

Martin Rösel

Die Existenz des Beters vor Gott (Ps 39[38])

Anthropologische Akzentsetzungen im LXX-Psalter

1. Anthropologie in der griechischen Bibel

„Wenn ich deinen Himmel sehe, das Werk deiner Finger, den Mond und die Sterne, die du hingesezt hast: Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst?“ Diese berühmten Verse aus Psalm 8 verdeutlichen, dass man aus der Sicht der Bibel nicht ohne Bezug auf Gott über den Menschen reden kann. Und weil alles Reden über Gott auch an unsere menschliche Existenz gebunden und von ihr abhängig ist, kann man auch über Gott nicht ohne Bezug zum Menschen sprechen. Anthropologie und Theologie gehören demnach zusammen. Daher kann auch in einer Theologie der hebräischen oder griechischen Bibel mit Recht ein Kapitel über die anthropologischen Grundlinien der jeweiligen Schriftensammlung erwartet werden.

Hinzu kommt, dass im Zuge der aktuellen *embodiment*-Debatte die spezifische Anthropologie der Hebräischen Bibel auf neues Interesse gestoßen ist.¹ Dabei geht es um die Bedeutung des Körpers für menschliches Wahrnehmen und Denken. Weil nun das alttestamentliche Menschenbild Körper, Wahrnehmen und Denken integrativ versteht und nicht auf eine Dichotomie von Körper und Seele oder Trichotomie von Körper, Seele und Geist aufspaltet, rückten biblische Texte neu in den Fokus anthropologischer Forschung. Das im abendländischen Denken weithin übliche dicho- oder trichotomische Menschenbild hat nun allerdings seine Wurzeln in der griechischen Philosophie, etwa bei Plato und Aristoteles. Daher legt sich die Frage nahe, ob auch die Septuaginta Spuren dieser anderen, griechischen Anthropologie zeigt.

Erste Studien am griechischen Pentateuch haben ergeben, dass die Körper-Metaphorik als Spezifikum anthropologischer Rede der Hebräischen Bibel in vielen Fällen nicht getreu übersetzt wurde, stattdessen finden sich abstraktere Vorstellungen. Es mag reichen, als Beispiel auf Gen 8,21 zu verweisen, wo nicht mehr wie im hebräischen Text das Trachten des „Her-

¹ Aus der Fülle der Literatur vgl. nur ETZELMÜLLER/WEISSENRIEDER (Hg.), Verkörperung als Paradigma (mit weiterer Literatur).

zens“ des Menschen von Jugend an böse ist (כִּי יֵצֵר לֵב הָאָדָם רַע מִנְעוּרָיו), sondern sein „Geist“ ist auf Böses bedacht (ὅτι ἐγκραίνεται ἡ διάνοια τοῦ ἀνθρώπου ἐπιμελῶς ἐπὶ τὰ πονηρὰ ἐκ νεότητος). Hier wie an anderen Stellen werden intellektuelle Aspekte verstärkt.²

Mit dieser Fragestellung sollen nun auch die Psalmen in den Blick genommen werden. Dabei spielen zwei Gesichtspunkte eine Rolle: Der erste ist, dass die Verwendung von Körpermetaphorik ein wichtiges Element der Psalmsprache ist.³ Der Übersetzer hatte daher eine Vielzahl von Metaphern und Umschreibungen zu übertragen, die den menschlichen Körper und seine Empfindungen beschreiben. Außerdem wurden in den Psalmen in besonderer Weise Lobpreis und Klage geäußert, intensiver als in anderen Texten der Bibel sprechen hier Menschen über ihre Gefühle, Emotionen und Affekte, reflektieren über sich selbst und ihr Leben *coram deo*. Daher müssen diese Texte im Rahmen einer theologischen Anthropologie untersucht werden.

Der zweite Gesichtspunkt ergibt sich aus meinen methodischen Überlegungen zum Projekt einer „Theologie der Septuaginta“⁴. Dafür habe ich einen doppelt vergleichenden Zugang zu einer solchen Theologie vorgeschlagen: In einem ersten Schritt sind hebräischer und griechischer Text miteinander zu vergleichen. Im zweiten Schritt werden dann die einzelnen LXX-Übersetzungen untereinander verglichen.⁵ Dieser doppelte Vergleich soll ermöglichen, dass zum einen die Spezifika der einzelnen Übersetzungen erkannt und gewürdigt werden. Zum anderen können so aber auch die theologischen Gemeinsamkeiten unterschiedlicher Übersetzungen erkannt werden. Dies ist allein deshalb von Bedeutung, weil antike Leser zumindest einige Teile der griechischen Bibel als Einheit wahrgenommen haben, allen voran den Pentateuch, aber auch die Psalmen.⁶ Dieser vergleichende Zugang hat notwendig eine diachrone Perspektive, so dass sich theologische Entwicklungen der Religion Israels in hellenistischer Zeit erkennen lassen.

² Weitere Beispiele finden sich bei RÖSEL, Der hebräische Mensch im griechischen Gewand.

³ S. dazu GILLMAYR-BUCHER, Body Images in the Psalms, 301–326. Einzelne Überlegungen zu anthropologischen Differenzen zwischen MT und LXX in den Psalmen finden sich bereits bei DÄHNE, Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religions-Philosophie. Zweite Abtheilung, etwa S. 60 zu Ps 40(39),7 oder S. 42 zu Ps 17(16),15; 64(62), 3.

⁴ Zur Problematik einer Theologie der Septuaginta vgl. RÖSEL, Eine Theologie der Septuaginta? Präzisierungen und Pointierungen, 25–43.

⁵ S. dazu OLOFSSON, Law and Lawbreaking, 291–330: 296: „it is easier to detect a theological tendency in one book in relation to other books of the LXX than to focus only on the Book of Psalms“.

⁶ Zum Problem s. KRAFT, Seeking ‚the Septuagint‘, 573–582.

2. Psalm 39(38)

Der Vergleich zwischen hebräischem und griechischem Text soll im Rahmen dieser Überlegungen exemplarisch an Psalm 39 (LXX: 38) vorgeführt werden, weil sich in diesem Psalm eine ganze Reihe von signifikanten Differenzen zeigen. Psalm 39 ist ein Klagelied eines Einzelnen, das in eine „Meditation über Hinfalligkeit und Vergänglichkeit des Menschen“ übergeht⁷, er ist bekannt als einer der Texte, die Johannes Brahms' Deutschem Requiem zugrunde liegen. Es kann gezeigt werden, dass der griechische Psalm als Ganzer eine deutlich von der hebräischen Vorlage unterschiedliche Aussage hat.⁸

לְמַנְצַח לִידוּתוֹן מִזְמוֹר לְדָוִד:	1 εἰς τὸ τέλος τῷ Ἰδιθουν ῥῶ δῆ τῷ Δαυιδ
אֲמַרְתִּי אֲשַׁמְרָה דְרָכֵי	2 εἶπα φυλάξω τὰς ὁδοὺς μου
מִחַטְאוֹ בְלִשׁוֹנִי	τοῦ μὴ ἁμαρτάνειν ἐν γλώσση μου
אֲשַׁמְרָה לְפִי מִחֲסוֹם	ἐθέμην τῷ στόματί μου φυλακὴν
בְּעַד רִשְׁעֵי לְנִגְדֵי:	ἐν τῷ συστῆναι τὸν ἁμαρτωλὸν ἐναντίον μου
נֶאֱלַמְתִּי דוּמְיָה הַחַשִׁיתִי מִטוֹב	3 ἐκωφώθην καὶ ἐταπεινώθην καὶ ἐσίγησα ἐξ ἀγαθῶν
וּכְאֲבִי נֶעְכַּר:	καὶ τὸ ἄλγημά μου ἀνεκαινίσθη
חֲסִילִבִּי בְקַרְבִּי	4 ἐθερμάνθη ἡ καρδία μου ἐντός μου
בְּהִגְיִי תַבְעֵר-אֵשׁ דְּבַרְתִּי	καὶ ἐν τῇ μελέτῃ μου ἐκκαυθήσεται πῦρ ἐλάλησα
בְּלִשׁוֹנִי:	ἐν γλώσση μου
הוֹדִיעֵנִי יְהוָה קִצִּי	5 γνῶρισόν μοι κύριε τὸ πέρασ μου
וּמַדַּת יְמֵי מַה-הֵיא	καὶ τὸν ἀριθμὸν τῶν ἡμερῶν μου τίς ἐστίν
אֲדַעַה מַה-יַחְדָּל אָנֹכִי:	ἵνα γνῶ τί ὕστερῶ ἐγώ
הִנֵּה טְפַחֹת נִתְתָּה יְמֵי	6 ἰδοὺ παλαιστὰς ἔθου τὰς ἡμέρας μου
וְחִלְדֵי כְאֵן נִגְדָּד	καὶ ἡ ὑπόστασίς μου ὡσεὶ οὐθὲν ἐνώπιόν σου
אֵךְ כְּלִי-הַבֶּל כְּלִי-אֲדָם נֶצַח סֶלָה:	πλὴν τὰ σύμπαντα ματαιότης πᾶς ἄνθρωπος ζῶν
אֲדַבְּצָלָם יִתְהַלֵּךְ-אִישׁ	7 μέντοιγε ἐν εἰκόνι διαπορεύεται ἄνθρωπος
אֲדַבְּהֶבֶל יְהִיּוֹן יִצְבֵּר וְלֹא-יִדַע	πλὴν μᾶτην ταρασσονται θησαυρίζει
מִי-אֲסָפָם:	καὶ οὐ γινώσκει τίς συνάξει αὐτὰ
וְעַתָּה מַה-קְוִיּוּתִי אֲדַנִּי	8 καὶ νῦν τίς ἡ ὑπομονή μου οὐχὶ ὁ κύριος
תּוֹחַלְתִּי אֵךְ הֵיא:	καὶ ἡ ὑπόστασίς μου παρὰ σοῦ ἐστίν
מְכַלְפֵּשְׁעֵי הַצִּילֵנִי	9 ἀπὸ πασῶν τῶν ἀνομιῶν μου ῥῦσαί με
חֲרַפַּת נָבֶל אֶל-תִּשְׁיִמְנֵי:	ὄνειδος ἄφροני ἔδωκάς με

⁷ HOSSFELD/ZENGER, Die Psalmen. Ps 1–50, 245.

