

Die Wiege des griechischen David

Die Diskussion um die Entstehung des Septuaginta-Psalters
in der neueren Forschung

Holger Gzella

Die moderne Forschung um den Ursprung des Septuaginta-Psalters spielt sich im wesentlichen in einem Koordinatensystem ab, das durch drei Achsen konstituiert wird: die Zeit, den Ort und das Milieu der Entstehung. Es interessieren also v.a. die historische, die geographische und die geistige Einordnung. Weil die einzelnen Bücher der Septuaginta zu unterschiedlichen Zeiten, an unterschiedlichen Orten und von unterschiedlichen Leuten übersetzt worden sind¹, müssen diese Fragen im Einzelfall je neu gestellt werden. Auf jeder dieser drei Achsen kommen dabei i.a. zwei unterschiedliche Koordinaten in Frage, die immer wieder diskutiert werden – erstes oder zweites Jahrhundert v. Chr. für den historischen, Alexandrien oder Palästina für den geographischen, »Dolmetscher« oder »Schriftgelehrte« für den geistigen Ort. Für den Versuch einer solchen Koordinatenbestimmung werden dabei zumeist folgende Sichtweisen auf den griechischen Psalter appliziert: der linguistische Ansatz, der sich bemüht, dialektgeographische Besonderheiten nachzuweisen; der eher historische, der nach bestimmten Anspielungen auf historische Personen bzw. Ereignisse sucht; und der exegetische und theologiegeschichtliche, der den Septuaginta-Psalter dezidiert als Interpretation seines Vorlagentextes versteht und bestimmte Auslegungen im Gesamtpanorama frühjüdischer Theologie zu verorten bestrebt ist. Eine Sonderform des letzteren Ansatzes stellt die in den letzten Jahren wieder recht lebendig diskutierte Frage einer liturgischen Verwendung des Septuaginta-Psalters – mit den entsprechenden Konsequenzen für eine Entstehungshypothese – dar. Hier soll nun der augenblickliche Forschungsstand im Spiegel dieses Koordinatensystems kurz kritisch reflektiert werden, ohne daß dabei allerdings der Anspruch erhoben würde, auf jeder der drei Achsen eine eindeutige Koordinate festzulegen und damit den gesuchten Punkt zweifelsfrei zu identifizieren. Vielmehr soll in dem so bezeichneten Raum ein Bereich abgedeckt werden, in dem dieser Punkt mit einiger Plausibilität gesucht werden kann.

¹ Versuche, einen einheitlichen Ursprung der Septuaginta zu erweisen, dürften heute als von vornherein gescheitert betrachtet werden. Wollte noch *M. Gaster*, *Samaritans* (1925) 112-130, für den Pentateuch eine palästinische Herkunft annehmen, wird v.a. aufgrund sprachlicher Studien für diese Bücher sowie für einige andere (Jes, Jer, Ijob, Spr, 1-2 Kön, 1-2 Chr) eine Verortung in Alexandrien ziemlich sicher sein.

1. Dialektgeographische Besonderheiten?

In dem Bemühen, gegen die *communis opinio* einer Abfassung in Alexandria, Palästina als Ursprungsort des Septuaginta-Psalters aufzuweisen, hat man auf Elemente angeblich »palästinischer« Gräzität im Text hingewiesen: *H.-J. Venetz*² betont, daß einmal die Übersetzung der hebräischen Konjunktion ׀ mit καὶ γάρ auf einen Ursprung in Palästina schließen lasse, und daß zum anderen der Gebrauch der Begriffe βᾶρις und πουργόβαρις, »Palast, Burg«, im griechischen Psalter (Ps 45[44],9 für הַיְיִךְ וְיִרְמֶנֶךָ und 48[47],4.14, beide Male für אֶרְמֶנֶךָ)³ vom hebräischen Wort בִּירָה, »Festung«, beeinflusst⁴ und charakteristisch für das in Palästina gesprochene Griechisch sei. Er stützt sich dabei auf eine Bemerkung in dem Hieronymus zugeschriebenen Traktat *Breviarium in Psalmos* (PL 26,958D, zu Ps 45[44],9) und in einer – sicher echten – hieronymischen Briefstelle (Ep. LXV, PL 22,633), die zu βᾶρις sagt: *verbum est ἐπιχώριον Palaestinae*. Der Kommentar eines Psalmenscholions geht in dieselbe Richtung.⁵

