

HIERONYMUS PHILOLOGUS
EINBLICKE IN SEIN BIBELÜBERSETZEN:
PRINZIPIEN, PRAXIS, RELEVANZ

Michael Margoni-Kögler¹

ABSTRACT Following a biographical sketch, the article outlines Jerome's principles of translating the Bible, as well as their relevance and manner of application, illustrating them with examples drawn from the two Psalm versions in the Vulgate.

KEYWORDS: Jerome, Bible translation, Psalter

„Ständig ist er nur beim Lesen. Ausschließlich mit seinen Büchern beschäftigt, gönnt er sich keine Pause, weder am Tag noch in der Nacht. Ständig liest oder schreibt er etwas“ – so portraitiert ein wohlhabender Gallier namens *Postumianus*, der im Zuge seiner Reisen durch den Orient um 400 auch nach Betlehem kam, seinen dortigen Gastgeber Hieronymus.

„Sein beständiger Kampf und unablässiger Streit gegen die Bösen zog ihm den Hass der Schlechten zu: Die Häretiker hassten ihn, weil er sie unaufhörlich bekämpfte; die Kleriker hassten ihn, weil er ihren Lebenswandel und ihre Vergehen geißelte. Dagegen sind alle Guten für ihn voll Bewunderung und Liebe, denn wer ihn für einen Häretiker hält, ist nicht bei Trost. Wahrhaftig ich behaupte, er ist ein Mann von katholischer Gelehrtheit und gesunder Lehre.“²

In dieser kurzen, authentischen Notiz klingen unüberhörbar jene Kontra-Punkte auf, die dem ebenso notierten *cantus firmus* von Studium, Gelehrsamkeit und Orthodoxie dissonant gegenüberstehen: Kampf, Streit und dadurch provoziertes Hass. Dass das reizbare und (hyper-)sensible Naturell unseres Gelehrten die Neigung zu polemisch-sarkastischer Auseinandersetzung mit seinen Gegnern nicht gerade unterdrückte, ja Hieronymus „ein Feind war, wie man ihn niemandem wünscht“³, mag erschrecken und enttäuschen – oder aber ihn *eo ipso* als umso

1. Geringfügig überarbeitete schriftliche Fassung des am 5. April 2016 an der Theologischen Hochschule Chur im Anschluss an die Mitgliederversammlung des Vulgata-Vereins gehaltenen Vortrags. Der Autor ist Mitarbeiter am *Vulgata Deutsch*-Projekt (Chur) sowie am *Augustinus-Lexikon* (Würzburg).

2. Sulpicius Severus, *dial.* I 9,4f. (lat. Text: CSEL 1,161), zitiert bei Fürst (2016) 59 u. 234.

3. Ebd. 5.

menschlich-allzumenschlicher vor unser geistiges Auge treten lassen.⁴ Mit der inneren Stille, die etwa Albrecht Dürers berühmte Darstellung *Der heilige Hieronymus im Gehäus* (1514) zu vermitteln trachtet, wird es somit nicht weit her gewesen sein, von der anachronistischen Überhöhung als kardinalspurpurner Würdenträger, den zahlreiche Gemälde der frühen Neuzeit zeigen (gleich als habe er als Bibelübersetzer von seinem Auftraggeber Papst Damasus zuvor zum Kardinal erhoben werden müssen), ganz zu schweigen.⁵ Nicht der Kardinal im kirchlichen Machtzentrum Rom, sondern der in mehr als einer Hinsicht ex-zentrische Presbyter, Asket und literarisch-philologisch geschulte Bibelwissenschaftler am Rande der römischen Welt vollbrachte seine einmalige Leistung, frühjüdische und griechische Bibelauslegung an den lateinischen Westen zu vermitteln und diese jüdisch-christliche Theologie in einer spannungsreichen Auseinandersetzung mit dem klassisch-antiken Bildungsideal nun auch literarisch-wissenschaftlich ‚salonfähig‘ zu machen.⁶ Dazu motiviert den Bibelphilologen jedoch primär die christologisch zentrierte bibeltheologische Einsicht, welche sich in seinem hermeneutischen Basissatz christlicher Bibellektüre verdichtet findet, den bekanntlich das 2. Vaticanum in *Dei Verbum* 25 aufgreift: *ignoratio scripturarum ignoratio Christi est (Comm. Is., prol.)*, wobei Hieronymus mit den „Schriften“ hier vorrangig die Heilige Schrift des Judentums bzw. das christliche Alte Testament im Blick hat. Dieses nicht zu kennen und nicht zu verstehen, heißt Christus nicht zu verstehen. Und dies bedeutet für Hieronymus – anders als für die asketisch-monastische Bewegung vor ihm – nun gerade *keinen* radikalen Ausstieg aus der antiken Kultur, sondern eine auf deren literarisch-textkritischen Bemühungen fußende Sicherung des Wortlauts dieser Schriften als Grundlage für deren Auslegung. Auf welchen äußeren und inneren Wegen war der (nach Laktanz zweite) „christliche Cicero“ dahin gelangt?

4. Vgl. in drastischer Prägnanz von Campenhausens Charakteristik von Hieronymus’ „Unrast seines eigenen, immer zu Kampf und Verteidigung gereizten, unverbesserlichen Temperaments [...] Abgesehen von einem kleinen Kreis asketischer Freundinnen und blind ergebener Anhänger hat es kaum jemand fertig gebracht, mit Hieronymus dauerhaft in Frieden zu leben, und hat der Zank einmal begonnen, so ist es fast unmöglich, den misstrauischen und als Gegner skrupellosen Choleriker wieder zu versöhnen. Ihm sind dann alle Mittel recht, um seine ‚Neider‘ moralisch zu vernichten“ (von Campenhausen [71995 = 1960] 132 u. 140).

5. Instruktiver Kurzüberblick über die beiden zentralen „Bilder“ des Hieronymus in der Kunstgeschichte vom 8. bis 16. Jh. – Büsser in der Wildnis einerseits, Gelehrter in der Studierstube andererseits – incl. Hinweise auf einschlägige Literatur (v. a. Eugene F. Rice, Jr., *Saint Jerome in the Renaissance*. Baltimore/London 1985) bei Fürst (2016) 18–21.

6. Ausführlichere Darstellung dieser Zusammenhänge wiederum ebd. 145–151.

1. Biographische Skizze

Eusebius Hieronymus – also „der Fromme (mit heiligem Namen“ – wird um 347 in der Kleinstadt Stridon im nördlichen Dalmatien, nahe der Grenze zu Pannonien, geboren; die Lokalisierung des Ortes, der noch zu seinen Lebzeiten von den Goten zerstört wurde, ist bis dato ungeklärt.⁷ Von der wohlhabenden christlichen Familie erwähnt er namentlich seinen Vater Eusebius und den jüngeren Bruder Paulinianus, der ihn später auch nach Betlehem begleiten und dort – wenn auch unter kirchenrechtlich illegitimen Voraussetzungen, da vom auswärtigen (noch dazu anti-origenistischen) Bischof Epiphanius von Salamis – zum Presbyter geweiht werden sollte; außerdem hatte er noch eine jüngere Schwester. Die Ausbildung beim *grammaticus* und *rhetor*, also in Sprach- und Literaturwissenschaft, darf er in Rom bei keinem geringeren als Aelius Donatus genießen, dessen beiden *Artes grammaticae* bis ins Mittelalter zu den maßgeblichsten Lehrbüchern zählten. Bereits da entzündet sich seine Begeisterung für die lateinischen Klassiker, allen voran für sein Stilvorbild Cicero. Vermutlich gegen Ende der Studienzeit empfängt er gemeinsam mit seinen Freunden Pamachius und Rufin von Aquileia noch in Rom die Taufe und bricht anschließend als Zwanzigjähriger zu einer längeren Reise nach Gallien auf – zwecks „Jobsuche“, wofür die Kaiserstadt Trier am aussichtsreichsten schien. Indes vollzieht sich ebendort (s)eine *conversio*: Er verzichtet so wie sein Freund Bonosus auf eine Karriere im Reichsdienst und entscheidet sich für eine neue, geistig-geistliche Lebensform, ein christlich-asketisches *otium cum dignitate* (Ciceros „würdevolle Muße“ des Philosophen). Deren Verwirklichung glückte anschließend sechs Jahre lang in Aquileia, wo er in einer Art Klerikergemeinschaft – unter ihnen auch Rufin und der spätere Bischof Chromatius von Aquileia, dessen Homilien uns zum Teil erhalten sind – asketische und theologische Interessen im wechselseitigen Austausch pflegte: dies offensichtlich derart beglückend, dass er in seiner Übersetzung und Erweiterung der *Chronik* des Kirchenhistorikers Eusebios zum Jahr 373 vermerkt, die Kleriker von Aquileia haben einem Chor von Engeln geglichen. Allerdings ging diese spirituelle Hoch-Zeit bald darauf unfriedlich zu Ende; die Gründe für den Bruch bleiben im Dunkeln – möglicherweise hatte der selbstbewusste asketische Eifer für Verstimmung ge-

7. Vermutlich im Gebiet zwischen Aquileia und Emona (jetzt Ljubljana), d. h. nördlich des heutigen Rijeka (das zeitweise aufgrund des lautlichen Anklangs an Stridon vermutete Štrigova im äußersten Norden Kroatiens ist es jedenfalls nicht); vgl. ebd. 22 u. 152. – Eine fundierte „Hieronymus-Vita“ entlang der einzelnen Lebensstationen von Stridon bis Betlehem bietet Rebenich (1992) 21–208.

sorgt. Jedenfalls fühlte sich Hieronymus (erstmalig also schon damals) verleumdete und beschloss in den griechischen Osten zu reisen, um einerseits höhere theologische Bildung zu erwerben und andererseits die berühmten Vorbilder des asketischen Lebens, die Eremitenkolonien der Syrischen Wüste, zu besuchen.

In der syrischen Hauptstadt Antiochia am Orontes (das heutige türkische Antakya nahe der syrischen Grenze) angelangt und dort zunächst schwer erkrankt, perfektioniert er seine Griechischkenntnisse, vertieft sich in theologische Literatur, hört exegetische Vorlesungen beim berühmten Bischof Apollinaris von Laodicea und frönt seinen literarischen Neigungen, die die Bildungsmetropole Antiochia reichlich nährt. Dann aber begibt er sich (um 375) für zwei bis drei Jahre auf das Landgut Maronia seines Gastgebers Euagrius nahe der Einöde von Chalkis (ca. 50 km östlich von Antiochia), wo er in regem Kontakt mit den die nahegelegenen Höhlen bewohnenden Eremiten stand, selber aber zwar vom Tumult der Großstadt zurückgezogen, jedoch in Gemeinschaft Gleichgesinnter und ohne Verzicht auf seine Bibliothek lebte, studierte, meditierte. Möglicherweise fällt in diese Zeit sein berühmtes Traumgesicht, das er in seiner asketischen „Programmschrift“ *epistula* 22 (verfasst 384) als Beschreibung seines inneren Konfliktes und paradigmatisch für den Dauerkonflikt zwischen paganer antiker Bildung und christlich-asketischer Bildungsfeindlichkeit Revue passieren lässt:

„Vor vielen Jahren“, so schreibt er (*ep.* 22,30), „verließ ich Heimat, Eltern, Schwestern und Verwandte und verzichtete, was noch schwieriger ist, auf meinen wohlgedeckten Tisch [...]. Die Bibliothek aber, die ich mir in Rom aus lebhaftem Interesse und mit viel Mühe erworben hatte, glaubte ich nicht entbehren zu können. Ich Elender fastete also, während ich den Tullius las. Nachdem ich manche Nacht durchwacht und viele Tränen vergossen hatte, [...] nahm ich den Plautus zur Hand. Als ich wieder zu mir selbst zurückfand, fing ich an, einen Propheten zu lesen, aber die harte Sprache stieß mich ab [...]. In einem Fiebertraum fühlte ich mich plötzlich im Geiste vor den Stuhl des Richters geschleppt [...]. Befragt nach meinem Stande, gab ich zur Antwort, ich sei Christ. Der auf dem Richterstuhl saß, sagte zu mir: ‚Du lügst! *Ciceronianus es, non Christianus*. Denn wo dein Schatz ist, da ist auch dein Herz (Mt 6,21).‘ Darauf verstummte ich. Er aber gab Befehl, mich zu schlagen. Mehr noch als die Schläge peinigten mich Gewissensqualen [...]. Schließlich warfen sich die Umstehenden dem Richter zu Füßen und baten, er möge angesichts meiner Jugend Nachsicht walten lassen und mir Gelegenheit geben, meinen Irrtum zu büßen, jedoch die Strafe weiter an mir vollziehen, falls ich mir erneut einfallen lassen sollte, Werke der heidnischen Literatur zur Hand zu nehmen [...]. So schwor ich ihr ab: ‚Herr, wenn ich je wieder weltliche Handschriften (*codices saeculares*) besitze oder aus ihnen lese, dann will ich dich verleugnet haben!‘ [...]. Und danach habe ich mich mit einem solchen Eifer den göttlichen Schriften zugewandt, wie ich ihn bei der Beschäftigung mit den profanen nie gekannt hatte.“⁸

8. Übersetzung nach Fürst (2016) 147. Zu *ep.* 22,30 vgl. näherhin Barbara Feichtinger, „Der Traum des Hieronymus – ein Psychogramm“, *VigChr* 45 (1991) 54–77; ead., *Nec vero sopor ille fuerat aut vana somnia* [...] (Hier., *ep.* 22,30,6). Überlegungen zum geträumten Selbst des Hieronymus“, *REAug* 43 (1997) 41–61.

Den *Ciceronianus* – Chiffre für den in den antiken Klassikern versierten Literaten – zu Christi Gunsten nun gänzlich zu verleugnen, das schaffte Hieronymus gewiss nicht; doch ihn mit dem *Christianus* – Typos des damals im Trend der Zeit liegenden weltabgewandten Asketen – annähernd zu versöhnen oder zumindest in eine spannungsreiche Beziehung zu bringen, das war vermutlich eine der bedeutendsten Vermittlungsleistungen des sich selbst oftmals so schwierig und unbeherrscht vermittelnden Theo-Philologen. Demgemäß entsteht während seines Aufenthalts in der Chalkis auch sein erstes literarisches Werk, sein als Werbeschrift für das Mönchtum konzipierter Debütroman *de vita Pauli primi eremitae* (zwei weitere Mönchsromane – die *Vita Malchi monachi captivi* sowie die *Vita beati Hilarionis* – sollten später in Betlehem folgen), intendiert als Konkurrenzwerk zur Antoniosvita des Athanasius, deren Vorgeschichte es erzählen will (Paulus als der von Antonios besuchte und noch ältere erste Einsiedler): Kurzweilig und spannend, erbaulich samt mythologischem Personal (Kentauro und Satyr), also durchwegs phantasievoll, „literarisch trotzdem sein vollkommenstes Werk, und den zarten Charme seiner kleinen Jugendarbeit hat er nicht wieder erreicht“.⁹ In diese Zeit fallen auch seine ersten Bemühungen sich mit dem Hebräischen oder zumindest dem Syrischen (Aramäischen) – und sei es nur zwecks Verständigung – vertraut zu machen; nur allzu verständlich seine rückblickend erinnerten Mühen:

„Ich ging zu einem Bruder, der aus dem Judentum Christ geworden war, in die Lehre. Nachdem ich mich früher mit den scharfsinnigen Werken Quintilians, den Schriften des redege wandten Cicero, des ernsten Fronto und des schlichten Plinius beschäftigt hatte, lernte ich jetzt das Alphabet und studierte die hebräischen Vokabeln mit ihren Zisch- und Kehllauten (*stridentia anhelantiaque verba*). Was für eine Anstrengung dies kostete, welche Schwierigkeiten zu überwinden waren, wie oft ich verzweifelte, wie oft ich die Sache aufgab und voll er Lernbegierde wieder aufnahm – das weiß nur ich, der ich es durchgemacht habe, und jene, welche mit mir zusammenlebten. Und heute danke ich Gott, dass ich aus dieser bitteren Buchstabensaat so herrliche Früchte einheimsen kann“ (*ep.* 125,12).¹⁰

9. von Campenhausen (¹1995 = 1960) 120. Vgl. zuletzt Stefan Rebenich, „Inventing an Ascetic Hero: Jerome’s *Life of Paul the First Hermit*“, in: Cain/Lössl (2009) 13–27.

