Die Septuaginta als übersetzte Rechtssammlung

Eine zweite Position hält die Darstellung des Aristeasbriefes in ihren groben Grundzügen für historisch, insbesondere die Vorstellung, dass der Anstoß zur Übersetzung von Ptolemaios II Philadelphos ausging. Die Funktion der Septuaginta bestimmt sie jedoch nicht als Dokument der Würdigung einer nichtgriechischen Kultur, sondern als Rechtssammlung: Die Septuaginta sei der *politikos nomos* der jüdischen Ethnie in Alexandria.³⁴ Als Parallele wird auf die aus dem Demotischen übersetzte Rechtssammlung P.Oxy XLVI 3285³⁵ hingewiesen.

³¹ Die These von Honigman, *The Septuagint and Homeric Scholarship in Alexandria*, 104, dass man nicht unbedingt von einer königlichen Initiative ausgehen müsse, vielmehr ein Herantreten der Juden an den König mit der Bitte um Protektion für das Projekt plausibel sei, ist sehr bedenkenswert. Vgl. auch Kreuzer, *Entstehung und Publikation der Septuaginta im Horizont frühptolemäischer Bildungs- und Kulturpolitik*, 68–70, sowie Rösel, *Schreiber, Übersetzer, Theologen*, 98 f.

³² Mit der allzu naheliegenden Antwort, dass es eine solche heilige Schrift in den anderen Fällen eben nicht gegeben habe, sollte man vielleicht vorsichtig sein. Den Unterschied zwischen dem antiken Judentum und anderen antiken Religionen darf man nicht zu einem absoluten Gegensatz zwischen „Buchreligion“ und „Kultreligion“ verzeichnen. Denn einerseits ist auch das antike Judentum in weiten Teilen Kult, andererseits wären wohl auch Ägyptern, Babyloniern und auch Römern sowie den Griechen selbst durchaus heilige Texte eingefallen, die für eine solche Übersetzung in Frage gekommen wären.

³³ Wie ja auch die faktische Erfolglosigkeit der Septuaginta in dieser Hinsicht zeigt: Sie wurde von Nichtjuden vor dem 3. Jh. n. Chr. fast nicht rezipiert (vgl. Cook, *The Interpretation of the Old Testament in Greco-Roman Paganism*, 1–54). Zum äußerst begrenzten Interesse der Griechen an *authentischem* Wissen über fremde Kulturen vgl. auch Dihle, *Die Philosophie der Barbaren*.

³⁴ So v. a. L. Rost, D. Barthélemy und J. Mélèze-Modrzejewski; vgl. die Darstellung bei Dorival/Harl/Munnich, *La bible grecque des septante*, 72–75. Sympathie für diese These (teilweise unter Verbindung mit der im vorigen Abschnitt besprochenen) auch bei Orth, *Ptolemaios II. und die Septuaginta-Übersetzung*, 107.110 f.; Honigman, *The Septuagint and Homeric Scholarship in Alexandria*, 108–113.

³⁵ Aus dem 2. Jh. n. Chr., aber möglicherweise auf eine Übersetzung in ptolemäischer Zeit zurückgehend.

Schließlich wird auch immer wieder angedeutet, dass hier der Schlüssel zur Erklärung der „wörtlichen“ Übersetzungstechnik der Septuaginta liegen könne; Rechtstexte würden wörtlicher übersetzt als erzählende literarische Werke.³⁶

Was den Aspekt „Funktion“ angeht, ist in den letzten Jahren aufgrund wichtiger neuer Funde die Beurteilung dieser These positiver geworden.³⁷ Die Papyrusfunde von Herakleopolis (P.Polit.Iud.)³⁸ zeigen, dass es tatsächlich so etwas wie eine jüdische Selbstverwaltung gab, die nach jüdischen Gesetzen agierte.³⁹ Ob das allerdings die vollständig schriftlich in griechischer Sprache vorliegende Tora war, lässt sich aus diesen Quellen nicht erschließen.

Schwierigkeiten hat diese These hinsichtlich der Vergleichbarkeit des „Produkts“. P.Oxy XLVI 3285 ist tatsächlich eine Rechtssammlung; Themen sind v. a. Eigentumsrecht und Baurecht. Von Gattung und Form her sind allenfalls beschränkte Passagen aus der Tora vergleichbar. Als Ganze ist sie aufgrund ihrer zahlreichen erzählenden Abschnitte und aufgrund der ausführlichen sakralrechtlichen Passagen doch sehr unähnlich.⁴⁰

Fundierte Aussagen zur verwendeten Übersetzungstechnik würden einen detaillierten Vergleich des Umgangs mit der jeweiligen demotischen bzw. hebräischen Vorlage voraussetzen. Das ist in diesem Rahmen nicht möglich und vermutlich aufgrund der eher geringen in P.Oxy XLVI 3285 erhaltenen Textmenge auch schwierig. Zieht man behelfsweise einmal die relativ zahlreich inschriftlich erhaltenen ins Griechische übersetzten römischen Senatsbeschlüsse heran,⁴¹ kann man durchaus einige interessante Beobachtungen machen. Zu verschiedenen Aspekten des insgesamt komplexen Problems der Übersetzungstechnik der Septuaginta finden sich Parallelen: etwa die Tendenz zur Stereotypie bei wiederhol-

³⁶ Brock, *Bibelübersetzungen*, 163: „Es ist klar, dass man bei der Übersetzung von gesetzlichen und literarischen Texten zwei völlig verschiedene Methoden anwandte: die erstere war ihrem Wesen nach sehr wörtlich, die letztere frei. Da im Pentateuch gesetzliche wie literarische Texte enthalten sind, war für die Übersetzer die Entscheidung über den einzuschlagenden Weg durchaus nicht eindeutig. So kamen sie zwangsläufig zu einer Art Kompromiß [...]“. Vgl. auch die These von Rabin, *The Translation Process and the Character of the Septuagint*, 21–26, die Spracheigentümlichkeiten der Septuaginta seien auf die Übersetzungspraxis der „commercial and court dragoman“ zurückzuführen.

³⁷ Z. B. Grätz, *Gottesgesetz und Königsgesetz*, 12–14; Honigman, *The Septuagint and Homeric Scholarship in Alexandria*, 108–113. Vgl. dagegen die recht negativen Einschätzungen bei Dines, *The Septuagint*, 43; Dorival/Harl/Munnich, *La bible grecque des septante*, 73–75.

³⁸ 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 XXIX), bearb. v. J. H. S. Cowey/K. Maresch, Wiesbaden 2001.

³⁹ Vgl. das ἀποστασίον βιβλίον in P.Polit.Iud 8,4f.; vgl. insges. Gehrke, *Das sozial- und religionsgeschichtliche Umfeld der Septuaginta*, 53.

⁴⁰ Brock, *The Phenomenon of Biblical Translation in Antiquity*, 544 f.; Kreuzer, *Entstehung und Publikation der Septuaginta im Horizont frühptolemäischer Bildungs- und Kulturpolitik*, 65; Rösel, *Schreiber, Übersetzer, Theologen*, 93. 99 f.