Wohingegen sich der erste Punkt recht leicht widerlegen läßt (׀ wird im griechischen Psalter auf zehn verschiedene Weisen übersetzt, die Wiedergabe mit καὶ γάρ ist also kein echtes Charakteristikum; zudem kommt sie auch in Büchern vor, deren palästinischer Ursprung gänzlich unbewiesen und nach neueren Sprachstudien sogar unwahrscheinlich ist, etwa 2 Chr)⁶, hat die zweite These in der Forschung eine gewisse Akzeptanz gefunden; *A. van der Kooij*⁷ hat sie aufgenommen, *J. Schaper*⁸ gegen die Kritik von *O. Munnich*⁹ verteidigt. Letzterer bemerkt, daß es nicht der Begriff als solcher sei, der ein palästinisches Lokalkolorit verrate, sondern die ihm von Hieronymus zugeschriebene, von seinem sonstigen Gebrauch abweichende Bedeutung, und daß Hieronymus zwischen dem »ägyptischen« βᾶρις, »Boot«, und dem »palästinischen« βᾶρις, »Burg«, differenzieren wolle. *Schaper* ist der Meinung, daß *Munnich* die Argumentation von *Venetz* mißverstanden habe, denn laut Hieronymus bezeuge eben nicht eine spezifische Bedeutung, sondern der Gebrauch des Wortes an sich (»the word as such« und »not just a specific meaning of it«¹⁰), zumindest für Hieronymus, einen palästinischen Ursprung des Septuaginta-Psalters, wohingegen das etwa in Ägypten bezugte βᾶρις ein Homonym mit der grundsätzlich verschiedenen Bedeutung »Boot« (vgl.

2 *H.-J. Venetz*, *Quinta* (1974) 81-84.

3 Vorkommnisse außerhalb des Psalters: 2 Chr 36,19; Kgl 2,5; Dan (Th) 8,2.

4 So schon *H. Lewy*, *Fremdwörter* (1895) 96f., übernommen von *H.S.J. Thackeray*, *Grammar* (21909) 34, und *HALAT* s.v.

5 Siehe *J.F. Schleusner*, *Thesaurus* (1820) s.v.

6 Vgl. *G. Dorival / M. Harl / O. Munnich*, *Bible grecque* (1988) 104.

7 *A. van der Kooij*, *Origin* (1983) 68-71.

8 *J. Schaper*, *Eschatology* (1995) 34-39.

9 *O. Munnich*, *Septante des Psaumes* (1983) 75-89.

10 *J. Schaper*, *Eschatology* (1995) 36.

Herodot II,46.91) sei. Worin aber soll der Unterschied zwischen dem »ägyptischen« βᾶρις, »Boot«, und dem »palästinischen« βᾶρις, »Burg«, im Sinne eines »word as such« bestehen? Sicher inkorporiert doch das »word as such« beide Bedeutungen, d.h. das Homonym βᾶρις, »Boot«, läßt sich lediglich aufgrund seiner »specific meaning« als solches identifizieren, zumal das Wort in beiden Bedeutungen exakt die gleichen Formen bildet. Die Richtigkeit von Hieronymus' Annahme im großen und ganzen versucht *Schaper* dann durch Anführen weiterer Stellen zu sichern, die dem Term βᾶρις, zumindest und v.a. mit der Bedeutung »Burg«, ebenfalls ein palästinisches Kolorit zu verleihen scheinen.

Wiewohl aus dem von *Schaper* und seinen Vorgängern zusammengetragenen Material einiges darauf schließen läßt, daß dieser Begriff mit der im Septuaginta-Psalter aufgegriffenen Bedeutung sich tatsächlich irgendwie »palästinisch« anhört, kann seine zuversichtliche Schlußfolgerung¹¹ nicht so einfach übernommen werden. Hier fehlt nämlich, unabhängig von der noch sehr ungenauen Kenntnis einer eventuellen »palästinischen« Gräzität, mindestens ein entscheidender hermeneutischer Reflexionsschritt: Es ist nicht nur der Fall, daß eine Unterscheidung des Palästina-Griechischen von dem der sonstigen jüdischen Diaspora oft sehr schwer durchzuführen ist, weil sie sich v.a. auf Inschriften stützen muß, deren Ursprung mitunter höchst unklar ist¹², ganz im Unterschied zum »ägyptischen« Griechisch der Alltagssprache, das mit den zahllosen Papyri eine ganz andere Basis hat. Selbst wenn sich ein spezifisch »palästinisches« Griechisch individuieren ließe, das Übereinstimmungen mit der Sprache des Septuaginta-Psalters aufweist, wäre damit allenfalls deskriptiv etwas über das Griechisch des Übersetzers gesagt. Dieses könnte er aber auch in Palästina erworben haben; eine Entstehung des griechischen Psalters in Alexandrien wäre immer noch möglich, denn Palästina war ein Zentrum griechisch-jüdischer Bildung, und warum sollen nicht auch die Übersetzer späterer Bücher, wie, laut dem Aristeebrief, die Übersetzer des Pentateuchs, aus Palästina stammen und dort ausgebildet worden sein, aber ihr Werk in Alexandrien erstellt haben? Auch diese Möglichkeit ist bis jetzt m.W. in der Forschung übergangen worden.