10. Zitiert bei Fürst (2016) 80f. Zur Zurückhaltung gegenüber allzu erkenntnisoptimistischen Schlüssen betreffs Hieronymus’ damals (und auch später) von jedwedem „Hebraeus“ erworbenen Hebräisch- und/oder Aramäischkenntnissen mahnt Günter Stemberger, „Hieronymus und die Juden seiner Zeit“, *Begegnungen zwischen Christentum und Judentum in Antike und Mittelalter*. FS Heinz Schreckenber (hg. v. Dietrich-Alex Koch / Hermann Lichtenberger). Göttingen: V&R, 1993, 347–364 [jetzt in: Id., *Judaica Minora II* (TSAJ 138). Tübingen: Mohr Siebeck, 2010, 66–81], hier 348–352, mit der Conclusio: „Abgesehen von Judenchristen wie dem Konvertiten in der Wüste Chalkis scheint sich Hieronymus [scil. in der Zeit vor Betlehem] in erster Linie aus Büchern informiert zu

Nach der Rückkehr blieb Hieronymus noch ca. zwei Jahre in Antiochia, wo er auch zum Presbyter geweiht wurde – dies allerdings unter seiner Bedingung, die Amtspflichten nicht ausüben zu müssen; „als eine zu nichts verpflichtende ‚Ehrenpromotion‘ war ihm die neue Würde willkommen“.¹¹ Von 379/80 bis 382 hielt er sich in Konstantinopel auf und bildete sich weiter in griechischer Exegese fort, indem er die großen Kappadokier kennenlernte: seinen „Lehrer“ Gregor von Nazianz, dessen theologische Reden er hörte, Gregor von Nyssa und Amphilochos von Ikonion. Auch entstanden dort seine ersten Übersetzungswerke: die Übersetzung und Fortführung (bis zur Gotenschlacht von Adrianopel 378) der Weltchronik des Eusebios sowie die ersten Übersetzungen von Homilien seines größten Vorbilds, des griechischen Exegeten, Theologen und Bibelphilologen Origenes († 254). Über die 381 in Konstantinopel tagende und als 2. Ökumenisches Konzil in die Geschichte eingegangene Bischofssynode, auf der endgültig über den Arianischen Streit entschieden wurde, lässt Hieronymus, obwohl

haben“ (352). Positiver hingegen die Studie von Michael Graves, *Jerome's Hebrew Philology: A Study Based on his Commentary on Jeremiah* (SVigChr 90). Leiden: Brill, 2007, bsd. 1–9 (forschungsgeschichtlicher Überblick) u. 76–127 („The Sources for Jerome's Hebrew Scholarship“), samt den Rezensionen von Pieter van der Horst (JSJ 39 [2008] 405f.: „a fascinating book [...] an admirable study“) und Pierre-Maurice Bogaert (JEH 60 [2009] 142f.). Letzterer resümiert: „Jerome must have had Hebrew teachers: this is clear not only from philological details but also from rabbinic, midrashic parallels [...]. Graves provides sufficient evidence to show that, in some cases at least, Jerome must have had a contact with learned rabbis“ (142). Dies bestätigte jüngst Weigert (2016) 68–76 u. 158–213 (Auflistung und Besprechung von Stellen – vorwiegend aus den Targumim und dem Midrasch *Sifre Devarim* –, die deutliche Parallelen zu Hieronymus' Dtn-Übersetzung zeigen und „in denen Traditionen Eingang gefunden haben, die Hieronymus von seinen Lehrern und Informanten erhalten haben könnte“, insofern sich eine Vermittlung über die Hexapla [Aquila, Symmachus, Theodotion] höchstwahrscheinlich ausschließen lässt [158]). Sehr ausgewogen ferner Hillel I. Newman, „How Should We Measure Jerome's Hebrew Competence?“, in: Cain/Lössl (2009) 131–140, mit Aufweis von Hieronymus' wachsender (passiver) Sprachkompetenz, welche aus manchen Korrekturen seiner eigenen Fehler erhellt. Dass freilich nicht von einer „rabbinischen Vulgata“ die Rede sein kann, unterstreicht John Cameron, „The Rabbinic Vulgate?“ (ebd. 117–129), der gerade anhand einiger Beispiele aus Hieronymus' Ps-Übersetzung *iuxta Hebraeos* aufzeigt, dass – unbeschadet der sich in seinen *Commentarioli* und *Tractatus in Psalmos* nachweislich widerspiegelnden Kenntnisse jüdischer Exegese – „he was very reticent to reflect Jewish exegetical expertise in his translations“ (129), philologische Expertise hingegen sehr wohl. In genau dieselbe Richtung weist auch die Untersuchung von Friedrich Avemarie, „Hieronymus und die jüdische Genesis: *Hebraicae quaestiones* und die Vulgata im Vergleich“, *Moderne Religionsgeschichte im Gespräch: Interreligiös, interkulturell, interdisziplinär*. FS Christoph Elsas (hg. v. Adelheid Herrmann-Pfandt). Berlin: EB-Verlag, 2010, 74–93.

11. So von Campenhausen (¹1995 = 1960) 122 treffend.

direkt vor Ort, nichts verlauten; er hatte sich zwar „formell“ den sogenannten Altnicänern angeschlossen, doch spekulative Theologie war eben nicht das Seine.

Im Jahr darauf kehrte er gemeinsam mit zwei Bischöfen (Paulinus von Antiochia und Epiphanius von Salamis) nach Rom zurück, und die dort verbrachten drei Jahre (bis Mitte 385) sollten für seine weitere Lebensgeschichte die wohl prägendsten werden: Der römische Bischof, Papst Damasus, mit dem er bereits aus der Chalkis Briefkontakt hatte (*ep.* 15 u. 16), vertraut ihm die Mitarbeit in seinem Sekretariat/Archiv an, für die er sich hinsichtlich der Korrespondenz freilich besonders durch seine Griechischkenntnisse qualifizierte; er unterstützt ihn (materiell wie ideell) bei seinen exegetischen und übersetzerischen Ambitionen (Origenes' Hld-Homilien) und regt dabei die Revision des gängigen lateinischen Bibeltexes (*Vetus Latina*) anhand der originalsprachlichen „Urtexte“ an oder wird vice versa von Hieronymus für die Unterstützung dieses seines Projekts gewonnen.¹² So entsteht 383 seine Überarbeitung der alten lateinischen Evangelienübersetzung anhand seiner Neu-Übersetzung aus griechischen Codices. Sie sollte auch seine einzige Revision neutestamentlicher Bibeltexen bleiben; die restlichen neutestamentlichen Schriften wurden gegen Ende des 4. Jhs. vermutlich von Rufin dem Syrer übersetzt/revidiert. Darüber hinaus revidierte er in Rom noch den Psaltertext nach einer ihm dort verfügbaren Septuaginta-Fassung, allerdings nur *cursim* („flüchtig“), wie er später am Beginn der *Praefatio* zu seiner zweiten Psalterrevision bemerkt¹³ – diese Überarbeitung hat sich indes nicht bzw. nur in jenen Zitaten erhalten, die Hieronymus in seinen *Commentarioli in Psalmos* (~ 386/88) knapp erläutert.¹⁴ Das lange Zeit mit dieser ersten Psalterrevision identifizierte *Psalterium Romanum* – eine der alten lateinischen Psalmenübersetzungen, bis dato noch einzig an der Peterskirche in Gebrauch – erwies sich nämlich allenfalls als eventueller Basistext, nicht aber als das Ergebnis der hieronymianischen Revisionsarbeit.¹⁵ Der Grund dafür, dass gerade die

12. Vgl. Fürst (2016) 87f. u. 180; Rebenich (1993) 50f.; ausführlicher id. (1992) 141–153.

13. *Vulg. Psalm., praef.* (Weber/Gryson 767): *Psalterium Romae dudum positus emendaram et iuxta Septuaginta interpretes, licet cursim, magna illud ex parte correxeram* – „Den Psalter hatte ich vor langer Zeit, als ich mich in Rom aufhielt, verbessert und ihn nach den 70 Übersetzern – allerdings in Eile – zu einem großen Teil korrigiert.“

14. Leicht zugänglich dank deutscher Übersetzung und umfassender Einleitung als Bd. 79 der Reihe *Fontes Christiani* (S. Risse, 2005).

15. Vgl. z. B. Brown Tkacz (1996) 49; Widerlegung der hieronymianischen Autorschaft des *Psalterium Romanum* durch Donatien de Bruyne, „Le problème du Psautier Romain“, *RBen* 32 (1930) 101–126; vgl. Risse (2005) 14f. Kritische Edition des *Psalterium Romanum* und anderer alter lateinischer Psalterübersetzungen durch R. Weber (CBLa 10, 1953).

liturgisch prominentesten Texte – Evangelien und Psalmen – Gegenstand dieser ersten Überarbeitung waren, ist sicherlich auch, wenn nicht sogar primär in dem sich damals gerade vollziehenden Übergang vom Griechischen zum Lateinischen als Liturgiesprache zu erblicken. Möglicherweise war aber gerade die Psalterrevision (auch) in Hinblick auf seinen „Jüngerinnenkreis“ entstanden, denn wozu Damasus durch seine Kontakte seinem gelehrten „Sekretär“ noch verhalf, war der Zugang zu jenen Kreisen adeliger römischer Damen, die ihr aristokratisch-elitäres Selbstverständnis damals christlich-asketisch modifiziert lebten: Das ins gesellschaftliche Wertesystem der christlichen Spätantike nun bereits integrierte Askeseideal ermöglichte ihnen, sich jetzt als kirchliche Elite zu entfalten und – sei es als Witwen, sei es von vornherein auf Ehe verzichtend – ihren Seelenadel zu kultivieren: als wohlthätige Sponsorinnen von Klöstern, karitativen Einrichtungen (z. B. leitete Fabiola eines der ersten christlichen Hospize in Rom und gründete eine Pilgerherberge) und nicht zuletzt von christlichen Autoren. Auf dem Aventin hatte die Witwe Marcella ihr Haus zu einem solchen Zentrum asketischer *vita communis* gemacht, wo sich gleichgesinnte Aristokratinnen, die enthaltsam, einfach und mäßig fastend lebten, zu Bibeldiskussionsrunden und theologischen Gesprächskreisen auf hohem Niveau trafen. Diese Art von „intellektueller Salonaskese“¹⁶ musste auf Hieronymus freilich enorm attraktiv wirken, und so avancierte er rasch zum spirituellen Mentor jener adeligen Damen rings um Marcella und deren Schülerin Principia, um Paula und deren Töchter Eustochium und Blesilla, etc. Er unterwies sie in wissenschaftlicher Exegese, ja lehrte sie laut *ep.* 39,1 sogar hebräischen Psalmengesang und vermittelte ihnen auch in zahlreichen Briefen seine asketische Spiritualität. Dass die hohe persönliche Wertschätzung für seine gleichgesinnten Diskussionspartnerinnen und Financiers sich auf das theoretische Frauenbild in (s)einer androzentrischen Welt nicht positiver auswirkte, sondern „die Frau“ das verteufelte Prinzip blieb, zu denen er „gar nicht erst sprechen würde, wenn Männer über die Schriften fragten“ (*ep.* 65,1), steht freilich auf einem anderen Blatt. Vordergründig berechtigte Entrüstung darüber relativiert sich, wenn man – der Latinistin

16. So pointiert Fürst (2016) 56; vgl. ebd. 45–47, 54–58 sowie zu einzelnen Frauengestalten die *Prosopographia Hieronymiana* ebd. 157ff.; sehr instruktiv ferner Rebenich (1992) 154–180 sowie die beiden grundlegenden Monographien Christa Krumeich, *Hieronymus und die christlichen feminae clarissimae* (Habelts Dissertationsdrucke, Reihe Alte Geschichte 36). Bonn: Habelt, 1993, und Barbara Feichtinger, *Apostolae apostolorum. Frauenaskese als Befreiung und Zwang bei Hieronymus* (Studien zur Klassischen Philologie 94). Frankfurt/M.: Lang, 1995, hier bsd. 275–323 („Der Asket und die Frauen“); zuletzt ead. (2014) passim.

B. Feichtinger-Zimmermann folgend – in Betracht zieht, dass Hieronymus als in der kirchlichen Stathierarchie ziemlich weit unten angesiedelter Presbyter gegenüber dem Argwohn, den er aufgrund seiner großen Affinität zu Frauen zweifelsohne erregte, gar nicht anders konnte als „die Erwartungshaltung seiner männlichen Zeitgenossen zu befriedigen und im gebotenen Rahmen die üblichen Negativstatements über die Frau an sich abzugeben [...]. Ein gezieltes Anschreiben gegen misogynen Klischees hätte Hieronymus' Autorität bei seinen männlichen Lesern vollends ruiniert, indem es ihn als anarchistischen und sogar häretischen Verfechter einer gefährlich verkehrten Welt und als Frauensklaven gebrandmarkt hätte.“¹⁷

Um Hieronymus' Image als argwöhnisch beäugter „Frauenflüsterer“ und rigoroser Asket, der auch nie mit polemischer Kritik an allzu laxen Kirchenmännern hinter dem Berg hielt, war es ohnedies nicht zum Besten bestellt, und als nach dem Tod seines Gönners Damasus (Dez. 384) auch noch Paulas bereits verwitwete Tochter Blesilla, die er zum asketischen Leben animiert hatte, im zarten Alter von 20 Jahren starb¹⁸, heizte dies die brodelnde Stimmung und den Verdacht gegen ihn derart weiter auf, dass er es letztlich für das Ratsamere ansah, Rom im August 385 den Rücken zu kehren und sich nach einer Pilgerfahrt durch Palästina und Ägypten dauerhaft in Betlehem niederzulassen – nicht ohne dass ihm Paula und Eustochium gefolgt waren und gemeinsam mit ihm ihr restliches Leben dort als Leiter von je einem Frauen- und Männerkloster verbrachten. Der örtliche Übergang zu seiner letzten und längsten (ca. 34 Jahre) Lebensstation bedeutete denn auch den „Übergang vom Übersetzer großer Bibelkommentare zum eigenständigen Verfasser exegetischer Arbeiten, [den] Übergang von der griechischen Septuaginta-Fassung der Bibel hin zur ‚hebräischen Wahrheit‘.“¹⁹ Zunächst kommentiert Hieronymus vier neutestamentliche Briefe (Gal, Eph, Phlm, Tit) – später sollten vom Neuen Testament auch nur mehr Mt und Offb folgen –, daran schließt sich 388/9 als erster großer alttestamentlicher Kommentar jener zu Kohelet *in memoriam Blesillae* an, der er ja gerade anhand dieses Weisheitslehrers den *contemptus mundi* als die wichtigste Lektion der Askese vermittelt hat: eine Premiere, handelt es sich dabei doch um den ersten christlichen Kommentar, der

17. Feichtinger-Zimmermann (2014) 210.

18. Vgl. näherhin ead. (1995 [s. o. Anm. 16]) 222–225.

19. So E. Birnbaum, „Der Koheletkommentar des Hieronymus: Eine Einführung aus bibelwissenschaftlicher Perspektive“, in: *Hieronymus als Exeget und Theologe. Interdisziplinäre Zugänge zum Koheletkommentar des Hieronymus* (hg. v. Elisabeth Birnbaum / Ludger Schwienhorst-Schönberger; BEThL 268). Leuven: Peeters, 2014, 11–40, 17.

expressis verbis auf dem hebräischen Text fußt, wenn auch noch in einer Mischform aus griechischer (Septuaginta und deren drei Rezensionen Aquila, Symmachus und Theodotion) und hebräischer Fassung.²⁰

Weitere alttestamentliche Kommentare behandeln ausgewählte Fragen zum hebräischen Genesistext (*Quaestiones Hebraicae in Genesim*) und zu den Psalmen (s. o.) sowie – auch dies einzigartig – sämtliche Prophetenbücher.²¹ In seiner Exegese verband Hieronymus die Vergewisserung über den philologisch-historisch erhebaren Sinn des Textes, dessen Primat er in der sogenannten antiochenischen Schule ja direkt vor Ort gelehrt bekommen hatte, mit der Erhebung des tieferen, geistigen Schriftsinns in der Tradition der alexandrini-schen Schule (Origenes, Didymus der Blinde), ohne sich jedoch in allzu freier Allegorese zu verlieren: Der geistige Sinn erschließt sich für ihn primär auf Basis der Typologie, also eines vom Neuen Testament her sich zeigenden „Überschusses“ alttestamentlicher Heilsaussagen, deren Bedeutungspotential über ihren ursprünglichen historischen Kontext hinaus auf Christus und die Kirche vorausweise – was im Übrigen Hieronymus’ Fokussierung auf die Prophetenbücher umso verständlicher macht: „Die vorliegende Schrift“, so im Prolog zu seinem Jesajakommentar, „enthält alle Mysterien des Herrn“.²² Auf dieser hermeneuti-schen Basis der Einheit beider Testamente fußt auch seine Bibelauslegung in Predigt und Katechese, die ihm als monastischem Seelsorger in Betlehem wö-chentlich oblag; Zeugnis davon geben zwei erhaltene Predigtreihen (insgesamt 73 *tractatus*) zu den Psalmen in engem Anschluss an Origenes, 10 Predigten zu Mk und 12 Predigten zu verschiedenen Anlässen (Evangelienperikopen und Feste). Die exegetische Orientierung an seinem Vorbild Origenes behielt er also auch dann noch bei, als er ab ca. 393 in die unerquicklichen und verworrenen Auseinandersetzungen um dessen Rechtgläubigkeit hineingezogen wurde und sich offiziell auf die Seite der Origenes-Gegner schlug, was ihm und seinen

20. Vgl. ebd. 16 sowie natürlich ead., *Der Koheletkommentar des Hieronymus: Einleitung, revidierter Text, Übersetzung und Kommentierung*. Revision des lateinischen Textes durch Michael Margoni-Kögler (CSEL extra seriem). Berlin: de Gruyter, 2014, hier v. a. 6f.14f.