⁴¹ Texte bei Sherk, *Roman Documents from the Greek East*.

ter Übersetzung derselben Wendung oder verschiedene Arten von Latinismen.⁴² Man darf solche Vergleiche freilich nicht pressen. Um nur zwei offene Fragen zu nennen: Das unidiomatische Griechisch der Senatsbeschlüsse stammt vermutlich von lateinischsprachigen Übersetzern,⁴³ die Übersetzer des Pentateuch waren hingegen wahrscheinlich griechische Muttersprachler. Innerhalb des Pentateuch lässt sich zwar eine gewisse Tendenz zu noch „wörtlicherer“ Übersetzung (d. h. eine Häufung der oben angedeuteten Phänomene) in den Büchern mit Gesetzesmaterial im engeren Sinne, also Leviticus bis Deuteronomium, feststellen,⁴⁴ doch aufs Ganze des griechischen Alten Testaments gesehen, gehören auch diese Bücher zusammen mit Genesis und Exodus zu den eher „frei“ übersetzten.⁴⁵

Die These, dass Rechtstexte „wörtlicher“ übersetzt würden als literarische Texte, ist also nicht mehr als eine zunächst einmal plausible Grobeinschätzung. Das aber ist sie immerhin. Das „Produkt“ Septuaginta mitsamt seinem Übersetzungsprozess passt jedenfalls (zumindest in weiten Teilen) besser in die Rechtssphäre als in die vom ersten vorgestellten Forschungsmodell vorausgesetzte Sphäre der Kulturpolitik.

Insgesamt kann man auch diese These weder pauschal als widerlegt noch als völlig überzeugend bezeichnen. Juden in der ägyptischen Diaspora lebten oft (nicht immer) unter einer Art Selbstverwaltung nach jüdischen Rechtsbräuchen. Dazu passt eine Übersetzung grundlegender jüdischer Rechtstexte ins Griechische.⁴⁶ Zumindest ist davon auszugehen, dass die Septuaginta (bzw. Teile der Septuaginta) als Rechtstexte rezipiert wurden. Dennoch ist die Erklärungskraft dieses Ansatzes beschränkt und sind die von ihm herangezogenen Vergleichstexte wenig aussagekräftig, wenn es darum geht, warum die Tora als ganze übersetzt wurde und wie das geschah.

2.3 Die Septuaginta als übersetzter liturgischer Text

Den beiden vorangehenden Thesen, die den Aristeebrief für mindestens teilweise hinsichtlich der Entstehung der Septuaginta historisch auswertbar halten, stehen Thesen gegenüber, die dies bestreiten und andere Szenarien entwerfen. Die „klassische“ Variante hiervon ist die Annahme, dass die Tora als liturgischer Text übersetzt worden sei.⁴⁷ Der Sitz im Leben – die „Funktion“ – ist hier der

⁴² D. h. Wendungen, die in originalgriechischen Texten überhaupt nicht, nicht in dieser Konstruktion, nicht in dieser Bedeutung bzw. nicht in dieser Häufigkeit vorkommen. Vgl. Sollamo, *Renderings of Hebrew Semiprepositions in the Septuagint*, 280–289.

⁴³ Sherk, *Roman Documents from the Greek East*, 13–19.

⁴⁴ Sollamo, *Repetition of the Possessive Pronouns in the Septuagint*, 81–94.

⁴⁵ Vgl. Thackeray, *A Grammar of the Old Testament in Greek according to the Septuagint*, 13; Soisalon-Soininen, *Die Infinitive in der Septuaginta*, 176–208.

⁴⁶ Gehrke, *Das sozial- und religionsgeschichtliche Umfeld der Septuaginta*, 51.

⁴⁷ Thackeray, *The Septuagint and Jewish Worship* (er befasst sich allerdings nur sehr nebenbei [11 f.] mit der Übersetzung der Tora; der Schwerpunkt liegt auf den weiteren Schriften); Brock, *The Phenomenon of Biblical Translation in Antiquity*, 549 f.; Siebert, *Zwischen Hebräi-*

Gottesdienst in der (Diaspora-)Synagoge mit seinen Lesungen. Da die Verlesung des hebräischen Textes von den Anwesenden nicht mehr verstanden worden sei, habe man sie durch die Verlesung einer Übersetzung ergänzt bzw. letztlich ersetzt.⁴⁸ Die argumentativ als Vergleich herangezogenen Texte sind fast immer die Targumim.

Die These von der Septuaginta als einem übersetzten liturgischen Text wird in weiten Teilen der aktuellen Forschung sehr negativ beurteilt.⁴⁹ Wichtige Einwände sind, dass über die Aktivitäten in den Synagogen des 3. Jh.s v. Chr. eigentlich nichts bekannt sei; insbesondere sei die Annahme eines Zyklus von Toralesungen (oder gar eines korrespondierenden Zyklus von Prophetenlesungen) eine Rückprojektion der Jahrhunderte jüngerer Synagogenliturgie der Spätantike.⁵⁰ Eine Synagogenliturgie ohne solche durchgehende Leseordnung würde aber kaum eine Übersetzung der ganzen Tora, sondern eher nur von ausgewählten Textpassagen erwarten lassen.⁵¹ Doch selbst dies wäre keineswegs selbstverständlich: Liturgische, „heilige“ Texte werden oft nicht übersetzt, sondern in der Originalsprache verwendet, obwohl diese nicht mehr verstanden wird.⁵²

Spezielle Probleme ergeben sich hinsichtlich der als Vergleichstexte herangezogenen Targumim. Man muss sich zunächst einmal klarmachen, dass sie sich von den in den anderen Modellen argumentativ verwendeten Vergleichstexten deutlich unterscheiden, denn sie sind nicht Teil der griechisch-hellenistischen Literaturgeschichte. Wer mit ihnen argumentiert, begibt sich also auf eine etwas andere Ebene: Es geht ihm um ein der Entstehung der Septuaginta vergleichbares, ja anscheinend paralleles Phänomen in der Geschichte des Judentums, nicht um ihr vergleichbare Texte in der hellenistischen Kultur.

Inwieweit die Entstehung der Targumim allerdings tatsächlich derjenigen der Septuaginta ähnelt, ist fraglich. Als Texte sind sie jedenfalls bei genauerem Hinsehen von der Septuaginta in Funktion und textlinguistischem Profil recht

scher Bibel und Altem Testament, 29; Tilly, Einführung in die Septuaginta, 46 f.; Wasserstein/Wasserstein, *The Legend of the Septuagint*, 9–12. Vgl. auch die Darstellungen bei Dorival/Harl/Munnich, *La bible grecque des septante*, 68 f.; Dines, *The Septuagint*, 47–51.

⁴⁸ Meliton von Sardeis, *Peri Pascha* 1 belegt nicht, dass noch im 2. Jh. n. Chr. in christlichen Gottesdiensten (und *a fortiori* in Synagogen) hebräische Bibeltexte vorgelesen wurden; vgl. Siegert, *Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament*, 26.

⁴⁹ Honigman, *The Septuagint and Homeric Scholarship in Alexandria*, 105, möchte ihr gar nur noch den „Gnadenstoß“ geben. Vgl. auch Dines, *The Septuagint*, 47–51.