⁸ Vgl. zu Psalm 39(38) auch: GAUTHIER, Psalms 38 and 145, 117–228. Frau Margarethe Kelm danke ich für kritisches Gegenlesen dieser Passage; die alttestamentliche Anthropologie der Psalmen am Beispiel von Ps 39 ist der Gegenstand ihrer in Kürze abgeschlossenen Dissertation an der Universität Rostock.

נִאֲלַמְתִּי לֹא אֶפְתַּח-פִּי	10	ἐκωφώθην καὶ οὐκ ἤνοιξα τὸ στόμα μου
כִּי אֶתְּהַ עֲשִׂיתָ:		ὅτι σὺ εἶ ὁ ποιήσας με
הִסַּר מַעְלֵי נַגְדָּךְ	11	ἀπόστησον ἀπ' ἐμοῦ τὰς μάστιγάς σου
מִתְגַּרְתִּי יָדְךָ אֲנִי כְלִיתִי:		ἀπὸ τῆς ἰσχύος τῆς χειρός σου ἐγὼ ἐξέλιπο
בְּתוֹכָחֹת עַל-עוֹן יִסְרָתָּ אִישׁ	12	ἐν ἐλεγμοῖς ὑπὲρ ἀνομίας ἐπαίδευσας ἄνθρωπον
וְתַמָּס כְּעֵשׂ חֲמוּדִי		καὶ ἐξέτηξας ὡς ἀράχνην τὴν ψυχὴν αὐτοῦ
אִךְ הִבֵּל כָּל-אֲדָם סְלָה:		πλὴν μάρτην ταρασσεται πᾶς ἄνθρωπος διάψαλμα
שִׁמְעָה-תִּפְלְתִי יְהוָה	13	εἰσάκουσον τῆς προσευχῆς μου κύριε
וְשִׁוְעֵתִי הַאֲזִינָה אֶל-דַּמְעֹתַי		καὶ τῆς δεησέως μου ἐνώτισαι τῶν δακρύων μου
אֶל-תִּתְקַרֵּר כִּי גַר אֲנֹכִי עַמָּךְ		μὴ παρασιωπήσης ὅτι πάροικος ἐγὼ εἰμι παρὰ σοί
תּוֹשֵׁב בְּכַל-אַבוֹתַי:		καὶ παρεπίδημος καθὼς πάντες οἱ πατέρες μου
הַשֵּׁע מִמֶּנִּי וְאַבְלִיגָה בְּטַרְסֵךְ אֲלֶיךָ	14	ἄνες μοι ἵνα ἀναψύξω πρὸ τοῦ με ἀπελθεῖν
וְאַיִנִּי		καὶ οὐκέτι μὴ ὑπάρξω

Der Psalm hat dem Übersetzer offenbar im Wesentlichen in der Form vorgelegen, die der heutige Masoretische Text auch bietet. Ein vorausgegangenes Textwachstum lässt sich vermuten⁹, spielt aber für die griechische Version nur insofern eine Rolle, als die unterschiedlichen Themen den Übersetzer wohl zur Vereinheitlichung motivierten. Bereits in der Exposition des Psalms findet sich in V. 2 eine interessante Modifikation. Während im hebräischen Text der Beter sich vornimmt, dem weisheitlichen Ideal des Schweigens zu folgen, wird im griechischen Text der zweite Teil in der Rückschau formuliert: Der Beter *ist* im Angesicht der Feinde stumm geblieben, hat demnach seinen Vorsatz (V. 2a) erfüllt.¹⁰ V. 3 fährt fort, dass er aufgrund seiner Tugend (ἐξ ἀγαθῶν)¹¹ stumm geblieben ist und *erniedrigt* wurde. Nach dem MT blieb er stumm und *schweigend*. Die Verwendung von ταπεινῶ „erniedrigt sein“ für das Nomen רַחֲמַי „Ruhe, Stille“ ist ungewöhnlich. Andererseits ist festzustellen, dass ταπεινῶ und das zugehörige Adjektiv und Nomen ταπεινός und ταπεινώσις im griechischen

⁹ So SEYBOLD, Psalmen, 163, der zusätzlich Umstellungen bei der Einfügung eines weisheitlichen Gedichts annimmt, oder WEBER, Die Psalmen 1 bis 72, 187, der V. 7–12 für einen Einschub hält. HOSSFELD, Psalm 1–50, 245–251, kommentiert den Psalm als Einheit.

¹⁰ Vgl. dazu auch GZELLA, Lebenszeit und Ewigkeit, 302; das Stilmittel des Rückblicks durch Verwendung entsprechender Tempora begegnet häufiger; die Vergangenheit kann so als Periode der Gottesferne qualifiziert werden.

¹¹ Die Wendung angemessen zu übersetzen ist schwierig. Die Übertragung in NETS (ALBERT PIETERSMA) „and I was silent from good things“ ist m. E. unverständlich. LXX.D (EBERHARD BONIS) kommt nicht ohne Ergänzung aus: „(fern) von (allem) Guten“; er schlägt aber in der Anmerkung die hier bevorzugte Übersetzung vor.

Psalter für eine große Zahl von hebräischen Äquivalenten stehen.¹² Sie drücken entweder die demütige Haltung des Beters aus, die dann von Gott belohnt wird (z.B. 18(17),28 für יגַּי; 34(33),19 für אָפַּי), oder in der Erniedrigung besteht die Strafe Gottes, die er zur Umkehr von Frevlern verhängt. Für V. 3 ist die erste Bedeutung zu vermuten. Der Beter blieb stumm und demütig, was aber sein Leiden andauern ließ.

Das ist dann der Grund für das intensive Nachdenken, das in V. 4 geschildert wird, die metaphorische Rede vom Entbrennen des Herzens wird aus der Vorlage übernommen. Doch erneut wird in V. 4 ein Stichwort verwendet, das im LXX-Psalter mehrfach vorkommt und eindeutig konnotiert ist: Wenn der Beter nachsinnt (ἐν τῇ μελέτῃ μου), wird ein Feuer entbrennen. μελέτῃ übersetzt hier יגַּי „Reden, Seufzen“; es steht aber auch für eine ganze Reihe anderer hebräischer Lexeme und benennt das Nachdenken und die Freude über Gottes Gesetz (ib. in Ps 119(118), dort 5 x für יִשְׂשׁוּן „Freude, Lust“). Das Leid führt den Beter demnach zur Meditation über sein Ende und die Zahl seiner Tage, wie dann in V. 5 mitgeteilt wird.

Vers 5 markiert mit dem Einsatz durch den Imperativ und die direkte Anrede Gottes wie im Hebräischen einen Neueinsatz. Interessanterweise bittet der griechische Beter aber Gott nicht um Einsicht in seine Vergänglichkeit (יִאֶסֶף לְדַקְדְּקָה), sondern er fragt, was ihm fehlt (τί ὑστερῶ ἐγώ).¹³ Damit entsteht eine intertextuelle Beziehung zu Ps 23(22),1 wonach dem Beter nichts fehlen wird, weil Gott sein Hirte ist (οὐδὲν με ὑστερήσει für אֵל רֹקֵקָא); das Verbum wird im Psalter nur an diesen beiden Stellen verwendet. Somit wird der Gegenstand des Nachsinnens verändert: Das Wissen um die Vergänglichkeit wird offenbar vorausgesetzt, nun geht es darum, was der Existenz des Beters fehlt.