21. Überblick über Hieronymus’ Kommentarwerke bei Kamesar (2013) 670–674; ferner Fürst (2016) 122–125, 390–397.

22. [...] *universa Domini sacramenta praesens scriptura contineat* (*Comm. Is., prol.* [CChr.SL 73,1]). Konzise Charakteristik der hieronymianischen Bibelauslegung im Spannungsfeld von histo-rischem und geistigem Sinn ebd. 128–137 (monographisch z. B. Dennis Brown, *Vir Trilinguis: A Study in the Biblical Exegesis of Saint Jerome*. Kampen: Kok Pharos, 1992; Wilfried Hagemann, *Wort als Begegnung mit Christus: Die christozentrische Schriftauslegung des Kirchenvaters Hieronymus* [TThSt 23]. Trier: Paulinus, 1970).

Klosterangehörigen sogar drei Jahre Exkommunikation durch den Ortsbischof Johannes von Jerusalem einbrachte (vgl. seine Schrift *contra Iohannem*).²³ Ließ sich dieser Konflikt zwar 397 lösen, so eskalierte hingegen in den darauffolgenden Jahren der Streit mit seinem ehemaligen Jugendfreund und Origenesanhänger Rufin von Aquileia: Neben den dogmatischen Differenzen trugen nicht minder persönliche Animositäten dazu bei, dass die einstigen Freunde durch verletzte Eitelkeit und Ehrsucht, polemisch-verbohrte, ja sogar bissig-hasserfüllte wechselseitige Anschuldigungen zeit ihres restlichen Lebens verfeindet blieben (vgl. die Apologie *contra Rufinum*). In seinem letzten Lebensjahrzehnt schaltete sich Hieronymus schließlich auch noch gemeinsam mit Augustinus in die pelagianische Kontroverse ein (vgl. den *Dialogus adversus Pelagianos*), entging 416 nur knapp einem Überfall samt Plünderung seines Klosters in Betlehem und starb schließlich 419/20 eben dort – nicht ohne der Nachwelt seine wirkmächtigsten Werke zu hinterlassen: seine lateinischen „Versionen“ und Revisionen biblischer Bücher.

2. Hieronymus als Übersetzer von/zwischen hebräischer und griechischer Bibel

2.1. Die Revisions- und Übersetzungsarbeit in Betlehem

Bevor Hieronymus' Bibelübersetzung ab dem 7./8. Jh. im Karolingerreich zur *Vulgata (versio)* wurde, waren zu seiner Zeit indes viele lateinische *versiones* der Bibel *vulgatae* – zusammenfassend von der Forschung als *Vetus Latina* bezeichnet –, die in derart mannigfaltigen Textformen bzw. -typen nach- und nebeneinander existierten und dabei auch einem ständigen Korrektur- und Bearbeitungsprozess unterlagen²⁴, dass Hieronymus (vielleicht als erster) im Zuge seiner Evangelienrevision in Rom (s. o.) in deren *Praefatio* konstatiert: *Tot sunt [exemplaria] paene quot codices* – „es gibt beinahe ebenso viele Textformen wie Handschriften (in Buchform)“; doch sogar seine Gegner würden ihm

23. Details zur Rolle des Hieronymus in diesem sogen. „ersten Origenismusstreit“ *in nuce* bei Fürst (2016) 30–36 (incl. Lit.); vgl. Id., „Hieronymus gegen Origenes: Die Vision Jesajas im ersten Origenismusstreit“, REAug 53 (2007) 199–233 [jetzt in: Id., *Von Origenes und Hieronymus zu Augustinus. Studien zur antiken Theologiegeschichte* (AKG 115). Berlin: de Gruyter, 2011, 239–274].

24. Vgl. die ältere Nomenklatur *Afra* und *Itala* für ihre beiden Hauptstränge; zur Erstinformation Fischer (2009) 175–178; Schulz-Flügel (2007) sowie die Homepage des Beuroner Vetus Latina-Instituts: <<http://www.vetus-latina.de>>.

beipflichten, *verum non esse quod variat* – „dass nicht wahr sei, was vielfältig ist“.²⁵ Zugleich bemerkt er schon damals (383), dass das AT bloß *tertio gradu* zu den lateinischsprachigen Christen gelangt sei. Sein Bestreben, den lateinischen Text anhand der *Graeca veritas/origo* zu revidieren bzw. zu emendieren, leitete ihn wie in Rom²⁶ so auch nach seiner Niederlassung in Betlehem – nun aber nach einer ganz bestimmten LXX-Fassung: Hieronymus war nämlich je länger umso klarer bewusst geworden, dass eine analoge *varietas* wie für den lateinischen so auch für den griechischen Übersetzungstext des Alten Testaments besteht, es also *den* griechischen Text schlechthin nicht gibt: „In verschiedenen Regionen sind unterschiedliche Ausgaben im Umlauf, und die ursprüngliche alte Übersetzung ist verderbt und verwahrlost“ (*Vulg. Paral., prol.*).²⁷ Hatte er in Rom einen LXX-Text als Grundlage zur Hand, welcher vermutlich der sogenannten lukianischen Rezension (heute als „antiochenische LXX-Textform“ bezeichnet) nahestand²⁸, so wollte er nun in Betlehem die ursprüngliche, „unverfälschte“ LXX als Basis nehmen, und diese erkannte er in jener Fassung, die Origenes in

25. Vgl. dazu sowie zum Folgenden Fürst (2016) 95–121; Bolli (2015); Schulz-Flügel (2014) 746–753; ead. (2007); Brown Tkacz (1996); Köpf (1978) 72–75.

26. Vgl. *Vulg. evang., praef.: Novum opus facere me cogis ex veteri, ut post exemplaria Scripturarum toto orbe dispersa quasi quidam arbiter sedeam et, quia inter se variant, quae sint illa quae cum Graeca consentiant veritate decernam.* – „Du [sc. Damasus] drängst mich dazu, ein altes Werk neu zu bearbeiten. Nachdem die Bibel in Abschriften über den ganzen Erdkreis verbreitet worden ist, soll ich gleichsam auf dem Richterstuhl Platz nehmen und entscheiden, welche Partien der voneinander abweichenden (lateinischen) Abschriften mit der Wahrheit des Griechischen übereinstimmen“ (Text: Weber/Gryson 1515; Übersetzung: Fürst [2016] 327, der ebd., Anm. 2, expliziert, dass mit dem philologischen Terminus *Graeca veritas* der „griechische Text der Evangelien als Kontrollinstanz bei der Überprüfung der Korrektheit der verschiedenen lateinischen Übersetzungen“ gemeint ist; vgl. ähnlich auch in *ep.* 27,1 [zitiert ebd. 108]).

27. [...] *pro varietate regionum diversa ferantur exemplaria et germana illa antiquaque translatio corrupta sit atque violata* (Weber/Gryson 546). Dies entspricht der Basiseinsicht heutiger Septuagintaforschung, „dass der Bibeltext, den die altchristlichen Autoren als Septuaginta bezeichnen, topographisch verschieden ist“ (Mühlenberg [2013] 227).

28. In der ausführlichen *Epistula ad Sunniam et Fretelam*, worin er auf (fiktive?) Anfrage seine Textabweichungen rechtfertigte, die sich in der Psalterrevision nach der hexaplarischen LXX gegenüber der gewohnten (*Vetus Latina*) Übersetzung ergaben, bezeichnet er die allgemein verbreitete (*vulgatam*) LXX-Textform als *editio, quam Origenes et Caesariensis Eusebius omnesque Graeciae tractatores κοινή – id est communem – appellant atque vulgatam et a plerisque nunc λουκιάνειος dicitur* (*ep.* 106,2). Diese primär an Symmachus' Revision anschließende lukianische bzw. antiochenische Rezension (3. Jh.) „führte insbesondere in den metrischen Psalmen zu einem sprachlich-stilistisch besseren Text, weshalb die lukianische Version des Psalters in der griechischen Kirche zum Standardtext in der *Septuaginta* wurde“ (Fürst [2016] 105). Vgl. dazu auch Cordes (2001) 56f. sowie den Basisüberblick bei Fischer (2009) 138–142.

seiner *Hexapla* als 5. Spalte samt textkritischen Zeichen überlieferte.²⁹ Somit machte er sich ein zweites Mal an die Revision des alten lateinischen Psalter-Textes, welche seine erste (384) ersetzen sollte, zumal diese bereits „durch den Fehler der Abschreiber verderbt ist und der alte Irrtum mehr gilt als die neue Verbesserung“ (*Vulg. Psalm., praef.*).³⁰ Ferner revidierte er nach der hexaplarischen LXX das Buch Ijob sowie das Hohelied³¹; von Sprichwörter, Kohelet und den beiden Büchern der Chronik sind uns nur mehr die Prologe erhalten.³² Aus dieser Revisionsarbeit hat einzig das Psalmenbuch als sogenanntes *Psalterium Gallicanum* – wohl deshalb, weil in der gallikanischen Liturgie besonders rasch *in usu* – bzw. korrekter *Liber Psalmorum iuxta LXX emendatus* Aufnahme in die spätere Vulgata gefunden, da es sich aufgrund seiner größeren Nähe zu den bis dato gängigen *Vetus Latina*-Übersetzungen einer breiteren Rezeption als liturgischer Gebrauchstext erfreute und ihm demgemäß im Zuge der karolingischen Liturgiereform von Alkuin der Vorzug gegenüber Hieronymus' späterer Neu-Übersetzung aus dem Hebräischen eingeräumt wurde.³³

29. Welche origeneische Version der LXX tatsächlich in der 5. Spalte der *Hexapla* stand, wird in der Forschung kontroversiell diskutiert; für ein Résumé der dabei entwickelten drei möglichen Beziehungen zwischen Hexapla und textkritisch markierter LXX vgl. Weigert (2016) 217–221.

30. *Quod quia rursum videtis, o Paula et Eustochium, scriptorum vitio depravatum plusque antiquum errorem quam novam emendationem valere [...]* (Weber/Gryson 767; Anschluss an das Zitat von Anm. 13).

31. Text der Ijob-Revision: PL 29, 61–114 (bzw. 63–118); der Text der Hld-Revision wurde erst im vergangenen Jahrhundert entdeckt: Alberto Vaccari, „Recupero d'un lavoro critico di s. Girolamo 3: Cantico dei Cantici“, *Scritti di erudizione e di filologia. Vol. II: Per la storia del testo e dell'esegesi biblica* (SeL 67). Roma 1958, 121–146 (129–140), bzw. Id. (ed.), *Cantici Canticorum vetus Latina translatio a S. Hieronymo ad Graecum textum hexaplaem emendata*. Roma: Storia e Letteratura, 1959.

32. Diese sind nun leicht zugänglich im rezenten Reprint von De Bruynes *Préfaces de la Bible Latine* (Namur 1920): Donatien De Bruyne, *Prefaces to the Latin Bible. Introduction by Pierre-Maurice Bogaert & Thomas O'Loughlin* (StTT 19). Turnhout: Brepols, 2015, 118–120 u. 31f. (ebd. 39 auch die *Praefatio* zur Ijob-Revision).

33. Als Hofgelehrter Karls des Großen initiierte Alkuin von York (735–804) im Bemühen um eine gesicherte Textgestalt der sich etablierenden *Vulgata* eine Revision des im 8. Jh. schon ziemlich verderbten Textes auf Basis von umfassender Kollationierung und Korrektur (vgl. die sogen. „Alkuin-Bibeln“, reich illuminierte Prachtcodices aus der ersten Hälfte des 9. Jhs. als Meisterwerke abendländischer Buchkunst). Dieser verbesserte karolingische Bibeltext gelangte dann in Gestalt derartiger Prachthandschriften und Dedikationsexemplare nach Rom. Vgl. dazu grundlegend Bonifatius Fischer, „Bibeltext und Bibelreform unter Karl dem Großen“, *Lateinische Bibelhandschriften im frühen Mittelalter* (VL.AGLB 11). Freiburg i. B.: Herder, 1985, 101–202, sowie Id., „Die Alkuin-Bibeln“, ebd. 203–403.

Zu eben diesem Großprojekt fühlte sich Hieronymus seit seiner Arbeit am bereits erwähnten Kohelet-Kommentar gedrängt, in dem er erstmals selbst aus dem Hebräischen (qua *fonte veritatis*) übersetzt, die bestehenden griechischen Übersetzungen (qua *rivulos*) jedoch vergleichend diskutiert.³⁴ Dabei wird ihm je länger desto deutlicher bewusst, wie unverzichtbar für die Sinnerhebung eine Analyse *iuxta sensus Hebraici veritatem* (*Comm. Eccl.* 8,13) ist: Griechische Übersetzungen und hebräische Vorlage weichen punktuell – speziell Eigennamen erscheinen oft „entstellt“ – und quantitativ voneinander ab, was ihm bereits bei der Arbeit mit der Hexapla deutlich geworden war und was er da noch *vel ob decoris gratiam vel ob Spiritus Sancti auctoritatem* (*interpr. Paral., praef.*)³⁵, also mit „gezielter Stilverfeinerung oder Einfluss des Hl. Geistes“ begründet hatte. Zusehends kritischer, erkennt er in diesen Diskrepanzen jedoch mehr und mehr Fehler und Versehen seitens der Übersetzer und/oder Schreiber, die mit dem Hebräischen vielfach ihre liebe Not hatten. Er geht dabei freilich ausschließlich von Textverderbnissen aus, ohne die Möglichkeit literarischer Differenzen zwischen hebräischem und griechischem Text in Betracht zu ziehen.³⁶

34. Vgl. *Comm. Eccl., praef.*: [...] *nullius auctoritatem secutus sum, sed de Hebraeo transferens magis me Septuaginta interpretum consuetudini coaptavi, in his dumtaxat, quae non multum ab Hebraicis discrepabant. Interdum Aquilae quoque et Symmachi et Theodotionis recordatus sum, ut nec novitate nimia lectoris studium deterrerem nec rursus contra conscientiam meam fonte veritatis omisso opinionum rivulos consecrarem.* – „[...] ich keiner Vorlage gefolgt bin, sondern mich bei meiner Übertragung aus dem Hebräischen mehr an die gewohnte Fassung der Septuaginta-Übersetzer gehalten habe, zumindest dort, wo sie nicht allzu sehr vom Hebräischen abweicht. Manchmal bedachte ich auch Aquila, Symmachus und Theodotion. So wollte ich weder den Eifer des Lesers durch allzu viel Neuheit verschrecken noch andererseits gegen mein Gewissen die Quelle der Wahrheit verlassen und den Bächlein der Meinungen folgen“ (Text u. Üs.: Birnbaum/Margoni-Kögler [2014] 48f.). Vgl. für beide Motive – Rückgang auf den griechischen (NT) bzw. hebräischen (AT) *fons*, aus dem sich die *rivuli* speisen, einerseits, leserorientierte Beibehaltung des Wortlauts der „alten Übersetzer“ (*Vetus Latina*), sofern keine Sinndiskrepanzen dagegensprechen, andererseits – ganz analog (und zum Teil sogar wörtlich identisch) *ep.* 106 (ca. zwei Jahrzehnte nach *Comm. Eccl.*), 2 u. 12: *Sicut autem in Novo Testamento [...] recurrimus ad fontem Graeci sermonis [...], ita in Veteri Testamento [...] ad Hebraicam confugimus veritatem, ut, quicquid de fonte proficiscitur, hoc quaeramus in rivulis; et nos emendantes olim Psalterium, ubicumque sensus idem est, veterum interpretum consuetudinem mutare noluimus, ne nimia novitate lectoris studium terreremus.*

35. Text in: *Biblia Sacra iuxta Latinam Vulgatam Versionem [...] Vol. VII: Verba dierum.* Romae 1948, 10, bzw. im Reprint von De Bruyne (2015 [s. o. Anm. 32]) 32. Vgl. v. a. Schulz-Flügel (2014) 748, 752f.