⁵⁰ Rösel, *Übersetzung als Vollendung der Auslegung*, 255 f.; vgl. auch Stemberger, *Schriftlesung*, 558 f. Wasserstein/Wasserstein, *The Legend of the Septuagint*, 11 f., rechnen schon im 1. Jh. v. Chr. mit der Entwicklung eines Lesezyklus im Synagogengottesdienst – für das 3. Jh. v. Chr. trägt das aber, selbst wenn es stimmt, wenig aus. Cohen, *Philo's Scriptures*, geht sogar von einem (entstehenden) Zyklus von Prophetenlesungen zur Zeit Philons aus.

⁵¹ Bickerman, *The Septuagint as a Translation*, 171–173; Dorival/Harl/Munnich, *La bible grecque des septante*, 68 f.

⁵² Honigman, *The Septuagint and Homeric Scholarship in Alexandria*, 105; Pietersma, *A New Paradigm for Addressing Old Questions*, 358. Vgl. zu „heiligen“ und „kanonischen“ Texten auch Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, 87–129, insbes. 94 f.

verschieden: Diese ist eine schriftliche Übersetzung, deren Verlesung (sei es der ursprünglichen Intention nach, sei es im Laufe der Rezeption) diejenige der hebräischen Tora ersetzt.⁵³ Jene hingegen sind eine mündliche⁵⁴ Übersetzung/Auslegung⁵⁵ des liturgisch vorgetragenen hebräischen Textes.⁵⁶

Obwohl dies gewichtige Einwände sowohl hinsichtlich des Aspekts „Funktion“ als auch des Aspekts „Produkt“ sind, sollte man die These von der Septuaginta als einem übersetzten religiösen, liturgisch verwendeten Text nicht einfach ad acta legen. Mag sie auch hinsichtlich der Frage nach den Ursprüngen der Septuaginta nicht ohne Probleme sein, so ist doch ziemlich gut belegt, dass die Septuaginta als ein solcher Text rezipiert wurde, dass sie die Funktion als liturgischer Text de facto innehatte. Insbesondere Philon spricht oft davon⁵⁷ und das Neue Testament bestätigt es,⁵⁸ dass Synagogen Orte der Verlesung und anschließenden Auslegung der griechischen Bibel waren. Vermutlich fanden auch im Zusammenhang damit gemeinsame, öffentliche Gebete statt,⁵⁹ so dass man insgesamt von so etwas wie einem Gottesdienst sprechen kann.⁶⁰

Dieser Gottesdienst scheint, zumindest von Außenstehenden, als „Kult“ verstanden worden zu sein und die Synagogen als „Kultorte“⁶¹ – auch wenn das Feh-

⁵³ Die Synagogengottesdienste in der Diaspora waren nach allem, was man wissen kann, *rein* griechischsprachig; vgl. Siegert, Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament, 25f. Ob es in der Zeit vor den ersten vorliegenden Zeugnissen anders war (s. z. B. Tilly, Einführung in die Septuaginta, 45), kann man nicht wissen. Die These P. Kahles, dass die Septuaginta durch allmähliche und teilweise auch parallele Verschriftlichung derartiger mündlicher Übersetzungen entstanden sei, wird heute jedenfalls allgemein zugunsten der (modifizierten) These P. A. de Lagardes abgelehnt, dass von jedem Buch der Septuaginta ein schriftlicher Urtext anzunehmen sei.

⁵⁴ Vgl. dazu Schäfer, Bibelübersetzungen, 217.

⁵⁵ Vgl. Schäfer, Bibelübersetzungen, 217f.

⁵⁶ Veltri, Bibelübersetzungen, 1497.

⁵⁷ Leonhardt, Jewish Worship in Philo of Alexandria, 93–100; vgl. auch Claußen, Versammlung, Gemeinde, Synagoge, 213–218.

⁵⁸ Lk 4,16 (hier natürlich nicht die Septuaginta); Apg 13,15; 15,21. Diese Texte kann man nicht einfach als Rückprojektion der Verhältnisse nach der Tempelzerstörung erklären. Lukas schreibt nicht sehr lange nach 70 n. Chr. und er bezieht seine Kenntnisse aus der Praxis der Diasporajuden. Dass dort in so kurzer Zeit aufgrund der Tempelzerstörung ein derartiger Umbruch stattgefunden habe (und v. a. dass sich niemand mehr an den vorherigen Zustand erinnere), ist kaum plausibel.

⁵⁹ Leonhardt, Jewish Worship in Philo of Alexandria, 98.141; vgl. auch Claußen, Versammlung, Gemeinde, Synagoge, 209–213 unter Verweis auf Ios. vit. 293–295; Ios. ant. 14,260 und andere Texte, sowie v. a. auf die übliche Bezeichnung als *proseuche* (nicht alle von ihm angeführten Texte sind jedoch ganz glücklich gewählt; kaum in diesem Sinne auszuwerten ist Ios. Ap. 1,209; vgl. dazu Barclay, Against Apion, 119; schwierig sind auch Philo spec. 3,171 und imm. 8, davon ganz abgesehen, dass dort nicht von öffentlichen, sondern von individuellen Gebeten die Rede ist). Anders z. B. McKay, Sabbath and Synagogue; Reeg, Synagoge, 1945: *Öffentliche* Gebete seien erst nach der Tempelzerstörung in Synagogen abgehalten worden.

⁶⁰ Wasserstein/Wasserstein, The Legend of the Septuagint, 9. Die Betonung liegt dabei durchaus auf „so etwas wie“.

⁶¹ Reeg, Synagoge, 1945; vgl. auch Gehrke, Das sozial- und religionsgeschichtliche Umfeld der Septuaginta, 54. Vgl. z. B. CPJ I 129,7 (der Synagogenwärter wird als *nakoros* bezeichnet);

len von Opfern und Bildern bemerkt wurde.⁶² Damit ergibt sich die Möglichkeit, andere Vergleichsmaterialien heranzuziehen, als dies innerhalb dieses Modells für die Entstehung der Septuaginta üblich ist, nämlich nicht die Targumim als (angebliche) innerjüdische Parallele, sondern Zeugnisse über den Umgang mit Sprache in den Kulturen anderer nichtgriechischer Bevölkerungsgruppen.

Ein gewisses Problem für einen solchen Vergleich liegt natürlich darin, dass es in diesen Kulturen unseres Wissens kein Pendant zur Verlesung und Auslegung der Tora gab, sondern nur im engeren Sinne rituelle Texte (Gebete, Hymnen etc.). Sowohl die genaue Funktion der Texte in der Liturgie als auch ihre Gattung differieren also erheblich.⁶³ Dennoch kann ein solcher Vergleich sinnvoll sein. Er zeigt etwa, dass der Einwand, „heilige“ Texte würden nicht übersetzt, da sie nicht verstanden zu werden brauchten, jedenfalls nicht ganz richtig ist – nicht einmal für Religionen, in denen Lesung und Auslegung von Texten eine deutlich geringere Rolle spielen als im Judentum.