Diese Ausweitung der Perspektive ist auch in V. 6 ablesbar. Der Beter bekennt, dass sein Dasein nichts ist vor Gott, hier steht ὑπόστασις für דָּלָה, das im Hebräischen sowohl die Lebensdauer als auch die Welt benennen kann (HAL, vgl. Gesenius¹⁸). Das Nomen ὑπόστασις bezeichnet im Griechischen die Existenz und Realität hinter den sichtbaren Dingen, zudem hat es in den zeitgenössischen Papyri die Konnotation der Zuversicht oder Hoffnung.¹⁴ Angesichts der Kürze seines Lebens formuliert der Beter, dass seine Existenz vor Gott wie nichts gilt. So kann die Antwort auf die Frage,

¹² GZELLA, *Lebenszeit*, 309–312, der darauf hinweist, dass *ταπείνωσις* als Abstraktion für verschiedenste konkrete Begriffe des hebräischen Textes verwendet werden konnte, zudem zeige sich die Tendenz zur sprachlichen Vereinheitlichung des Wortfeldes.

¹³ S. BONS, *Psalm 38*[39], 1608, zur Erklärung, dass der Übersetzer offenbar das Verbum דָּלָה „fehlen“ statt des Adjektivs gelesen hat. Der Verweis auf Num 9,7 muss zu 9,13 korrigiert werden.

¹⁴ KÖSTER, Art. *ὑπόστασις*, 580f.; SPICQ, *Theological Lexicon of the New Testament*, Bd. 3, 421–423; in Rut 1,12 kann das Nomen daher auch für הִקְוָה „Hoffnung“ stehen.

was dem Beter fehlt, darin liegen, dass ihm in seiner Skepsis und Ver zweiflung die Zuversicht fehlt, dass Gott ihm zugewandt ist.

Dafür spricht auch, dass V. 6 zusammen mit V. 8 gelesen werden muss. Dort wird *ὑπόστασις* ein zweites Mal verwendet, diesmal zur Wiedergabe von תְּהוֹת „Hoffnung“¹⁵. Damit wird ein neues Leitwort in den Psalm eingeführt. In V. 8 wird überdies die Syntax des gesamten Verses verändert. Der Übersetzer hat יְיָ „Herr“ nicht mehr als Vokativ verstanden, sondern als Antwort auf die einleitende Frage des Beters, worin der Grund für seine Standhaftigkeit liege. Geantwortet wird nun mit einer rhetorischen Frage: „Ist es nicht der Herr?“ Die implizierte positive Antwort wird damit be gründet, dass die Existenz des Beters von Gott kommt.

Zwischen der skeptischen Aussage, dass die Existenz des Beters vor Gott wie nichts ist und dem zuversichtlichen Bekenntnis, dass seine Exis tenz von Gott kommt und daher gesichert ist¹⁶, steht in V. 6b die Aussage der Nichtigkeit, erneut mit einer interessanten Modifikation. Der griechi sche Text *πλὴν τὰ σύμπαντα ματαιότης πᾶς ἄνθρωπος ζῶν* ist wohl so zu verstehen, dass jeder lebende Mensch nichtig ist, so wie alles andere auch.¹⁷ Dabei wird das Partizip *ἵστημι* „stehend“¹⁸ mit *ζῶν* übersetzt, das ent weder generalisierend zu verstehen ist („jeder lebendige Mensch“) oder bereits auf V. 7 anspielt, wo es um das vergebliche Sammeln des Men schen zu seinen Lebzeiten geht.¹⁹

V. 6+7 sind im hebräischen Text durch לֵבָה „Nichts, Windhauch“ mit einander verbunden, denen im griechischen Text durch *ματαιότης* „Vergeb lichkeit/Nichtigkeit und *μάτην* „umsonst“ entsprochen wird. Auffälliger ist aber der Beginn des Verses. Nur hier in der gesamten LXX steht *μέντοιγε*, dies zur Wiedergabe von וְאֵן. Diese Partikel drückt Zustimmung aus²⁰, wä re also im Deutschen etwa mit „tatsächlich“ oder „gewiss“ zu übersetzen (LXX.D.: „fürwahr“; NETS: „in fact“). Es wird also zugestimmt, dass der Mensch in einem Bild wandelt.²¹ *εἰκῶν* begegnet im Psalter nur hier und in

¹⁵ Auch wenn der Übersetzer hier דָּוָר „Dauer“ gelesen hat, wie BONS in LXX.E, Psalm 38[39], 1609, vermutet, zeigt die Verwendung von *παρά* zur Wiedergabe der Prä position ל, dass der Übersetzer eine grundsätzliche Aussage beabsichtigte.

¹⁶ Vgl. die parallele Aussage in Ps 89(88),48 (dazu KÖSTER, *ὑπόστασις*, 580): *μνήσθητι τίς μου ἢ ὑπόστασις μὴ γὰρ ματαιῶς ἔκτισας πάντας τοὺς υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων* für ׀ִרְאֵי אֲנִי מִהֲתֵדַד עַל־מַה־שׁוּא בְּרֵאשִׁית כָּל־בְּנֵי אָדָם.

¹⁷ Vgl. die Übersetzung in LXX.D.: Doch alles zusammen ist jedenfalls Nichtigkeit, (auch) jeder Mensch, der lebt (E. BONS).

¹⁸ Nach SEYBOLD, *Psalmen*, 162f. ist das *ἵστημι* als Randnotat mit der Bedeutung „hinge stellt, beigefügt“ zu verstehen, das in den Text eingewandert ist.

¹⁹ So BONS, LXX.E, Psalm 38[39], 1608.

²⁰ MURAOKA, *Lexicon*, 448.

²¹ In den Psalmen kann *διαπορεύομαι* sowohl für tatsächliche Fortbewegung (8,9; 76,18 [von Pfeilen]; 103,26) stehen, als auch in übertragenem Sinn für den Lebenswandel (81,5; 100,2, vgl. 90,6).

Ps 72,20, in beiden Fällen zur Wiedergabe von מְלֹץ.²² Es ist m. E. wahrscheinlich, dass der griechische Text auf Gen 1,26; 9,6 anspielt²³ und als Reflexion über die Aussage von der Gottebenbildlichkeit zu verstehen ist: Es ist tatsächlich so, dass der Mensch als Ebenbild wandelt. πλὴν kann dann als „Bekräftigung dessen was wichtig ist“²⁴ verstanden werden: Umsonst/grundlos werden sie erschreckt.²⁵ Weil also die Menschen Gottes Ebenbild sind, haben sie nichts zu fürchten. Die skeptische Perspektive aus V. 6 wird demnach in V. 7 durch den Rückgriff auf die Vorstellung von der Ebenbildlichkeit überwunden. Die Perspektive des hebräischen Textes ist eine andere, denn hier macht der Mensch selbst vergebliche Unruhe, was sich in seinem vergeblichen Sammeln von Schätzen zeigt.

Wie bereits angesprochen, wird in V. 8 die positive Aussagelinie fortgesetzt: Weil die Existenz des Beters von Gott kommt, ist sie gesichert. Aus der Formulierung der Hoffnung auf Gott im hebräischen Text ist im griechischen eine Aussage der Gewissheit geworden. In V. 9 wird daran die Bitte um Errettung vor Gesetzlosigkeiten angeschlossen. Die Verwendung von ἀνομία κτλ. für verschiedene hebräische Lexeme ist typisch für den griechischen Psalter (hier in Ps 39(38) für עָשָׂה „Vergehen, Sünde“, in V. 12 für חַטָּאת „Schuld“), die Bedeutung des νόμος als Maßschnur menschlichen Lebens wird so deutlich hervorgehoben.²⁶

In der zweiten Vershälfte von V. 9 wird erneut eine andere Perspektive als im hebräischen Text eingenommen. Statt der Bitte מַחֲמֵה לֹא לְהַיָּבֵשׁ אֶת־פִּי לְהַצְחֵק אֶת־הַיָּם „mache mich nicht zum Spott des Toren“ wird wie in V. 2 in der Rückschau formuliert, dass Gott den Beter zu Spott für den Unverständigen gemacht hat (ὄνειδος ἄφρονοι ἔδωκάς με); die Negation ist nicht übersetzt worden. Ebenfalls parallel zu V. 2–3 folgt in V. 10 die Aussage, dass der Beter verstummt ist und seinen Mund nicht mehr geöffnet hat (2 x Aorist für die Abfolge AK+PK). Dieses Verhalten wird damit begründet, dass Gott den

²² NETS übersetzt mit „phantom“; so auch MURAOKA, *Lexicon*, 192; dies wäre aber singular und ist m. E. weder durch die Lexikographie noch durch den Kontext gedeckt. Vgl. die Anmerkung bei KING, *Bible*, 1081, der mit „shadow“ übersetzt und die griechische Bedeutung von מְלֹץ II ableiten möchte.

²³ Mit BONS, *Psalms* 38[39], LXX.E, 1609. Ein wichtiges Argument dafür ist auch die Übersetzung des Psalmentargums mit בַּדְיוֹקְנָא דִּיהוָה „Statue JHWHs“, die ausdrücklich die Beziehung zur Ebenbildlichkeitsvorstellung herstellt, wobei das דְיוֹקְנָא möglicherweise sogar auf gr. εἰκὼν zurückgeht. Vgl. dazu ANGERSTORFER, *Mensch*, 4f.

²⁴ MURAOKA, *Lexicon*, 564, vgl. NETS: „surely“.

