

Martin Rösel

## Schreiber, Übersetzer, Theologen

### Die Septuaginta als Dokument der Schrift-, Lese-, und Übersetzungskulturen des Judentums

#### 1. Übersetzen im AT und seiner Umwelt

Das Phänomen des Übersetzens von einer Sprache in die andere ist den Schriften der hebräisch-aramäischen Bibel so geläufig, dass kaum je darüber reflektiert wird. Zwar ist von Gen 11,1–9 her klar, dass die Sprachen der Völker verwirrt wurden<sup>1</sup>, doch im Verlauf der in der Bibel geschilderten Geschichte Israels spielt das Phänomen der Sprachverschiedenheit kaum mehr eine Rolle. Einige wenige Beispiele: Abraham unterhält sich problemlos mit dem Pharao Ägyptens (Gen 12,10–20), für Mose und Aaron wird Zweisprachigkeit einfach vorausgesetzt, und auch die Königin von Saba beredet mit Salomo problemlos alles, was ihr auf dem Herzen lag (1Kön 10,2).

Andere Texte benennen jedoch das Problem, so etwa Dtn 28,49 oder Jer 5,15, wo das Nicht-Verstehen der Sprache als Zeichen negativ konnotierter Fremdheit gilt: (Dtn 28,49: גוי אֲשֶׁר לֹא-תִשְׁמַע לְשׁוֹנוֹ; ein Volk, dessen Sprache du nicht verstehst), ähnlich Neh 13,24, vgl. auch Ez 3,5 f. Im Gegenzug gilt es nach Jes 19,18 als Zeichen der Nähe zur israelitischen Religion, wenn fünf Städte Ägyptens die Sprache Kanaans (שִׁפְתֵי כְּנַעַן) sprechen.

Nur gelegentlich wird das Phänomen des *Übersetzens* angesprochen, dann aus Gründen der Erzähltechnik. In Esra 4,7 geschieht der Sprachwechsel ins Aramäische wohl, um die Originalität des Briefes der Samaritaner zu unterstreichen.<sup>2</sup> In der Rabschake-Erzählung 2Kön 18,17–28 (par Jes 36) wollen die jüdischen Unterhändler mit dem Rabschake aramäisch (אַרְמֵיתִי) sprechen, um die Verhandlungen vor dem nur des Hebräischen (יְהוּדִיתִי) mächtigen Volk geheim zu halten; der Rabschake muss nach der Vorstellung des Erzählers also mindestens dreisprachig sein. In Gen 42,23 wird eher beiläufig mitgeteilt, dass Joseph sich mit seinen Brüdern durch einen מְלִיץ „Dolmetscher“ unter-

---

<sup>1</sup> Das wird v. a. in den in der Diaspora angesiedelten Schriften vorausgesetzt, vgl. Est 1,22; 3,12; 8,9; Dan 3,29.

<sup>2</sup> Vgl. D. SCHWIDERSKI, Handbuch des nordwestsemitischen Briefformulars (BZAW 295), Berlin u.a. 2000, 346–348.

halten hat; die Notiz wird nötig, um zu erklären, warum sich die Brüder ungeschützt unterhalten.<sup>3</sup> In Dan 1,4 schließlich sollen Daniel und seine Gefährten in „Schrift und Sprache der Chaldäer“ ausgebildet werden וְלִלְמֹדֵם סֵפֶר וְלָשׁוֹן (כְּשָׂרִים), was offenbar eine umfassende Akkulturation der jüdischen Jugendlichen bis hin zu astrologischem Wissen zum Ziel hat.<sup>4</sup>

Strittig ist *Nehemia* 8,8. Hier wird mitgeteilt (וְשׁוֹם שָׂקֶל וְיָבִינוּ בְּמִקְרָא), dass zunächst die Tora verlesen wird und dann eine Erklärung des Sinnes geschieht; diese Notiz wird oft so verstanden, dass eine erklärende Übersetzung ins Aramäische geschieht, was dann mit den Targumim in Verbindung zu bringen ist.<sup>5</sup> Diese Deutung hängt aber am Verständnis von מְפָרֵשׁ als terminus technicus für eine ad-hoc-Übersetzung, die nicht mehr zu vertreten ist.<sup>6</sup> Vom Übersetzen wird zudem im Text nicht explizit geredet.

Andere alttestamentliche Texte setzen Übersetzungen insofern voraus, als dass sie sie verwenden oder gar erst anfertigen. Das gilt, um nur den bekanntesten Beleg zu nennen, für die Aufnahme bestimmter Passagen der Lehre des Amenemope in Prov 22–24. B.U. Schipper hat kürzlich auf das typisch ägyptische Lektüreverfahren des Autors hingewiesen und erschlossen, dass ihm der ägyptische Text schriftlich vorgelegen haben muss.<sup>7</sup> Bei anderen Texten ist dies deutlich strittiger, erinnert sei nur an die Diskussion um die Parallelen zwischen Psalm 104 und dem Sonnenhymnus des Echnaton.<sup>8</sup> Die beiden Beispiele reichen aus, um das Phänomen zu illustrieren; erneut findet sich in den Texten selbst keine Reflexion über die Tatsache des Übersetzens oder der Sprachverschiedenheit. Es muss aber davon ausgegangen werden, dass im antiken Israel/Juda stets das Phänomen fremder Schrift und Sprache und der

<sup>3</sup> S. C. WESTERMANN, *Genesis* (BK I/3), Neukirchen-Vluyn 1982, 117, der ein „intensives Nachdenken“ des Erzählers über die Institution des Übersetzers vermutet; das ist bei einer so beiläufigen Notiz doch ein wenig überinterpretiert.

<sup>4</sup> K. KOCH, *Daniel 1–4* (BKAT XXII/1), Neukirchen-Vluyn 2005, 42–52.

<sup>5</sup> Zum Problem s. A. V. D. KOOLJ, *Nehemiah 8:8 and the Question of the „Targum-Tradition“*, in: G.J. NORTON, S. PISANO (eds.), *Tradition of the Text* (OBO 109), Fribourg/Göttingen 1991, 79–90.

<sup>6</sup> K.D. SCHUNCK, *Nehemia*, (BK XXII/2, Lfg. 3), Neukirchen-Vluyn 2003, 233f.

<sup>7</sup> B.U. SCHIPPER, *Die Lehre des Amenemope und Prov 22,17–24,22 – eine Neubestimmung des literarischen Verhältnisses* (Teil 1+2); *ZAW* 117 (2005) 53–72+232–248; vgl. schon W. HELCK, *Proverbia 22,17 ff. und die Lehre des Amenemope*, *AfO* 22 (1968/69) 26 f.

<sup>8</sup> S. etwa M. KÖCKERT, *Literargeschichtliche und religionsgeschichtliche Beobachtungen zu Psalm 104*, in: *Schriftauslegung in der Schrift* (FS O.H. Steck), hrsg. v. R.G. KRATZ/T. KRÜGER/K. SCHMID (BZAW 300), Berlin u.a. 2000, 259–279, der eine Beeinflussung ganz ablehnt, und K. KOCH, *Der hebräische Gott und die Gotteserfahrung der Nachbarvölker*, in: ders., *Der Gott Israels und die Götter des Orients. Religionsgeschichtliche Studien II*, hrsg. v. F. HARTENSTEIN/M. RÖSEL (FRLANT 216), Göttingen 2007, 9–41, hier 21 (mit Lit.), der auch eine ältere Amun-Stufe des Hymnus für möglich hält.

Notwendigkeit zur Übersetzung vor Augen gestanden hat, dies allein wegen der umfassenden Präsenz ägyptischer Texte und Bilder im Alltagsgeschehen.<sup>9</sup>

Aus *Ägypten* sind eine ganze Reihe von indirekten und direkten Zeugnissen zum Problem bekannt. Allgemein lässt sich sagen, dass Ägypten eher als ethnozentrische Kultur einzustufen ist, in der man zunächst wenig Interesse an den anderen Völkern und dem Austausch mit ihnen hatte; die eigene Sprache galt als „Sprache der Menschen“ schlechthin.<sup>10</sup> Dennoch gab es natürlich die Notwendigkeit zum Übersetzen, was sich gelegentlich in Text- oder Bildzeugnissen niederschlägt. Besonders instruktiv ist die Abbildung eines Übersetzers aus dem Grab des Haremhab (18. Dyn.). Hier ist der Übersetzer doppelt ausgeführt, auf diese Weise übermittelt er die Botschaft des Pharaos an die Gefangenen.<sup>11</sup> Bekannt ist auch der Titel des Gaufürsten von Elephantine – also des Gaus an der Südgrenze –, der als „Vorsteher der Dragomanen/Fremdsprachigen“ gilt,<sup>12</sup> wobei diese Dolmetscher wohl vor allem Ausländer waren.<sup>13</sup> Allerdings wird hier vor allem das mündliche Übersetzen gemeint sein, also das Verstehen und Sprechen einer Fremdsprache.<sup>14</sup> Das Amarna-Archiv wie auch die in Hattuscha erhaltene Korrespondenz mit dem Ägypten der 19. Dynastie setzen daneben selbstverständlich die Existenz von zweisprachigen Schreibern voraus; hier haben offenbar feste Formen („Protokolle“) die zweisprachige Kommunikation erleichtert,<sup>15</sup> daneben gab es auch ägyptisch-akkadische Wörterbücher.<sup>16</sup>

In der Spätzeit ergibt sich durch die zunehmende Internationalisierung von Politik und Handel (und durch die Besetzung des Niltales seit der Äthiopienzeit) zwangsläufig ein häufigerer und weiter gehender Kontakt mit anderen Völkern auch unterhalb der diplomatischen Ebene. So berichtet Herodot über eine ungewöhnliche Aktion des Psammetich I., der ägyptische Jungen bei seinen ionischen Siedlern in Stratopeda untergebracht habe, damit sie dort Griechisch lernen; von diesen sollen die zur Zeit Herodots aktiven Dolmetscher

---

<sup>9</sup> Instruktiv ist etwa J.F. QUACK, Medien der Alltagskultur in Ägypten und ihre Auswirkungen auf Palästina, in: Chr. FREVEL (Hrsg.), Medien im antiken Palästina (FAT II,10), Tübingen 2005, 237–268.