Noch gewichtiger erscheint ein dritter, bislang ebenfalls in der Diskussion unberücksichtigt gebliebener Einwand: In einer Hochliteratur kann auch nicht, wie bei Zeugnissen der Umgangssprache, direkt von der Verwendung einer vereinzelt dialektalen Besonderheit auf den Abfassungsort geschlossen werden, sondern es ist immer auch die Möglichkeit eines *absichtlich* angebrachten Lokalkolorits zu berücksichtigen. Daß dies im biblischen Hebrä-

11 *J. Schaper*, *Eschatology* (1995) 39: »We can therefore accept the usage of βᾶρις and its cognate πυργόβαρις in the Greek Psalms as an indication of their Palestinian origin.«

12 Vgl. *G. Mussies*, *Greek in Palestine* (1976) 1040f., der ganz richtig bemerkt: »We may draw a further distinction between Palestine and the Diaspora, but this distinction is not always relevant or feasible, and may at times be artificial or even misleading« (1040).

isch ein beliebtes Stilmittel darstellt, ist bereits zweifelsfrei erwiesen.¹³ Immer wieder werden in literarischen Texten Elemente fremder Dialekte aufgegriffen, um dem Fluß der Erzählung Lebendigkeit oder ein bestimmtes Kolorit zu verleihen, etwa im Bericht über die Unterscheidung von flüchtenden Soldaten in Ephraimiten und Gileaditen anhand der Aussprache eines Sibilanten in Ri 12,6, die »Ostsemitismen« im Buch Ijob, die Aramaismen in Spr 30-31 oder die zahlreichen persischen Lehnwörter in Dan 1, die schon von sich aus unweigerlich ein fremdländisches, persisches »Flair« erzeugen (angesichts dessen der Kampf Daniels und seiner Freunde um jüdische Identität noch eindrücklicher wird). Damit im Prinzip verwandt ist eine andere, nicht auf dialektgeographischen Variationen, sondern auf den Unterschieden im Sprachgebrauch verschiedener sozialer Schichten basierende Charakterisierung von Sprechern (man denke an Rut, die Boas vor ihrer Heirat mit ihm mit »mein Herr« [Rut 2,13], danach mit »du« [Rut 3,9] anredet).

Aus soziolinguistischer Perspektive hängen solche Tatbestände also keinesfalls mit einem bestimmten Entstehungsort zusammen, sondern sind Teil bewußter sprachlicher Stilisierung von Texten. Träger von solchen Variationen im Dialekt sind nämlich ganz und gar nicht die geographischen oder sozialen Ursprungsräume von Texten, sondern ihre Autoren, mit all ihren unbewußt erworbenen oder bewußt angeeigneten sprachlichen Besonderheiten.¹⁴ Demnach spricht zunächst prinzipiell nichts dagegen, daß die griechischen Übersetzer des Psalters, die mit ziemlicher Sicherheit eine hohe literarische Bildung aufweisen konnten (mehr dazu im weiteren Verlauf dieser Studie), ihrem Zieltext durch die Verwendung eines dialektal entsprechend konnotierten Wortes eine ganz bestimmte Färbung verleihen wollten, vollkommen unabhängig von der Frage, ob sie sich nun rein physisch in Alexandria oder in Palästina befunden haben.