²⁵ Vgl. die parallele Übersetzung in V. 12, wo πλὴν μάλιστα ταρασσεται πᾶς ἄνθρωπος für מְלֹץ מְלֹץ מְלֹץ steht; ταρασσω ist offenkundig von V. 7 her hier eingetragen worden, so dass eine Art Kehrrvers entsteht.

²⁶ S. dazu umfassend OLOFSSON, *Law and Lawbreaking* (oben Anm. 5), aber auch schon FLASHAR, *Studien*, 165–173.

Beter geschaffen hat.²⁷ Das ist wohl so zu verstehen, dass man sich im Bewusstsein seiner durch Gott gesicherten Existenz nicht gegen die Unvernünftigen auflehnen muss, sondern sich nur darauf zu besinnen hat, Gesetzlosigkeiten zu vermeiden.

In V. 12 wird erneut auf die Gesetzlosigkeiten eingegangen; hier steht *ἀνομία* für *יִצ* „Schuld“. Die Strafen für Gesetzesübertretungen dienen als Züchtigungs- oder Erziehungsmaßnahmen Gottes; dieser Gedanke der göttlichen Erziehung begegnet häufig im griechischen Psalter.²⁸ Im weiteren Verlauf des Verses fällt auf, dass nach dem MT Gott wie eine Motte vergehen lässt, was der Mensch begehrt (*יְדַמְתִּי*). Nach der griechischen Version lässt er aber seine *ψυχή* wie ein Spinnennetz dahinschmelzen. „Spinnennetz“ (*ἀράχνη*) steht hier für die Kurzlebigkeit²⁹, allerdings ist unklar, ob *ψυχή* das Leben schlechthin bezeichnet; dann würde auf die kurze Lebensspanne hingewiesen. Möglich und wohl sinnvoller scheint mir, dass *ψυχή* als Übersetzung von *דַּמְתִּי* hier wie in Ps 27(26),12; 35(34),25 (dort jeweils für *שָׁפַת*) für das Begehren steht; Gott züchtigt den Menschen für seine Gesetzlosigkeiten, und lässt so sein Wollen und Wünschen dahinschwinden.

Abgeschlossen wird der Vers mit der aus V. 7 bekannten Formulierung, dass der Mensch umsonst erschreckt wird. Auch hier ist ein erheblicher Bedeutungsunterschied zum hebräischen Text zu notieren, denn *πλὴν μάτην ταρασσεται πᾶς ἄνθρωπος* steht zur Wiedergabe von *דַּמְתִּי לִפְנֵי הָאֱלֹהִים* „nur ein Hauch ist jeder Mensch“. Erneut wird die Aussage ins Positive gekehrt, die Angst des Menschen ist grundlos. Im Kontext des Verses muss die Angst vor den Strafen Gottes (*ἐλεγμοῖς*) gemeint sein. Der skeptische Gedanke von der Nichtigkeit der Menschen wird nicht geäußert.

Am Ende des Psalms in V. 14 schwächt der Übersetzer eine weitere harte Aussage des MT ab.³⁰ Statt dass Gott aufgefordert wird, vom Beter wegzublicken, damit der sich wieder freuen kann (*הֲלִיגְבֹהֶנּוּ מִמֶּנִּי וְשִׂחֵה*), wird die Bitte formuliert *ἀνεξ μοι ἵνα ἀναψύξω* „gewähre mir, dass ich mich erhole“. Da beide Verben in den Psalmen nur hier vorkommen, konnte der Übersetzer möglicherweise nur vermuten, was der Sinn der Aussage ist. Er wählte eine Wiedergabe, die in Übereinstimmung mit der im Psalm geschilderten Situation des Beters ist: Er ist in Bedrängnis, doch er vertraut auf Gott und seine Hilfe. Zwar ist der Tod unausweichlich (so V. 14b in beiden Versionen), doch während der Beter im hebräischen Text die Verbindung zu Gott

²⁷ NETS folgt einer (schlechter bezeugten) Variante und lässt *με* aus, so dass LXX genau parallel zum MT geht.

²⁸ Vgl. besonders Ps 2,10–12, s. dazu GZELLA, *Lebenszeit*, Abschnitt 4.5 „Leiden und Erziehung“, S. 306–359.

²⁹ Dies mit BONS, Psalm 38[39], LXX.E, 1609, mit Verweis auf Ps 90(89),9; Hi 27,18.

³⁰ Mit SIEGERT, *Zwischen hebräischer Bibel und Altem Testament*, 170.

verändern, statt der Erziehung Gnade erfahren möchte, vertraut er nach der griechischen Version auf ein gutes Weiterleben.

Im Rückblick auf den griechischen Psalm 38 ist zusammenfassend festzuhalten, dass sich die Gesamtaussage des Psalms deutlich verändert hat. Der Aspekt der weisheitlichen Reflexion über das Schicksal der Menschen ist verstärkt worden, dies bis dahin, dass offensichtlich die Aussage über die Gottebenbildlichkeit aus Gen 1 reflektiert wird. Der Psalm ist v.a. durch die Wiederholung von *ὑπόστασις* geprägt: das Dasein des Beters wird hier nicht in Frage gestellt. Leiden ist verstehbar als Strafe für Gesetzesübertretung und als Erziehungsmaßnahme Gottes, die aber seine grundsätzliche Zugewandtheit nicht in Frage stellt. Damit ist dann auch das menschliche Erschrecken über die Endlichkeit des Lebens umsonst oder fruchtlos. Der Psalm pointiert demnach den Aspekt der Zuversicht im Leben *coram deo*. Der Mensch soll sich von Gott angenommen wissen und auch in Phasen des Leidens an Gott und sein Gesetz halten.

3. Das Verhältnis von Gott und Mensch

Die kurze Auslegung von Psalm 38 hat exemplarisch gezeigt, dass sich deutliche Sinnverschiebungen ergeben können, auch wenn der Übersetzer durchaus darum bemüht war, den Ausgangstext sehr genau abzubilden. Dies gehört zur allgemeinen Charakteristik der Psalmen-LXX, die etwa von Albert Pietersma als sehr wörtlich beschrieben wird; der Übersetzer hat sich um genaue Entsprechungen auf lexikalischer wie grammatikalischer Ebene bemüht.³¹ Gelegentlich kann dies zu seltsamen oder sogar unverständlichen Formulierungen führen, so etwa in Ps 46(45),3 wo von den Bergen in den Herzen der Meere (*ἐν καρδίαις θαλασσῶν* für *בְּלֵב יַמִּים*) die Rede ist.

Neben dieser deutlichen Orientierung am Ausgangstext ist aber auch das Phänomen zu beobachten, dass der Übersetzer eine Vorliebe für bestimmte Worte oder Konzepte zeigt, so dass der griechische Psalter einen anderen Gesamteindruck als der hebräische gibt. Zu den auffälligsten gehört das bereits benannte Phänomen, dass der Übersetzer Worte oder Formulierungen bevorzugt, die die Bedeutung des *νόμος* unterstreichen. Das gilt auch für Aussagen, durch die negativ konnotiertes Verhalten als Gesetzesübertretung qualifiziert wird. Ein weiterer wichtiger Aspekt sind Korrekturen bei Aussagen über Gott, allen voran die durchgängige Ver-

³¹ PIETERSMA, *To the Reader of Psalms*, NETS, 542. Vgl. auch BONS, *Septuaginta-Psalter*, 451, der für eine „via media“ zwischen minimalistischer und maximalistischer Positionierung bei der Frage nach eigenen Aussageinteressen der Psalmenübersetzung votiert.

meidung von metaphorischen Gottesbezeichnungen wie „Fels“ oder „Schild“. Stattdessen wird Gott als „Unterstützer“ oder „Helfer“ benannt.³²

Wie eingangs bei Psalm 38 gesehen, lassen sich auch im Bereich der Anthropologie interessante Modifikationen erkennen. Diese sollen nun im Folgenden vorgestellt werden; angesichts der Fülle des Materials lassen sich aber nur einige grundsätzliche Linien zeigen. Ich beginne mit Texten, in denen es explizit um das Verhältnis zwischen Gott und Mensch geht: In Ps 7,12 wird Gott als „gerechter Richter, als Gott, der täglich zürnt“ bezeichnet (שׁוֹפֵט צַדִּיק וְאֵל זַעַם בְּכָל-יוֹם). Die griechische Version hat einen deutlich längeren Text: ὁ θεὸς κριτῆς δίκαιος καὶ ἰσχυρὸς καὶ μακρόθυμος μὴ ὀργῆν ἐπάγων καθ’ ἑκάστην ἡμέραν „Gott ist ein gerechter, starker und langmütiger Richter, der nicht jeden Tag Zorn aufkommen lässt“ (LXX.D).³³ Die Zufügung von ἰσχυρὸς καὶ μακρόθυμος ist interessant, weil ἰσχυρὸς an keiner anderen Stelle im Psalter vorkommt, während μακρόθυμος nur in Zitationen der sog. Gnadenformel aus Ex 34,6 verwendet wird, die in den Psalmen dreimal vorkommt.³⁴ Die Aussage über Gott wird also mit Hilfe einer intertextuellen Bezugnahme neu profiliert.