<sup>10</sup> J. ALBRECHT, Literarische Übersetzung. Geschichte, Theorie, Kulturelle Wirkung, Darmstadt 1998, 27 f.; W. SCHENKEL, Art. Fremdsprachen, LÄ 2 (1977), 314 f. Vgl. auch Herodot II. 158: „Barbaren nennen die Ägypter alle Leute, die nicht die gleiche Sprache sprechen wie sie“.

<sup>11</sup> E. HORNUNG, Das Grab des Haremhab im Tal der Könige, Bern 1971.

<sup>12</sup> S. W. SCHENKEL, Art. Dolmetscher, LÄ 1 (1975), 1116.

<sup>13</sup> SCHENKEL, Art. Fremdsprachen, 314.

<sup>14</sup> A. ROCATI, Art. Übersetzung, LÄ 6 (1986), 833–838, hier 834.

<sup>15</sup> S. dazu umfassend N. MEKAWI OUDA, Die Mittel der internationalen Kommunikation zwischen Ägypten und Staaten Vorderasiens in der späten Bronzezeit, Diss. Freiburg i. Br., 2004 (Online-Ressource), 135 f.

<sup>16</sup> ROCATI, Art. Übersetzung, 835.

abstammen.<sup>17</sup> In persischer Zeit nehmen dann die Zeugnisse weiter zu; bekannt sind etwa die Kanalstelen des Dareios I., die nicht nur einen persischen *Text* und seine hieroglyphen-ägyptische Übersetzung bieten, sondern auch bei den *Abbildungen* die persische Flügelsonne in eine ägyptische „übersetzen“: der Szene des Großkönigs vor Ahura Mazda wird mit dem klassisch-ägyptischen Motiv des Zusammenbindens der Wapppflanzen Ober- und Unterägyptens entsprochen.<sup>18</sup> Die Unterwerfung Ägyptens wird auf dort eigens angefertigten und nach Susa transportierten Stelen gar viersprachig (ägyptisch, elamisch, persisch, akkadisch) mitgeteilt, wobei die drei letztgenannten Versionen gleichlautend sind (TUAT I, 609–611). Auch hier ist zu erkennen, dass nicht 1:1 übersetzt wird, da der ägyptische Text deutlich umfangreicher ist. Ihm zufolge haben die Götter den Dareios als Pharao eingesetzt, er selbst nennt Atum seinen Vater; in der persischen Version wurde er aber von Ahura Mazda zum König gemacht.

Die Ausbreitung des Aramäischen in der persischen Zeit wird ein weiteres wichtiges Motiv für die Mehrsprachigkeit in breiteren Bevölkerungsschichten gewesen sein. Instruktiv ist hier der demotisch-aramäische Pap. Amherst 63, der – anders als etwa die Elephantine- oder Syene-Papyri – nicht aramäische Sprache in aramäischer Schrift verwendet, sondern aramäische Texte in demotischer Schrift enthält. Außerdem sind hier eindeutig religiöse Überlieferungen verzeichnet, neben Textelementen aus Syrien auch Vorstufen von Ps 20 und 75.<sup>19</sup>

Der Kulturraum *Nordsyrien-Mesopotamien* kann wegen des Nebeneinanders von Sumerischem und Akkadischem als nahezu durchgängig zweisprachig bezeichnet werden.<sup>20</sup> Die Problematik des Übersetzungsgeschehens wird nachhaltig durch ein weit verbreitetes Phänomen belegt: die Existenz ein- und mehrsprachiger Wortlisten seit der Mitte des 3. Jt. v. in Ebla. Seit Beginn des 2. Jt., als das Sumerische nicht mehr gesprochen wurde, gibt es in Mesopotamien zweisprachige Wortlisten, die ein wichtiges Hilfsmittel bei Übersetzungen in beide Richtungen waren (oft auch nach Sachgruppen der Lexeme geordnet).<sup>21</sup> Solche Listen sind ebenfalls – auch viersprachig – aus Ugarit be-

---

<sup>17</sup> Herodot II, 154, vgl. P.R. FRANKE, Dolmetschen in hellenistischer Zeit, in: C.W. MÜLLER/K. SIER/J. WERNER (Hrsg.), *Zum Umgang mit fremden Sprachen in der griechisch-römischen Antike* (Palingenesia 36), Stuttgart 1992, 85–96, hier 87 f.

<sup>18</sup> K. KOCH, *Geschichte der ägyptischen Religion*, Stuttgart u.a. 1993, 467 f. (mit Abbildung).

<sup>19</sup> CoS 1.99; vgl. M. RÖSEL, *Israels Psalmen in Ägypten?* VT 50 (2000) 81–99.

<sup>20</sup> Vgl. A.M. ULSHÖFER, *Sprachbarrieren und ihre Überwindung: Translatorisches Handeln im Alten Orient*, in: L. MILANO u.a. (eds.), *Landscapes* (HANEM III/2), Padova 2000, 163–170, hier 163f.

<sup>21</sup> A. CAVIGNEAUX, *Art. Lexikalische Listen*, RLA 6 (1980–1983), 609–641.

legt,<sup>22</sup> sie legten wohl eine Technik des wörtlichen Übersetzens nahe, was aber die Varianzbreite der Äquivalente nicht ausschließt.<sup>23</sup> Für die Tätigkeit von Übersetzern (*targumannu*) gibt es eine Fülle von direkten und vor allem indirekten Belegen, etwa die Amarna-Korrespondenz, die in Akkadisch und Hethitisch abgefassten Vasallenverträge zwischen Hatti und Amurru (14./13. Jh., CoS 2.17) und die zweisprachigen Karatepe-Inschriften in Phönizisch und Luwisch-Hieroglyphisch (ca. 7. Jh.; CoS 2.21+2.31). Im Bereich der Literatur-Übersetzung sei auf die hurritischen und hethitischen Versionen des Gilgamesch-Epos hingewiesen; für die alttestamentliche Exegese besonders aufschlussreich ist die akkadisch-aramäische Bilingue vom Tell Fecherije (9. Jh.), deren Texte interessanterweise nicht nur sprachlich, sondern auch inhaltlich nicht völlig deckungsgleich sind.<sup>24</sup>

Die Belege im Einzelnen ließen sich vermehren. Sie zeigen, dass es vor allem im Bereich der Diplomatie bzw. des Militärwesens,<sup>25</sup> außerdem auch im Handel<sup>26</sup> schriftliche Übersetzungen gegeben hat. Über Technik oder Theorie des Dolmetschens ist allerdings wenig bekannt.<sup>27</sup> Außer den Wörterlisten sind aus der klassisch-alttestamentlichen Zeit keine weiteren Hilfsmittel überliefert, obwohl von offenbar geschulten Dolmetschern als Berufsgruppe die Rede ist. Eine Visualisierung findet sich auf einem Relief aus Nimrud, auf dem ein Offizieller zwei Schreibern diktiert, einer schreibt Keilschrift auf eine Tafel, der andere wohl Aramäisch auf eine Rolle.<sup>28</sup>

Auffällig ist, dass keine lexikalischen Listen mit aramäischen Äquivalenten erhalten sind, obgleich aramäisch und Akkadisch seit dem 8. Jh. nebeneinander existierten und es etwa aramäische Texte in akkadischer Schrift und ara-

---

<sup>22</sup> J. HUEHNERGARD, Ugaritic Vocabulary in Syllabic Transcription (HSS 32), Atlanta 1987.

<sup>23</sup> S. auch N. VELDHUIS, Continuity and Change in the Mesopotamian Lexical Tradition, in: B. ROEST/H.L.J. VANSTIPHOUT (eds.), Aspects of Genre and Type in Pre-modern Literary Cultures (COMERS Communications 1), Groningen 1999, 101–118, hier 109, der darauf hinweist, dass in späterer Zeit meist mehrere babylonische Äquivalente für ein sumerisches Wort angegeben wurden.

<sup>24</sup> S. D. SCHWIDERSKI, Studien zur Redaktionsgeschichte und Religionsgeographie der akkadisch-aramäischen Bilingue vom Tell Fecherije, in: E. SCHWERTHEIM (Hrsg.), Religion und Region. Götter und Kulte aus dem östlichen Mittelmeerraum (Asia Minor Studien 45), Bonn 2003, 31–47.

<sup>25</sup> Dies gilt auch für die Nachrichten griechischer Geschichtsschreiber, s. P.R. FRANK, Dolmetschen in hellenistischer Zeit, in: C.W. MÜLLER/K. SIER/J. WERNER (Hrsg.), Zum Umgang mit fremden Sprachen in der griechisch-römischen Antike (Palingenesia 36), Stuttgart 1992, 85–96, bes. 92f. zu Alexander dem Großen.

<sup>26</sup> Besonders zu nennen sind hier wohl phönizische Händler deren Alphabetschrift ja das Wiedergeben anderer Sprachen deutlich vereinfachte.