Ein kurzer Blick auf den Kontext der Psalmenstellen, an denen das Wort verwendet wird, stützt die Plausibilität der Hypothese, daß es sich auch bei der Verwendung von βᾶρις um ein literarisches Stilmittel handelt, ohne freilich einen hieb- und stichfesten Beweis zu liefern. In Ps 45(44),9b geht es um eine Königin, die mit den Hofdamen ihres Gefolges unter Saitenspiel aus »Palästen aus Elfenbein« strahlend hervortritt: מן-הַיְקָלִי שֶׁן מְנִי שִׁמְחֹהוּן, die Septuaginta übersetzt: ἀπὸ βάρειων ἐλεφαντίνων ἐξ ὧν ἠΰφραναν σε, hat also מְנִי, »mein Saitenspiel« (von מָנָה, »Saite einer Harfe«) als Präposition מִן (= ἐξ) verstanden, das *jod* zum folgenden Verb gezogen und dieses als 3. mask. Plur. *jiqtol* plus Objektsuffix übersetzt. Die Vorlage der Septuaginta entspricht also mit großer Wahrscheinlichkeit dem masoretischen Text. Interessant ist, daß das häufige Wort לְיָקָל, »Palast«, mit dem sehr seltenen griechischen Wort βᾶρις übersetzt wird. Aus dem Zusammenhang läßt sich aber eine mögliche Erklärung gewinnen: Es ist ja von »Palästen aus Elfenbein«

13 G.R. Rendsburg, *Linguistic Variation* (1995); A. Gianto, *Variations* (1996) 496-502.

14 Vgl. H.H. Hock, *Principles* (21991) 426-432.

(הַיְכָלִי שֶׁן, korrekt übersetzt mit βάρεων ἑλεφαντίνων) die Rede, und das Zentrum der Elfenbeinindustrie war, wie auch in den biblischen Büchern weithin bekannt, im Altertum Syrien-Palästina.¹⁵ Die palästinische Nuance des Wortes könnte damit eine bewußte, subtile Anspielung auf den realienge-schichtlichen Hintergrund des so bezeichneten Wortes sein. In Ps 48(47),4.14 könnte man aus ähnlichen Gründen für einen beabsichtigten »Palästinismus« sprechen, denn gemeint ist beide Male die Herrlichkeit Zions, wie im jeweils vorangehenden Vers (3.13) noch ausdrücklich hervorgehoben wird. Die Übersetzung von בְּאֵלֵהִים בְּאֶרְמֹנֹתֶיהָ נֹדַע לְמִשְׁנֵב mit ὁ θεὸς ἐν ταῖς βάρεσιν αὐτῆς γινώσκεται ὅταν ἀντιλαμβάνηται αὐτῆς (V. 3) und von אֶרְמֹנֹתֶיהָ פִּסְגֹּנָא mit καὶ καταδιέλεσθε τὰς βάρεις αὐτῆς (V. 14b) könnten also zusätzlich die im jeweils vorherigen Vers explizite Information auf eine subtilere Weise, rein durch den Gebrauch einer entsprechend konnotierten Vokabel, verdeutlichen, daß es um die Stadt Zion im Mutterland Palästina geht, unabhängig davon, wo die Übersetzer selber saßen. Eine ähnliche Sichtweise läßt sich für πυργόβαρις in Ps 122(121),7 finden. Für den Gebrauch von βᾶρις in 2 Chr 36,19, nach der Meinung vieler Gelehrter in Alexandrien (!) entstanden und daher ebenfalls ein Gegenargument zu *Venezet's* These¹⁶, und Kgl 2,5, wohl in Palästina übersetzt¹⁷, gilt Analoges, denn auch hier bezeichnet der Kontext beide Male die Zerstörung Jerusalems.

Im Spiegel des beabsichtigten und oft sehr effektiv realisierten Gebrauchs von Dialektvariationen in biblischen Texten dürfte also einiges dafür sprechen, daß auch die in dieser literarischen Tradition sicheren Übersetzer sich eventuell eines solchen Stilmittels bedient haben könnten, etwa um ihrer Arbeit, falls sie primär für das Diasporajudentum schrieben, eine mutterländische Färbung zu verleihen oder um eine besondere Konnotation des so bezeichneten Objekts auszudrücken. Dem muß nicht so sein, aber angesichts der häufigen literarischen Nutzung von Dialektelelementen in der Hochliteratur der biblischen Texte kann diese Erklärung nicht ausgeschlossen werden, zumal eine kontextuelle Untersuchung der entsprechenden Psalmenstellen diese Vermutung erhärtet, wenn auch nicht belegt.