36. Vgl. Schenker (2013) 167, Anm. 27: „Hieronymus fasste den Entschluss, das A. T. vollständig neu zu übersetzen erst, als er einsah, dass der griechische Text so grundlegend anders war als der hebräische, dass er nicht mehr nach dem Hebräischen korrigiert werden konnte! Er war in der Meinung Hieronymus’ zu verderbt, um durch Korrekturen geheilt werden zu können.“ Dass indes

Der Sinn des biblischen Textes erschließt sich nur über dessen Einzelworte, und deren Bedeutung und gelegentliche Ambivalenz lässt sich wiederum nur aus deren Originalsprache erheben. Das hebräische Original – die *hebraica veritas* im philologischen Sinn – als jenes Sprachkleid, das der von Gott inspirierte Autor dem Inhalt gibt, vermittelt allein verlässlich die *veritas* (ἀλήθεια) als dessen Wahrheitsgehalt.³⁷ Mithilfe des Originalwortlautes lassen sich also obskure Stellen erhellen und Übersetzungs- und/oder Flüchtigkeitsfehler korrigieren, ja das Hebräische sei quasi das Grundmuster, die Matrix aller Sprachen: *linguam Hebraicam omnium linguarum esse matricem* (*Comm. Soph.* 3,14–18) – „damit besitzt sie eine Sonderstellung, die ihre Autorität als wahres Gotteswort noch untermauert.“³⁸ Von diesen philologischen wie sprachphilosophischen Einsichten geleitet, beginnt Hieronymus ab ca. 390 das gesamte Alte Testament außer den Deuterokanonika Weish, Sir, Bar, 1/2 Makk nach dem ihm vorliegenden (protomasoretischen) Konsonantentext zu übersetzen bzw. auf dessen Basis (s)einen alten lateinischen Bibeltext gründlich zu revidieren.³⁹ So selbstverständlich uns der Rückgang auf den „Urtext“ heute erscheint, so revolutionär und geradezu unerhört mutete er damals vielen an:

Stellte dieser Presbyter etwa die allgemein anerkannte Inspiration der LXX in Frage und wollte diese zugunsten des Textes der Juden ablösen? Spielt er sich

die LXX stellenweise einen anderen hebräischen Text wiedergibt als den, der ihm (als „protomasoretischer Text“) vorlag – „heute *sensus communis* der Forschung – [...] ist für Hieronymus außerhalb seiner Vorstellungswelt. Nicht nur, dass ein solcher Text wohl auch schon im vierten Jahrhundert n. Chr. nicht mehr auffindbar war, nein, auch die Vorstellung einer einzigen *hebraica veritas* macht Hieronymus (und auch seine Zeitgenossen) dagegen immun, diese Idee zu verfolgen“ (Weigert [2016] 250).

37. Vgl. Schulz-Flügel (2014) 753–757; Weigert (2016) 31–35.

38. Ead. (2000) 44.

39. Nach Siegert (2003) ist die Vulgata näherhin „keine Neuschöpfung nur aufgrund des Hebräischen, sondern eine gründliche Überarbeitung der aus dem Griechischen übersetzten *Vetus Latina* auf der Basis sowohl der Septuaginta selbst (in ihrer hexaplarischen Fassung) als auch, und vor allem, eines – natürlich vormasoretischen – hebräischen Textes“ (378). In diesem Sinn auch Fürst (2016), der davon ausgeht, dass Hieronymus „eine behutsame, ‚konservative‘ Redaktion des alttestamentlichen lateinischen Textes vornahm: Wo möglich, übernahm er in seine Neuübersetzungen eingebürgerte lateinische Versionen“ (117). Demgegenüber spricht Schenker (2013) von „einer von Grund auf neuen und selbständigen lateinischen Übertragung, die an die Stelle der altlateinischen Bibel treten sollte“ (175). So jüngst auch Weigert (2016), der (betr. Dtn) festhält, dass „Hieronymus keine Revision einer bisher bestehenden, von der Septuaginta beeinflussten Übersetzung erarbeitet, sondern einen kompletten Neuanfang wählt“ (253) – freilich unbeschadet der mannigfachen LXX-Einflüsse auf seine Übersetzung. Hier bedarf es wohl detaillierterer Differenzierung (s. u. Anm. 49).

gar zur allein maßgeblichen Instanz betreffend Entscheidung über Legitimität einer *interpretatio* (im antiken Sinn sowohl „Übersetzung“ als auch „Deutung“) auf? Liefert man sich in Ermangelung eigener Hebräischkenntnisse damit nicht blindlings dem Urteil eines Einzigen aus? Gerade die skeptischen Reserven, die Augustinus dieser Neu-Übersetzung entgegen brachte, lagen vor allem in dieser mangelnden intersubjektiven Kontrollmöglichkeit begründet.⁴⁰ Den ihm seitens seiner Gegner unterstellten Angriff auf die Autorität der LXX weist Hieronymus hingegen in fast allen seinen Prologen zu den biblischen Büchern zurück, indem er betont, es gehe ihm nicht um eine Verdrängung des gewohnten LXX-Textes, gleich als wollte er einen neuen Normtext zur liturgischen Verwendung schaffen. Vielmehr wolle er – so wie Origenes vor ihm – mit seiner Übersetzung primär den Bibelgelehrten ein verlässliches und brauchbares wissenschaftliches Arbeitsinstrument an die Hand geben, um sich gerade in der Diskussion mit den Juden deren Vorwürfen hinsichtlich unterstellter christlicher Fehlübersetzungen nicht hilflos, d. h. argumentationsunfähig ausgeliefert zu sehen. Seine Neuauflage sollte also wissenschaftlichen wie apologetischen Zwecken dienen, ohne eo ipso in Konkurrenz zur liturgischen Verwendung der LXX zu treten. Programatisch hält er beide Aspekte in der *Praefatio* zur Psalterübersetzung *iuxta Hebraeos* fest:

„[...] Weil du [*scil.* Sophronius] also neulich, als du mit einem Hebräer diskutiert hast, einige Zeugnisse für den Herrn, den Heiland, aus den Psalmen vorgetragen hast, und als dieser dir ausweichen wollte, versicherte er beinahe bei jedem einzelnen Satz, dass es im Hebräischen nicht so dastehe, wie du es aus den 70 Übersetzern gegenüber stelltest, hast du sehr eifrig verlangt, dass ich nach Aquila, Symmachus und Theodotion eine neue Ausgabe in lateinischer Sprache übersetze. Du sagtest nämlich, dass du mehr durch die Verschiedenheit der Übersetzer verwirrt seist und dass du wegen der Liebe, von der du getragen wirst, entweder mit meiner Übersetzung oder mit meinem Urteil zufrieden seist. Daher habe ich mich, angetrieben von dir, dem ich auch das, was ich nicht vermag, nicht ablehnen kann, wieder dem Gebell der Kritiker ausgeliefert, und ich habe es lieber gesehen, dass du mehr meine Fähigkeiten als meinen guten Willen in unserer Freundschaft suchst. Bestimmt werde ich zu-

40. Dies hat vor allem A. Fürst durch seine genaue Analyse des Briefverkehrs zwischen Augustinus und Hieronymus herausgearbeitet: vgl. id., „Veritas Latina“ (1994/2011); zuletzt die brillante Entfaltung von Augustins Stellungnahme zur Übersetzungstätigkeit des Hieronymus durch Rebekka S. Schirner, *Inspice diligenter codices: Philologische Studien zu Augustins Umgang mit Bibelhandschriften und -übersetzungen*. Berlin: de Gruyter, 2015, 288–318. Augustinus hielt die hebräische Bibel gleichermaßen für inspiriert wie die griechische; vgl. *civ.* 18,44: *Unde etiam ego pro meo modulo vestigia sequens apostolorum, quia et ipsi ex utrisque, id est ex Hebraeis et ex Septuaginta, testimonia prophetica posuerunt, utraque auctoritate utendum putavi, quoniam utraque una atque divina est.*

versichtlich sagen und viele Zeugen dieses Werkes zitieren, dass ich nichts jedenfalls wesentlich von der hebräischen Wahrheit verändert habe (*me nihil dumtaxat scientem de hebraica veritate mutasse*). Wo immer also meine Ausgabe von den Alten abweichen wird, frage jeden beliebigen von den Hebräern, und du wirst deutlich erkennen, dass ich zu Unrecht von den Konkurrenten verrissen werde, die ‚lieber den Eindruck erwecken, Hervorragendes zu verachten, als es zu lernen‘, total perverse Menschen. Denn obwohl sie immer nach neuen Genüssen begehren, und die nahen Meere ihrem Gaumen nicht genügen, warum sind sie ausschließlich beim Studium der Schriften mit dem alten Geschmack zufrieden? Und ich sage das nicht, um meine Vorgänger zu beißen, oder weil ich der Ansicht wäre, dass irgendetwas von ihnen kritisiert werden müsse, deren sehr sorgfältig verbesserte Übersetzung ich einst den Menschen meiner Sprache gegeben habe; sondern weil es eines ist, die Psalmen in den Kirchen derer zu lesen, die an Christus glauben, ein anderes, den Juden, die jedes einzelne Wort verleumden, zu antworten (*aliud sit in ecclesiis Christi credentium Psalmos legere, aliud Iudaeis singula verba calumniantibus respondere*).⁴¹

Dass er folgerichtig auch in seinen Psalmenhomilien in Betlehem seine *versio iuxta LXX* zugrundelegt, betont Hieronymus im Prologus zu seiner Übersetzung der beiden Chronikbücher, für die er den (wort-)wörtlichen Titel *Verba dierum* prägt:

„[...] Im übrigen bin ich mir bewusst, die Ausgabe der siebenzig Übersetzer einst nach dem Griechischen revidiert und in dieser verbesserten Fassung unseren Leuten [scil. den Lateinern] zugänglich gemacht zu haben – und ich darf auch nicht für einen Feind der Septuaginta gehalten werden, die ich im Konvent der Brüder ständig (in Predigten) auslege. Und wenn ich nunmehr die *Dabreiamin*, das heißt die Worte der Tage, übersetzt habe, dann deshalb, um das undurchdringliche Gewirr der Zeiten und Namen, die durch schlechte Abschreiber in Unordnung geraten sind, und die ungelinken Ausdrücke aufzuhellen und Vers für Vers zu sortieren.“⁴²

„Die *hebraica veritas* benutzt er, abgesehen von ganz wenigen Ausnahmen, nur in den wissenschaftlichen Arbeiten, und zwar neben und als Ergänzung der Septuaginta. Trotzdem hat er die Vielfalt der lateinischen Bibeltex-te an der Wende zum 5. Jahrhundert noch vermehrt, und die neue Version wurde allmählich

41. *Psalm. iuxta Hebr., praef.* (Text: Weber/Gryson 768f.; Üs.: Andreas Beriger). Diese unterschiedliche Zweckbestimmung (Pragmatik) von LXX- und H-Version illustriert auch sehr klar *ep.* 106,46: s. u. 2.3, Textbeispiel a).

42. *Vulg. Paral., prol.*: [...] *Ceterum memini editionem Septuaginta translatorum olim de Graeco emendatam tribuisse me nostris, nec inimicum debere aestimari eorum, quos in conventu fratrum semper edissero* [cf. *adv. Ruf.* 2,24]. *Et quod nunc Dabreiamin, id est Verba dierum, interpretatus sum, idcirco feci, ut inextricabiles moras et silvam nominum, quae scriptorum confusa sunt vitio, sensuumque barbariem apertius et per versuum cola digererem* (Text: Weber/Gryson 547; Üs.: Fürst [2016] 343).

zum allgemein benutzten Text, der später als *Vulgata* bezeichneten Version⁴³ – per Dekret vom 8. April 1546 auf dem Konzil von Trient schließlich zum lehramtlich approbierten Bibeltext der lateinischen Kirche erklärt (vgl. DH 1506).

Hieronymus arbeitete ab ca. 390 bis 406 an seiner Übersetzung der biblischen Bücher nach dem Hebräischen; die genaue zeitliche Abfolge ist nur schwer bis gar nicht zu erschließen: Nach m. E. gut begründeter Argumentation von Pierre Jay stellte die Psalterübersetzung das Erstlingswerk dar (391/2), gefolgt von den Prophetenbüchern (vor Winter 392/3), Sam-Kön und Ijob⁴⁴, mag auch im allgemeinen Sam-Kön aufgrund des programmatisch anmutenden *Prologus galeatus*⁴⁵ als erstübersetzt gelten. Hieronymus selbst gibt uns über die Umstände mancher Übersetzungen mehr oder weniger glaubhafte Auskunft: So habe er die salomonischen Bücher Sprichwörter, Kohelet und Hohelied innerhalb von nur drei Tagen übersetzt; für Tobit und Judit, die er mit Unterstützung eines Aramäischkundigen übersetzte, habe er bloß einen Tag bzw. „eine einzige kleine Nachtschicht“ gebraucht.⁴⁶

Vom stilistischen Standpunkt her ist Hieronymus ein „literaturästhetisch anspruchsvolles Kunstwerk“⁴⁷ gelungen. Freilich sind im Gesamtwerk aufgrund seines Kompromisscharakters im textlichen Spannungsfeld von hebräischem Original, griechischer LXX und deren „Konkurrenzübersetzungen“ bzw. Revisionen (die drei *recentiores* Aquila, Symmachus und Theodotion) und den alten lateinischen Übersetzungen unterschiedliche Akzentuierungen unübersehbar. So ortete bereits B. Kedar-Kopfstein in Hieronymus' früher erstellten Übersetzungen eine „engere Anlehnung an die Struktur der Ausgangssprache“, während er „in seinem späteren Werk einem gediegeneren lat. Stil den Vorzug gab.“⁴⁸ Aufs Ganze gesehen glückte Hieronymus jedoch eine beeindruckende Synthese von

43. Schulz-Flügel (2007) 114.

44. Vgl. Jay (1982); Rebenich (1993) 53; Brown Tkacz (1996) 50; leicht divergierend Fürst (2016) 88–91.

45. Übersetzung des zweiten Teils dieses „gleichsam helmbewehrten Auftakts“ ebd. 331–333.

46. Vgl. *Vulg. libr. Salom., prol.: tridui opus; Vulg. Tob., prol.: [...] et quia vicina est Chaldeorum lingua sermoni Hebraico, utriusque linguae peritissimum loquacem repperiens unius diei laborem arripui, et quicquid ille mihi Hebraicis verbis expressit, haec ego accito notario sermonibus Latinis exposui; Vulg. Idt., prol.: [...] huic unam lucubratiunculam dedi, magis sensum e sensu quam ex verbo verbum transferens* (Weber/Gryson 957, 676, 691).