Als Beleg für diesen Einwand wird oft die Schilderung der Mysterienweihe in den Metamorphosen des Apuleius genannt:⁶⁴ Der Isispriester benutzt im Tempel Bücher in Hieroglyphenschrift bzw. in hieratischer Schrift mit Bildern (Apul. met. 11,22). Doch inwieweit man das verallgemeinern kann, ist fraglich. Die Beibehaltung der Originalsprache dient hier speziell zur Geheimhaltung und vor allem dazu, den Mysterien eine besondere Aura des Exotischen zu verleihen. Sie muss nicht in liturgischem Konservatismus begründet sein.⁶⁵ Das öffentliche Ritual der Ploiaphesia wird jedenfalls ausdrücklich in griechischer Sprache und nach griechischem Ritus (Apul. met. 11,17: *sermone rituque Graeciensi*) durchgeführt.

JIGRE 22 und 117 (Synagogen sind – wie Tempel – für die ptolemäischen Könige geweiht); JIGRE 125 (Synagoge als Asyl); Tac. hist. 5,5,4 (*templa*; vgl. jedoch z. B. Heubner / Fauth, P. Cornelius Tacitus: Die Historien, Bd. 5, 83 f.: „rhetorischer Plural“, gemeint sei nur der Jerusalemer Tempel) und auch die weiteren in der vorletzten Anm. genannten Stellen.

⁶² Eine *allzu* große Differenz zu nichtjüdischen Heiligtümern sollte man darum nicht behaupten (gegen z. B. Levine, Synagoge, 502).

⁶³ Sucht man nach besser vergleichbaren Texten, fallen einem natürlich als erstes die Psalmen ein. Doch ob die (Septuaginta-)Psalmen in den Synagogen liturgisch verwendet wurden (und gar zu diesem Zweck übersetzt wurden), ist eine sehr umstrittene Frage; vgl. z. B. Schaper, Eschatology in the Greek Psalter, 131–133 (er entscheidet diese Frage positiv).

⁶⁴ Das ist natürlich schon aus chronologischen Gründen schwierig, aber auch darum, weil die Isismysterien, von denen Apuleius berichtet, ja nicht (mehr) die Religion von Ägyptern waren (so noch die frühen „Exporte“ des Isiskultes durch Kaufleute und andere Personen ägyptischer Herkunft in griechische und römische Hafenstädte), sondern eine „ägyptische“ Religion für Griechen und Römer (vgl. Haase, Isis/Osiris, 249).

⁶⁵ Apuleius of Madauros, The Isis-Book (Metamorphoses, Book XI), edited with an Introduction, Translation and Commentary by J. G. Griffiths (EPRO 39), Leiden 1975, 285 f. Zum Image des Ägyptischen und anderer orientalischer Sprachen als ältesten und daher religiös besonders machtvollen Sprachen vgl. Werner, Zur Fremdsprachenproblematik in der griechisch-römischen Antike, 18.

Ansonsten sind Zeugnisse über die Sprachen, die in den Kulturen nichtgriechischer Bevölkerungsgruppen verwendet wurden, spärlich.⁶⁶ Inschriften, auch Weihinschriften, sind jedenfalls fast immer griechisch, Bilinguen sind selten.⁶⁷ Insgesamt kann man wohl einen Trend zur sprachlichen Anpassung der Kulte an die griechische Umgebung ausmachen, zumindest was die Präsentation nach außen angeht.⁶⁸ Das heißt aber, dass im Bereich des Kultes Übersetzungsprozesse abgelaufen sein müssen. Sogar ein entsprechender Diskurs über die grundsätzliche Frage nach der Übersetzbarkeit heiliger Texte ist uns in spätantiken Spuren erhalten.⁶⁹

In diesen Gesamttrend passt die Rezeption (oder eventuell sogar Entstehung) der Septuaginta als übersetzter liturgischer Text durchaus hinein. Dass auch die jüdischen Inschriften von den frühesten Synagogeninschriften (JIGRE 22 und 117) an griechisch (selten Bilinguen mit wenigen, meist formelhaften hebräischen Wörtern) sind, bestätigt dies.⁷⁰ Die Erklärung für die Verwendung der Septuaginta zur Verlesung in der Synagoge muss also nicht nur das Nachlassen der Hebräischkenntnisse bei den Diasporajuden sein,⁷¹ sondern kann ebenso die Bemühung um Eingliederung in die herrschende griechische Kultur sein.

Innerhalb dieses dem antiken Judentum mit anderen nichtgriechischen Bevölkerungsgruppen gemeinsamen Trends lässt sich jedoch ein spezifisches Profil ausmachen. Ein Anzeichen dafür ist, dass die ägyptischen Juden nicht den üblichen Schritt taten, auch den Namen ihres Gottes mithilfe des als *interpretatio Graeca* bekannten, in der Antike weitverbreiteten Verfahrens zu „übersetzen“

⁶⁶ Die Inschrift IPriene 195, eine Regelung über den Sarapiskult in Priene um 200 v. Chr., bezeugt, dass zusätzlich zum griechischen Priester ein Ägypter tätig war, der fachkundig beim Opfer mitwirkte. Ob das auch mit Sprachanforderungen zu tun hatte, bleibt unklar. In P.Giss 99 (Hermoupolis, 3./2. Jh. v. Chr.) wird gegen einen Verein von Apollonverehrerern geklagt, der in fremder Sprache Hymnen singt und landesunübliche Opfer darbringt. Das könnte man als Hinweis darauf deuten, dass die Ägypter versuchten, an ihrer Kultsprache und ihren Kultbräuchen festzuhalten.

⁶⁷ Vgl. den Überblick bei Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, Bd. 2, 117. Er nennt als Bilinguen nur I.Delos 2319, 2320, 2321, 2322; dazu als seltene Ausnahme die demotische Inschrift unter der Statue eines Priesters auf Rhodos.

⁶⁸ Von daher ist die Aussage von Brock, *The Phenomenon of Biblical Translation in Antiquity*, 542, es gebe eine „peculiar position of Judaism in the Greek world, with a very large proportion of its practitioners actually Greek speaking, and without any knowledge of the original language of their own sacred scriptures“ nicht nachvollziehbar.

⁶⁹ Vgl. etwa Hier. epist. 57,5; Iambl. *De Mysteriis Aegyptiorum* 7,4,256; Orig. Cels. 1,25; 8,37; *Corpus Hermeticum* 16,1f. Die Arbeit von Wigtil, *The Translation of Religious Texts in the Graeco-Roman World*, m.W. die einzige zum Thema, ist leider nicht sehr erhellend.

⁷⁰ Ähnlich Reeg, *Synagoge*, 1944.