Damit reduziert sich aber die Beweiskraft von Spuren einer vermeintlichen »palästinischen« Gräzität im Septuaginta-Psalter, besonders anhand von Einzelwörtern, erheblich, selbst wenn noch zusätzliche Belege gefunden

15 Siehe H. Weippert, *Elfenbein* (1977) 67-72.

16 Vgl. L.C. Allen, *Greek Chronicles* (1974) 21-23, der mehrere Beispiele für ein ägyptisches Kolorit des griechischen Textes von 1 und 2 Chr aufweist: 1) die Übersetzung von מְעַרָב mit λίψ, »Westen« wie in den ägyptischen Papyri, und nicht »Süden« wie sonst; 2) der Gebrauch hellenistisch-ägyptischer *termini technici* für religiöse Kulte; 3) die Verwendung eines Vokabulars, das Fachbegriffe der Verwaltungs- und Militärsprache des ptolemäischen Ägypten spiegelt. Diese drei Faktoren ergeben zusammen, so argument Allen mit einiger Plausibilität, »cumulative evidence« für einen ägyptischen Ursprung der Septuaginta von 1 und 2 Chr.

17 D. Barthélemy, *Devanciers d'Aquila* (1963) 159.

werden – für eine sichere Bestimmung reicht das eine Beispiel βῆρις, »Burg«, ohnehin gewiß nicht aus. Man würde ein stärkeres »Lokalkolorit«, wie etwa die hellenisierende »Modenschau« in Jes 3 oder die Verwendung zahlreicher kultischer und administrativer Fachbegriffe wie in den Chronikbüchern, benötigen, und auch dann wäre immer noch der Kontext auf eine evtl. absichtliche Nutzung dieser sprachlichen Feinheiten zu untersuchen. Wie sich aber aus der eben geführten Diskussion ergeben hat, kann auch das Einzelwort βῆρις, selbst wenn es spezifisch palästinisch sein sollte, absolut unmöglich als Argument für eine Abfassung des Psalters in Palästina zählen. Bei den erheblichen, ganz grundsätzlichen methodischen Bedenken, die hier angeführt wurden, wird man sich also von einer solchen Argumentation im Sinne von *Venez, van der Kooij* und *Schaper* als zu voreilig und oberflächlich (von der nicht ausreichenden materialen Basis einmal ganz abgesehen) verabschieden müssen, leider ohne daß damit positiv etwas für die Verortung des Septuaginta-Psalters gewonnen wäre. Immerhin ist jedoch zumindest die reine Möglichkeit eines bewußt angewandten literarischen Mittels aufgeworfen, das ein weiteres Indiz für einen gewissen Kunstwillen der Übersetzer darstellen könnte. So gewendet kann die Feststellung der besonderen Obertöne von βῆρις, wenn sie denn mehr sind als bloße Fiktion, als ein kleiner, aber glänzender Mosaikstein für eine nähere Profilbestimmung des Milieus, aus dem der griechische Psalter hervorgegangen ist, relevant werden.

2. Historische Anspielungen?

Nachdem der Versuch, mittels des vermutlich der palästinischen Gräzität vorbehaltenen Wortes βῆρις in der Bedeutung »Burg« dem Septuaginta-Psalter einen palästinischen Ursprung zuzuschreiben, als *non sequitur* erwiesen worden ist, sollen nun zwei vermeintliche historische Anspielungen im griechischen Psalter die Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Beide haben, wenn man ihren Befürwortern Glauben schenkt, durch aktualisierende Exegese der hebräischen Vorlage Einzug in den Text gefunden und konvergieren darin, daß sie beide für eine Datierung im Laufe des 2. Jh.s v. Chr. argumentieren.

*J. Schaper*¹⁸ betont, daß der Septuaginta-Psalter aus dem Grunde erst in makkabäischer oder hasmonäischer Zeit entstanden sein könne, weil für ihn die Wiedergabe Ἰουδας βασιλεύς μου, »Juda(s), mein König« (Ps 60[59],9 und die Parallelstelle in 108[107],9), für יהודה המלך, »Juda, mein Zep-ter«, sowie die Phrase λέβης τῆς ἐλπίδος μου (Ps 60[59],10 und die Parallelstelle in 108[107],10), »Becken meiner Hoffnung«, für den hebräischen

18 *J. Schaper*, *Eschatology* (1995) 34-45.83f.; genau dieselben Ergebnisse mit demselben Argumentationsgang hat er auch an anderen Stellen publiziert: *ders.*, *Der Septuaginta-Psalter als Dokument jüdischer Eschatologie* (1994); *ders.*, *Septuaginta-Psalter* (1998).