Interessanter noch ist die Veränderung am Versende. Hier hat der Übersetzer אֵל als Negation verstanden (obwohl dieser üblicherweise eine PK- oder Jussiv-Form folgt) und mit μὴ wiedergegeben. Das Partizip זַעַם wurde als Nomen זַעַם „Zorn, Ärger“ verstanden. Im Ergebnis wird so die Aussage des Verses ins Gegenteil verkehrt: Gott ist nicht zornig, seine Langmut (μακροθυμία) wird betont.³⁵ Auch der folgende Vers wird inhaltlich verändert. Die griechische Version liest: „Wenn ihr nicht umkehrt, wird er sein Schwert aufblitzen lassen“ für das hebräische יִשׁוּב אֶם-לֹא, das sich offenbar auf den Sünder und seine Waffen bezieht. Die Aussage des ganzen Abschnitts ist damit verändert. Die LXX betont Gottes Liebe für diejenigen, die ihm folgen, und seine Drohung für die, die das nicht tun.³⁶

Die gleiche Übersetzungsstrategie wie in Ps 7 wurde in Ps 90(89),2–3 angewendet.³⁷ Hier endet V. 2 mit dem Bekenntnis der Ewigkeit Gottes, V. 3 konstatiert seine Macht über den Menschen und seine Sterblichkeit (וּמַעֲוָלָם עַד-עוֹלָם אֶתָּה אֵל: 3 תָּשֵׁב אֲנוֹשׁ עַד-דְּכָפָא וְתֹאמַר שׁוּבוּ בְּנֵי-אָדָם).

³² S. dazu die klassische Studie von OLOFSSON, God is my Rock, und BONS, The Noun βοηθός.

³³ Nach BONS, Einleitung, LXX.D, 750, hat der Übersetzer den hebräischen Text erweitert, nicht eine längere Vorlage gehabt.

³⁴ Ps 85(86),15; 102(103),8; 144(145),8.

³⁵ So SIEGERT, Anthropologisches aus der Septuaginta, 69; BONS, Psalm 7, LXX.E, 1513. GZELLA, Lebenszeit, 309, vermutet, dass der Übersetzer einen Gegensatz zur Aussage von Gottes Gerechtigkeit in V. 12a empfunden hat.

³⁶ Vgl. auch die Vermeidung der Aussage von Gott als Schild in V.11, stattdessen wird die Aussage deutlich geändert: „Gerecht ist meine Hilfe von Gott“.

³⁷ So schon GEIGER, Urschrift und Übersetzung, 297f.

lich wie in Ps 7 hat der Übersetzer die Negation לֹא, nicht das Nomen לֵאשׁוּמָה gelesen³⁸ und daher eine Bitte formuliert, die die negative Aussage vermeidet, dass Gott die Menschen zu Staub werden lässt: „Führe den Menschen *nicht* fort in die Erniedrigung“ (μὴ ἀποστρέψῃς ἄνθρωπον εἰς ταπείνωσιν).³⁹ Wie in Ps 7 fährt der Text dann fort mit einem Ruf zur Umkehr. Zu notieren ist auch die abstraktere Idee der ταπείνωσις „Erniedrigung“, die zur Wiedergabe von אֶפְרָיִם „Staub“ verwendet wurde.⁴⁰ Schon vorher war in V. 2 die Vorstellung vermieden worden, dass die Berge geboren wurden (לָלֵד); die Übersetzung hat das neutrale γίνομαι „werden, entstehen“.⁴¹

Mein drittes Beispiel für eine grundsätzlich andere Aussage findet sich in Ps 22(21),30. In dem schwierigen hebräischen Text geht es wohl um die Nationen, die vor Gott kommen, sich vor ihm beugen und in den Staub sinken, so dass ihre *näfäsch* nicht leben kann (הִתְקַיֵּם אֶלֶף יְשׁוּבָנָם). Im griechischen Text geht es demgegenüber um diejenigen, die in die Erde hinabsteigen (οἱ καταβαίνοντες εἰς τὴν γῆν), damit wird die Vorstellung des Todes evoziert.⁴² Danach hat der Übersetzer יָשׁוּבָנָם mit dem Suffix der 1. Sg. gelesen und zusätzlich statt der Negation אֶלֶף die suffigiierte Präposition לְ. So hat er erneut ein persönliches Bekenntnis statt einer Aussage formuliert: καὶ ἡ ψυχὴ μου ἀντὶ ζῆ „und meine Seele lebt für ihn“. Das Bekenntnis wird noch dazu im nächsten Vers fortgesetzt, indem das Personalpronomen μου ergänzt wird: „und meine Nachkommenschaft wird ihm dienen“.⁴³

Die drei Beispiele stimmen darin überein, dass sie offenkundig die Aussage vermeiden, dass Gott sich gegen den Beter wendet, ihm schadet. Stattdessen betonen sie die Vorstellung, dass derjenige eine gute Zukunft hat, der auf Gott vertraut, dies in Übereinstimmung mit Ps 39(38).

Am Ende dieses Abschnitts soll der Blick noch einmal auf die eingangs gestellte Frage aus Psalm 8 gelenkt werden „Was ist der Mensch?“ In diesem Psalm wird grundsätzlich über die Beziehung zwischen Gott und Mensch nachgedacht. Nach dem hebräischen Text hat Gott ihn ein wenig

³⁸ Dazu auch GZELLA, *Lebenszeit*, 309.

³⁹ Vgl. auch Ps 84(85),7, wo umgekehrt LXX „Gott“ und nicht die Negation liest, daraus aber wieder eine für die Gläubigen positive Aussage macht, s. BONS, Psalm 84[85], LXX.E, 1745.

⁴⁰ GZELLA, *Lebenszeit*, 308–310, vermutet, dass die materialistische Lehre vermieden werden sollte, dass der Mensch nach dem Tod in seine Bestandteile zerfalle, der Vers sei damit Ausdruck der Unsterblichkeits- oder Auferstehungshoffnung des hellenistischen Judentums.

⁴¹ Dies wird nur noch in Ps 87(86),4–7, ebenfalls für das Pu‘al von לָלֵד verwendet, sonst steht für לָלֵד das konkrete רָצַח (z.B. 48[47],7) oder γεννώ (Ps 2,7).

⁴² An allen anderen Stellen wird יָשׁוּבָנָם mit χούς übersetzt, vgl. nur hier in Ps 22(21),16 oder Ps 7,6.

⁴³ Zur Übersetzung vgl. BONS, Psalm 21[22], LXX.E, 1557.

geringer als (einen) Gott gemacht und mit Ehre und Hoheit gekrönt (וְהַדָּר תְּעֹרְרֶהוּ וְהַדָּר תְּעֹרְרֶהוּ). Der Übersetzer hat ein anderes Konzept in den Text eingeführt, das die erweiterte Angelologie der hellenistischen Zeit spiegelt⁴⁴: ἡλάττωσας αὐτὸν βραχύ τι παρ' ἀγγέλους „du hast ihn wenig geringer gemacht im Vergleich mit den Engeln“. Da מְעַט מְלֵאָהּ üblicherweise durch ὁ θεός übersetzt wird, kommt selbst Albert Pietersma zu dem Ergebnis „the reading here is likely exegetical“, geht also auf die Interpretation des Übersetzers zurück.⁴⁵ Dieser Eindruck wird dadurch bestätigt, dass auch an anderen Stellen ἄγγελος zur Wiedergabe von מְלֵאָהּ steht, so in Ps 97(96),7 und 138(137),1. In beiden Texten geht es um die Anbetung Gottes im Himmel durch die Engel. Der Übersetzer wollte offenbar eine klare Trennung formulieren zwischen dem einen Gott Israels, dem göttlichen Thronrat und der Menschheit. Demgegenüber gelten alle Götter der Völker als Dämonen (πάντες οἱ θεοὶ τῶν ἔθνῶν δαιμόνια für אֱלֹהֵי הָעַמִּים אֲלֵלִים), so Ps. 96(95),5.⁴⁶

4. Körpermetaphorik

Im nächsten Abschnitt soll der Fokus auf umfassendere Phänomene geweitet werden. Zunächst soll das Problem der Körpermetaphorik in den Blick genommen werden. Als erster Eindruck ist festzuhalten, dass in den meisten Fällen die hebräischen Ausdrücke für einzelne Körperteile und die damit verbundenen Emotionen wortgetreu übersetzt wurden. So wird nach Ps 16(15),7 der Beter von seinen Nieren (כְּלֵי־יִדֵי/νεφροί μου) unterrichtet⁴⁷, seine Knochen sind erschreckt (וַשִּׁשְׁבֵּי מַצְעָע/τὰ ὀστά μου ἐταράχθησαν), so Ps 31(30),11. In 38(37)4 wird sogar die Präposition מִפְּנֵי wörtlich übersetzt, so dass man im griechischen Text liest, „es gibt keinen Frieden für meine Gebeine vor dem Angesicht meiner Sünden“ (οὐκ ἔστιν εἰρήνη τοῖς ὀστέοις μου ἀπὸ προσώπου τῶν ἁμαρτιῶν μου). Auch פֶּה „Mund“ wurde meist wörtlich übersetzt, so dass nach Ps 50(49),16 der Sünder Gottes Bund in seinen Mund nimmt (ἀναλαμβάνεις τὴν διαθήκην μου διὰ στόματός σου).⁴⁸

⁴⁴ Dazu RÖSEL, Gott in anderem Licht, 366–372 zur Angelologie.