47. So Fürst (2016) 89.

48. Kedar-Kopfstein (1973) 218. Vgl. auch die praktisch-pragmatische Überlegung von Weigert (2016) 254: „Vermutlich übersetzt Hieronymus die Psalmen, die für die christliche Liturgie und Exegese eine bedeutendere Rolle spielen, mit mehr Interesse und Engagement als Regelungen zu jüdischen Speisetabus, die für seine Leserschaft weniger Relevanz haben.“

Ausgangs- und Zielsprache trotz deren struktureller Inkongruenz: Sein Bibellatein übernimmt die für das Hebräische charakteristischen Parataxen und manch andere Hebraismen (z. B. analoge Wiedergabe des komparativischen *min* „weg von“ durch *a*), weist aber insgesamt einen dezenteren Semitismus auf als die LXX, insofern es bei aller Nähe zum Original etwas mehr in der Syntax variiert (z. B. partizipiale Auflösungen, Relativsätze) und bei aller nachzuahmenden *simplicitas* doch auch auf *elegantia* bedacht ist.⁴⁹ Stilvorbild war ihm von den drei jüngeren LXX-Revisoren, die er „als Brücke zur Bedeutung des hebräischen Texts nutzt“⁵⁰, vornehmlich Symmachus, dessen Übersetzung bei aller Genauigkeit doch primär zielsprachlich orientiert war.⁵¹

49. Vgl. Fürst (wie Anm. 47); ferner Siegert (2003) 379f., der gar vom „„hieratischen“ Latein der Vulgata“ spricht und die bemerkenswerte „stilistische Geschlossenheit des Endergebnisses“ betont. Möglicherweise ist hier – jedenfalls auf Basis des vorliegenden Editionstextes – allerdings eine kritischere Wertung geboten und für die einzelnen Übertragungen der biblischen Bücher stärker zwischen jeweiligem Übersetzungs- und Revisionscharakter zu differenzieren, was bereits Köpf (1978) 84f. unter Verweis auf bisherige sprachliche Untersuchungen (betr. Wortschatz etwa Gerardus Q. A. Meershoek, *Le Latin biblique d'après saint Jérôme: Aspects linguistiques de la rencontre entre la Bible et le monde classique* [LCP 20]. Nijmegen/Utrecht 1966) eingemahnt und demgemäß als *caveat* formuliert hat: „Wir müssen uns freilich davor hüten, aus der Erkenntnis einzelner Sachverhalte allzu weitreichende Schlüsse zu ziehen. Erst nachdem die Übersetzungspraxis des Hieronymus aufgrund zuverlässiger Editionen in ihrer ganzen Breite und unter den verschiedensten Gesichtspunkten aufgehellert ist, wird sich ein abgewogenes Urteil über seine Fähigkeiten im einzelnen, sein Verhältnis zu den Sprachen, mit denen er umgeht, und über seine Gesamtleistung als Bibelübersetzer abgeben lassen“ (85). Ausführliche stilistische Untersuchungen von Hieronymus' beiden Versionen der im sogen. „Mercati-Fragment“ (*Psalterii hexapli reliquiae cura et studio Iohannis Card. Mercati editae. Pars prima: Codex rescriptus Bybliothecae Ambrosianae O 39 sup.* [...] Roma: Bibl. Vaticana, 1958) enthaltenen Psalmen durch Estin (1984) 148–164. Betreffend Dtn kommt Weigert (2016) zu dem Schluss: „Weicht Hieronymus vom Wortlaut des hebräischen Texts ab, so geschieht dies überwiegend, um einen stilistisch anspruchsvollen lateinischen Text zu schaffen. Dieses Ziel verfolgt er mindestens ebenso stringent, wie sich am hebräischen Text zu orientieren [...]. Hieronymus folgt hier ganz eindeutig seiner Prämisse nach dem Sinn (*ad sensum*) zu übersetzen und löst sich in erheblichem Maße vom Wortlaut, der grammatikalischen Struktur und dem Umfang des quellsprachlichen Texts“ (251f.). Zur Spannung zwischen *simplicitas* und *elegantia* vgl. ebd. 60–66.

50. Weigert (2016) 157, der ebd. treffend von Hieronymus' „eklektischem Vorgehen“ bzw. Umgang mit seinen Quellen spricht, „weit davon entfernt, schematisch vorzugehen“ (123).

51. Vgl. Siegert (2003) 363f.: „Die Überarbeitung des Symmachos versucht, ohne Pedanterie genauer zu sein als die Septuaginta. Hieronymus hat sie geschätzt und benützt; sie entsprach seinem Gefühl für idiomatischen Ausdruck“ (364). Zu den drei jüdischen Rezensionen vgl. einführend *in nuce* z. B. Fischer (2009) 128–133, wo hinsichtlich der Vulgata (169–175) festgehalten wird: „Was die Sprachgestalt der von Hieronymus hergestellten Übersetzung betrifft, zeichnet sie sich vor allem dadurch aus, dass sie sich zielsprachlich stärker an einem flüssigen und klassischen La-

2.2. Prinzipien seines (Bibel-)Übersetzens

Hieronymus hat keine systematische Übersetzungstheorie als solche entwickelt, mag er auch seine *ep. 57 ad Pammachium* aus dem Jahr 395 im Anschluss an Cicero als *liber de optimo genere interpretandi* bezeichnet und darin grundsätzliche Reflexionen hinsichtlich unterschiedlicher Übersetzungsweisen angestellt haben.⁵² Außerdem folgt seine Übersetzungspraxis nicht immer seinen „theoretischen“ Prinzipien, ja scheinen sich diese mitunter bereits in ihrer Darlegung selbst zu widersprechen.⁵³ Dies betrifft vor allem das Spannungsverhältnis zwischen sinngemäßem, d. h. eher freiem, und (sklavisch-) wörtlichem Übersetzen: Folgt er nach antiker Tradition dem freieren Prinzip *sensus de sensu*, so gelte für die Übersetzung biblischer Schriften hingegen das Prinzip *verbum e verbo*, da dort ja *et verborum ordo mysterium est*:

[...] *Ego enim non solum fateor, sed libera voce profiteor me in interpretatione Graecorum absque Scripturis sacris, ubi et verborum ordo mysterium est, non verbum e verbo, sed sensum exprimere de sensu. Habeoque huius rei magistrum Tullium. (ep. 57,5)*⁵⁴

Dass diese Junktur des *verborum ordo* nicht ausschließlich auf die „(An-) Ordnung der Wörter“ im Sinn der Wort(reihen)folge, sondern auch im weiteren Sinn auf die syntaktische Struktur von Sätzen und die etymologische Erschließung von Eigennamen der Ausgangssprache zu beziehen sei, wurde von A. Beriger im Rahmen des Bukarester Vulgata-Kongresses 2013 plausibel entfaltet, gleichzeitig aber am Beispiel von Jos 1 sehr wohl auch ein Festhalten an der hebräischen Wortordnung in praxi bestätigt gefunden, ohne dass dabei das Ohr eines Lesers/Hörers der Hieronymus-Zeit beleidigt würde.⁵⁵ Dies spiegelt wohl am deutlichsten Hieronymus’ sprachlich-stilistische Virtuosität wider. Es han-

tein orientiert und dadurch das teilweise unliterarische Latein älterer Übersetzungen ablöst, das den wörtlichen Übertragungen aus dem Griechischen geschuldet ist und eine Reihe von Vereinfachungen und Vulgarismen enthält“ (173).

52. Text und ausführliche Kommentierung: Gerhardus J. M. Bartelink, *Hieronymus, Liber de optimo genere interpretandi (Epistula 57). Ein Kommentar* (Mn.S 61). Leiden: Brill, 1980.

53. Vgl. ausführlicher dazu und zum Folgenden bsd. Marti (1974) 73–76; Köpf (1978) 80–84; Fürst (2016) 92–94 sowie jüngst die hervorragende Darstellung bei Weigert (2016) 44–67.

54. „Denn ich gestehe es nicht nur ein, sondern bekenne es offen, dass ich bei der Übersetzung der Griechen – abgesehen von den Heiligen Schriften, wo auch die Wort(an)ordnung ein Mysterium ist – nicht wortwörtlich, sondern sinngemäß übersetze. Und als Lehrer dafür habe ich Tullius (d. h. Cicero).“

55. Vgl. Beriger (2015), hier bsd. 124f.

delt sich also bei der Beobachtung des *verborum ordo* ganz offensichtlich nicht um ein streng interlineares Wort-für-Wort-Prinzip; der (Bibel-)Philologe Hieronymus ist sich der Gefahr der Un-/Missverständlichkeit, die aus sklavisch identischer lexikalisch-syntaktischer Abbildung resultieren kann, hinlänglich bewusst. Von daher relativiert sich auch der offenkundige Widerspruch, wenn er in weiterer Folge unseres Zitats aus *ep. 57* just die Forderung nach *sinn*gemäßer Übersetzung begründet und im Anschluss an affirmative Zitation lateinischer Klassiker wie Cicero und Horaz „mit zahlreichen Stellen aus Kirchenvätern, Septuaginta, Evangelien und Paulus die Ansicht belegt, dass es auch in der hl. Schrift nicht so sehr auf die Worte als auf den Sinn ankomme“⁵⁶ – dies umso mehr dann, wenn der Übersetzungstext auch stilistisch ansprechend gestaltet sein soll, denn Originaltreue bedeutet für Hieronymus ganz wesentlich nicht nur Sinn-, sondern auch Stiltreue: Die Idiomatik der fremden Sprache unter Wahrung des Wohlklangs (*eu-phonia*) und der charakteristischen Eigen-Art (*proprietas*) der eigenen Sprache zu transferieren, stellt Hieronymus als „wiederholt geäußerte Übersetzungsregel“ auf – prägnant in seiner *ep. 106 ad Sunniam et Fretelam* im Kontext der Diskussion seiner abweichend vom gewohnten *Vetus Latina*-Text wiedergegebenen Psalmverse:

[...] *hanc esse regulam boni interpretis, ut ἰδιώματα linguae alterius suae linguae exprimat proprietate. – Eadem igitur interpretandi sequenda est regula, quam saepe diximus, ut, ubi non fit damnum in sensu, linguae, in quam transferimus, εὐφωνία et proprietas conservetur. (ep. 106,3.55)⁵⁷*

56. Köpf (1978) 80, der ebd. 88, Anm. 68, für dieses Postulat auch auf *ep. 112,19 (et ibi Graeca transtulimus, hic de ipso Hebraico, quod intelligebamus, expressimus sensuum potius veritatem quam verborum ordinem interdum conservantes: „[...] bisweilen mehr den sinngemäßen Wahrheitsgehalt des Originals als die Wort[an]ordnung bewahrend“*, also genau gegenläufige Aussage zu *ep. 57,5!*); 114,3; 121,2.10 verweist; dazu nun umfassend Weigert (2016) 48–56. Vgl. auch Hieronymus' eigene Aussage, er habe Iudith eher sinngemäß als Wort für Wort übersetzt (s. o. Anm. 46).

57. „[...] dies ist die Regel für einen guten Übersetzer, dass er die Besonderheiten der anderen Sprache durch die Eigenart seiner eigenen Sprache zum Ausdruck bringt. – Es ist also derselben Übersetzungsregel, von der wir schon oft sprachen, zu folgen, dass man dort, wo sich keine Einbuße an Sinn ergibt, den Wohlklang und die Eigenart der Sprache, in die wir übersetzen, bewahrt.“ Dass das Verständnis nicht durch eine sklavische Wort(silbe)-für-Wort(silbe)-Übersetzung verdorben werden darf, betont Hieronymus auch ebd. 29: *et non debemus sic verbum de verbo exprimere, ut dum syllabam sequimur, perdamus intelligentiam*. Zu den rhetorischen Termini εὐφωνία und *proprietas* als Ideale der Stiltreue vgl. Weigert (2016) 58f.64f.

Somit erweist die Praxis die in der Theorie anscheinend gegenläufigen Prinzipien als jeweils am konkreten Text auszubalancierende Anforderungen, wie Hieronymus im *Prologus* zu seiner Ijob-Übersetzung paradigmatisch darlegt:

„Bei jedem einzelnen Buch der göttlichen Schrift sehe ich mich gezwungen, den Schmähungen meiner Gegner entgegenzutreten, die mir vorwerfen, mit meiner Übersetzung würde ich die 70 Übersetzer in Frage stellen, als ob nicht auch bei den Griechen Aquila, Symmachus und Theodotion entweder Wort für Wort oder dem Sinn nach oder aus beiden Verfahrensweisen gemischt eine sich in der Mitte haltende Übersetzung (*vel verbum e verbo, vel sensum de sensu, vel ex utroque commixtum et medie temperatum genus translationis*) geschaffen hätten und als ob Origenes nicht alle Bücher des Alten Testaments mit *Obeloi* [⋮] und *Asteriskoi* [✖] versehen hätte [...]. Die vorliegende Übersetzung nun folgt keinem von den alten Übersetzern, sondern wird teils wörtlich, teils sinngemäß, teils sowohl wörtlich als auch sinngemäß den originalen hebräischen und arabischen und an manchen Stellen auch syrischen Text wiedergeben. Die Ausdrucksweise des ganzen Buches ist nämlich auch im Hebräischen vieldeutig und schwer zu fassen [...]. Hör also, meine bellenden Kritiker! Mit der Arbeit an diesem Buch verfolgte ich nicht die Absicht, die alte Übersetzung in Frage zu stellen. Vielmehr sollten diejenigen Stellen, die in jener unklar sind, die fehlen oder die jedenfalls aufgrund von Abschreibfehlern verderbt sind, durch meine Übersetzung klarer werden. Immerhin habe ich die hebräische Sprache bis zu einem gewissen Grad erlernt (*Hebraeum sermonem ex parte didicimus*), und was das Lateinische angeht, so habe ich mein Leben nahezu von der Wiege an unter Grammatikern, Rhetoren und Philosophen zugebracht [...].“⁵⁸

Mit Aquila und Symmachus hatte er zwei Vorbilder, denen er für jedes der beiden Ideale folgen konnte: Für wörtlich korrekte, ausgangssprachlich orientierte Wiedergabe ersterem, für stilistisch gepflegte, zielsprachlich orientierte Wiedergabe letzterem.⁵⁹ Wieweit sich Hieronymus' Übersetzung im Einzelfall jeweils an diese oder auch Theodotion oder die Quinta/Sexta anschloss, ist allerdings – abgesehen von deren teils nur fragmentarisch erhaltenem Textbestand – methodisch schwer auszumachen bzw. nachzuweisen: Die Behauptung abzusiichern, Hieronymus hätte in diesem oder jenem Fall einer wörtlichen Übereinstimmung von sich aus anders übersetzt, wird – außer an Stellen, für die er in Kommentaren oder Briefen *expressis verbis* seine Quelle nennt⁶⁰ – oft hypothetisch bleiben müssen.⁶¹ Hieronymus' Leitprinzip, die hebräische Bibel seinen Zeitgenossen möglichst textgetreu und doch stilistisch ansprechend zugänglich

58. *Vulg. Iob, prol.* (Text: Weber/Gryson 731f.; Üs.: Fürst [2016] 333–337) – nach Weigert (2016) „eine der wenigen Äußerungen des Kirchenvaters, in denen er wortwörtliches Übersetzen und sinngemäßes gleichwertig beschreibt“ (48).

59. Vgl. bsd. Marks (1956) 69–72, 98, 134 („er hat daher Aquila um der Richtigkeit willen benützt, Symmachus dagegen um der schönen Übersetzung willen“), 142 („für die Bedeutung der Wörter hat Hieronymus sich auf Aquila berufen, für einen treffenden Sinn dagegen auf Symmachus“), 147f. sowie – jeweils resümierend als Auswertung der Detailanalysen – Weigert (2016) 123, 136 u. 255.

60. s. u. 2.3, Textbeispiel d).

zu machen⁶², sich dabei jedoch nicht allzu gravierend von bestehenden Übersetzungen zu entfernen, „um nicht durch allzu große Neuheit den Eifer des Lesers zu verschrecken“ (*Comm. Eccl., praef.; ep.* 106,12)⁶³, lässt sich exemplarisch besonders gut an jenen biblischen Büchern veranschaulichen, für die auch seine Revision nach der LXX vorliegt, wie z. B. am Psalter. So hat E. Schulz-Flügel am Beispiel von Ps 89, den Hieronymus in *ep.* 140 erklärt, aufgezeigt, dass er seine Version *iuxta Hebraeos* sprachlich in keiner Weise radikal neu gegenüber jener *iuxta LXX* gestaltet; vielmehr beschränken sich die Änderungen hauptsächlich auf das Vokabular, das er – abgesehen von ganz offenkundigen lexikalischen Differenzen – zum Teil gegen „moderneres“ austauschte.⁶⁴ Mit welchen Herausforderungen er als Übersetzer *in praxi* konfrontiert war und welche Herausforderungen er damit seinen heutigen Übersetzerinnen und Übersetzern zweiten bzw. – was das *Psalterium Gallicanum* = *Ps iuxta LXX* betrifft – sogar dritten Grades „vererbt“ hat, soll exemplarisch anhand einiger (Teil-)Verse aus dem dritten Buch der Psalmen (= Ps 72[73] – 88[89]) gezeigt werden.