Ausdruck אֲרֵי רִחְצֵי, »mein Waschbecken« auf davidisch-messianische Hoffnungen anspielten, die mit der Eroberung Moabs durch Judas Makkabäus im Zuge der makkabäischen Expansion nach Abschluß ihrer Kriege gegen Antiochos IV. Epiphanes verbunden seien. Hinter Ἰουδας βασιλεύς vermutet er Judas Aristoboulos, der den Königstitel angenommen hatte. Von den beiden vermeintlichen Anspielungen ist die hinter λέβης τῆς ἐλπίδος μου die entschieden unwahrscheinlichere. Denn hier dürfte man eher die geratene, möglichst wortgetreue Wiedergabe eines unverständlichen Textes vermuten.¹⁹ Schaper geht nicht weiter auf die merkwürdige Formulierung »Becken meiner Hoffnung« und ihren eventuellen Sinn ein, sondern stützt sich lediglich auf das Vorkommen des Begriffs ἐλπίς und versäumt, zu erklären, was λέβης in diesem Zusammenhang eigentlich soll. Das Bild des hebräischen Textes ist klar: Moab steht metonymisch für das Tote Meer, das als »Waschbecken« Gottes verstanden wird, weil das Nord- wie das Ostufer des Toten Meeres zu Moab gehört. Als einfaches »Waschbecken« beschrieben, hebt es die Größe des göttlichen Kriegers JHWH hervor. Der Bezug zum Toten Meer wird aber deutlich geringer, wenn man Moab nur noch als »Bekken« statt als »Waschbecken« (dadurch ist klar, daß Moab auf das Tote Meer verweist) bezeichnet; vollends enigmatisch ist dann der Zusatz τῆς ἐλπίδος μου. Aus diesem Grund wird man eher eine »Verlegenheitsübersetzung« im Sinne *Flashars* oder evtl. auch eine »gewollt dunkle Wiedergabe« im Sinne *Schenkers*²⁰ annehmen dürfen.

Eher wird man bereit sein, der Übersetzung von יהוה יהוה קִי mit Ἰουδας βασιλεύς μου messianische Konnotationen zuzubilligen. Doch es würde den Bogen überspannen, hier in jedem Fall einmal einen Personennamen, dann sogar eine konkrete Anspielung auf Judas Aristoboulos zu sehen. Im Licht einer Detailanalyse fehlt es diesem von *Schaper* gewagten Schritt an nötiger Vorüberlegung. Denn zunächst ist die Wiedergabe von קִי (Part. pol. von קָיָה) mit βασιλεύς keineswegs untypisch, denn die Bedeutung von קִי, »Zepter, Kommandostab«, für Ps 60(59),9 und 108(107),9 basiert praktisch ausschließlich auf dem Parallelismus mit מִשְׁבָּט, »Stab« (Gen 49,10) und מִשְׁבָּט, »Stab, Stütze« (Num 21,18), wie er sich an den angegebenen beiden Stellen findet.²¹ Andernorts heißt קִי auch direkt »Führer«, z.B. in

19 So die eher pragmatische Erklärung von *M. Flashar*, *Septuagintapсалter* (1912) 251, der die Wortwahl im Griechischen als Aramaismus (von אֲרֵי, aram. »hoffen«, statt hebr. »waschen«) deutet.

20 *A. Schenker*, *Gewollt dunkle Wiedergaben* (1997).

21 Richtig festgestellt von *L. Kopf*, *Arabische Etymologien* (1955) 255f., der aber aus sehr zweifelhaften semantischen Überlegungen (»Inhaltlich ist es zu bezweifeln, ob es mit biblischen Anschauungen vereinbar ist, wenn ein israelitischer Stamm als *Helm Gottes* oder *Kommandostab* [sic!] *Gottes* bezeichnet wird.«) für die gleichlautende arabische Wurzel mit der Bedeutung »zukommen« plädiert und das Partizip קִי mit »Anteil« übersetzt. Die Übertragung von Bedeutungen gleichlautender Wurzeln in urverwandten Sprachen ist eine in der Semistik wie in der Exegese vor ca. fünfzig Jahren exzessiv gehandhabte