⁴⁵ PIETERSMA, Text-Production and Text-Reception, 492; vgl. DERS., Not quite Angels, 255–274.

⁴⁶ S. SCHENKER, Götter und Engel, 192f.

⁴⁷ LXX hat παιδεύω zur Wiedergabe von יָרָא.

⁴⁸ Die Übersetzung von בָּל kann dem Kontext angepasst werden, so steht in 28(27),7 σάρξ, in 21(22),3 ψυχή, weil es um Begierde geht, in 69(68),21 bricht die Schmach nicht das Herz, sondern die Seele erwartet Schmähung (NETS hat die schlecht bezeugte, aber dem MT nahe stehende Lesart καρδιά übersetzt).

In einigen Fällen wurde die Körpersymbolik noch erweitert. So steht mehrfach ἡ καρδία „Herz“ für קֶרֶב „Inneres“ (5,10; 94[93],19)⁴⁹; nach Ps 85(84),9 sollen die Frommen Gott ihr Herz zuwenden (καὶ ἐπὶ τοὺς ἐπιστρέφοντας πρὸς αὐτὸν καρδίαν), während sie nach den hebräischen Text davor gewarnt werden, nicht in Torheit zu geraten (הֲלֹא יִשְׁבוּ לְבַב־טֹהַר).⁵⁰ In 4,3 werden die Menschen nach dem MT gefragt, warum sie Gottes Ehre schänden, nach der LXX aber wird ihnen der Vorwurf gemacht, hartherzig zu sein (βαρυκάρδιοι für כְּבוֹדֵי לִבְלֶמָּה).⁵¹ In 55(54),9 wurde das Bild vom tobenden Wind (רַחַק סָעָה) durch ὀλιγοψυχία „Kleinmütigkeit“ übersetzt. In 18(17),5+6 wurde sogar eine neue Metapher eingeführt: Der Beter ist nicht umfungen von den „Banden des Todes“, sondern von den „Geburtswehen des Todes“, nach V. 6 von den „Geburtswehen des Hades“ (ὠδίνες θανάτου; ὠδίνες ἄδου), obwohl der Übersetzer das Wort ἕβη „Strick, Seil“ kannte und angemessen übersetzen konnte, so in 16(15),6; 78(77),55.

Nur gelegentlich lassen sich Texte finden, in denen abweichend vom sonstigen Usus die Körpermetaphorik reduziert oder modifiziert wird. Beispiele dafür sind etwa Ps 36(35),2, wo der Sünder nicht mehr „inmitten seines Herzens“ (בְּקֶרֶב לִבִּי) spricht, sondern „bei sich“ (ἐν ἑαυτῷ).⁵² Ps 55(54),22 beschreibt, dass der Mund (פֶּה) der Frevler glatt wie Butter ist, was wohl ihr Reden meint; in der LXX wurde das Bild verändert zu „sie wurden aufgeteilt vor dem Zorn seines Angesichts (πρόσωπον).“⁵³ In Ps 16(15),9 lobt nicht die Ehre/Seele (יְבֹדֵי כֹבֵדֵי, Leber) des Beters, sondern seine Zunge (ἡ γλῶσσά μου), was zu anderen Stellen passt, nach denen Mund und Zunge für das Gotteslob zuständig sind.⁵⁴ אָס „Nase“ wurde in dem meisten Fällen im übertragenen Sinne mit ὀργή „Zorn“ übersetzt, was gelegentlich zu neuen Metaphern führte, vgl. Ps 18(17),9: ἀνέβη καπνὸς ἐν ὀργῇ αὐτοῦ „Rauch stieg auf in seinem Zorn“. Zu notieren ist außerdem das interessante Faktum, dass in den Psalmen verschiedene Worte nicht verwendet wurden, die im griechischen Pentateuch häufiger begegnen, so etwa διάνοια (Ex 9,21 für לֵב) oder νοῦς (Ex 7,23 für לֵב), auch

⁴⁹ Vgl. BONS, Psalm 5, LXX.E, 1509.

⁵⁰ Vgl. BONS, Ps 84[85], LXX.E, 1745, der darauf hinweist, dass der Vers Gedanken aus V. 7 weiterführt, was für eine absichtsvolle Entfernung vom hebräischen Ausgangstext sprechen würde. Deutlich ist, dass erneut אֵל als Präposition gelesen und mit ἐπί übersetzt wurde; zum Versuch der Rekonstruktion einer anderen Vorlage vgl. ebd.

⁵¹ LXX hat offenbar לֵב כְּבוֹדֵי gelesen „schweren Herzens“ und לֵמָּה als einleitende Fragepartikel für den nächsten Stichos genommen, so BONS, Psalm 4, LXX.E, 1505.

⁵² Vgl. auch Ps 83(82),6: Statt „gemeinsames Herz“ (לֵב יְהוָה) steht „Einmütigkeit“ (ἐν ὁμοιοῖα).

⁵³ Zu einer möglichen Erklärung, wie diese Übersetzung durch andere sprachliche Interpretation des Ausgangstextes entstanden sein kann, vgl. BRUCKER, Psalm 54[55], 1652. Allerdings nimmt er eine andere Vorlage (פִּי פָּנִי statt פִּי) an, was m. E. nicht nötig ist, da die Wahl des Äquivalents dem Kontext angemessen ist.

⁵⁴ SIFFER-WIEDERHOLD, Ps 15[16], LXX.E, 1532.

fehlen abstrakte Verben wie νοέω (Jes 32,6 für das Tun, הָשַׁע, des Herzens) and μετανοέω (Am 7,6 für חָנַן).

5. Abstraktionen

Als Ergebnis dieses Arbeitsschrittes ist festzuhalten, dass in den griechischen Psalmen die Körpersymbolik der hebräischen Lieder und Gebete weitgehend beibehalten wird. Bei anderen Themenfeldern lässt sich allerdings eine gegenläufige Tendenz zur Verwendung abstrakterer Terminologie beobachten. Ein Beispiel dafür ist etwa חָבַת „Grube“, das wörtlich mit βόθρος (Ps 7,16; 94(93),13) übertragen werden konnte. In den meisten Fällen hat der Übersetzer jedoch διαφθορά „Verderben“ als Äquivalent gewählt, so dass das Bild vom Niederfahren in Grab oder Grube aufgegeben wurde, auch wenn das Verbum des Hinabsteigens beibehalten wurde, vgl. 30(29),10: „...dass ich hinabsteige ins Verderben“ (ἐν τῷ καταβῆναί με εἰς διαφθοράν).

In die gleiche Kategorie von Auffälligkeiten gehören auch die Beobachtungen, die Staffan Olofsson zur Terminologie des Gesetzes gemacht hat. Eines seiner Ergebnisse ist, dass die Übersetzung von חֲמָת „Gewalttat“ durch ἀδικία „Ungerechtigkeit“ (einmal durch ἀσέβεια „Gottlosigkeit“ 73[72],6) die Assoziationen von physischer Gewalt und Brutalität vermindert.⁵⁵ Weil der Übersetzer zudem eine Vorliebe für stereotype Übersetzungen hatte, wird die Vielfalt menschlichen Fehlverhaltens wie Lüge, Überheblichkeit, Bosheit reduziert auf die eine Dimension der Beziehung zu Gott und seinem νόμος und seinem Recht. Diese neue Pointierung zeigt sich etwa in Ps 11(10),5: Nach dem griechischen Text hasst der, der Ungerechtigkeit liebt, sich selbst (ὁ δὲ ἀγαπῶν ἀδικίαν μισεῖ τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν). Im hebräischen Text sind aber die Bezüge anders: יִשְׁפֹּן הַאֱלֹהִים חַמָּת בְּהָאָדָם. Hier ist es Gott, dessen Seele den Gewalttätigen hasst. Es geht demnach im griechischen Psalm um einen inneren Prozess, bei dem zudem Gott vom Vorwurf entlastet wird, einen Menschen zu hassen.

Diese Tendenz zu abstrakteren Konzepten mag auch hinter dem Gebrauch von ὑπόστασις stehen, der eingangs in Ps 39(38) zu beobachten war. Das Wort wird in der LXX nur selten verwendet (23x), seine Bedeutung ist stark von philosophischen Überlegungen über die Existenz beeinflusst: Während οὐσία das unendliche Sein beschreibt, steht ὑπόστασις für das was wirklich existiert und zugleich für die Realität hinter den sichtbaren Dingen.⁵⁶ Wir hatten bereits gesehen, dass es in Ps 39 sowohl für דָּלָה

⁵⁵ OLOFSSON, Law, 312.

⁵⁶ KÖSTER, Art. ὑπόστασις, 574, „das in die Existenz gekommene Sein“. MURAOKA, Lexicon, 705: „existence“.