61. Sehr erkenntnisoptimistisch dahingehend Marks mit gleichwohl sehr instruktiven Tabellen mit „den“ von Aquila/Quinta (ebd. 72–97), Symmachus (99–118), Theodotion (119) und von mehreren derselben oder allen (120–131) beeinflussten Lesarten. Vgl. ferner die detailreiche Studie von Estin (1984), hier 37–117; zur Kritik an den methodischen Prämissen unverzichtbar dazu die Rezension von A. Hilhorst in JSJ 17 (1986) 245–248 (*in nuce*: „Indeed every word agreeing with an earlier translation is in fact treated as being translated from that translation [...]. Thus Jerome’s translation directly from the Hebrew is reduced to a bare minimum“ [246f.]). Zuletzt, wie erwähnt, Weigert (2016) mit ausführlichen Dtn-Stellenuntersuchungen betreffend Einflüsse von Aquila (103–123), Symmachus (124–136), Theodotion (136–139) und mehreren dieser *recentiores* (139–157).

62. Vgl. u. a. Kamesar (2013) 666–669, mit Verweis auf den Schluss des Prologs zu den salomonischen Büchern (Weber/Gryson 957): „As for stylistic fidelity, he makes the ultimate claim in his *Preface to the Books of Solomon*: his version, like a clean jar, has preserved the flavour (*sapor*) of the original“ (669).

63. S. o. Anm. 34; vgl. auch *ep.* 106,66: [...] *et nos antiquam interpretationem sequentes, quod non nocebat mutare noluimus*.

64. Vgl. Schulz-Flügel (2000) 47–49; ihre *Conclusio*: „Änderungen, wo nötig, und eine Anpassung an zeitgemäßeres Vokabular, das ist dasjenige, was die Übersetzung nach dem Hebräischen von der gewohnten nach den Siebzig unterscheidet; daß dies für die Psalmen im besonderen Maße gilt, darf bei der herausragenden Rolle dieses Buches nicht verwundern“ (49).

2.3. Praxis und Relevanz:

Beispiele aus *Ps iuxta LXX* (Ps^G) und *Ps iuxta Hebr.* (Ps^H)

„Übersetzen heißt zwei Herren dienen. Also kann es niemand“ (Franz Rosenzweig)⁶⁵ – das damit geradezu aporetisch auf den Punkt gebrachte sprachliche Transferproblem stellte sich Hieronymus damals genauso wie *mutatis mutandis* den Vulgata-ÜbersetzerInnen heute: Zwar brauchen wir im Übersetzungsprozess nicht auf bereits bestehende Bibeltextrevisionen und/oder Übersetzungen Rücksicht zu nehmen (allenfalls auf manch interessante alternative Lesart im textkritischen Apparat der *Vg-Editio Quinta*) und stehen uns weitaus umfassendere lexikalische Hilfsmittel sowie technische Recherchemöglichkeiten zur Verfügung, doch die Aufgabe, dem Leser den Weg zur hebräischen resp. lateinischen Bibel zu ermöglichen, auch wenn er (noch) nicht über ausreichende Hebräisch- resp. Lateinkenntnisse verfügt, bleibt analog dieselbe. Je weiter die Verstehensvoraussetzungen für die vom Autor intendierte Textaussage sprachlich und kulturell voneinander entfernt sind, umso schwieriger wird deren Erfassung und umso größerer Raum wird sich der Interpretation eröffnen, welche sich in der Übersetzung (lat. *interpretatio*) niederschlägt bzw. vollendet.⁶⁶ Wie daher Hieronymus seinen hebräischen bzw. griechischen Ausgangs-/Prätext verstanden und also interpretiert hat, erschließt sich uns primär durch seine Übersetzung (sekundär durch Kommentare und homiletische Auslegungen) und lässt sich durch einen Vergleich mit ihm vor(aus)liegenden Texttraditionen präziser erfassen, wodurch seine philologischen und theologischen Übersetzungsent-scheide klarer werden.⁶⁷ Durch das Heranziehen des Hebräischen bzw. Griechischen wird somit die Vorgehensweise des Übersetzers Hieronymus deutlich und bringt uns der von ihm intendierten Bedeutung/Textaussage näher, was seinen heutigen ÜbersetzerInnen mitunter helfen kann, „zwischen existierenden Bedeutungsalternativen zu wählen“.⁶⁸ Grundsätzlich aber ist die Bedeutung der Worte

65. Aus: „Die Schrift und Luther“ (1926), in: Id., *Kleinere Schriften*. Berlin: Schocken, 1937, 141–166, 141; wieder abgedruckt in: Hans Joachim Störig (Hg.), *Das Problem des Übersetzens* (Wege der Forschung 8). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, ²1969, 194–222.

66. Vgl. Krispenz (2015) 50f.

67. Paradigmatisch für diese Methode des „synoptischen Quellentextvergleichs“ vgl. Fieger/Bolli (2015), hier bsd. 38f.

68. Ganz parallel betreffend die deutsche Septuaginta-Übersetzung Aejmelaes (2004) 134f., 140, 149 (Zitat). Diese an der Intention des Übersetzers (hier also: Hieronymus) orientierte, diachrone Leitlinie, welche das Verständnis der jeweiligen hebräischen Vorlage zu erheben sucht, entspricht der von Marguerite Harl als „amont“ („stromaufwärts“) bezeichneten Perspektive. Sie liegt

vom gängigen (spätantiken) lateinischen Sprachgebrauch her zu bestimmen, wie er dem zeitgenössischen Sprecher/Leser vertraut war, der ja keine Kenntnis des Hieronymus vorliegenden Prätextes hatte.⁶⁹ Wir fragen also, wie die ersten LeserInnen den Vulgata-Text verstanden haben⁷⁰, und versuchen deren Rezeption zu dokumentieren, d. h. eine „dokumentarische Übersetzung“ zu erstellen.⁷¹ Diese möchte also die ausgangssprachliche Kommunikation zwischen dem Autor Hieronymus und dessen Leserschaft im Zieltext für dessen neue Empfänger, d. h. die heutigen LeserInnen, widerspiegeln/abbilden⁷²; deshalb sollen die

erklärtermaßen der *New English Translation of the Septuagint* (edd. Albert Pietersma / Benjamin G. Wright). New York/Oxford: Oxford Univ. Press, 2007, zugrunde; vgl. überblicksweise Utzschneider (2001) 14f.18f.

69. Vgl. wiederum analog Aejmelaeus (2004) 140ff. (mit Textbeispielen) u. 149: „Bei der Bestimmung der Bedeutung der griechischen Vokabeln und grammatischen Formen darf das Hebräische aber nicht als Kriterium angewandt werden. In Stilfragen gilt es, den Septuaginta-Übersetzer nachzuahmen, den hebraisierenden Stil, aber auch Abweichungen davon, nach Möglichkeit zum Ausdruck zu bringen.“

70. Dieselbe Zielsetzung formulierten für die deutsche LXX-Übersetzung Haacker (2001) 53 („Wenn das Interesse an einer Übersetzung der Septuaginta nicht zuletzt durch deren Wirkungsgeschichte bedingt ist, erscheint es mir als verlockend und legitim, von vornherein die Erstrezeption des griechischen Textes zum Maßstab des Übersetzens zu machen. D. h. wir müssten beim Übersetzen der Septuaginta fragen: Wie haben die ersten Leser – ohne Kenntnis der hebräischen Vorlage – den Septuaginta-Text verstanden?“) und Walter (2001) 91–93, 91f.: „Die Idealvorstellung müsste die Frage sein: Wie konnte bzw. musste ein Leser, dessen Mutter- oder Umgangssprache das Griechisch der hellenistischen Zeit war, diesen Text lesen und verstehen? Das ist, wie gesagt, eine Idealkonstruktion, weil zum einen immer auch der Rückgriff auf den hebräischen Vorlagentext nicht nur unvermeidbar, sondern unentbehrlich sein wird, und weil zum andern der Versuch, sich in die geistige Lage eines griechischsprachigen Diasporajuden der letzten Jahrhunderte zu versetzen, immer eben ein Versuch bleiben wird, der auch dem einen oder anderen heutigen Übersetzer mehr oder weniger gut gelingen mag [...]“.

71. Für ein analoges Konzept betreffend LXX-Psalter-Übersetzung vgl. Ralph Brucker, „Schritte auf dem Weg zu einer dokumentierten Übersetzung der Septuaginta: Ein Werkstattbericht am Beispiel des Psalters“, in: *Im Brennpunkt: Die Septuaginta. Studien zur Entstehung und Bedeutung der Griechischen Bibel*. Band 2 (hg. v. Siegfried Kreuzer / Jürgen Peter Lesch; BWANT 161). Stuttgart: Kohlhammer, 2004, 247–258.

72. Diese explizit leserorientierte, synchrone Perspektive *aval* („stromabwärts“) entspricht somit jener, der sich auch das von Marguerite Harl initiierte, bis dato noch nicht abgeschlossene französische Übersetzungsprojekt *La Bible d’Alexandrie*. Paris: Cerf, 1986ff., verpflichtet weiß; vgl. in nuce wiederum Utzschneider (2001) 14–17: „Die Übersetzung soll prononciert die des griechischen Textes sein, zunächst ohne Rücksicht darauf, dass es sich um einen Übersetzungstext aus dem Hebräischen handelt“ (16). Er selbst entwickelt ebd. 20ff. eine „Zwischenposition [...], von der aus wir weder nur nach oben noch nur nach unten blicken, sondern den Text gleichsam in Augenhöhe anvisieren wollen. Nicht ‚amont‘ und nicht ‚aval‘, sondern ‚en face‘ – in Augenhöhe – wäre also unser Kennwort“ (20).

Sprachelemente auf den Ebenen von Syntax, Semantik und Stilistik eine der Hieronymus-Zeit möglichst analoge (äquivalente) Wirkung erzielen, soweit wir jene mithilfe von Wörterbüchern und Grammatiken erschließen können, denn fragen lässt sich ja niemand mehr. Es geht also darum, der Leserin und dem Leser ein muttersprachliches Hilfsmittel an die Hand zu geben, um den Vulgata-Text derart zu erschließen, wie sich dieser vor 1600 Jahren dessen Rezipienten erschlossen hat: möglichst wortgetreu und stilistisch an- wie ent-sprechend, wofür freilich der Ausgangstext das leitende Kriterium darstellt.

Wenn dieser Ausgangstext, wie etwa im Fall der beiden Psalterversionen, seine Vorlage(n) auch sehr wortgetreu wiedergibt, so sind sie doch „neue“ Texte, die – sei es bewusst, sei es unbewusst – Abweichungen enthalten oder gar neue Akzente setzen können. Diese reichen von rein philologisch erklärbaren Differenzen bis hin zu offenkundig theologisch motivierten Eingriffen, mit fließenden Übergängen zwischen beiden.⁷³ Erstere resultieren – abgesehen von Lesefehlern oder (freilich oft hypothetisch bleibenden) Unterschieden im protomasoretischen Konsonantentext gegenüber dem später etablierten = heutigen Masoretentext – zum einen aus abweichender Auflösung hebräischer Syntax (z. B. *status constructus*), speziell aus der Schwierigkeit, das hebräische Aspektsystem der beiden Konjugationen in das lateinische Tempussystem zu übertragen, d. h. einen im Hebräischen oft offeneren Zeitbezug einer bestimmten Zeitstufe zuzuordnen.⁷⁴ Der strukturelle Unterschied zwischen den beiden Sprachen bedingt zum anderen auch semantische Abweichungen, für die am häufigsten eine von Hieronymus anders vorgenommene Vokalisierung des Konsonantenbestands und/oder eine andere Auflösung der im Hebräischen nicht seltenen homonymen Wurzeln ausschlaggebend war, oder denen graphisch leicht verwechselbare Konsonantenzeichen zugrundelagen.⁷⁵ Semantische Differenzen treten aber auch dann zutage, wenn sich Hieronymus für einen nicht völlig synonymen Begriff als Äquivalent zu einem (polysemantischen) hebräischen Wort entscheidet, der

73. Was analog natürlich wiederum für den LXX-Psalter gilt; vgl. daher für das Folgende auch Cordes/Zenger (2007) 106f.; Zenger (2008) 523f. Veranschaulichung durch Beispiele für (exakte) Übersetzung, für Korrektur und für Interpretation bei Bons (2008) 453ff.

74. Vgl. zu letzterem *in nuce* Estin (1984) 128–131; auch der translatorische Umgang mit den verschiedenen hebräischen Verbalstämmen/Aktionsarten ist hier zu nennen, für den H-Stamm (Hiphil) vgl. die selbst bei spärlichen Hebräischkenntnissen gut verständliche Untersuchung von Kedar-Kopfstein (1973).

75. Z. B. Verwechslung von Dalet und Resch (ד/ר), worauf Hieronymus selbst v. a. in seinen Kommentaren zum Dodekapropheten wiederholt aufmerksam macht (Stellenangaben bei Weigert [2016] 216⁷⁷), oder Waw und Jod (ו/י); s. u. Textbeispiele b) und e).

wiederum andere, neue Bedeutungsnuancen in den Text eintragen kann.⁷⁶ Gerade in einem poetischen Text können auf diese Weise polyvalente Metaphorik, intratextuelle Leitwort- und intertextuelle Stichwortbezüge neu = anders etabliert werden oder eben verlorengehen, wenn dem Übersetzer z. B. die Leitwortfunktion nicht deutlich wurde und er daher nicht strikt konkordant übersetzte.⁷⁷ Ob nun von ihm beabsichtigt oder nicht, kann im Mikro- wie im Makrokontext aus der sprachlichen Veränderung ggf. auch eine andere theologische Profilierung resultieren.

Zur Illustration einiger der genannten Phänomene mögen abschließend sechs Exempla aus der eigenen Übersetzerwerkstatt dienen.⁷⁸

a) Ps 73 [74], 8b

Ps^G quiescere faciamus *omnes dies festos Dei a terra*
 bringen wir zum Schweigen alle Festtage Gottes vom Land weg
 Δεῦτε καὶ κατακαύσωμεν [cod. 39, edd.; καταπαύσωμεν mss.]
 πάσας τὰς ἑορτὰς τοῦ θεοῦ ἀπὸ τῆς γῆς (LXX^{Ra})

Ps^H incenderunt *omnes sollemnitates Dei in terra*
 angezündet haben sie alle Feiern Gottes im Land
 שָׂרְפוּ כָּל־מוֹעֲדֵי־יְיָ לְבָאֲרָץ:
verbrannt (śāraf) haben sie alle Gottesstätten im Land

cf. *Epist.* 106 (*ad Sunniam et Fretelam*), 46:

„[...] In demselben [*scil.* Ps 73, 8b]: ‚Zünden wir alle Festtage Gottes vom Land weg an!‘ Dafür steht im Griechischen κατακαύσωμεν [‚lassen wir aufhören!‘], und so haben wir übersetzt: ‚Bringen wir zum Schweigen alle Festtage Gottes vom Land weg!‘ Und ich wundere mich, dass irgendeiner unüberlegt meinte, unsere Randnotiz in den Haupttext schreiben zu müssen, die wir zur Unterweisung des Lesers folgendermaßen geschrieben haben: ‚Es heißt nicht

76. Vgl. z. B. Tauwinkl (2015) 231f.; s. u. Textbeispiele c) und d).

77. Vgl. z. B. Krispenz (2015) 56f.; s. u. Textbeispiel f).

78. Für die vergleichenden Beobachtungen an LXX- und masoretischem Text der Asafpsalmen erweist sich die profunde Studie von Cordes (2004) als großer Gewinn. Zu den einzelnen Stellen vgl. ferner die *Erläuterungen Band II zur Septuaginta Deutsch* (2011) 1698–1744 (incl. Einleitung zum Septuagintapсалter ebd. 1479–1484).