Dtn 33,21 und, von Gott, in Jes 33,22 (die Bedeutung ist durch den Parallelismus mit טָבַח und לָקַח gesichert); die Septuaginta hat beide Male ἄρχων. Die Verbalwurzel קָקַח selbst heißt im Polel »festsetzen, bestimmen« (vgl. Spr 8,15).²² Daher ist es wahrscheinlich, daß sich die griechischen Übersetzer bei der Ermittlung dieser vergleichsweise seltenen Wurzel am Pentateuch orientiert haben, wo (Gen 49,10) für קָקַח »Zepher«, im Griechischen ἄρχων steht. Daher ist auch die Wiedergabe von קָקַח הַיְהוּדִים mit *jhwdh mlkj* in der Peschitta von Ps 60(59),9 und 108(107),9 nicht als Einfluß der Septuaginta zu werten, sondern wahrscheinlich als von beiden Versionen unabhängig unter Einfluß von Gen 49,10 erreichtes Resultat.²³ Die personalisierende Übersetzung »Führer« statt »Führerstab« stellt also keine Auslegung dar, die nicht aus nicht-theologischen Motiven erklärbar wäre. Die Wiedergabe mit βασιλεύς statt, wie sonst meistens, mit ἄρχων muß nicht als eine Anspielung auf Judas Aristoboulos gesehen werden, sondern ist als Analogie zur Übersetzung von קָקַחַ in Num 21,18 mit ἐν τῇ βασιλείᾳ verständlich. Auffällig ist in diesen Psalmenstellen allenfalls die Applikation der Wiedergabe von קָקַח mit einem Wort aus der Wortfamilie βασιλ- nach Num 21,18 (wo es als *Abstraktum* »Königreich« fungiert) auf eine *personalisierende* Übersetzung (»König«), die sonst im Griechischen das Wort ἄρχων bevorzugt. Hier ließe sich wohl mit einigem Recht die Frage stellen, warum die Septuaginta-Übersetzer an dieser Stelle, wenn auch nur leicht, von der durch den griechischen Pentateuch vorgeprägten Übersetzungsweise abgewichen sind. Hier wäre die Annahme des Königstitel durch Judas Aristoboulos in der Tat eine mögliche Erklärung, die aber durch keine anderen Argumente gestützt werden kann und daher eine Hypothese unter vielen bleiben muß.

Eine Schlußfolgerung im Sinne einer Anspielung auf Judas Aristoboulos dürfte sich ferner nicht mit diesem verschiedene Ursachen zulassenden Tatbestand (es liegt ja keine *Notwendigkeit* vor, warum die griechischen Übersetzer des Psalters sich immer und überall strikt an den Wiedergaben des Pentateuchs orientieren müssen) begnügen, sondern müßte rechtfertigen, warum Ιουδας hier als Personennamen »Judas« und nicht als Stammesname »Juda« fungieren sollte. Die Septuaginta gibt יהוּדִים, was sowohl »Stamm Juda« (und damit dessen Stammesland, Judäa) wie »Judas« heißen kann, oft mit Ιουδας oder der indeklinablen Form Ιουδα ohne erkennbaren Bedeutungsunterschied wieder. Im Psalter tritt Ιουδας nur an den fraglichen beiden Stellen auf, doch in anderen Büchern des griechischen Alten Testaments wird Ιουδας eindeutig auch für den Stamm Juda verwendet, siehe z.B. Hos 5,5.13; Mal 2,11; Jes 11,13; Jer 13,19; Ez 27,17. Man darf wohl mit Recht schließen,

Methode (die Manen *G.R. Drivers* steigen ans Licht hinauf), die nun in Frieden ruhen möge, da mittlerweile erkannt ist, daß die Bedeutung eines Wortes nicht seiner Etymologie, sondern seiner Verwendung im Kontext entnommen werden muß.

²² So auch *W. Gesenius*, Handwörterbuch (¹⁸1987ff.) s.v.

²³ *J. Lund*, *Grecisms* (1995) 87.

daß der griechische Text $\text{Ιουδας βασιλεύς μου}$ eine um nichts eindeutiger Anspielung auf Judas Aristoboulos darstellt als schon, aus der Perspektive eines damaligen Lesers, das hebräische $\text{יְהוָה הָרַקַּקִּי}$. Für eine Datierung läßt sich also diese sogenannte, in Wirklichkeit aber rein hypothetische historische Anspielung nicht brauchen, da sie eine zwar theoretisch mögliche, aber nach dem gegenwärtigen Kenntnisstand als unbewiesen zu geltende, freie Assoziation darstellt.