⁷¹ Orth, *Ptolemaios II. und die Septuaginta-Übersetzung*, 105, weist darauf hin, dass man sich in diesem Punkt auch nicht unbedingt ganz sicher sein kann. Wie schnell die Sprachkenntnisse nachließen, ist nicht bekannt. – Allein nachlassende bzw. fehlende Sprachkenntnisse müssen eben auch nicht zur Verfertigung einer vollständigen schriftlichen Übersetzung führen. Welche Möglichkeiten des „Simultandolmetschens“ die Antike zu bieten hatte, zeigt *peregrinatio Egeriae* 47 (PLS 1, 1091), die von einem griechisch-syrisch-lateinischen Gottesdienst berichtet.

und so ihre Religion völlig in die griechische Kultur zu integrieren.⁷² Auf der anderen Seite gingen sie nicht den – erfolgversprechenden! – Weg, sich durch (teilweise) Beibehaltung der Originalsprache als exotisch attraktiven Mysterienkult zu präsentieren. Mit der Entscheidung, der Verlesung (und Auslegung) eines verständlichen griechischen Textes, der doch wahrnehmbar kein griechischer, sondern ein übersetzter fremder Text war, eine zentrale Rolle im Gottesdienst zu geben, setzte das antike Judentum vielmehr einen eigenen Akzent von kultureller und religiöser Integration und gleichzeitiger Bewahrung des Eigenen.⁷³

2.4 Die Septuaginta als Text für den Unterricht

Eine letzte zu besprechende These wird herkömmlicherweise in enger Verbindung mit der im vorangehenden Abschnitt dargestellten vertreten: Die Septuaginta habe (auch) zu Lehre und Unterweisung in den Synagogen gedient.⁷⁴ Ihre Berechtigung hat diese Verbindung darin, dass sich in den antiken Beschreibungen der Vorgänge in den Synagogen bei der Verlesung und Auslegung der Tora kaum trennscharf zwischen Gottesdienst und Unterweisung unterscheiden lässt.⁷⁵

Hier soll die These jedoch in der modifizierten und zugespitzten Form in den Blick kommen, in der sie derzeit in der Septuagintaforschung mit großem Nachdruck von den Herausgebern und Mitarbeitern der New English Translation of the Septuagint vertreten wird. Dieses sogenannte „Interlinearmodell“ geht ausdrücklich nur von einer schulischen und nicht von einer (auch) liturgischen Verwendung der Septuaginta aus.

Grundlegend wird in diesem Modell zwischen der Septuaginta „as produced“ und der Septuaginta „as received“ streng unterschieden.⁷⁶ Schon der Aristeebrief sei ausschließlich als Teil der Rezeptionsgeschichte, nicht als historische Quelle über den Ursprung der Septuaginta auswertbar. Dieser sei vielmehr nur durch Untersuchung der internen textlinguistischen Merkmale des griechischen Textes zu erhellen. Dies geschieht – wie eingangs bemerkt – auf der Grundlage der Übersetzungstheorie von Toury.

⁷² Nichtjuden versuchten solche Gleichsetzungen, vgl. z. B. Varro ant. rer. div. F 15 und 16; Tac. hist. 5,5,5 (die Pointe des Tacitus ist freilich, dass diese Gleichsetzung *nicht* richtig sei).

⁷³ Gegen z. B. V. A. Tcherikover, CPJ I, 31, der in der Übersetzung der Tora einen „sharp blow“ gegen die jüdische Identität sieht.

⁷⁴ Vgl. z. B. Brock, The Phenomenon of Biblical Translation in Antiquity, 549 f.; Dines, The Septuagint, 44.51 f.; Rösel, Übersetzung als Vollendung der Auslegung, 258 f.; Siegert, Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament, 29. Vgl. auch die Darstellung dieser Position bei Dorival/Harl/Munnich, La bible grecque des septante, 69–71.

⁷⁵ Ob das daran liegt, dass die Veranstaltungen in den Synagogen tatsächlich irgendwo zwischen Kult und Unterricht lagen, oder ob das an der Tendenz der Quellen (v. a. Philons) liegt, das Judentum so „philosophisch“ wie möglich zu präsentieren, lässt sich kaum entscheiden.

⁷⁶ Pietersma, To the Reader of NETS, ix; Pietersma, Exegesis in the Septuagint, 34; Wright, Transcribing, Translating, and Interpreting in the Letter of Aristeeas, 149.

Das Produkt wird im Falle der Septuaginta als ein Text beurteilt, der in der Zielkultur nicht literarischen Ansprüchen genügt, ja sogar in weiten Teilen unverständlich ist. Die Septuaginta führe nicht den hebräischen Text zum Leser, sondern umgekehrt den Leser zum hebräischen Text, dem der griechische dienend untergeordnet sei. Die Frage, welche Funktion ein solcher Text innehaben konnte, wird wiederum durch Heranziehen von Vergleichstexten beantwortet: Als nächste Parallelen für Texte mit diesem textlinguistischen Profil werden Schulübersetzungen genannt, die etwa Homer in Koine übertragen⁷⁷ oder Vergil in ein kaum ohne Lateinkenntnisse verständliches Griechisch⁷⁸. Ebenso sei die Septuaginta als Lesehilfe für die hebräische Tora im jüdischen Schulbetrieb Alexandriens entstanden.⁷⁹ Erst später sei sie als von der hebräischen Tora unabhängige heilige Schrift rezipiert worden. Der Aristeasbrief sei mit seiner „Werbung“ für die Septuaginta (Zuschreibung der Heiligkeit des Originals sowie Zuschreibung literarischer Qualität) ein Zeugnis für die Auseinandersetzungen bei diesem Funktionswandel.⁸⁰ In der Entwertung des Aristeasbriefes als historische Quelle über die Entstehung der Septuaginta geht dieses Modell also über das vorangehende noch deutlich hinaus: Nicht einmal die Grundbehauptung, dass die Septuaginta eine Übersetzung (im Sinne eines vom Original unabhängigen aus sich verständlichen Textes) sei, sei richtig.⁸¹

Dieses Modell ist zunächst einmal zu würdigen: Es arbeitet explizit mit einer fundierten Übersetzungstheorie. Diese ermöglicht es, das textlinguistische Profil der Septuaginta als Übersetzung und die damit zusammenhängende Übersetzungstechnik zu beschreiben.⁸²

Trotzdem sind manche Vergleiche der Septuaginta mit den herangezogenen anderen Texten und manche Schlussfolgerungen daraus nicht plausibel. Schaut man sich die als zentralen Vergleichstext gewählten Lektürehilfen⁸³ für die Ilias genauer an, so sieht man, dass sie der Septuaginta in mancher Hinsicht unähnlich sind: Sie sind erstens an vielen Stellen keine Übersetzung, sondern eine *enarratio textus*, eine Art Kurzkomentar.⁸⁴ So werden etwa schwierige Be-

⁷⁷ Text bei Ziebarth, *Aus der antiken Schule*, 13f; abgedruckt auch bei Boyd-Taylor, *In a Mirror, Dimly*. Ein anderer Beispieltext ist bei Pietersma, *A New Paradigm for Addressing Old Questions*, 348 f. abgedruckt.

⁷⁸ Vgl. zu diesen (allesamt spätantiken Texten) Reichmann, *Römische Literatur in griechischer Übersetzung*, 28–55 (mit abgedruckten Texten). Er bezweifelt allerdings, dass sie im Sprachunterricht eingesetzt wurden.

⁷⁹ Wright, *Translation as Scripture*, 49 f.

⁸⁰ Wright, *Transcribing, Translating, and Interpreting in the Letter of Aristeas*, 147–161; Wright, *Translation as Scripture*, 53–57.

⁸¹ Wright, *Translation as Scripture*, 51 f.

⁸² Zu den Vorzügen eines expliziten Paradigmas vgl. Pietersma, *A New Paradigm for Addressing Old Questions*, 338–340.

⁸³ Vgl. Boyd-Taylor, *In a Mirror, Dimly*, 26–29.