καταπαύσωμεν, wie manche meinen, sondern κατακαύσωμεν, d. h. <zünden wir an>.⁶ Und weil mir der ehrwürdige Presbyter Firmus, der Überbringer dieses Werkes, berichtet hat, dass von daher unter vielen diskutiert wurde, muss ich offensichtlich ausführlicher darüber handeln. Im Hebräischen steht geschrieben: *sarphu chol moedahu hel baares*, was Aquila und Symmachus übersetzt haben: ἐνεπύρισαν πάσας τὰς συνταγὰς τοῦ θεοῦ, d. h. ‚Angezündet haben sie alle Feiern Gottes im Land‘. Die Fünfte [scil. Üs.]: κατέκαυσαν, d. h. ‚sie haben verbrannt‘. Die Sechste [scil. Üs.]: κατακαύσωμεν, d. h. ‚verbrennen wir‘, was evidentermaßen auch die Septuaginta nach dem Original der Hexapla (*iuxta Hexaplorum veritatem*) übersetzt hat. Auch Theodotion hat übersetzt: ἐνεπυρήσαμεν, d. h. ‚wir haben angezündet‘. Von daher ist klar: Es ist so zu psallieren, wie wir übersetzt haben, und dennoch zu wissen, wie es im hebräischen Original heißt (*quid Hebraica veritas habeat*). Das nämlich, was die Siebzig übersetzt haben, ist wegen seines Alters in den Kirchen zu singen, und jenes von den Gebildeten zu wissen wegen der Kenntnis der Schriften (*Hoc enim quod Septuaginta transtulerunt propter vetustatem in ecclesiis decantandum est, et illud ab eruditis sciendum propter notitiam Scripturarum*). Wenn daher etwas für die wissenschaftliche Beschäftigung (*pro studio*) am Rand hinzugefügt ist, darf es nicht in den Haupttext gesetzt werden, um die wichtigere Übersetzung nicht nach Gutdünken der Schreiber zu stören.“ [Üs.: M. MK.]

b) Ps 73 [74], 19a

Ps^G *ne tradas bestiis animam confitentem tibi*

gib die Seele, die sich zu dir bekennt, nicht den wilden Tieren preis!

μη παραδῶς τοῖς θηρίοις ψυχὴν ἐξομολογουμένην σοι (LXX^{Ra})

Ps^H *ne tradas bestiis animam eruditam lege tua*

gib die Seele, die in deinem Gesetz unterwiesen ist,

nicht den wilden Tieren preis!

אַל-תִּתֵּן לְחַיִּת נַפְשׁ תּוֹרְךָ

gib (die) Seele deiner Turteltaube (*tôräka*) nicht [...]

≠ *tôratäka*: „dein(es) Gesetz(es)“

— Ps^H: *eruditam lege tua*, aber vermutlich kein hieronymianischer Lesefehler, sondern Anschluss an Symmachus [ed. Field II 218]: ἦν ἐδίδαξας τὸν νόμον – „die du das Gesetz gelehrt hast“;

— Ps^G folgt wörtlich LXX, die statt *tôräka* offensichtlich *tôdäka* (7/7-Verwechslung) las: „sie bekennt/preist dich“ (*ydh hi.*).

c) Ps 75 [76], 11

LXX^{Ra}	ὅτι ἐνθύμιον ἀνθρώπου ἐξομολογήσεται σοι, καὶ ἐγκατάλειμμα ἐνθυμίου ἐορτάσει σοι	Denn das Innerste d. Menschen wird dich preisen, und der Rest (seines) Innersten wird dich feiern. [LXX.D]
Hier. Ps^G	<i>quoniam cogitatio hominis confitebitur tibi</i> <i>et reliquiae cogitationis diem festum agent tibi</i>	Denn das Denken des Menschen wird sich zu dir bekennen, und die Überreste des Denkens werden dir einen Festtag halten.
Hier. Ps^H	<i>quia ira hominis confitebitur tibi</i> <i>reliquiis irae accingeris</i>	Denn der Zorn des Menschen wird sich zu dir bekennen, mit den Überresten des Zorns wirst du dich umgürten.
MT	כִּי־תִמְתַּחֵם אָדָם תּוֹדֶךָ שְׂאֵרֵית חֵמַת תַּחְגֹּר:	Ja,/Denn die Zornesglut des M. wird/muss dich preisen (<i>tôdäka</i>), mit dem Rest der Zornesgluten <i>wirst du dich gürtten</i> (<i>tahgôr</i>).

— Ps^G folgt wörtlich LXX, die statt *hāgar* („gürten“) offensichtlich *hāgag* („feiern“) las: „wird/muss dich feiern“ תִּתְהַדָּר (so evtl. im pt.-masoret. Konsonantentext; cf. v. 12: Gedanke des Wallfahrtsfestes [Gelübde und Gaben]);

— Semantische Reduktion von ἐνθύμιον („das Beherzigen, Erwägen“; cf. θυμός: „Herz, Gemüt, Zorn; Verstand“) auf rein intellektuelle *cogitatio* – doch vgl. Hier., *comm. psalm. LXXV 11b: In reliquiis cogitationis puritas mentis ostenditur, in qua sola vel maxime laetatur Deus.* – „In dem ‚Rest des Denkens‘ wird die Reinheit des Geistes angezeigt, an der allein Gott sich im höchsten Maße freut.“ [Üs.: S. Risse (FC 79, 168f.)]

d) Ps 80 [81], 16

LXX^{Ra}	οἱ ἐχθροὶ κυρίου ἐγεύσαντο αὐτῶ, καὶ ἔσται ὁ καιρὸς αὐτῶν εἰς τὸν αἰῶνα.	Die Feinde des Herrn hätten ihm geheuchelt / heuchelten ihm, und ihre Zeit würde/wird in Ewigkeit andauern/sein. [LXX.D]
Hier. Ps^G	<i>inimici Domini mentiti sunt ei</i> <i>et erit tempus eorum in saeculo</i>	Die Feinde des Herrn haben ihn belogen, und ihre Zeit wird in Ewigkeit sein.
Hier. Ps^H	<i>qui oderunt Dominum negabunt eum</i> <i>et erit tempus eorum in saeculo</i>	Die den Herrn hassen, werden ihn verleugnen, und ihre Zeit wird in Ewigkeit sein.
MT	מְשַׁנְּאֵי יְהוָה יִכְתְּשׁוּ־לוֹ וְיִהְיֶה עִתָּם לְעוֹלָם:	Die YHWH Hassenden werden/müssten ihm schmeicheln (<i>khš</i>), und es wird sein/wäre ihre Zeit auf ewig.

— *kāḥaš* (pi.): „lügen, täuschen, heucheln; (ver)leugnen“; Entscheidung für „verleugnen“ in Ps^H (*negabunt*) folgt Aquila [ed. Field II 234]: *μισοποιοῦντες κύριον ἀρνήσονται αὐτόν* – „die den Herrn hassen, werden ihn (ver)leugnen“

Dies bezeugt Hieronymus selbst in seiner Auslegung des Verses auf Basis paulinischer Israeltheologie in *comm. psalm. LXXX 16: Licet mentitus est Domino Israhel, pro quo interpretatus est Aquila ‚inimici Domini negabunt eum‘, tamen erit memor promissionis quam fecit ad patres eorum, implebitque promissum: ut cum intraverit plenitudo gentium, tunc omnis Israhel salvus fiat.* – „Mag es auch sein, dass Israel den Herrn *belog*, wofür Aquila übersetzt hat: ‚Die Feinde des Herrn werden ihn *leugnen*‘, dennoch wird er des Versprechens gedenken, das er ihren Vätern gegeben hat, und er wird das Versprechen erfüllen, auf dass, wenn die Fülle der Völker eingetreten ist, dann ganz Israel gerettet werde (vgl. Röm 11,25f).“ [Üs.: S. Risse (FC 79, 172f.)]

Israel selbst (!) rückt also in die Rolle der *inimici Domini*, wird aber dennoch *in saeculo* Heil erfahren. Hieronymus versteht die etwas kryptische Aussage von v.16b somit offensichtlich als positiv konnotiert.

e) Ps 72 [73], 4b. 10

Ps^G: *et <non est> firmamentum in plaga eorum*

und <es gibt keine> Festigkeit in ihrem Schlag

καὶ <οὐκ ἔστιν> στερέωμα ἐν τῇ μάστιγι αὐτῶν (LXX^{Ra})

und <es gibt keine> Festigkeit in ihrer Geißel/Strafe

Ps^H: *et firma sint vestibula eorum*

und <weil> ihre Vorhöfe fest sind

וְבִרְיָא אֵילָם:

und gemästet/fett (ist) ihr Leib (*'ûlām*)

— Hapax legomenon *'ûl* „Leib/Bauch“ + Pers.-Pron. 3.pl. > *'ûlām* – dies ein Homonym zum gebräuchlicheren *'ûlām* (III) = *'êlām*: „Vorhalle (des Tempels)“! Vermutlich wieder im Anschluss an Symmachus [ed. Field II 213]:

στερεὰ γὰρ ἦν τὰ πρόπλα αὐτῶν

„denn fest waren ihre Vorhöfe“

v. 10:

LXX^{Ra}	διὰ τοῦτο ἐπιστρέψει ὁ λαός μου ἐνταῦθα, καὶ ἡμέραι πλήρεις εὐρεθήσονται (ἐν) αὐτοῖς	Deshalb wird mein Volk hierher zurück- kehren, und volle Tage werden von (/bei) ihnen gefunden werden. [LXX.D]
Hier. Ps^G	<i>ideo convertetur populus meus hic</i> <i>et dies pleni inveniuntur in eis</i>	Daher wird sich mein Volk hier hin-/um- wenden, und volle Tage werden bei ihnen gefunden werden.
Hier. Ps^H	<i>propterea convertetur populus eius hic</i> <i>et quis plenus inveniatur in eis</i>	Deshalb wird sich sein Volk hier hin-/um- wenden – und wer wird voll bei ihnen ge- funden werden?
MT	לָכֵן יִשָּׁיב עִמּוֹ הָאֵלִים וְיִמֵּי מָלְא יִמְצְאוּ לָמוֹ:	Deshalb wird sein Volk hierher zurück- kehren, und Wasser in Fülle werden von ihnen geschlürft (mšh) werden.

Ps^G folgt wörtlich LXX, die in v.10b *w-mê* („und Wasser“) als *yemê* („Tage“) gelesen hat und außerdem statt *māšāh* (מִצְהָה ni.: „ausgeschlürft werden“) die weit häufigere Verbalwurzel *māšā'* (מָצָא ni.: „gefunden werden“) voraussetzte.

Ps^H geht ebenfalls (!) von *māšā'* aus (*invenietur*) und vokalisiert das Lexem מִי anders als der (spätere) MT: nicht מֵי *mê* („Wasser“), sondern מִי *mî* (*quis*: „wer?“) – selbst wenn die daraus resultierende Frage sehr ‚obskur‘ bleibt.

f) Ps 84 [85], 5

Ps^G: *converte nos Deus salutem nostrarum et averte iram tuam a nobis*

wende uns um, Gott unserer Errettungen,

und wende deinen Zorn von uns ab

ἐπίστρεψον ἡμᾶς, ὁ θεὸς τῶν σωτηρίων ἡμῶν,

καὶ ἀπόστρεψον τὸν θυμὸν σου ἀφ' ἡμῶν (LXX^{Ra})**Ps^H**: *converte nos Deus Iesus noster et solve iram tuam adversum nos*

wende uns um, Gott, unser Jesus, und löse deinen Zorn gegen uns

שׁוּבוּ אֱלֹהֵי יִשְׁעֵנוּ וְהַפֵּר כַּעֲסֶךָ עִמָּנוּ:

wende uns um, Gott unseres Heils (*yiš'enû*),

und brich dein Zürnen mit uns!

— Leitwortfunktion von **שׁוּב** (*šûb*: „umkehren/-wenden, zurückkehren“: vv.2b.4b.5a.7a.9c) von LXX bewahrt und durch Vorsilbenwechsel noch nuanciert/intensiviert; in Ps^G ganz gemäß LXX konkordant durch *con-/avertere* wiedergegeben, in Ps^H hingegen Leitwortstruktur durchbrochen: *reduxisti* (Ps^G: *avertisti*) *captivitatem Iacob* (2b; *captivitas* somit als Abstractum pro concreto verstanden; cf. analog in Ps 13,7b^{G/H}), ansonsten mit *convertere/reverti* übersetzt.

— 2. Strophe gerahmt durch „Heil“ (*yeša‘*: 5a.8b; Wiederholung in 10a): *salutum* (5a Ps^G); *salutare/σωτήριον* (8b.10a Ps^G u.[!] Ps^H)

yāša‘ (hi.): „retten, zu Hilfe kommen“ > subst. *yeša‘* (Ps: 20x), *yešû‘ā* (Ps: 45x), *tešû‘ā* (Ps: 13x): „Hilfe, Rettung, Heil“: (nur) an 5 dieser 78 Ps-Stellen (neben 84,5a noch 50,14a; 78,9a; 94,1; 149,4b) übersetzt Ps^H mit dem Nomen proprium *Iesus* (darüber hinaus nur noch im ‚Habakukpsalm‘ Hab 3,18b: *exultabo in Deo Iesu meo*):

50,14: *redde mihi laetitiam Iesu tui et spiritu potenti confirma me*
gib mir die Freude deines / an deinem Jesus zurück [...]

78,9: *auxiliare nobis Deus Iesus noster propter gloriam nominis tui*
et libera nos et propitiare peccatis nostris [...]
hilf uns, Gott, unser Jesus, um der Ehre deines Namens willen
und befreie uns und sei gnädig unseren Sünden [...]

94,1: *Venite laudemus Dominum iubilemus petrae Iesu nostro*
[...] lasst uns jubeln dem Felsen, unserem Jesus

149,4: *quia complacet sibi Dominus in populo suo exaltabit mansuetos in Iesu*
denn der Herr hat Wohlgefallen an seinem Volk,
erhöhen wird er die Sanftmütigen in/durch Jesus

Es lässt sich eine behutsame hieronymianische „Eisegese“ durch gezielte Jesuanisierung beobachten, die sich an den beiden zuletzt zitierten Stellen aufgrund der markanten neutestamentlichen Stichwortbezüge nahelegte:

— 1 Cor 10,4: Identifizierung des „pneumatischen“ Felsens (*spiritalis petra*) auf der Wüstenwanderung mit Christus;

— Mt 5,4: Jesu Seligpreisung der Sanftmütigen, die das Land erben werden; vgl. bestätigend Hier., *tract. psalm. I 149,4*:

Quia beneplacitum est Domino in populo suo, et exaltabit mansuetos in salute (Ps^G 149,4). Beati mites, quoniam ipsi possidebunt terram (Mt 5,4). *Si ergo ibi dicitur beati mites – hoc est mansueti –, quoniam ipsi possidebunt terram, et hic dicitur et exaltabit mansuetos in salute et isti mansueti hereditate possidebunt terram, ergo ista terra non est deorsum, sed sursum est. Quid enim dicit? Exaltabit mansuetos in salute. Si enim mansueti isti terram possiderent quae deorsum est, non diceret exaltabit.*

[Text: CChr.SL 78, 349f.]

„Denn der Herr hat Wohlgefallen gefunden an seinem Volk, und er wird die Sanftmütigen durch <seine> Rettung erhöhen‘. ‚Selig die Sanften, denn sie werden das Land besitzen‘. Wenn es also dort heißt: ‚Selig die Sanften‘ – d. h. die Sanftmütigen –, denn sie werden das Land besitzen‘, und es hier heißt: ‚und er wird die Sanftmütigen durch <seine> Rettung erhöhen‘, und diese Sanftmütigen das Land durch Erbschaft besitzen werden, so ist dieses Land daher nicht unten, sondern oben. Denn was sagt er? ‚Er wird die Sanftmütigen durch <seine> Rettung erhöhen‘. Wenn nämlich diese Sanftmütigen das Land besäßen, das unten ist, würde er nicht sagen: ‚er wird erhöhen‘.“

[Üs.: M.MK.]