„Dauer“ V. 6⁵⁷, als auch für תְּהוֹת „Hoffnung“ stehen konnte, so dass grundsätzlich andere anthropologische Aussagen formuliert werden; die Existenz des Beters kommt von Gott. Ähnlich sind die weiteren Verwendungen von ὑπόστασις in 89(88),48 und 139(138),15⁵⁸ zu sehen, wo es um individuelle Schöpfungsaussagen geht.⁵⁹

Auch Aussagen der Nutzlosigkeit und Nichtigkeit werden mit Lexemen übersetzt, die auf griechische Überlegungen zur Existenz verweisen.⁶⁰ So stehen μάταιος und verwandte Bildungen wie ματαιότης als Übersetzung von Worten wie קִרְי „Nichtiges“; הָרָה „Verderben“ (5,10); אִשָּׁ „Lüge“ (12[11],3); הַבָּה „Windhauch, Nichtiges“ (62[61],10); הַבָּה „Stolz“ (40[39],5).⁶¹ Das führt dann wie im Fall von ὑπόστασις zu grundsätzlicheren Aussagen über die Menschheit, wie etwas in 62(61),10: „nichtig sind die Menschenkinder“ (μάταιοι οἱ υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων; für הַבָּה), oder „nichtig ist menschliche Rettung“ (ματάλια σωτηρία ἀνθρώπου; für אִשָּׁ) in 60(59),13. Gerade in dieser Aussage wird deutlich, dass die Rede von der Nichtigkeit einen theologischen Aspekt hat; was nichtig ist, entscheidet sich am Gottesverhältnis. Daher sind alle anderen Götter grundsätzlich nichtig; vgl. auch 31(30),7: ματαιότης διὰ κενῆς für אִשָּׁ-הַבָּה.⁶² In Ps 39(38),6 konnten, wie oben gezeigt, die Konzepte von Existenz und Nichtigkeit sogar in ein Verhältnis zueinander gesetzt werden. Wie beim Gebrauch von νόμος und Ableitungen ergibt sich auch hier der Eindruck, dass die griechischen Psalmen in terminologischer Hinsicht einheitlicher und dass ihre Aussagen zugleich grundsätzlicher sind.

6. Charakteristische Konzepte

Der Eindruck der größeren inhaltlichen Geschlossenheit des griechischen Psalters wird durch die Beobachtung weiter unterstützt, dass die Vorliebe des Übersetzers für wiederkehrende, stereotype Übersetzungen zu spezifi-

⁵⁷ Vgl. auch 56(55),9 wo יָנַי „meine Flucht/Wanderung“ durch das abstraktere τὴν ζωὴν μου „mein Leben“ übersetzt wurde.

⁵⁸ Hier zur Wiedergabe von לָקַח; der hebräische Text ist schwierig und möglicherweise gestört (s. BHS zur Stelle; BRÜCKER, Psalm 88[89], LXX.E, 1757).

⁵⁹ In 69(68),3 steht ὑπόστασις figurativ für einen Halt im bodenlosen Schlamm (τῆς πύξης).

⁶⁰ BAUERNFEIND, μάταιος, 525–530; vgl. auch MURAOKA, Lexicon, 443.

⁶¹ Dieser Vers ist besonders interessant, weil מִי־הָרָה nicht auf Personen, sondern auf ein Konzept bezogen wurde, dies galt dann auch für die parallele Aussage, in der es um μανίας ψευδεῖς „trügerischen Wahn“ geht, nicht um den Lügner als Person.

⁶² Mit BAUERNFEIND, μάταιος, 527.

schen theologischen und anthropologischen Profilierungen geführt hat.⁶³ Das lässt sich etwa, wie Holger Gzella gezeigt hat, am Gebrauch von *πτωχεία*/*πτωχός* und *πένης* ablesen.⁶⁴ Diese Lexeme bezeichnen eher materielle Armut als Unglück oder Elend, wie das beim hebräischen *יָנַץ* der Fall ist. Auf dieser Linie liegt, dass in 72(71),14 sogar *סָקַף* „Gewalttat“ mit *τόκος* „Zins(wucher)“ übersetzt wurde, in 55(54),12 steht erneut „Zins“ in einer Aufzählung von Vergehen, diesmal für *אָרַץ* „Unterdrückung“. Dazu passt, dass *πραῦς* „sanftmütig“ durchgängig zur Wiedergabe von *יָנַץ* „elend“ steht, daher werden die Sanftmütigen gerettet werden und das Land ernten, nicht die Elenden oder Unterdrückten, vgl. 37(36),11.⁶⁵ Armut und Elend werden durch eine geistige Dimension erweitert, Sanftmut und Demut gelten als inneres Spiegelbild der äußeren Armut.⁶⁶

Bereits angesprochen war der charakteristische Gebrauch von *ταπεινός* und Ableitungen, die eine ganze Reihe hebräischer Wurzeln übersetzen können.⁶⁷ „Erniedrigung“ kann entweder zur Bezeichnung der Strafe Gottes für Feinde oder Sünder verwendet werden. Daneben steht es aber auch für eine Existenzweise, aus der allein Gott retten, in die man aber auch unverschuldet gekommen sein kann, vgl. 25(24),18; 31(30),8; 116(114),6. Auch das Wortfeld *ἐλπίζω*/*ἐλπίς* wurde in charakteristischer Weise verwendet. Die Lexeme stehen für die berechtigte Hoffnung der Frommen. In Abgrenzung dazu kann *πεῖθω* auch für diejenigen verwendet werden, die auf Bilder vertrauen (118[117],8; 115,8[113,16]; 146[145],3); beide Verben können *הָסַח* „Zuflucht suchen“ und *בָּטַח* „vertrauen“ übersetzen, während *ἐλπίζω* auch für *יָחַל* „hoffen“ (130,7[129,6]) oder *קָשַׁח* „an etwas fest halten“ (91[90],14) stehen kann.

An verschiedenen Stellen zeigt sich außerdem eine Vorliebe des Übersetzers für die Vorstellung der göttlichen Erziehung, die in den Text eingeführt wird (Ps 2,12⁶⁸; 18(17),36: *παιδεία* für *עֲנִיָּה* „Zuneigung“; 105(104),22 für *אָסַר* „binden, lenken“; 119(118),66 für *טֵעַם* „Urteil“; 141(140),5 für *הָלַם* „schlagen“; positiv konnotiert mit dem Gerechten als Subjekt). Besonders interessant ist in dieser Hinsicht Ps 90(89),10, da hier zwei der Vorzugsideen des Übersetzers kombiniert wurden, Sanftmut und

⁶³ So spricht etwa AITKEN, Psalms, 329, von einem “network of ideas and vocabulary”.

⁶⁴ GZELLA, Die Wiege des griechischen David, 37.

⁶⁵ Vgl. noch Ps 25(24),9; 34(33),3; 76(75),10; 147(146),6; 149,4.

⁶⁶ GZELLA, Die Wiege des griechischen David, 40f.

⁶⁷ *דָּלַל* „schwach sein“ 116(114),6; *דָּבָא* „zerschlagen“ 34(33),19; *עָנָה* „geplagt sein“ 116,10(115,1), vgl. 22(21),22.

⁶⁸ Die Diskussion um diesen Vers ist fast unüberschaubar. Vgl. etwa die unterschiedlichen Positionen von OLOFSSON, *Crux Interpretum* in Ps 2,12, und VANG, Ps 2,11–12 – A New Look at an Old Crux Interpretum. Mit GZELLA, *Lebenszeit*, 338–350 scheint mir wahrscheinlich, dass dem Übersetzer die Lesart *נְשָׁקוּיִבֵּר* vorgelegen hatte.

Unterweisung: ὅτι ἐπήλθεν πραύτης ἐφ' ἡμᾶς καὶ παιδευθησόμεθα „denn Sanftheit ist auf uns gekommen, und wir werden unterwiesen werden“ für הַפְּעוּלָה שִׁיבִי לְיָיִךְ „denn schnell ist es vorüber, im Flug sind wir dahin“ (Zürcher Übersetzung 2007).⁶⁹

7. Ergebnis

Am Ende dieses knappen Überblicks lässt sich Folgendes zusammenfassen: Zunächst ist festzuhalten, dass der Übersetzer nicht einfach mechanisch oder schematisch gearbeitet hat. Er hatte eine Vorstellung davon, wie der Mensch in seiner Beziehung zu Gott zu beschreiben ist, und dies führte zu eigenen Akzenten bei der Übersetzung.⁷⁰ Durch die Verwendung von verschiedenen Zentralbegriffen erscheint die Anthropologie des griechischen Psalters einheitlicher.⁷¹ Zwar wird die Körpermetaphorik im Wesentlichen beibehalten, doch es zeigen sich Versuche, konkrete Aussagen zu reduzieren und abstraktere Vorstellungen einzuführen – die Beziehung zu Gott wird stärker intellektuell profiliert. Dazu passt, dass die griechische Version den grundsätzlichen Abstand zwischen Gott und Menschheit betont. Dies wird kombiniert mit der besonderen Rolle des νόμος, der gegeben wurde, um den Abstand zu überbrücken, Gottes Volk zu unterweisen und als Heilsweg zu dienen; Zuversicht und Gewissheit des Heils können so betont werden.^{72, 73}

Bibliographie

- AITKEN, JAMES K., Psalms, in: James K. Aitken (Hg.). The T & T Clark Companion to the Septuagint, Bloomsbury companions, London 2013, 320–334.
 ANGERSTORFER, ANDREAS, Der Mensch nach Ps 39,6f. und Targum Ps 39,6f. Vergänglichkeitsaussage und Auferstehungshoffnung, in: Ernst Haag/Frank-Lothar Hossfeld

⁶⁹ BONS, Septuaginta-Psalter, 460f.