⁸⁴ Ziebarth, *Aus der antiken Schule*, 13 f.: eine „Paraphrase“; vgl. auch Marrou, *Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum*, 244 f.

griffe erklärt: Peleide = Sohn des Peleus; Achaier = Griechen; Heroen = Halbgötter. Das ist in der Septuaginta nicht der Fall, im Gegenteil werden an relativ vielen Stellen „schwierige Wörter“ einfach transkribiert, d. h. als unverständlich stehengelassen.⁸⁵

Zweitens ist es zwar auf einer abstrakten Ebene richtig, dass die sog. coupled pairs sich in beiden Fällen auf der Wortebene und nicht auf der Ebene von Sinnabschnitten finden, doch ist es problematisch, ganz zu übergehen, dass es sich einmal um Ionisch und Koine handelt, also um zwei Dialekte derselben Sprache Griechisch, das andere Mal jedoch um Hebräisch und Koine, um eine semitische und eine indoeuropäische Sprache. Diese beiden verschiedenen Arten von Übersetzungen stellen doch sehr verschiedene Anforderungen an das Vorgehen des Übersetzers, so dass die Übersetzungstechnik nicht so direkt vergleichbar ist. Man müsste also z. B. noch deutlich detaillierter analysieren, inwieweit in den Homerparaphrasen zum Schulgebrauch Pendants zu stereotypen Übersetzungen oder zu verschiedenen Arten von Hebraismen vorkommen.⁸⁶

Die textlinguistische Ähnlichkeit der Texte – die, wie sich gezeigt hat, nicht ganz so groß ist wie behauptet – wird damit erklärt, dass sie eine ähnliche soziale und kulturelle Funktion hatten. Dieser sich aus der Übersetzungstheorie von Toury ergebende Erklärungsansatz ist zwar möglich, aber keineswegs zwingend. Es gibt zahlreiche andere und zumindest ebenso plausible Erklärungen für die „Wörtlichkeit“ der Septuaginta: das eventuelle Unvermögen der Übersetzer, „freier“, d. h. in idiomatisch korrekterem Griechisch zu übersetzen, oder auch die eventuelle besondere Hochachtung des Wortlauts eines „heiligen“ Textes.⁸⁷ Eine Einengung auf die von Tourys Theorie angebotene Erklärung strapaziert diese zu sehr und nimmt die Individualität der Septuagintaübersetzer, die in Studien zu ihrer Übersetzungstechnik immer wieder nachgewiesen wurde, zu wenig ernst.⁸⁸

Ist schon der Vergleich des Übersetzungsprodukts und der Übersetzungstechnik nicht in jeder Hinsicht befriedigend, so sind die vergleichenden Schlüsse auf die soziokulturelle Funktion der Übersetzungen der eigentliche Schwachpunkt des Modells: Über ein jüdisches Schulwesen mit Hebräischunterricht in Alexan-

⁸⁵ Joosten, Reflections on the ‚Interlinear Paradigm‘ in the Septuagintal Studies, 173.

⁸⁶ Ein Problem ist dabei natürlich, dass die geringen Textmengen nicht die Verwendung von statistischen Methoden erlauben, wie sie in der Septuagintaforschung mit Gewinn eingesetzt werden können.

⁸⁷ Vgl. dazu Hier. epist. 57,5: *sed libera uoce profiteor me in interpretatione Graecorum absque scripturis sacris, ubi et uerborum ordo mysterium est, non uerbum e uerbo, sed sensum exprimere de sensu*. Joosten, Reflections on the ‚Interlinear Paradigm‘ in the Septuagintal Studies, 172; Rösel, Die Psalmüberschriften des Septuaginta-Psalters (131–135: zu den musikalischen Termini in den Psalmüberschriften); Schenker, Gewollt dunkle Wiedergaben in LXX? Einen wichtigen Hinweis gibt hier auch die Richtung der späteren Rezensionen der griechischen Übersetzung der Tora, die fast alle in Richtung noch größerer Wörtlichkeit (und damit teilweise Unverständlichkeit) gehen.

⁸⁸ Aejmelaeus, Übersetzungstechnik und theologische Interpretation, 7f.

dreia ist nichts bekannt.⁸⁹ Kein überliefertes Manuskript der Septuaginta zeigt uns diese als Interlinearversion zum hebräischen Text und kein textexternes Testimonium deutet darauf hin.⁹⁰ Schließlich ist in diesem Modell schwer erklärbar, warum die ganze Tora schriftlich übersetzt wurde, denn im Schulunterricht wurden in den meisten Fällen nur Ausschnitte aus literarischen Werken gelesen.⁹¹

3. Schlussfolgerungen

Jedes der vorgestellten Modelle bringt interessante Aspekte der Septuaginta als Übersetzung innerhalb der antiken Literaturgeschichte zum Vorschein und doch ist keines letztendlich plausibel oder gar beweisbar. Die Wiederaufnahme der antiken Erklärung der Entstehung des griechischen Pentateuch kann für sich auf gut gesicherte Nachrichten über die kulturell-politische Situation unter den frühen Ptolemäern verweisen und der Septuaginta eine plausible Funktion in ihr zuweisen. Sie steht jedoch vor großen Problemen, wenn sie erklären muss, warum die sprachliche Gestalt der Septuaginta zu dieser Funktion – jedenfalls im Vergleich zu erhaltenen Texten, die sie ausfüllten – nicht passt. Auch die These, die Septuaginta sei als politikos nomos der alexandrinischen Juden entstanden, kann auf einen gut dokumentierten „Sitz im Leben“ verweisen, zeigt jedoch deutliche Schwächen, wenn es darum geht, nicht nur die eventuelle Verwendung von Teilen der Septuaginta für juristische Zwecke zu plausibilisieren, sondern deren Übersetzung als ganze. Die „klassische“ These von der Septuaginta als einem liturgischen Text geht von einer Funktion aus, die die Septuaginta nachweislich im Laufe ihrer Rezeption erworben hat. Problematisch ist jedoch, dies mithilfe eines Analogieschlusses anhand der Targumim auf ihre Entstehung zu beziehen. Die These von der Septuaginta als einer Interlinearübersetzung für den Unterricht kann die größte methodische Durchdachtheit und die sorgfältigsten Beobachtungen im Vergleich von Texten und Übersetzungstechniken für sich

⁸⁹ Dines, *The Septuagint*, 51 f.; Honigman, *The Septuagint and Homeric Scholarship in Alexandria*, 107 f.; Joosten, *Reflections on the ‚Interlinear Paradigm‘ in the Septuagintal Studies*, 171. Im griechischen Bildungswesen, nach dem sich das eventuell vorhandene jüdische (vermutlich) ausgerichtet hätte, ist bis in die Spätantike Fremdsprachenunterricht vollständig unbekannt; vgl. Werner, *Zur Fremdsprachenproblematik in der griechisch-römischen Antike*, 12 f., vgl. auch 14 f.; Rösel, *Schreiber, Übersetzer, Theologen*, 88.