Zu Ps 78,9 verweist Hieronymus in *tract. psalm. I 78,9* sogar *expressis verbis* auf die Gleichsetzung *salutaris/salvator = Iesus*, sodass sich die explizite Jesuanisierung an dieser Stelle durch die Bitte um gnadenhafte Rettung = Befreiung von den Sünden erklärt, für die der Jesus-Name selbst programmatisch bürgt:

Adiuva nos, Deus salutaris noster (Ps^G 78,9a). *In Hebraico habet: Adiuva nos, Deus Iesus noster. Ubi cumque enim salvator est, ibi in Hebraico Iesus habet. Denique Gabriel quando venit ad Mariam: Et vocabis eum, inquit, Iesum: iste enim salvum faciet populum suum (Lc 1,31 / Mt 1,21). Adiuva nos, Deus Iesus noster. Videte quid dicat adiuva: Qui dicit adiuva, et ipse liberari conatur; neque enim dormientes nos Deus adiuvat, sed laborantes. Propter gloriam nominis tui, Domine, libera nos (Ps^G 78,9b), quoniam vocatum est nomen tuum novum super nos (cf. Ier 14,9), quod benedicatur in gentibus. Et propitius esto peccatis nostris propter nomen tuum (Ps^G 78,9c). Tu salvator, tu Christus, et nos Christiani: miserere nobis propter nomen tuum!* [Text: CChr.SL 78, 74]

„Hilf uns, Gott, unser Retter!‘ Im Hebräischen heißt es: ‚Hilf uns, Gott, unser Jesus!‘ Denn überall dort, wo ‚Retter‘ steht, heißt es im Hebräischen ‚Jesus‘. Schließlich sagte auch Gabriel, als er zu Maria kam: ‚Und du wirst ihn Jesus nennen, denn er wird sein Volk retten.‘ ‚Hilf uns, Gott, unser Jesus!‘ Achtet darauf, was ‚hilf‘ heißt: Wer ‚hilf‘ sagt, versucht auch selbst befreit zu werden; denn Gott hilft uns nicht, da wir schlafen, sondern da wir uns abmühen. ‚Um der Ehre deines Namens willen, Herr, befreie uns‘, denn ausgerufen ist dein neuer Name über uns, der bei den Völkern gepriesen wird. ‚Und sei gnädig unseren Sünden um deines Namens willen!‘ Du bist der Retter, du der Christus, und wir die Christen: erbarme dich unser um deines Namens willen!“ [Üs.: id.]

Weshalb sich Hieronymus just an den beiden übrigen Stellen (Ps^H 50,14a; 84,5a) zur Jesuanisierung veranlasst sah, konnte ich weder aus dem unmittelbaren Kontext noch von einer allfälligen Auslegung her ergründen: Zu Ps 50 liegt uns keinerlei Kommentierung vor; in *tract. psalm. I 84,5* erklärt er bloß den

Plural *salutum* in der Ps^G-Version durch die wiederholte Sünde, welche logisch stringent auch mehrere *salutes* bedinge, bezieht allerdings *salutare* (v. 8b) in analoger Weise auf Christus (*medicus*) als *salvator* wie eben zuvor ad Ps 78,9 [vgl. CChr.SL 78, 104] – explizit weist er auf den Jesus-Namen (wiederum ad v.8b) in seiner 2. Predigtreihe hin: *Quod in Latino dicitur salutare, in Hebraeo dicitur Iesus* (*tract. psalm. II 84,8* [ebd. 396]) –, sodass die Jesuanisierung in 84,5a evtl. durch die theologische Deutungsparallele zu 78,9 motiviert war. Hierzu bedürfte es aber noch eingehenderer Untersuchung.

Hieronymus war um eine äußerst textgetreue *interpretatio* bemüht: um eine kritische Übersetzung als Resultat seines Textverständnisses nach Maßgabe seiner textlichen Gegebenheiten, sprachlichen Fähigkeiten und philologischen Möglichkeiten (z.B. Vergleich bisheriger Übersetzungen) – in der damaligen *scientific community* ein genialer Wurf, den in unsere Muttersprache zu transferieren sich zweifelsohne lohnt, zumal er derart wirkungsmächtig wurde. Uns darf es als ÜbersetzerInnen zwar nicht um philologische und/oder theologische „Eisegese“ gehen, wie sie Hieronymus gelegentlich behutsam betreibt (vgl. z. B. die Jesuanisierung), sondern um eine möglichst getreue sprachliche Abbildung („Dokumentation“) seines Revisions- und Übersetzungswerkes im Blick auf dessen zeitgenössische Rezipienten. Doch ansonsten kann uns Hieronymus’ steter stilistisch-verbaler Balanceakt zwischen Treue zum Ausgangstext und dessen zielsprachlicher „Trans-lation“, wie er sich aus der punktuellen Analyse seiner Übersetzungspraxis rekonstruieren lässt, als unseren *animus philologicus* sowohl *verbum e verbo* als auch *sensus de sensu* inspirierendes Vorbild dienen.

Literatur

a) Quellenausgaben und Übersetzungen

Fridericus Field (ed.), *Origenis Hexaplorum quae supersunt; sive veterum interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta*. Tomus II. Oxonii: Clarendon, 1875.

Alfred Rahlfs (ed.), *Psalmi cum Odis* (Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum 10). Göttingen: V&R, ³1979 [1931].

Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung (hg. v. Wolfgang Kraus / Martin Karrer). Stuttgart: Dt. Bibelgesellschaft, 2009.

Le Psautier Romain et les autres anciens Psautiers latins. Édition critique par Dom Robert Weber (CBLa 10). Roma: Abbaye Saint-Jérôme, 1953.

Biblia Sacra iuxta Latinam Vulgatam Versionem [...] Vol. X. Liber Psalmorum, ex recensione Sancti Hieronymi cum praefationibus et epistula ad Sunniam et Fretelam. Romae: Typis polyglottis Vaticanis, 1953.

Sancti Hieronymi Psalterium iuxta Hebraeos. Édition critique par Dom Henri de Sainte-Marie (CBLa 11). Roma: Abbaye Saint-Jérôme, 1954.

Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem (rec. Robert Weber / Roger Gryson). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, ⁵2007.

Hieronymus, *Commentarioli in Psalmos. Anmerkungen zum Psalter* (übersetzt und eingeleitet v. Siegfried Risse; FC 79). Turnhout: Brepols, 2005.

Elisabeth Birnbaum, *Der Koheletkommentar des Hieronymus: Einleitung, revidierter Text, Übersetzung und Kommentierung*. Revision des lateinischen Textes durch Michael Margoni-Kögler (CSEL extra seriem). Berlin: de Gruyter, 2014.

b) Sekundärliteratur

Anneli Aejmelaeus, „Die Übersetzung einer Übersetzung: Vom Hebräischen über das Griechische in eine moderne Sprache“, *Im Brennpunkt: Die Septuaginta. Studien zur Entstehung und Bedeutung der Griechischen Bibel*. Band 2 (hg. v. Siegfried Kreuzer / Jürgen Peter Lesch; BWANT 161). Stuttgart: Kohlhammer, 2004, 133–150.

- Andreas Beriger, „Et verborum ordo mysterium est“, *Vulgata-Studies* Vol. I [...] [s. u.], 121–131.
- Stefan M. Bolli, „Hieronymus und die Texttraditionen“, *Vulgata-Studies* Vol. I [...] [s. u.], 11–33.
- Eberhard Bons, „Der Septuaginta-Psalter: Übersetzung, Interpretation, Korrektur“, *Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten: Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D)*, Wuppertal 20.-23. Juli 2006 (hg. v. Martin Karrer / Wolfgang Kraus; WUNT 219). Tübingen: Mohr Siebeck, 2008, 450–470.
- Catherine Brown Tkacz, „Labor tam utilis: The Creation of the Vulgate“, *VigChr* 50 (1996) 42–72.
- Andrew Cain / Josef Lössl (eds.), *Jerome of Stridon: His Life, Writings and Legacy*. Farnham: Ashgate, 2009.
- Hans Freiherr von Campenhausen, *Lateinische Kirchenväter* (Urban-TB 50). Stuttgart: Kohlhammer, ⁷1995 = 1960.
- Ariane Cordes, „Der Septuaginta-Psalter? Zur Geschichte des griechischen Psalmtextes und seiner Edition“, *Der Septuaginta-Psalter. Sprachliche und theologische Aspekte* (hg. v. Erich Zenger; HBS 32). Freiburg i. B.: Herder, 2001, 49–60.
- , *Die Asafpsalmen in der Septuaginta. Der griechische Psalter als Übersetzung und theologisches Zeugnis* (HBS 41). Freiburg i. B.: Herder, 2004.
- , / Erich Zenger, „Übersetzungstechniken und Interpretationen im Septuagintapsalter: Beobachtungen am Beispiel von Ps 84[85] und Ps 119[120]“, *Im Brennpunkt: Die Septuaginta. Bd. 3: Studien zur Theologie, Anthropologie, Ekklesiologie, Eschatologie und Liturgie der Griechischen Bibel* (hg. v. Heinz-Josef Fabry / Dieter Böhler; BWANT 174). Stuttgart: Kohlhammer, 2007, 106–131.
- Michael Durst, „Hieronymus“, *LThK*³ 5 (1996) 91–93.
- Colette Estin, *Les Psautiers de Jérôme à la lumière des traductions juives antérieures* (CBLa 15). Roma: San Girolamo, 1984.
- Barbara Feichtinger-Zimmermann, „Paula, Eustochium und Blesilla und die mulier amarior morte: Die Frau als hochgeschätzte Partnerin und verachtetes Prinzip“, *Hieronymus als Exeget und Theologe. Interdisziplinäre Zugänge zum Koheletkommentar des Hieronymus* (hg. v. Elisabeth Birnbaum / Ludger Schwienhorst-Schönberger; BETHL 268). Leuven: Peeters, 2014, 191–211.

- Michael Fieger / Stefan M. Bolli, „Unreine Werke oder unreiner Mensch? (Jes 6,5bc) Ein ‚synoptischer Quellentextvergleich‘“, *Vulgata-Studies* Vol. I [...] [s. u.], 35–48.
- Alexander Achilles Fischer, *Der Text des Alten Testaments. Neubearbeitung der Einführung in die Biblia Hebraica von Ernst Würthwein*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2009.
- Alfons Fürst, „Veritas Latina. Augustins Haltung gegenüber Hieronymus' Bibelübersetzungen“, *REAug* 40 (1994) 105–126 [jetzt in: Id., *Von Origenes und Hieronymus zu Augustinus: Studien zur antiken Theologiegeschichte* (AKG 115). Berlin: de Gruyter, 2011, 359–383].
- , *Hieronymus: Askese und Wissenschaft in der Spätantike*. Freiburg i. B.: Herder, ²2016.
- Klaus Haacker, „Methodische Probleme einer Septuaginta-Übersetzung“, *Im Brennpunkt: Die Septuaginta* [...] [s. u.], 51–59.
- Im Brennpunkt: Die Septuaginta. Studien zur Entstehung und Bedeutung der Griechischen Bibel* (hg. v. Heinz-Josef Fabry / Ulrich Offerhaus; BWANT 153). Stuttgart: Kohlhammer, 2001.
- Pierre Jay, „La datation des premières traductions de l'Ancien Testament sur l'hébreu par saint Jérôme“, *REAug* 28 (1982) 208–212.
- Adam Kamesar, „Jerome“, *The New Cambridge History of the Bible. Vol. I: From the Beginnings to 600* (edd. James Carleton Paget / Joachim Schaper). Cambridge: Univ. Press, 2013, 653–675.
- Franz Kaulen, *Sprachliches Handbuch zur biblischen Vulgata: Eine systematische Darstellung ihres lateinischen Sprachcharakters*. Freiburg i. B.: Herder, ²1904 [repr. Hildesheim: Olms, ²2013].
- Benjamin Kedar-Kopfstein, „Die Wiedergabe des hebräischen Kausativs in der Vulgata“, *ZAW* 85 (1973) 196–219.
- Ulrich Köpf, „Hieronymus als Bibelübersetzer“, *Eine Bibel – viele Übersetzungen. Not oder Notwendigkeit?* (hg. v. Siegfried Meurer). Stuttgart: Evangelisches Bibelwerk, 1978, 71–89.
- Jutta Krispenz, „Workshop zu Psalm 2: Intertextuelle Bezüge in verschiedenen Versionen. Masoretischer Text und Vulgatatext im Vergleich“, *Vulgata-Studies* Vol. I [...] [s. u.], 49–60.
- John H. Marks, *Der textkritische Wert des Psalterium Hieronymi juxta Hebraeos*. Winterthur: Keller, 1956.
- Heinrich Marti, *Übersetzer der Augustin-Zeit. Interpretation von Selbstzeugnissen* (STA 14). München: Fink, 1974.

- Martin Meiser, „Hieronymus als Textkritiker“, *Die Septuaginta – Texte, Theologien, Einflüsse: 2. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D)*, Wuppertal 23.-27. Juli 2008 (hg. v. Wolfgang Kraus / Martin Karrer; WUNT 252). Tübingen: Mohr Siebeck, 2010, 256–271.
- Ekkehard Mühlenberg, „Die Septuaginta in patristischer Benutzerperspektive“, *Die Göttinger Septuaginta: Ein editorisches Jahrhundertprojekt* (hg. v. Reinhard G. Kratz / Bernhard Neuschäfer; AAWG N.F. 22 = MSU 30). Berlin: de Gruyter, 2013, 225–232.
- Stefan Rebenich, *Hieronymus und sein Kreis. Prosopographische und sozialgeschichtliche Untersuchungen* (Hist.E 72). Stuttgart: Steiner, 1992.
- , „Jerome: The ‚Vir trilinguis‘ and the ‚Hebraica veritas‘“, *VigChr* 47 (1993) 50–77.
- Siegfried Risse, „Einleitung“, *Hieronymus: Commentarioli in Psalmos. Anmerkungen zum Psalter* (FC 79). Turnhout: Brepols, 2005, 7–66.
- Adrian Schenker, „Was heisst es, den hebräischen mit dem griechischen Bibeltext zu vergleichen?“, *Die Göttinger Septuaginta: Ein editorisches Jahrhundertprojekt* (hg. v. Reinhard G. Kratz / Bernhard Neuschäfer; AAWG N.F. 22 = MSU 30). Berlin: de Gruyter, 2013, 155–184.
- Eva Schulz-Flügel, „Hieronymus, Feind und Überwinder der Septuaginta? Untersuchungen anhand der Arbeiten an den Psalmen“, *Der Septuaginta-Psalter und seine Tochterübersetzungen. Symposium in Göttingen 1997* (hg. v. Anneli Aejmelaeus / Udo Quast; AAWG.PH 230 = MSU 24). Göttingen: V&R, 2000, 33–50.
- Ead., „Der lateinische Bibeltext im 4. Jahrhundert“, *Augustin Handbuch* (hg. v. Volker Henning Drecol). Tübingen: Mohr Siebeck, 2007, 109–114.
- Ead., „Hieronymus – Gottes Wort: Septuaginta oder Hebraica veritas“, *Die Septuaginta – Text, Wirkung, Rezeption: 4. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D)*, Wuppertal 19.-22. Juli 2012 (hg. v. Wolfgang Kraus / Siegfried Kreuzer; WUNT 325). Tübingen: Mohr Siebeck, 2014, 746–758.
- Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament. Band II: Psalmen bis Daniel* (hg. v. Martin Karrer / Wolfgang Kraus). Stuttgart: Dt. Bibelgesellschaft, 2011.
- Folker Siegert, Register zur „Einführung in die Septuaginta“. Mit einem Kapitel zur Wirkungsgeschichte (MJSt 13). Münster: Lit, 2003.
- Friedrich Stummer, *Einführung in die lateinische Bibel. Ein Handbuch für Vorlesungen und Selbstunterricht*. Paderborn: Schöningh, 1928.

- Wilhelm Tauwinkl, „Einige Besonderheiten des lateinischen Texts von Psalm 127(126)“, *Vulgata-Studies* Vol. I [...] [s. u.], 229–234.
- Helmut Utzschneider, „Auf Augenhöhe mit dem Text: Überlegungen zum wissenschaftlichen Standort einer Übersetzung der Septuaginta ins Deutsche“, *Im Brennpunkt: Die Septuaginta* [...] [s. o.], 11–50.
- Vulgata-Studies* Vol. I: Beiträge zum I. Vulgata-Kongress des Vulgata Vereins Chur in Bukarest (2013) (hg. v. Andreas Beriger u. a.; ATID 8). Bern: Lang, 2015.
- Nikolaus Walter, „Die griechische Übersetzung der ‚Schriften‘ Israels und die christliche ‚Septuaginta‘ als Forschungs- und als Übersetzungsgegenstand“, *Im Brennpunkt: Die Septuaginta* [...] [s. o.], 71–96.
- Sebastian Weigert, *Hebraica veritas: Übersetzungsprinzipien und Quellen der Deuteronomiumübersetzung des Hieronymus* (BWANT 207). Stuttgart: Kohlhammer, 2016.
- Erich Zenger, „Übersetzungstechniken und Interpretationen im Septuagintapsalter. Am Beispiel von Ps 129[130]“, *Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten: Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D)*, Wuppertal 20.-23. Juli 2006 (hg. v. Martin Karrer / Wolfgang Kraus; WUNT 219). Tübingen: Mohr Siebeck, 2008, 523–543.