<sup>27</sup> ULSHÖFER, a.a.O., 164–166, mit Hinweisen zu Berufsübersetzern.

<sup>28</sup> BM 118882, ULSHÖFER, a.a.O., 170; Abbildung auch in: J. READE, Assyrian Sculpture, London 1983; Abb. 45 (Hier allerdings mit irreführender Beschreibung).

mäische Beischriften zu akkadischen Texten gegeben hat.<sup>29</sup> Für eine ganze Reihe der erhaltenen lexikalischen Listen ist die Schulsituation als Herkunft wahrscheinlich.<sup>30</sup> Nicht bekannt ist allerdings, ob irgendwo theoretische Fragen des Übersetzens diskutiert wurden; die Regeln, nach denen Übersetzer arbeiteten, sind nicht klar. Belegt sind sowohl sehr freie<sup>31</sup> als auch sehr wörtliche Übersetzungen, so dass keine generalisierende Aussage möglich ist.<sup>32</sup>

In *hellenistischer Zeit* schließlich stellt sich das Problem des Übersetzens nochmals anders dar: Nun rückt das Griechische in den Rang der allgemeinen Sprache auf, so dass mit dem Durchsetzen der Koine in offiziell-diplomatischen Kontexten kaum mehr von Dolmetschern die Rede ist.<sup>33</sup> Ein „Schulfach“ Fremdsprachenunterricht hat es im Hellenismus nicht gegeben; entsprechende Schulen sind nicht belegbar.<sup>34</sup> Festzuhalten ist außerdem, dass es vor der Septuaginta offenbar keine literarischen Übersetzungen ins Griechische gegeben hat; vorher gab es nur Übersetzungen von „Fachliteratur“, die nicht von Griechen, sondern von „Barbaren“ angefertigt wurden.<sup>35</sup>

Dafür entstehen nun die Übersetzungsphänomene auf anderen Ebenen, resultierend aus den häufiger werdenden alltäglichen Kontakten von Menschen unterschiedlicher Herkunft. So gibt es im hellenistischen Ägypten Übersetzer in allen Bereichen des öffentlichen Lebens. Das gilt gewiss auch für Palästina, wie ein zweisprachiges (idumäisch?-griechisch) Ostrakon aus Khirbet el-Qom zeigt, bei dem es sich um einen Schuldschein handelt (ptolemäisch, wohl 277 v.<sup>36</sup>). Allgemein wird man sagen müssen, dass schon im 3. Jh. auch für Israel-Palästina mit einer Mehrsprachigkeit – Hebräisch/Aramäisch einerseits, Grie-

<sup>29</sup> Vgl. auch M. BLASBERG, Keilschrift in aramäischer Umwelt. Untersuchungen zur spätbabylonischen Orthographie, Diss. Köln 1998, 18–29.

<sup>30</sup> Dabei wird immer auf den Examenstext A verwiesen, vgl. Å. SJÖBERG, Der Examenstext A, ZA 64 (1975), 137–176; s. auch S. SEMINARA, The Babylonian Science of the Translation and the Ideological Adjustment of the Sumerian Text to the „target Culture“ (Melammu III), Milano 2002, 245–255, hier 245 f.; VELDHUIS, Continuity, 102ff.

<sup>31</sup> So etwa die anonyme Übersetzung eines Buches über Imhotep; hier beruft sich der Übersetzer auf göttliche Inspiration bei der freien Übersetzung des Ägyptischen (P. Oxy XI, 1381, dazu S. BROCK, Aspects of Translation Technique in Antiquity, in: Greek, Roman and Byzantine Studies 20 (1979) 69–87, hier 71. 76 f.; vgl. dazu auch unten).

<sup>32</sup> S. dazu vor allem die abgewogene Darstellung von SEMINARA, Babylonian Science, 248–255.

<sup>33</sup> Vgl. zur Einführung FRANKE, Dolmetschen.

<sup>34</sup> Dazu J. WERNER, Zur Fremdsprachenproblematik in der griechisch-römischen Antike, in: C.W. MÜLLER/K. SIER/J. WERNER (Hrsg.), Zum Umgang mit fremden Sprachen in der griechisch-römischen Antike (Palingenesia 36), Stuttgart 1992, 1–20, hier 13.

<sup>35</sup> Etwa eine Reisebeschreibung des Karthagers Hanno aus dem 4. Jh.; vgl. WERNER, Fremdsprachenproblematik, 14.

<sup>36</sup> L.T. GERATY, The Khirbet el-Kôm Bilingual Ostrakon, BASOR 220 (1975) 55–61, hier 57.

chisch andererseits – zu rechnen ist,<sup>37</sup> wie allein die ständig anwachsende Verwendung von griechischen Namen belegt.<sup>38</sup> Dieses Faktum ist deshalb von Bedeutung, weil der Aristeas-Brief ja ausdrücklich auf die jüdische Herkunft der Tora-Übersetzer abhebt, außerdem ist für manche Übersetzungen einzelner Bücher der griechischen Bibel eine Herkunft aus Israel-Palästina zu vermuten.

## 2. Die Milieus der griechischen Bibelübersetzungen

Damit ist der eigentliche Gegenstand der Überlegungen in den Blick genommen, die literatursoziologische Einordnung der sogenannten Septuaginta. Wie so oft, wenn soziologische Fragestellungen auf antike Problemfelder angewendet werden, wird man über eine Zusammenstellung von Wahrscheinlichkeiten kaum hinauskommen. Im Falle der LXX wird die Sachlage noch dadurch erschwert, dass wir nicht mit nur einem Milieu zu rechnen haben. Die LXX ist ein *Sammelwerk*, das in der Zeit zwischen der Mitte des 3. Jh. v. Chr. und dem 1. Jh. n. Chr. entstanden ist, wobei die Übersetzungstätigkeit sicher in Alexandria und Palästina, vielleicht auch in Leontopolis (Jes) und in der östlichen Diaspora (Tob, EpJer) stattfand.<sup>39</sup>

Hinzu kommt das Phänomen der frühen *Rezensionen und Parallelübersetzungen*, das spätestens durch Barthélemy's Studie zur Zwölfprophetenrolle aus Nahal Hever unter dem Namen *kai ge* bekannt ist,<sup>40</sup> früher aber schon etwa durch die doppelte Überlieferung von LXX und Pseudo-Theodotion im Danielbuch präsent war. Dabei ist von Bedeutung, dass der – sich ab dem 2. Jh. v. stabilisierende – hebräische Text auf die Übersetzung zurückwirkte. Unabhängig davon, ob es sich um eine freie Übersetzung derselben Vorlage oder eine – u.U. wörtliche – Wiedergabe einer anderen Vorlage handelte, wurde in bestimmten Kreisen Wert darauf gelegt, dass für verbindlich gehaltenes Original und aktuell verwendete Übersetzung übereinstimmen. Ausweislich der

---

<sup>37</sup> Zum Problem s. G. MUSSIES, Greek in Palestine and the Diaspora, in: S. SAFRAI/ M. STERN (eds.), *The Jewish People in the First Century. Compendia Rerum Judaicarum ad Novum Testamentum* I,2 (1987), 1040–1064, hier 1042–1047, und A.I. BAUMGARTEN, *Bilingual Jews and the Greek Bible*, in: J.L. KUGEL (ed.), *Shem in the Tents of Japhet (JSJ.S 74)*, Leiden 2002, 13–30, der sich aber v.a. mit späteren Phänomenen und den rabbinischen Traditionen zur LXX beschäftigt.

<sup>38</sup> T. ILAN, *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity, Part I: Palestine 330 BCE – 200 CE (TSAJ 91)*, Tübingen 2002, 9–13 und 257–324.

<sup>39</sup> Vgl. zur Orientierung die (z.T. aktualisierungsbedürftigen) Übersichten in M. HARL/G. DORIVAL/O. MUNNICH, *La Bible Grecque des Septante* (Paris 1988), 93. 106. 111. Vgl. auch F. CLANCY, *The Date of the LXX*, SJOT 16 (2002) 207–225, der die LXX deutlich später – nach 150 v. Chr. – ansetzt.

<sup>40</sup> D. BARTHELEMY, *Les Devanciers d'Aquila (VT.S 10)*, Leiden 1963.

in Qumran gefundenen griechischen Texte wird dieser Vorgang vor allem in Palästina stattgefunden haben. Es zeigt sich zudem, dass im 2. Jh. die Neu-Übersetzung hebräischer Schriften deutlich stärker am Original orientiert wird, als das bisher der Fall war. Schriftgelehrtes hebräisches Milieu und griechisches Übersetzmilieu stehen also in einem engen Zusammenhang. Weiter erschwert wird die Lage durch neuere Arbeiten, die zeigen konnten, dass etwa im Bereich der Samuel- und Königebücher die LXX bzw. Vetus Latina die ältesten erreichbaren Texte erhalten hat; die Textform des MT ist demgegenüber sekundär.<sup>41</sup> Man muss also mit parallelen Rezensionsprozessen im griechischen und im hebräischen Überlieferungsstrang der Bibel rechnen. Das bedeutet letztlich, dass die Frage nach den Übersetzern nicht vom Prozess der Kanonisierung zu trennen ist, sowohl, was den Umfang der Schrift, als auch, was deren Wortlaut betrifft.