⁷⁰ BONS, Septuaginta-Psalter, 468f.

⁷¹ GZELLA, Lebenszeit, 364.

⁷² Es ist anzumerken, dass diese Skizze das Themenfeld der Anthropologie des griechischen Psalters nicht vollständig in den Blick nehmen konnte. Eine umfassendere Darstellung müsste auch die Frage nach Jenseitshoffnungen in den Blick nehmen, wie dies Joachim Schaper und Holger Gzella getan haben. Wichtig wäre auch die Frage nach der menschlichen Einsicht in Gottes Wege und Gebote; dieses Thema legt sich allein durch die Verwendung von σύνεσις in vielen Psalmtiteln und die differenzierte Wahl von Verben des Nachdenkens nahe.

⁷³ Der vorliegende Beitrag ist Wolfgang Kraus zum 4.3.2020 in freundschaftlicher Verbundenheit gewidmet.

- (Hg.), Freude an der Weisung des Herrn. Beiträge zur Theologie der Psalmen, FS H. Groß, SBB 13, Stuttgart 1986, 1–15.
- BAUERNFEIND, OTTO, Art. *μάταιος*, ThWNT IV (1942), 525–530.
- BONS, EBERHARD, Der Septuaginta-Psalter. Übersetzung, Interpretation, Korrektur, in: Martin Karrer/Wolfgang Kraus/Martin Meiser (Hg.), Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten (WUNT 219), Tübingen 2008, 450–470.
- , Psalm 4, in: Martin Karrer/Wolfgang Kraus (Hg.), Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament (LXX.E), Stuttgart 2011, 1504–1507.
- , Psalm 5, LXX.E, 1507–1510.
- , Psalm 7, LXX.E, 1512–1515.
- , Psalm 21[22], LXX.E, 1553–1557.
- , Psalm 38[39], LXX.E, 1607–1610.
- , Psalm 84[85], LXX.E, 1744–1746.
- , Psalmen. Das Buch der Psalmen. Einleitung, in: Wolfgang Kraus/Martin Karrer (Hg.), Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in Deutscher Übersetzung (LXX.D), Stuttgart 2009, 749–752.
- , The Noun *βοηθός* as a Divine Title. Prolegomena to a Future HTLS Article, in: Eberhard Bons/Ralph Brucker/Jan Joosten (Hg.), The Reception of Septuagint Words in Jewish-Hellenistic and Christian Literature (WUNT II 367), Tübingen 2014, 53–66.
- BRUCKER, RALPH, Psalm 54[55], LXX.E, 1648–1652.
- , Psalm 88[89], LXX.E, 1751–1758.
- DÄHNE, AUGUST FERDINAND, Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religions-Philosophie. Zweite Abtheilung, Halle 1834.
- ETZELMÜLLER, GEORG/WEISSENRIEDER, ANNETTE (Hg.), Verkörperung als Paradigma einer theologischen Anthropologie (Theologische Bibliothek Töpelmann 172), Berlin/Boston 2016.
- FLASHAR, MARTIN, Exegetische Studien zum Septuagintapsalter, ZAW 32 (1912), 81–116; 161–189; 241–268.
- GAUTHIER, RANDALL X., Psalms 38 and 145 of the Old Greek Version (VT.S 166), Leiden, Boston 2014.
- GEIGER, ABRAHAM, Urschrift und Übersetzung der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der innern Entwicklung des Judentums, Frankfurt am Main ²1928.
- GILLMAYR-BUCHER, SUSANNE, Body Images in the Psalms, JSOT 28 (2004), 301–326.
- GZELLA, HOLGER, Die Wiege des griechischen David. Die Diskussion um die Entstehung des Septuaginta-Psalter in der neueren Forschung, in: Erich Zenger (Hg.), Der Septuaginta-Psalter, Sprachliche und theologische Aspekte (HBS 32), Freiburg im Breisgau 2001, 19–47.
- , Lebenszeit und Ewigkeit. Studien zur Eschatologie und Anthropologie des Septuaginta-Psalter (BBB 134), Berlin 2002.
- HOSSFELD, FRANK-LOTHAR/ZENGER, ERICH, Die Psalmen. Ps 1–50 (NEB 29), Würzburg 1993.
- KING, NICHOLAS, The Bible, Suffolk 2013.
- KÖSTER, HELMUT, Art. *ὑπόστασις*, ThWNT 8 (1969), 571–588.
- KRAFT, ROBERT A., Seeking ‚the Septuagint‘ in a Scroll Dependent World, in: Kristin De Troyer u.a. (Hg.), In the Footsteps of Sherlock Holmes, Studies in the Biblical Text in Honour of Anneli Aejmelaeus (CBET 72), Leuven 2014, 573–582.
- MURAOKA, TAKAMITSU, A Greek-English Lexicon of the Septuagint, Louvain u.a. 2009.
- OLOFSSON, STAFFAN, God is my Rock. A Study of Translation Technique and Theological Exegesis in the Septuagint (CB.OT 31), Stockholm 1990.

- OLOFSSON, STAFFAN, Law and Lawbreaking in the LXX Psalms – A Case of Theological Exegesis, in: Erich Zenger (Hg.), *Der Septuaginta-Psalter. Sprachliche und theologische Aspekte* (HBS 32), Freiburg 2001, 291–330.
- , The Crux Interpretum in Ps 2,12, SJOT 9 (1995), 185–199.
- PIETERSMA, ALBERT, Not Quite Angels: A Commentary on Psalm 8 in Greek, in: Anssi Voitila/Jutta Kokiranta (Hg.), *Scripture in Transition, Essays on Septuagint, Hebrew Bible, and Dead Sea Scrolls in Honour of Raija Sollamo* (JSJ.S 126), Leiden 2008, 255–274.
- , Text-Production and Text-Reception: Psalm 8 in Greek, in: Martin Karrer/Wolfgang Kraus/Martin Meiser (Hg.), *Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten* (WUNT 219), Tübingen 2008, 487–501.
- , To the Reader of Psalms, NETS, 542–547.
- RÖSEL, MARTIN, Gott in anderem Licht. Das Gottesbild der apokalyptischen Literatur im 3. und 2. Jahrhundert, in: Luis C. Jonker/Gideon R. Kotzé/Christel Maier (Hg.), *Congress Volume Stellenbosch 2016* (VT.S 177), Leiden/Boston 2017, 354–377.
- , Der hebräische Mensch im griechischen Gewand. Anthropologische Akzentsetzungen in der Septuaginta, in: Bernd Janowski/Kathrin Liess (Hg.), *Der Mensch im alten Israel, Neue Forschungen zur alttestamentlichen Anthropologie* (HBS 59), Freiburg 2009, 69–92.
- , Eine Theologie der Septuaginta? Präzisierungen und Pointierungen, in: Frank Ueberschaer/Thomas Wagner/Jonathan Miles Robker (Hg.), *Theologie und Textgeschichte. Septuaginta und Masoretischer Text als Äußerungen theologischer Reflexion* (WUNT 407), Tübingen 2018, 25–43.
- SCHENKER, ADRIAN, Götter und Engel im Septuaginta-Psalter: Text- und religionsgeschichtliche Ergebnisse aus drei textkritischen Untersuchungen, in: Erich Zenger (Hg.), *Der Septuaginta-Psalter, Sprachliche und theologische Aspekte* (HBS 32), Freiburg 2001, 185–195.
- SEYBOLD, KLAUS, *Die Psalmen* (HAT I/15), Tübingen 1996.
- SIEGERT, FOLKER, Anthropologisches aus der Septuaginta, in: Ulrike Mittmann-Richert (Hg.), *Der Mensch vor Gott, Forschungen zum Menschenbild in Bibel, antikem Judentum und Koran* (FS H. Lichtenberger), Neukirchen-Vluyn 2003, 65–74.
- , Zwischen hebräischer Bibel und Altem Testament. Eine Einführung in die Septuaginta (MJS 9), Münster 2001.
- SIFFER-WIEDERHOLD, NATHALIE, Psalm 15[16], LXX.E, 1530–1533.
- SPICQ, CESLAS, *Theological Lexicon of the New Testament*. Translated by James D. Ernest, Bd. 3, Peabody²1996.
- VANG, CARSTEN, Ps 2,11–12 – A New Look at an Old Crux Interpretum, SJOT 9 (1995), 163–184.
- WEBER, BEAT, *Die Psalmen 1 bis 72, Werkbuch Psalmen I*, Stuttgart 2001.