⁹⁰ Joosten, *Reflections on the ‚Interlinear Paradigm‘ in the Septuagintal Studies*, 170 f. Pietsma, *To the Reader of NETS*, ix, will in Interlinearversion bzw. Diglosse nur Metaphern sehen, die die linguistische Beziehung zwischen den Texten als die einer Unterordnung und Abhängigkeit des Griechischen vom Hebräischen beschreiben. Der Fund einer tatsächlichen solchen Handschrift sei daher irrelevant. Das wäre freilich nur dann richtig, wenn es *ausschließlich* um die Beschreibung der linguistischen Beziehung zwischen den Texten ginge; sobald aber Schlüsse auf die kulturelle Funktion der Texte gezogen werden, nämlich dass sie als Schultexte verwendet wurden, ist diese Argumentation nicht mehr stimmig.

⁹¹ Vegge, *Paulus und das antike Schulwesen*, 114.

beanspruchen. Nicht überzeugend ist aber, dass sie daraus eine (ursprüngliche) Funktion für die Septuaginta erschließt, die sich nicht mithilfe externer Zeugnisse plausibilisieren lässt. Die Erklärungskraft von Toury's Übersetzungstheorie wird dabei zu sehr strapaziert.

Man kann aus diesem Befund ein resigniertes „ignoramus et ignorabimus“ ableiten oder versuchen, eine Mischlösung zu finden, die das jeweils Plausible der verschiedenen Modelle kombiniert. Sinnvoller ist es, ihn als Befund wahr- und ernstzunehmen: Die Septuaginta lässt sich in der antiken Literaturgeschichte verorten – und sie lässt es nicht. Sie ist nicht „einzigartig“ im Sinne von unvergleichlich. Sie passt vielmehr in die kulturellen und politischen Gegebenheiten ihrer Entstehungszeit und ähnelt damit anderen literarischen Werken. Dennoch hat sie ein eigenes Profil. Sie ist ein Zeichen der weitgehenden Integration des ägyptischen Diasporajudentums in ein hellenistisches Umfeld und zugleich von durchaus widerständigem Festhalten am Eigenen.⁹² So ist sie individuell und dadurch auch innovativ, indem sie die Idee zur Übersetzung von großen Corpora heiliger Schriften (einschließlich der Tradierung und religiösen Verwendung der Übersetzungen) in die Antike einbringt: in das antike Judentum und später in das frühe Christentum – mit Folgen bis heute.

Bibliographie

- Aejmelaeus, A., Übersetzungstechnik und theologische Interpretation. Zur Methodik der Septuagintaforchung, in: *Der Septuaginta-Psalter. Sprachliche und theologische Aspekte* (HBS 32), hg. v. E. Zenger, Freiburg u. a. 2001, 3–18
- Assmann, J., *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München ²1999
- Barclay, J. M. G., *Against Apion. Translation and Commentary* (Flavius Josephus. Translation and Commentary 10), Leiden/Boston 2007
- Bickerman, E., *The Septuagint as a Translation*, in: ders., *Studies in Jewish and Christian History* Bd. 1 (AGJU IX), Leiden 1976, 167–200
- Boyd-Taylor, C., *In a Mirror, Dimly. Reading the Septuagint as a Document of Its Times*, in: *Septuagint Research. Issues and Challenges in the Study of the Greek Jewish Scriptures* (SBL.SCSt 53), hg. v. W. Kraus/R. G. Wooden, Leiden/Boston 2006, 15–31
- Brock, S. P., *The Phenomenon of Biblical Translation in Antiquity*, in: *Studies in the Septuagint. Origins, Recensions, and Interpretations*, hg. v. S. Jellicoe, New York 1974, 541–571
- Brock, S. P., *Art. Bibelübersetzungen. I.2. Die Übersetzungen des Alten Testaments ins Griechische*, TRE 6 (1980) 163–172
- Claußen, C., *Versammlung, Gemeinde, Synagoge. Das hellenistisch-jüdische Umfeld der frühchristlichen Gemeinden* (StUNT 27), Göttingen 2002
- Cohen, N. G., *Philo's Scriptures: Citations from the Prophets and Writings. Evidence for a Haftarah Cycle in Second Temple Judaism* (JSJ.S 123), Leiden/Boston 2007

⁹² Gehrke, *Das sozial- und religionsgeschichtliche Umfeld der Septuaginta*, 57.

- Collins, N., *The Library in Alexandria and the Bible in Greek* (VT.S 82), Leiden u. a. 2000
- Cook, J. G., *The Interpretation of the Old Testament in Greco-Roman Paganism* (STAC 23), Tübingen 2004
- Dihle, A., *Die Philosophie der Barbaren*, in: *Gegenwelten zu den Kulturen Griechenlands und Roms in der Antike*, hg. v. T. Hölscher, München/Leipzig 2000, 183–203
- Dines, J. M., *The Septuagint*, London/New York 2004
- Dogniez, C., *Art. Bibelübersetzungen. I.1. Übersetzungen des Alten Testaments ins Griechische*, RGG⁴ 1 (1998) 1487–1491
- Dorival, G. et al., *La bible grecque des septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Paris 1988
- Gehrke, H.-J., *Das sozial- und religionsgeschichtliche Umfeld der Septuaginta*, in: *Im Brennpunkt: Die Septuaginta. Studien zur Entstehung und Bedeutung der Griechischen Bibel* Bd. 2, hg. v. S. Kreuzer/J. P. Lesch, (BWANT 161), Stuttgart 2004, 44–60
- Görgemanns, H., *Art. Übersetzung. II. Griechischer Bereich*, DNP 12/2 (2003) 1184 f.
- Grätz, S., *Gottesgesetz und Königsgesetz. Esr 7 und die Autorisierung der Tora*, ZThK 106 (2009) 1–19
- Gruen, E. S., *The Letter of Aristeas and the Cultural Context of the Septuagint*, in: *Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten* (WUNT 219), hg. v. M. Karrer/W. Kraus, Tübingen 2008, 134–156
- Haase, M., *Art. Isis/Osiris II. Griechisch-römische Antike*, RGG⁴ 4 (2001) 249
- Hanhart, R., *Vierzig Jahre Septuagintaforchung II*, ThR 73 (2008) 375–403
- Hengel, M., *Die Septuaginta als „christliche Schriftensammlung“, ihre Vorgeschichte und das Problem ihres Kanons*, in: *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum* (WUNT 72), hg. v. dems./A. M. Schwemer, Tübingen 1994, 182–284
- Heubner, H./Fauth, W., *P. Cornelius Tacitus: Die Historien. Kommentar, Bd. 5: Fünftes Buch*, Heidelberg 1982
- Honigman, S., *The Septuagint and Homeric Scholarship in Alexandria. A Study in the Narrative of the Letter of Aristeas*, London/New York 2003
- Joosten, J., *Reflections on the ‚Interlinear Paradigm‘ in the Septuagintal Studies*, in: *Scripture in Transition*, FS R. Sollamo, hg. v. A. Voitila/J. Jokiranta, Leiden/Boston 2008, 163–178
- Kreuzer, S., *Entstehung und Publikation der Septuaginta im Horizont frühptolemäischer Bildungs- und Kulturpolitik*, in: *Im Brennpunkt: Die Septuaginta. Studien zur Entstehung und Bedeutung der Griechischen Bibel* Bd. 2, hg. v. dems./J. P. Lesch, Stuttgart 2004, 61–75
- Leonhardt, J., *Jewish Worship in Philo of Alexandria* (TSAJ 84), Tübingen 2001
- Levine, L. I., *Art. Synagoge*, TRE 32 (2001) 499–508
- Marrou, H.-I., *Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum*, Freiburg/München 1957
- McKay, H., *Sabbath and Synagogue. The Question of Sabbath Worship in Ancient Judaism* (RGRW 122), Leiden u. a. 1994
- Nilsson, M. P., *Geschichte der griechischen Religion*, Bd. 2: *Die hellenistische und römische Zeit* (HAW 5.2.2), München 1950
- Orth, W., *Ptolemaios II. und die Septuaginta-Übersetzung*, in: *Im Brennpunkt: Die Septuaginta. Studien zur Entstehung und Bedeutung der Griechischen Bibel* (BWANT 153), hg. v. H.-J. Fabry/U. Offerhaus, Stuttgart 2001, 97–114
- Parker, R., *Art. Timotheos [7]*, DNP 12/1 (2002) 598 f.