Ein einheitliches Milieu oder Umfeld kann also nicht angenommen werden. Daher geschieht im Folgenden eine Beschränkung auf die Übersetzung des Pentateuch. Die späteren Bücher sind ja durch diese Pionierarbeit mit geprägt worden, so dass vieles dessen, was hier zu sagen ist, auch auf andere Übersetzer angewendet werden kann. Hinzu kommt, dass es nur wenige aussagefähige Forschungsarbeiten zum inhaltlichen Charakter der Rezensionen gibt.

Bei der Frage, in welchem Umfeld der griechische *nomos* entstanden ist, drängt sich zunächst die Diskussion um einen möglichen *offiziellen Hintergrund* auf. Die auf den Aristeebrief zurückgehende These, dass die Übersetzung des *nomos* der Juden auf ptolemäische Veranlassung zurückgeht, ist jüngst erneuert worden.<sup>42</sup> Dem ist aus verschiedenen Gründen nicht zuzustimmen,<sup>43</sup> auch deshalb, weil sowohl der Aristeebrief als auch die Übersetzungen eindeutig jüdisch geprägte Interessen haben und es fast keine greifbaren außerjüdischen Wirkungsspuren der LXX gibt.<sup>44</sup>

---

<sup>41</sup> A. SCHENKER, *Älteste Textgeschichte der Königsbücher* (OBO 199), Fribourg/Göttingen 2004; P. HUGO, *Les deux visages d'Elie* (OBO 217), Fribourg/Göttingen 2006.

<sup>42</sup> W. ORTH, Ptolemaios II. und die Septuaginta-Übersetzung, in: H.-J. FABRY/U. OFFERHAUS, *Im Brennpunkt: Die Septuaginta* (BWANT 153), Stuttgart 2001, 97–114; N. COLLINS, *The Library in Alexandria and the Bible in Greek* (VT.S 82), Leiden u.a. 2000.

<sup>43</sup> S. etwa S. KREUZER, *Entstehung und Publikation der Septuaginta im Horizont frühptolemäischer Bildungs- und Kulturpolitik*; in: S. KREUZER/J.P. LESCH (Hrsg.), *Im Brennpunkt: Die Septuaginta*, Band 2 (BWANT 161), Stuttgart u.a. 2004, 61–75; F. SIEGERT, *Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament* (MJS 9), Münster u.a. 2001, 28 f. oder jüngst S. HONIGMAN, *The Septuagint and Homeric scholarship in Alexandria*, London, New York 2003, 94–106.

<sup>44</sup> Ps. Longin, *de sublimitate* 9,9 nimmt auf Gen 1 Bezug; das ist wohl der früheste eindeutige Beleg (1. Jh.n.Chr). Unklar ist, woher das Wissen über das Judentum etwa bei Manetho stammt.



Ebensowenig ist der auf H.St.J. Thackeray zurückgehenden Überlegung zuzustimmen, die LXX sei aus *liturgischen* Gründen übersetzt worden.<sup>45</sup> Über den Ablauf von Proseuche- oder Synagogengottesdiensten im 3. Jh.v. ist nichts bekannt, folglich kann man nur rätseln, welche Form der Schriftlesung es in jener Zeit gegeben hat.<sup>46</sup> Verschiedene (allerdings spätere) Zeugnisse, etwa die Passa-Homilie des Melitto von Sardes, legen nahe, dass das hebräische Original gelesen und dann von einem Übersetzer-Dragoman *ad hoc* ins Griechische übertragen wurde. Dies würde dem entsprechen, was für die Targumim zu vermuten ist.<sup>47</sup>

Auch die Praxis einer fortlaufenden Schriftlesung, die ja erst eine vollständige Übersetzung der Tora nötig gemacht hätte, ist erst später belegbar.<sup>48</sup> Es ist zwar nicht ausgeschlossen, sondern sogar wahrscheinlich, dass es Übersetzungen einzelner Texte ins Griechische gegeben hat,<sup>49</sup> doch die Anfertigung vollständiger griechischer Bücher ist so nicht zu erklären.

Eindeutig zu sagen ist folglich nur, dass die Übersetzung offensichtlich von Juden ausgeführt wurde. Die übliche Datierung weist in die Mitte des 3. Jh., worauf zum einen sprachliche Argumente verweisen; ein wichtiges Argument ist außerdem die relative Chronologie zu anderen Übersetzungen der LXX und jüdisch-hellenistischen Schriftstellern, die die LXX voraussetzen.<sup>50</sup>

Die Frage nach dem ursprünglichen Anlass zur Übersetzung ist demnach offen. Da sie nur mit inhaltlichen Argumenten aus den übersetzten Texten selbst heraus zu beantworten ist, wird sie zunächst zurückgestellt, und ich

<sup>45</sup> The Septuagint and Jewish Worship (London 1921); erneuert etwa durch A. MOMIGLIANO, *Alien Wisdom. The Limits of Hellenization*, Cambridge 1976, 91 f. Vgl. dazu die klassische Erwiderung bei E. BICKERMANN, *The Septuagint as a Translation*, PAAJR 28 (1959) 1–39, der seinerseits die These vertrat, dass die LXX ursprünglich als *nomos* dienen sollte.

<sup>46</sup> S. C. CLAUSSEN, *Versammlung, Gemeinde, Synagoge. Das hellenistisch-jüdische Umfeld der frühchristlichen Gemeinden* (StUNT 27), Göttingen 2002, 213–218, der v.a. auf spätere Zeugnisse, besonders die Theodotos-Inschrift, verweist; vgl. auch HONIGMAN, *Septuagint*, Anm. 41, S. 181.

<sup>47</sup> RABIN, CH. *The Translation Process and the Character of the Septuagint*, *Textus* 6 (1968) 1–26: 18 mit Anm. 62f.

<sup>48</sup> BICKERMANN, *Septuagint as Translation*, 7 f. Die These, dass P. Fouad 266 Hinweise auf einen dreijährigen Lesezyklus erkennen lasse (J. MÉLÈZE-MODRZEJEWSKI, *Law and Justice in Ptolemaic Egypt*, in: M.J. GELLER et al. (eds.), *Legal Documents of the Hellenistic World*, London 1995, 1–19), hat sich nicht durchgesetzt; vgl. HARL/DORIVAL/MUNNICH, *La Bible grecque*, 69.

<sup>49</sup> BICKERMANN, a.a.O., 7 mit Anm. 13, denkt an Num 19,1–10 oder Lev 23,23–25.

<sup>50</sup> HONIGMAN, *Septuagint*, 96–98; J.M. DINES, *The Septuagint*, Edinburgh 2004, 41–51; s. auch oben Anmerkung 39 zu CLANCY, *Date*, und COLLINS, *Library*. Ein eigener Vorschlag zur Datierung der Genesis-Übersetzung, der von Gen 2,14 ausgeht, weist auf die Zeit um 247 v. Chr., s. M. RÖSEL, *Übersetzung als Vollendung der Auslegung* (BZAW 223), Berlin u.a. 1994, 66.

wende mich der Frage nach der Technik des Übersetzens und möglichen Hilfsmitteln zu.

### 3. Hermeneuten und Dragomanen: Modelle und Techniken des Übersetzens

Wer waren die Septuaginta-Übersetzer? Wie und wo haben sie die Sprachen gelernt? Hatten sie Hilfsmittel? Waren sie institutionell angebunden? Wenn ja, wo?

Eine verantwortbare Antwort auf diese Fragen muss lauten: Wir wissen es nicht. Vor dem Aristeasbrief und dem Vorwort zu Jesus Sirach, das dessen angeblicher Enkel verfasst hat,<sup>51</sup> gibt es keine antike Nachricht zu diesem Problem. In der Genesis-LXX selbst ist an der bereits erwähnten Stelle 42,23 von einem Übersetzer die Rede. Hier wird nicht das übliche ἑρμηνεύς, sondern das sehr seltene griechische ἑρμηνευτής verwendet.<sup>52</sup> Möglicherweise lässt sich das so auslegen, dass der Übersetzer sich selbst so bezeichnete. Da das zum Wortfeld gehörige Nomen ἑρμηνεία und das Verbum ἑρμηνεύω in der LXX meist im Sinne von „erklären“ verwendet werden,<sup>53</sup> ließe sich so ein Hinweis auf sein Selbstverständnis erkennen; er ist auch Erklärer der Schrift.

Wie oben bereits dargestellt, hat es im 3. Jh. Übersetzer gegeben, vor allem offenbar bei Handels- und Rechtsgeschäften. Diese Dragomanen werden in der LXX Forschung seit Rabin und Bickermann<sup>54</sup> gerne als mögliche Vorbilder für die LXX-Übersetzung gesehen. Deren Arbeit muss man sich als vor allem mündliche Übersetzung vorstellen, was demnach dem angenommenen Hintergrund der Targumim nahe käme. Kennzeichnend für diese Übersetzungsweise ist eine enge Orientierung am jeweiligen Original, vor allem hinsichtlich der Syntax. So ließe sich die besondere, hebraisierende Syntax der LXX erklären.

---

<sup>51</sup> G. VELTRI, *Eine Tora für den König Talmi* (TSAJ 41), Tübingen 1994, 133–140, hat gute Gründe dafür genannt, dass der Prolog nicht in das 2. Jh. v. Chr. zu datieren ist; dagegen hält B.G. WRIGHT, *Why a Prologue? Ben Sira's Grandson and His Translation*, in: Emanuel. FS. E. Tov (VT.S 94), Leiden u.a. 2003, 633–644, daran fest, dass der Autor des Prologs Sirachs Enkel war.

<sup>52</sup> Nach LSJ etwa bei Plato, *Politeia* 290c, s. M. HARL, *La Bible d'Alexandrie*. 1. La Genèse, Paris 1986, 280. In der LXX begegnet das Wort nur an dieser Stelle. Das übliche ἑρμηνεύς begegnet in der LXX gar nicht.

<sup>53</sup> S. etwa Sir 1,20; 47,17; Dan 5,1(θ); Esr 4,7.

<sup>54</sup> RABIN, *Character*, 21–26; BICKERMANN, *Septuagint as Translation*, vgl. auch A. V.D. KOOLJ, *Zur Frage der Exegese im LXX-Psalter*, in: A. AEJMELAEUS/U. QUAEST (Hrsg.), *Der Septuaginta-Psalter und seine Tochterübersetzungen* (MSU 24), Göttingen 2000, 366–379, hier 369–372. Zum Wort „Dragoman“ vgl. ALBRECHT, *Literarische Übersetzung*, 37.

Eine weitere Differenzierung wurde durch das Einbeziehen späterer, römischer Reflexionen – vor allem Ciceros – vorgenommen,<sup>55</sup> wonach es zwei Haupttypen von Übersetzertätigkeiten gibt: den vor allem bei Rechtstexten anzutreffenden *fidus interpres*, den wortgetreu wiedergebenden Übersetzer, und den *orator / expositor*, der v.a. bei literarischen Übersetzungen mehr dem Sinn als dem Buchstaben verpflichtet übersetzt. Die Pentateuch-Übersetzer hätten eher unreflektiert je nach zu übersetzender Textgattung die eine oder andere Übersetzungsweise adaptiert.

Das Recht dieser Position besteht darin, dass tatsächlich etwa im Buch Numeri mit seinen Wechseln zwischen narrativen und legislativen Textstücken auch eine unterschiedliche Übersetzungsweise festzustellen ist. Allerdings ist durch neuere Untersuchungen zum Problem der Übersetzungsreflexionen aus römischer Zeit deutlich geworden, dass diese Unterscheidung viel zu grob ist, dass man seinerzeit sehr viel reflektierter über die Probleme der Wirkungsäquivalenz etwa durch die Schöpfung von Neologismen nachdachte.<sup>56</sup> Zudem ist methodisch fraglich, ob diese Positionen in das 3. Jh. v.Chr. zurückprojiziert werden können, zumal auch das Problem der unterschiedlichen Sprachtypen und ihrer Strukturen (Hebräisch-Griechisch vs. Griechisch-Latein) zu bedenken ist.<sup>57</sup> Wichtiger noch ist die prinzipielle Überlegung, dass die hellenistisch-römischen Parallelen sich nicht mit dem Phänomen der Übersetzung eines religiös-kanonischen Textes beschäftigen. Schließlich zeigt das Phänomen textinterner Harmonisierungen und intertextueller Bezugnahmen zwischen einzelnen Perikopen und Büchern der LXX, dass die Übersetzer mit den Texten und bestimmten Auslegungstraditionen vertraut waren; man kann m.E. also nicht von *ad-hoc*-Übersetzungen<sup>58</sup> wie bei den hellenistischen Dragomanen sprechen.<sup>59</sup>

Bei der Übersicht über das Phänomen des Übersetzens im Orient war bereits auf die Existenz der lexikographischen Listen hingewiesen worden. Für Ale-

---

<sup>55</sup> Cicero, *De optimo genere oratorum* 5,14; vgl. dazu B.G. WRIGHT, *Access to the Source: Cicero, Ben Sira, The Septuagint and Their Audiences*, JSJ 34 (2003) 1–27.

<sup>56</sup> Dazu v.a. A. SEELE, *Römische Übersetzer*, Darmstadt 1993, 5. 11. 40–45. Zu Cicero vgl. TH. FÖGEN, *Patrii sermonis egestas. Einstellungen lateinischer Autoren zu ihrer Muttersprache*, München/Leipzig 2000, 79–91.

<sup>57</sup> Ähnlich die Anfrage von DINES, *Septuagint*, 128.

<sup>58</sup> So etwa WRIGHT, *Prologue*, 643, für die Sirach-Übersetzung.

<sup>59</sup> Im Oxyrhynchos-Papyrus 1381 wird erzählt, dass der Übersetzer eines Buches des Heilsgottes Imhotep von jenem inspiriert wurde, um seine Aufgabe auszuführen; daran wird erkennbar, dass man dem Phänomen der Übersetzung heiliger Bücher eine besondere Aufmerksamkeit beimaß (J. LEIPOLDT, *Von Übersetzungen und Übersetzern*, in: *Aus Antike und Orient. FS W. Schubart*, Leipzig 1950, 54–63). Der Text stammt aus dem 2. Jh. n. und ist daher kaum mit den Anfängen der LXX und dem Selbstverständnis der Übersetzer parallelisierbar.

xandria im 4./3. Jh. sind solche Hilfsmittel m.W. nicht belegt, doch sind eine Reihe von Papyrus-Lexika aus Hibeh und Oxyrhynchus aus dem 3./2. Jh. bekannt,<sup>60</sup> daher lässt sich mit hoher Sicherheit vermuten, dass es sie gegeben haben muss. Grund für diese Annahme ist die Tatsache, dass sich bereits in der Genesis eine sehr hohe Konstanz bei der Verwendung von Standard-Äquivalenten feststellen lässt. Denkbar ist auch, dass es zumindest für Teile des Buches Vorläuferübersetzungen gegeben hat, auf die der Aristeasbrief vielleicht noch anspielt (§ 314–316).<sup>61</sup> Auch das könnte erklären, weshalb schon die Genesis-Übersetzung ein so hohes Maß an innerer Geschlossenheit erreicht.

Im direkten Umfeld der Übersetzung ist belegt, dass es vor allem in der Bibliothek Alexandrias unter der Führung ihrer ersten Leiter zur Entwicklung lexikalischer und textkritischer Instrumentarien gekommen ist.<sup>62</sup> Außerdem wurden Kommentare zu Homer und Hesiod angefertigt, es gab Anthologien mit Homer-Auszügen,<sup>63</sup> auch Paraphrasen. Bekannt sind auch die Listen (*πίνακες*) des Kallimachos, die als umfassende Bibliographie und anfängliches Lexikon anzusehen sind. Aus dem 3. Jh. v.Chr. ist ein fast vollständiges Schulbuch auf einem Papyrus erhalten, das unter anderem ein Syllabar für Schreibübungen, Lektürestücke, Götter- und Wortlisten enthielt.<sup>64</sup> Solche Hilfsmittel werden also den ersten Übersetzern bekannt und zugänglich gewesen sein. Spätere Übersetzer konnten dann, worauf häufig hingewiesen wurde, den übersetzten Pentateuch als Modell benutzen.<sup>65</sup> Möglicherweise diente er

---

<sup>60</sup> M. NAOUMIDES, *Fragments of Greek Lexicography*, in: *Classical studies presented to Ben Edwin Perry by his students and colleagues at the University of Illinois* (Illinois Studies in Language and Literature 58), Urbana 1969, 181–202.

<sup>61</sup> Darauf stützt sich P. KAHLES *Targum-Hypothese* (The Cairo Geniza, Oxford <sup>2</sup>1959, 211–214); dagegen aber schon D.W. GOODING, *Aristeas and Septuagint Origins: A Review of Recent Studies*, VT 13 (1963) 157–179. Vgl. ausführlich M. RÖSEL, *Der Brief des Aristeas an Philokrates, der Tempel in Leontopolis und die Bedeutung der Religionsgeschichte Israels in hellenistischer Zeit*, in: „Sieben Augen auf einem Stein“ (Sach 3,9), FS Willi-Plein, Neukirchen-Vluyn 2007, 327–344.

<sup>62</sup> Zur Bibliothek und ihrer Geschichte sind grundlegend R. MACLEOD (ed.), *The Library of Alexandria*, London 2000, P.M. FRASER, *Ptolemaic Alexandria*, I–III, Oxford 1972, etwa I, 456.

<sup>63</sup> S. etwa: G. NACHTERGAEL, *Fragments d’anthologies homériques* (P. Strasb. inv. 2374, P. Graec. Vindob. 26740, P. Hamb. II, 136), *Chronique d’Égypte* 41 (1971) 344–351. Zur Einführung in die philologische Methodik Alexandrias s. R. PFEIFFER, *Geschichte der klassischen Philologie*, München <sup>2</sup>1978, 135–212.

<sup>64</sup> O. GUERAUD/P. JOUGUET, *Un livre d’écolier du IIIe siècle avant J.-C.*, Kairo 1938. Vgl. auch die Zusammenstellung bei R. CRIBIORE, *Writing, Teachers, and Students in Graeco-Roman Egypt*, Atlanta, 1996, zu den Wortlisten Nr. 98–128, S. 196–203.