- Pietersma, A., To the Reader of NETS, in: ders., *The Psalms (A New English Translation of the Septuagint and the Other Greek Translations Traditionally Included under that Title)*, Oxford/New York 2000, vii–xviii
- 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*, hg. v. J. Cook, Leiden/Boston 2002, 337–364
- Pietersma, A., Exegesis in the Septuagint: Possibilities and Limits (The Psalter as a Case in Point), in: *Septuagint Research. Issues and Challenges in the Study of the Greek Jewish Scriptures (SBL.SCSt 53)*, hg. v. W. Kraus/R. G. Wooden, Leiden/Boston 2006, 33–45
- Rabin, C., The Translation Process and the Character of the Septuagint, *Textus 6* (1968) 1–26
- Räsänen, H., The Bible among Scriptures, in: *Scripture in Transition*, FS R. Sollamo, hg. v. A. Voitila/J. Jokiranta, Leiden/Boston 2008, 687–702
- Rajak, T., Translating the Septuagint for Ptolemy's Library: Myth and History, in: *Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten (WUNT 219)*, hg. v. M. Karrer/W. Kraus, Tübingen 2008, 176–193
- Reeg, G., Art. Synagoge I. Antike, *RGG⁴ 7* (2004) 1944–1946
- Reichmann, V., Römische Literatur in griechischer Übersetzung (*Philologus Suppl.* 34/3), Leipzig 1943
- Rösel, M., Übersetzung als Vollendung der Auslegung. Studien zur Genesis-Septuaginta (*BZAW 223*), Berlin/New York 1994
- Rösel, M., Die Psalmüberschriften des Septuaginta-Psalters, in: *Der Septuaginta-Psalter. Sprachliche und theologische Aspekte (HBS 32)*, hg. v. E. Zenger, Freiburg u. a. 2001, 125–148
- Rösel, M., Schreiber, Übersetzer, Theologen. Die Septuaginta als Dokument der Schrift-, Lese-, [sic] und Übersetzungskulturen des Judentums, in: *Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten (WUNT 219)*, hg. v. M. Karrer/W. Kraus, Tübingen 2008, 83–102
- Schäfer, P., Art. Bibelübersetzungen II. Targumim, *TRE 6* (1980) 216–228
- Schaper, J., Eschatology in the Greek Psalter (*WUNT 2*; 76), Tübingen 1995
- Schenker, A., Gewollt dunkle Wiedergaben in LXX? Zu den scheinbar unverständlichen Übersetzungen im Psalter der LXX am Beispiel von Ps 28 (29),6, in: *Theologische Probleme der Septuaginta und der hellenistischen Hermeneutik (VWGTh 11)*, hg. v. H. Graf Reventlow, Gütersloh 1997, 63–71
- Sherk, R. K., *Roman Documents from the Greek East. Senatus consulta and epistulae to the Age of Augustus*, Baltimore 1969
- Siegert, F., *Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament. Eine Einführung in die Septuaginta (Münsteraner Judaistische Studien 9)*, Münster 2001
- Soisalon-Soininen, I., *Die Infinitive in der Septuaginta (AASF.B 132,1)*, Helsinki 1965
- Sollamo, R., *Renderings of Hebrew Semiprepositions in the Septuagint (AASF.DHL 19)*, Helsinki 1979
- Sollamo, R., *Repetition of the Possessive Pronouns in the Septuagint (SBL.SCSt 40)*, Atlanta 1995
- Stemberger, G., Art. Schriftlesung II. Judentum, *TRE 30* (1999) 558–563
- Thackeray, H. S. J., *A Grammar of the Old Testament in Greek according to the Septuagint*, Cambridge 1909
- Thackeray, H. S. J., *The Septuagint and Jewish Worship. A Study in Origins*, The Schweich Lectures 1920, London 1921
- Tilly, M., *Einführung in die Septuaginta*, Darmstadt 2005

- Toury, G., *Descriptive Translation Studies and Beyond* (Benjamins Translation Library 4), Amsterdam 1995
- Tov, E., Die griechischen Bibelübersetzungen, ANRW II 20.1 (1987) 121–189
- Utzschneider, H., Auf Augenhöhe mit dem Text. Überlegungen zum wissenschaftlichen Standort einer Übersetzung der Septuaginta ins Deutsche, in: *Im Brennpunkt: Die Septuaginta. Studien zur Entstehung und Bedeutung der griechischen Bibel* (BWANT 153), hg. v. H.-J. Fabry/U. Offerhaus, Stuttgart 2001, 11–50
- van der Horst, P.W., *Chaeremon. Egyptian Priest and Stoic Philosopher. The fragments collected and translated with explanatory notes* (EPRO 101), Leiden 1984
- Vegge, T., *Paulus und das antike Schulwesen. Schule und Bildung des Paulus* (BZNTW 134), Berlin/New York 2006
- Veltri, G., Art. Aristeasbrief, RGG⁴ 1 (1998) 726 f.
- Veltri, G., Art. Bibelübersetzungen I.4. Übersetzungen ins Aramäische, RGG⁴ 1 (1998) 1497 f.
- Wasserstein, A./Wasserstein, D.J., *The Legend of the Septuagint. From Classical Antiquity to Today*, Cambridge 2006
- Werner, J., Zur Fremdsprachenproblematik in der griechisch-römischen Antike, in: *Zum Umgang mit fremden Sprachen in der griechisch-römischen Antike* (Palingenesia 36), hg. v. C. W. Müller et al., Stuttgart 1992, 1–20
- Wigtil, D.N., *The Translation of Religious Texts in the Graeco-Roman World*, diss. microfilm, Ann Arbor, MI 1986
- Wright III, B. G., Translation as Scripture. The Septuagint in Aristeas and Philo, in: *Septuagint Research. Issues and Challenges in the Study of the Greek Jewish Scriptures* (SBL. SCSt 53), hg. v. W. Kraus/R. G. Wooden, Leiden/Boston 2006, 47–61
- Wright III, B. G., Transcribing, Translating, and Interpreting in the Letter of Aristeas: On the Nature of the Septuagint, in: *Scripture in Transition*, FS R. Sollamo, hg. v. A. Voitila/J. Jokiranta, Leiden/Boston 2008, 147–161
- Ziebarth, E., *Aus der antiken Schule. Sammlung griechischer Texte auf Papyrus, Holztafeln, Ostraka* (KIT 65), Bonn ²1913