<sup>65</sup> So E. TOV, *The Impact of the LXX Translation of the Pentateuch on the Translation of the other Books*, in: *Mélanges Dominique Barthelemy*, ed. P. CASSETTI et. al. (OBO 38), Fribourg/Göttingen 1981, 577–592.

sogar als Hebräisch-Lehrbuch für hellenistische Juden,<sup>66</sup> erneut analog zur angenommenen Verwendung der Targumim.<sup>67</sup>

In späteren Papyri sind dann wieder zweisprachige Listen nachzuweisen, die ebenfalls in den Bereich der Schule gehören. Ihr ältestes Stadium sind seit dem 1. Jh. n. belegte Homer-Texte, die in Kolonnen angeordnet werden, wobei in der linken Kolonne wortweise der eigentliche Text in Hexameter-Anordnung, in der rechten die Wiedergabe des Verses in zeitgenössischem Koine-Griechisch steht.<sup>68</sup> Aus noch späterer Zeit (ab dem 3. Jh. n.) sind dann auch zweisprachige Texte erhalten, bei denen links der lateinische Text, etwa von Vergil, Cicero oder Aesop (maximal 3–4 Worte in Folge), rechts die griechische Übersetzung der einzelnen Wörter zu finden ist.<sup>69</sup>

Diese inter- und juxtalinare Anordnung der Texte hat in jüngster Zeit eine besondere Aufmerksamkeit erhalten, weil Albert Pietersma aus ihrer Existenz ein neues *Paradigma der Interlinearität* zur Erklärung der meisten LXX-Schriften abgeleitet hat. Es geht davon aus, dass solche zweisprachigen Wortlisten bereits den Übersetzern des 3. Jh. bekannt waren. Ihre Übersetzungsweise hätte dann weitgehend diesem Vorbild entsprochen, was weitreichende Folgen hätte. So geht Pietersma davon aus, dass der Orientierungspunkt des Übersetzers vor allem die kleine Einheit *einer* Zeile gewesen ist. Übersetzung und Original hätten sich nicht nur hinsichtlich der Syntax, sondern bis in die Konnotationen der verwendeten Lexeme hinein entsprochen, auch wenn es im Griechischen andere Bedeutungsgehalte gegeben haben mag. Die Übersetzung ist folglich ohne den Referenztext nicht denkbar; sie wollte demnach nicht die hebräische Schrift ersetzen, sondern auf sie zurückweisen. Da die zweisprachigen Papyri mit dem Schulbetrieb verbunden seien, muss auch der soziolinguistische Ursprung der LXX in der Schule gelegen haben.<sup>70</sup>

Das Paradigma erscheint zwar auf den ersten Blick äußerst interessant, doch bei näherer Betrachtung können die erhaltenen Papyri die Beweislast

---

<sup>66</sup> So A. V.D. KOOLJ, *The Origin and Purpose of Bible Translations in Ancient Judaism: Some Comments*, AfR 1 (1999) 204–214.

<sup>67</sup> P.S. ALEXANDER, *How did the Rabbis Learn Hebrew?*, in: W. HORBURY (ed.), *Hebrew Studies from Ezra to Ben Yehuda*, Edinburgh 1999, 71–89.

<sup>68</sup> R.E. GAEBEL, *The Greek Word-Lists to Vergil and Cicero*, BJRL 52 (1969–70) 284–325, 298–300.

<sup>69</sup> GAEBEL, *Greek Word Lists*, 296 f.; R. CAVENAILE, *Corpus papyrorum latinarum 1*, Wiesbaden 1956; J. KRAMER, *Glossaria bilingua altera* (C. Gloss. biling. II), München, Leipzig 2001, 28 und 100–104 zu einer Äsop-Fabel.

<sup>70</sup> A. PIETERSMA, *A New Paradigm for Addressing Old Questions: The Relevance of the Interlinear Model for the Study of the Septuagint*, in: J. COOK (ed.), *Bible and Computer*, Leiden, 2002, 337–364, hier 349. Doch man beachte CRIBIORE, *Writing*, 28 (im Anschluss an J. KRAMER, *Glossaria bilingua in papyris et membranis reperta*, Bonn 1983), die diese Wortlisten gerade nicht dem Schulbetrieb zuweist.

nicht tragen.<sup>71</sup> Zwar liegt der Sinn der zweisprachigen Papyri (die fast ausschließlich Vergil-Texte bieten) vor allem darin, Hilfen zum Lernen der *Ausgangssprache*, des Lateinischen, zu geben, also die vorbildliche Syntax des Dichters zu verstehen und manche Phrasen einzuüben. Dort aber, wo die griechischen Texte durchgängig erhalten sind, wird deutlich, dass nicht an das Erzeugen eines zusammenhängenden Textes gedacht war. Ein Vergleich der verschiedenen Listen zeigt überdies eine hohe Varianzbreite bei den verwendeten griechischen Äquivalenten, es wird also nicht eine verbindliche Übersetzung angestrebt.<sup>72</sup> Da auch alphabetisch angeordnete Homer-Wörterbücher erhalten sind, sind diese Listen wohl als reine Hilfsmittel einzuschätzen, die nicht direkt mit den LXX-Übersetzungen zu vergleichen sind. Hinzu kommt, dass der angenommene Hintergrund in der Elementarschule innerhalb der Altphilologie strittig ist.

Eine erfolgversprechendere Spur findet sich möglicherweise in den aus der Kairoer Geniza erhaltenen Fragmenten – dies aber mit aller wegen der späten Datierung gebotenen Vorsicht. Unter den Texten finden sich nämlich Fragmente eines biblischen Glossars, das Erklärungen schwieriger Worte aus Maleachi und Hiob bietet, jeweils in der Weise, dass in der rechten Spalte das hebräische Wort, links in griechischer Sprache, aber hebräischer Schrift und tiberischer Vokalisation, das griechische Äquivalent geboten wird.<sup>73</sup> Andere erhaltene Texte bieten Glossen zum Königebuch<sup>74</sup> und ein Glossar schwieriger Ausdrücke aus der Mischna.<sup>75</sup> Diese Glossare wenden die Tradition der zweisprachigen Listen aus dem Alten Orient auf biblische Texte an. Es ist gut denkbar, dass man sich die Hilfsmittel der LXX-Übersetzer ähnlich vorzustellen hat. Doch angesichts der Tatsache, dass die Geniza-Texte nicht vollständig veröffentlicht wurden, dass die Forschung daran außerdem kaum begonnen hat, wird man gegenwärtig nicht über diese Vermutungen hinauskommen.

Schließlich sei die Frage gestellt, ob sich eine *institutionelle Anbindung* der Übersetzer erheben lässt. Oben wurde bereits gezeigt, dass der Synagogengottesdienst nicht als Anlass zur Übersetzung der LXX zu sehen ist. Das schließt natürlich nicht aus, dass sich die Übersetzer in den Kreisen der Syn-

---

<sup>71</sup> Eine ausführlichere Auseinandersetzung mit diesem Paradigma findet sich in M. RÖSEL, Jakob, Bileam und der Messias, in: M.A. KNIBB (ed.), *The Septuagint and Messianism* (BETHL 195), Leuven 2006, 151–175, hier 152–156, vgl. auch die wichtigen Anfragen von DINES, *Septuagint*, 52–54.

<sup>72</sup> Diese Argumente nach GAEBEL, *Greek Word Lists*, 299–308.

<sup>73</sup> N. DE LANGE, *Greek Jewish Texts from the Cairo Genizah* (TSAJ 51), Tübingen 1996, 79–84.

<sup>74</sup> A.a.O., 155–163.

<sup>75</sup> A.a.O., 295–305.

agogen-/Proseuche-Gemeinden bewegt haben; im Gegenteil ist es angesichts ihrer Verwurzelung im Judentum und der breiten Akzeptanz ihrer Arbeit gar nicht denkbar, dass sie nicht zu diesen Kreisen gehörten. Die von der Genesis an einheitliche Verwendung theologischer Schlüsselbegriffe wie διαθήκη für תּוֹרָה, νόμος für תּוֹרָה, δικαιοσύνη für צְדָקָה/צִדְקָה<sup>76</sup> legen den Schluss nahe, dass es für solche Äquivalenzen nicht nur konkordante Listen, sondern auch eine vorhergegangene Prägung in der Gemeinde gab.

Ein weiterer möglicher Haftpunkt der Übersetzung ist die Institution der *Schule*. Ihr kommt in dem genannten Paradigma von Pietersma eine entscheidende Rolle zu; die LXX sei nach dem Muster von Schulübungen für einen „instructional use“ angefertigt worden.<sup>77</sup> Das Problem ist erneut, dass man nahezu nichts über jüdischen Schulbetrieb im 3. Jh. v.Chr. weiß. Die einschlägigen Studien sammeln vor allem Nachrichten aus römischer oder rabbinischer Zeit<sup>78</sup> und projizieren sie zurück. Aus dem hellenistischen Ägypten ist bekannt, dass die ägyptischen Schulen an den Tempeln angesiedelt waren, wo von den Priestern vor allem die Hieroglyphenschrift, Geometrie und Astronomie unterrichtet wurden,<sup>79</sup> dies vor allem für den Priesternachwuchs.<sup>80</sup> Griechische Gymnasien gab es in den Großstädten wie Alexandria und Ptolemais, aber auch in kleineren Orten. Sie standen der griechischen Bevölkerung offen, wohl auch Juden.<sup>81</sup> Direkte Zeugnisse aus Ägypten für die gymnasiale Ausbildung von Juden gibt es m.W. nicht.

Später ist dann bei Philo (de Vit Mos 2,215 f.; de spec leg. 2,62f.) belegt, dass im Unterrichten eine vornehmliche Aufgabe der Synagogen zu sehen sei.<sup>82</sup> Es ist unklar, wie weit dieser Brauch zurückgeht, aber es ist denkbar, dass diese Verbindung der Funktionen schon im dritten Jahrhundert gegeben war. Aber auch dann bleibt unklar, in welcher Sprache dort unterrichtet

<sup>76</sup> RÖSEL, Übersetzung, 228–237.

<sup>77</sup> PIETERSMA, Paradigm, 358. Es sei angemerkt, dass hier ein (unangemessenes) Verständnis von „Schule“ zugrunde liegt, das eher das niedrige Niveau einer Elementarschule zu implizieren scheint.

<sup>78</sup> S. SAFRAI, Education and the Study of Torah, in: S. SAFRAI/M. STERN (eds.), The Jewish People in the First Century (Compendia Rerum Judaicarum ad Novum Testamentum I,2), Assen 1987, 945–970.

<sup>79</sup> S. dazu die instruktive Arbeit von R. CRIBIORE, Gymnastics of the mind. Greek education in Hellenistic and Roman Egypt, Princeton 2001, <sup>2</sup>2005, 15–73.

<sup>80</sup> Dazu H. MAEHLER, Die griechische Schule im ptolemäischen Ägypten, in: E. VANT DACK et al. (eds.), Egypt and the Hellenistic World (StudHell 27), Leuven 1983, 191–203, hier 192–197.

<sup>81</sup> MAEHLER, a.a.O., 196, Anm. 18.

<sup>82</sup> Dazu auch W. BOUSSET, Jüdisch-Christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom (FRLANT 6), Göttingen 1915, 8 ff.; E.S. GRUEN, Diaspora. Jews amidst Greeks and Romans, Cambridge, London, 2002, 115 f.

wurde,<sup>83</sup> und ob der Schulbetrieb wirklich nach dem Modell der griechischen Schule ablief oder nachbildete, was in Palästina üblich war.<sup>84</sup>

Festzuhalten ist aber jedenfalls, dass die Übersetzer eine gute Ausbildung genossen haben müssen. So ist bei den meisten eine hohe Kompetenz in beiden Sprachen festzustellen, auch wenn der Stil der erzeugten Texte durch die Orientierung an der Vorlage oft schwerfällig und ungriechisch wirkt.<sup>85</sup> Doch die Verwendung seltener Lexeme (offenbar auch zur Vermeidung kultisch anders geprägter Äquivalente), die Neologismen, der auffällige Gebrauch von Kompositverben und sogar die Anwendung rhetorischer Regeln etwa in den Psalmen<sup>86</sup> zeigen, dass die Übersetzer auch mit wichtigen Aspekten griechisch-hellenistischer Kultur bekannt waren.<sup>87</sup> Hinzu kommen bereits in der Genesis eindeutige Bezugnahmen auf klassisch griechische Autoren wie Plato oder Herodot oder auf astronomisch-astrologische Vorstellungen.<sup>88</sup> Das Niveau dieses Wissens ist – soweit sich das heute bewerten lässt – so hoch, dass es oberhalb eines elementaren Schulbetriebs angesiedelt werden muss. Daher habe ich zumindest für die Genesis vorgeschlagen, dass sie im Umfeld der alexandrinischen Bibliothek bzw. im Museion entstanden sein muss.<sup>89</sup> Die Übersetzer lassen sich m.E. am ehesten als „Schriftgelehrte“ bezeichnen,<sup>90</sup> weil sie eben nicht nur übersetzten, sondern die traditionellen Überlieferungen im Horizont der geänderten Sprach- und Verstehensbedingungen neu zu Gehör brachten.

Für diese Einschätzung – zumindest der Pentateuch-Übersetzung – spricht auch, dass sie sich gut in die *allgemeine kulturelle Interessenlage* der damaligen Zeit einfügt. Es genügt, an einige wenige Fakten zu erinnern, vor allem zunächst an die Entwürfe von Manetho und Berossos für die ägyptische und die babylonische Geschichte.<sup>91</sup> Beide Werke wollten offenbar durch Neu-Zu-

---

<sup>83</sup> In Palästina war wohl im *bet sefer* das Unterrichten von Griechisch verboten; SAFRAI, Education, 957.

<sup>84</sup> Dazu etwa P.R. DAVIES, Scribes and Schools, Louisville, 1998, 74–87, J.L. CRENSHAW, Education in Ancient Israel, New York 1998, 85–113.

<sup>85</sup> Zur Beschreibung und Einordnung der Sprache der LXX vgl. K. USENER, Die Septuaginta im Horizont des Hellenismus, in: S. KREUZER/J.P. LESCH (Hrsg.), Im Brennpunkt: Die Septuaginta. Band 2 (BWANT 161), Stuttgart u.a. 2004, 78–118.

<sup>86</sup> J.A.L. LEE, Translations of the Old Testament, I. Greek, in: St.E. PORTER (ed.), Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period, 330 B.C.–A.D. 400, Leiden 1997, 776–783, hier 778–780.

<sup>87</sup> Wenn RABIN, Character, 21, schreibt, Juden im 3. Jh. „had no practice in writing educated Greek“, kann ich dieses Urteil nicht nachvollziehen.

<sup>88</sup> Dazu überblicksartig RÖSEL, Übersetzung, 251–254.

<sup>89</sup> A.a.O., 259; vgl. die ausdrückliche Zustimmung zu dieser Verortung bei KREUZER, Entstehung, 72; vgl. DINES, Septuagint, 44.

<sup>90</sup> Dies mit V.D. KOOLJ, Exegese.

<sup>91</sup> So etwa BICKERMANN, Septuagint as Translation, 10 f.



sammenstellung der „kanonischen“ Materialien und zur Selbstvergewisserung der eigenen Kultur die eigene Geschichte in griechischer Sprache zugänglich machen. Sie sind notwendig aus übersetzten Quellen kompiliert worden, sind aber selbst nicht als Übersetzung anzusehen. Hinweise auf ihre offizielle Beauftragung fehlen.<sup>92</sup>

Wenig später gibt es im jüdisch-hellenistischen Bereich Schriftsteller wie Demetrios oder Eupolemos, die aus ähnlichen Motiven heraus die eigene Geschichte neu darstellten, nun aber bereits auf der Grundlage der LXX. Dabei ist interessant, dass schon die ältesten greifbaren Autoren der hellenistisch-jüdischen Literatur Gattungen und Methoden der gelehrten Umwelt aufgreifen, etwa die *aporiai kai luseis* genannte Exegese, die von offenkundigen Problemen zu meist apologetischen Lösungen führte.<sup>93</sup>

Im palästinischen Judentum lassen sich ähnliche Interessen etwa im Jubiläenbuch oder im Genesis-Apokryphon, aber auch in der Tempelrolle feststellen. Als eine wichtige Motivation zur Übersetzung der Genesis kann man demnach das zeitgenössische protologische und weltgeschichtliche Interesse benennen, in dem die Überlieferungen der eigenen Volksgruppe ihren Ort finden sollen.<sup>94</sup> Die Genesis ist dazu besonders geeignet, weil sie mit einem Schöpfungsbericht beginnt, der in der griechischen Version mit Platos Weltentstehungslehre kompatibel ist. Sie endet überdies mit einer Erklärung, wie es dazu kommt, dass es in Ägypten jüdische Bevölkerungsschichten gibt – ein Problem, das auch im Anfangsteil des Aristeasbriefes begegnet –; damit passt sie bestens in die hellenistischen Diskussionen.

Interessant ist daneben die in der Zeit des Ptolemaios II. angefertigte Übersetzung bisher demotisch überlieferter Regeln und Gesetze ins Griechische, die unter dem Namen „*Demotic case book*“ bekannt sind.<sup>95</sup> Dieser Text belegt, dass es zeitgleich einen Bedarf für eine Übersetzung von Gesetzen der verschiedenen ethnischen Gruppen im hellenistischen Ägypten gab. Wenn inzwischen als sicher gelten kann, dass die Genesis zuerst übersetzt wurde,<sup>96</sup> findet sich hier ein wichtiger Hinweis, warum nur wenig später die anderen Bücher des Pentateuch folgten. Ausweislich neu zugänglicher Papyri ist nun auch belegbar, dass die LXX etwa im Eherecht durchaus als Rechtsbuch ver-

---

<sup>92</sup> Dies auch gegen die These einer offiziellen Beauftragung der LXX von ORTH, Ptolemaios II.

<sup>93</sup> Dazu z.B. N. WALTER, Demetrios; Einleitung, JSRZ III,2, 281.

<sup>94</sup> Die von M. TILLY, Einführung in die Septuaginta, Darmstadt 2005, 51 f. vorgeschlagene Deutungsvariante weicht nur marginal von diesem Vorschlag ab.

<sup>95</sup> MÉLÈZE-MODRZEJEWSKI, Law and Justice; vgl. BICKERMAN, Jews, 104, der für beide Übersetzungen auf ptolemäische Veranlassung plädiert.

<sup>96</sup> RÖSEL, Übersetzung, 257; Argumente hierfür sind vor allem die abweichende Chronologie in Gen 5 und die andere Prägung von Äquivalenten im Vergleich mit den Ex-Dtn-Übersetzungen.

wendet wurde;<sup>97</sup> für J. Méléze-Modrzejewski ist sie gar ein *politikos nomos* gewesen.<sup>98</sup>

Damit fügen sich die ersten Übersetzungen problemlos in größere Strömungen der hellenistischen Kulturgeschichte ein. Sobald diese griechische Tora sich in der Gemeinde durchgesetzt hatte, bedurfte es wohl kaum der Begründung für die Übersetzung weiterer Bücher. Die Reihenfolge, in der dies geschehen ist, ist noch nicht eindeutig geklärt. Offenbar wurden aber knapp nach der Wende zum 2. vorchristlichen Jahrhundert die Prophetenbücher übersetzt. Dabei ist das Faktum interessant, dass die Josua-LXX Spuren erkennen lässt, dass sie als allein stehendes Buch gedacht war, ohne den Kontext des Richter- und der Königebücher zu lesen und zu verstehen war.<sup>99</sup> Für die anderen genannten Bücher kann Ähnliches gelten, allerdings ist beim Richter- und Königebuch der textgeschichtliche Problembefund schwieriger. Doch kann auch hier als sicher gelten, dass sie als einzelne Einheiten übersetzt wurden. Die Bindekraft des dt. Geschichtswerkes bzw. des Enneateuchs wurde damals also nicht als so hoch empfunden, wie sich das modernen Exegeten darstellt.

Elias Bickermann hat diese späteren Übersetzungen sogar als private Unternehmungen verstanden, was manche Freiheiten beim Übersetzen, aber auch beim Revidieren erklären könnte.<sup>100</sup> Jedenfalls ist es ein Faktum, dass es bei den späteren LXX-Büchern keine gemeinsame Linie hinsichtlich der Übersetzungstechnik gegeben hat; im Falle des Danielbuches sind z.B. sicher zwei konkurrierende vorchristliche griechische Versionen greifbar. Für das Jesajabuch wurde gar der Tempel in Leontopolis als Haftgrund wahrscheinlich gemacht.<sup>101</sup> Diese Übersetzergestalten und ihr Umfeld sind noch weniger greifbar als im Falle des Pentateuch. Deutlich ist aber, dass sie sich in einem Spannungsfeld mit mehreren Polen befanden: Sie wurden sowohl von ihrer hebräischen Vorlage und deren zeitgenössischem Verständnis als auch vom griechischen Pentateuch und dessen Vorgaben beeinflusst, der zudem – wie die frühen Rezensionen und der Aristeasbrief zeigen – eine Debatte hervorgerufen hatte, wie getreu eine Übersetzung dem Original folgen muss. Wo

---

<sup>97</sup> P. Polit. Iud. 4, vgl. J.M.S. COWEY, Das ägyptische Judentum in hellenistischer Zeit, in: S. KREUZER/J.P. LESCH, (Hrsg.), Im Brennpunkt: Die Septuaginta. Band 2 (BWANT 161), Stuttgart u.a. 2004, 24–43, hier 37 f.

<sup>98</sup> Law and Justice, 10.

<sup>99</sup> Argumente bei M. RÖSEL, Die Septuaginta-Version des Josuabuches, in H.J. FABRY/U. OFFERHAUS (Hrsg.), Im Brennpunkt: Die Septuaginta (BWANT 153), Stuttgart u.a. 2001, 197–212.

<sup>100</sup> E. BICKERMANN, Some Notes on the Transmission of the Septuagint, in: ders., Studies in Jewish and Christian History (AGJU 9), Leiden 1976, 139–166, hier 149.

<sup>101</sup> Vgl. Z. FRANKEL, Vorstudien zu der Septuaginta, Leipzig 1841, 40, Anm. f.; A. V.D. KOOLJ, Die alten Textzeugen des Jesajabuches (OBO 35), Fribourg/Göttingen 1981, 60–65.

und wie diese Diskussionen stattgefunden haben, ist bislang nicht bekannt und kaum untersucht.

## 5. Theologie

Abschließend soll noch die Frage nach der Theologie der Übersetzungen angeschnitten werden, obgleich sich hier ein eigenes Problemfeld auftut.<sup>102</sup> Einige grundsätzliche Überlegungen sind dennoch nötig. Es ist unstrittig, dass die Septuaginta in vielerlei Hinsicht andere theologische Positionen als der hebräische Text erkennen lässt. Strittig ist, ob diese von den Übersetzern intendiert waren, wobei man wieder differenzieren kann, ob sie als Individuen gehandelt haben oder nur das in ihrer Gemeinde vorherrschende Verständnis wiedergegeben haben.<sup>103</sup> Doch auch falls man davon ausgeht, dass in den Übersetzungen ohne eigene Intentionen einfach der hebräische Text abgebildet werden sollte, ist dies eine implizite theologische Aussage, da man offenkundig der Schrift als Wort Gottes auch in ihrer Übersetzung eine eigene *dynamis* zumisst, die menschliche Verstehensansprüche übersteigt.<sup>104</sup>

Einige wenige Beispiele mögen genügen um zu zeigen, wie sich diese veränderte theologische Perspektive zeigt und auswirkt: Von der Genesis an sind eine Fülle von Harmonisierungen der Texte untereinander festzustellen. Das kann die Zufügung von Textstrukturen wie etwa in der Schöpfungs- oder der Sintflutgeschichte (1,9; 6,19 f. u.ö.) bedeuten, aber auch zur Verwendung des gleichen griechischen Lexems für unterschiedliche hebräische Wörter führen. Ähnlich sind Phänomene der Intertextualität zu verstehen, denen vor allem in der französischen Forschung zur LXX Aufmerksamkeit gewidmet wird.<sup>105</sup> Möglicherweise verdanken sich diese Bezugnahmen einer parallel laufenden mündlichen Auslegungstradition, was erneut auf schriftgelehrte Kreise hinweisen würde.

Hinzu kommen geprägte Übersetzungsäquivalente, wie etwa die häufige Verwendung von νόμος oder δίκαιος und Derivaten (auch mit *α-privativum*) auch an Stellen, an denen im hebräischen Text nicht von הוֹרָה oder דְּרָקָה die Rede ist. Die LXX leistet damit einem veränderten Gesamtverständnis der

---

<sup>102</sup> Zu einer eigenen Positionsbestimmung s. M. RÖSEL, Towards a „Theology of the Septuagint“, in: W. KRAUS/R.G. WOODEN (eds.), *Septuagint Research* (SCSt 53), Atlanta 2006, 239–252.

<sup>103</sup> Zur Auseinandersetzung vgl. etwa A. PIETERSMA, *Exegesis in the Septuagint: Possibilities and Limits*, in: W. KRAUS/R.G. WOODEN (eds.), *Septuagint Research* (SCSt 53), Atlanta 2006, 33–45, für den mein Ansatz als „maximalistic“ gilt.

<sup>104</sup> So J. JOOSTEN, *Une théologie de la Septante?*, RThPh 132 (2000) 31–46.

<sup>105</sup> Vgl. besonders die Arbeit von G. DORIVAL, *Les phénomènes d'intertextualité dans le livre grec des Nombres*, in: KATA ΤΟΥΣ Ο΄. *Selon Les Septante*. FS M. Harl, Paris 1995, 261–285 und die Einführungen zu den Bänden der „Bible d'Alexandrie“.

Bibel Vorschub, das man als *nomos*-Soteriologie bezeichnen kann. Ein instruktives Beispiel: Ps 9,21 (MT) liest: **יְהוָה מוֹרָה לָהֶם שִׁיחָה** (Lege Furcht auf sie, JHWH!). Die LXX bietet dagegen: **κατάστησον κύριε νομοθέτην ἐπ' αὐτούς** (Setze Herr, einen Gesetzgeber über sie).<sup>106</sup> Offensichtlich hat der Übersetzer unpunktiertes מורה von ירה<sup>11</sup> abgeleitet und mit „Lehrer“ übersetzt. Die Wahl von „Gesetzgeber ist ein weitergehendes Interpretament, das ירה zusätzlich mit מורה in Verbindung bringt; die Tora ist als die richtige Lehre anzusehen.<sup>107</sup> Diese Äquivalentwahl ist nun nicht etwa ein Einzelfall im Psalter. Wahrscheinlich wurde auf Ex 24,12 und Dtn 17,10 zurückgegriffen, wo ebenfalls ירה mit νομοθετέομαι wiedergegeben wurde. Es wird also deutlich, wie das Thema des *nomos* in schriftgelehrter Weise buchübergreifend pointiert wird.

Schließlich wird man auch das veränderte Gottesbild nennen müssen, das sich zum einen im Wegfall des Eigennamens JHWH und der Verwendung des absoluten κύριος ausdrückt,<sup>108</sup> deutlicher aber noch in der späteren Übersetzung παντοκράτωρ für hb. **מְבַרְאֵת** oder **שֵׁרַי** zu greifen ist.<sup>109</sup> Die jahrhundertelange Wandlung im Gottesbild Israels hat einen Höhepunkt erreicht, der als theologischer Kontrapunkt zum Hegemonialanspruch der hellenistischen Kultur zu verstehen ist.

Die Beispiele ließen sich problemlos vermehren. Auch so ist deutlich, dass die Arbeit der Übersetzer der Septuaginta nicht nur eine bedeutende sprachliche, sondern auch eine eminent wichtige theologische Leistung ist, durch die diese Version der Bibel zur γράφή und Grundlage des Christentums geworden ist.

<sup>106</sup> Dazu ausführlich M. RÖSEL, Nomothese. Zum Gesetzesverständnis der Septuaginta, in: H.J. FABRY/D. BÖHLER (Hrsg.), Im Brennpunkt: Die Septuaginta. Band 3 (BWANT 174), Stuttgart u.a. 2007, 132–150, hier 140–145.

<sup>107</sup> S. dazu F. AUSTERMANN, Von der Tora zum Nomos. Untersuchungen zur Übersetzungsweise und Interpretation im Septuaginta-Psalter (MSU 27), Göttingen 2003, 140 f.

<sup>108</sup> Vgl. etwa auch Ex 8,6 LXX; s. R. HANHART, Die Bedeutung der Septuaginta für die Definition des „Hellenistischen Judentums“, in: J.A. EMERTON (ed.), Congress Volume Jerusalem 1986 (VT.S 40), Leiden 1988, 67–80, hier 76–80.

<sup>109</sup> Dazu auch RÖSEL, Theology, 245–248.