Einen anderen Akzent setzt eine von *S.E. Loewenstamm* vermutete Anspielung. Da ich seine auf Ps 29(28),5-6 basierende Argumentation bereits an anderer Stelle mit Blick auf den ganzen Psalm in der Septuaginta-Fassung diskutiert habe²⁴, sei hier nur eine Zusammenfassung gegeben: *Loewenstamm* macht deutlich, daß die griechische Fassung von Ps 29(28),5-6 durch den Zusatz des bestimmten Artikels und die Ableitung des Verbs von einer anderen, sich nur geringfügig unterscheidenden Wurzel (רַקַּק , »zermalmen«, statt רָקַק , »hüpfen«) nicht mehr das Erbeben der Schöpfung bei der Erscheinung JHWHs, sondern eine Anspielung auf die Zerstörung des Goldenen Kalbes enthalte. Soweit scheinen mir seine Ausführungen sehr einsichtig. Schwierig wird allerdings sein Versuch, hinter der Ankündigung der Zerstörung des Goldenen Kalbes die Prophezeiung eines israelitischen Sieges über Antiochos IV. Epiphanes zu sehen und daher einen Abfassungszeitpunkt des Septuaginta-Psalters vor Antiochos' Tod (164 v. Chr.) anzunehmen. Bei diesem Schritt *Loewenstamms* ist nicht klar, warum hinter dem – von ihm als sehr wahrscheinlich herausgestellten – Bezug des Psalms auf das Goldene Kalb eine eindeutige Referenz im Sinne einer historischen Person stehen muß und es nicht einfach sein kann, daß das Goldene Kalb einen nicht näher spezifizierten Prototyp aller Götzen darstellt, die mit der endzeitlichen Erscheinung JHWHs und seines Messias' vernichtet werden. Zwar liebt die frühjüdische Apokalyptik Tiere als Symbole für weltliche Herrscher sehr (vgl. Dan 7 und 8, wo es sich freilich nicht um leblose Götzen, sondern um höchst aggressive Monster handelt), aber auch dort vollzieht sich nicht alles in einem eindeutigen Schema Symbol – historische Referenz: Für den »Menschensohn« in Dan 7 etwa konnte bis jetzt noch keine exakte Entsprechung zweifelsfrei bewiesen werden, und es deutet einiges darauf hin, daß ein solcher Bezug auch nicht notwendig ist, weil der Menschensohn als für Ansätze verschiedener Deutungen offenes Symbol in der Eigenlogik der Vision eine sinnvolle Rolle als menschenähnliches Gegenstück zu den hybriden Monstern spielt. Daher ist nicht einsichtig, warum etwa auch in anderen, der Apokalyptik nahestehenden Texten (wie eben auch Ps 29[28] LXX) jedes Symbol eine Rückbindung in der geschichtlichen Welt haben muß. Keiner dieser beiden Fälle kann also als historische Anspielung zweifelsfrei bewiesen und damit für eine zeitliche oder örtliche Einordnung des Septuaginta-Psalters fruchtbar gemacht werden.

24 *H. Gzella*, Kalb (2001).

3. Die Frage nach dem liturgischen Ursprung

Bevor die Frage von dem geographischen und historischen Ursprung des griechischen Psalters auf den geistigen, sein Milieu sozusagen, verschoben wird, sei hier noch kurz auf eine mögliche Hypothese bezüglich des Anlasses seiner Übersetzung eingegangen, da diese in der neueren Forschung verstärkt eine Rolle spielt. Ihre Behandlung wird zu der Frage des Hintergrundes des Septuaginta-Psalters überleiten. Daß nicht nur der Psalter, sondern die Entstehung der Septuaginta als ganze aus *liturgischen* Bedürfnissen des griechischsprachigen Diasporajudentums abzuleiten sei, ist eine These, die m. W. ursprünglich auf Z. Frankel zurückgeht, heute aber hauptsächlich mit H.S.J. Thackeray assoziiert wird.²⁵ Obwohl diese Ansicht im 19. und frühen 20. Jahrhundert immer wieder vertreten worden ist, konnte sie jedoch durch keinerlei externe Zeugnisse, die auf den liturgischen Gebrauch irgendeines Buches des griechischen Alten Testaments sicher verweisen, verifiziert werden, was sie mit anderen, weniger verbreiteten Spekulationen über den Anlaß der Septuaginta teilt, z.B. der Vermutung eines missionarischen Zieles²⁶ oder einer hoheitlichen Anordnung des hellenistischen Herrschers in Ägypten zwecks Kontrolle der Religionsausübung durch Kodifizierung²⁷. Zusätzlich zu dem Fehlen positiver Evidenz kann Thackerays Erklärung des Entstehungsprozesses der Septuaginta, nach dem die Reihenfolge der Übersetzung einzelner Bücher durch den Gebrauch im Synagogengottesdienst determiniert worden sei²⁸, auch deshalb hinterfragt werden, weil sie einmal von einer mittlerweile obsoleten Textbasis (die Handausgabe von Swete), zum anderen von einem unwahrscheinlichen Bild des Synagogengottesdienstes in der griechischsprachigen Diaspora ausgeht²⁹.

Mit dem Erweis, daß ein liturgischer *Ursprung* der *Septuaginta* als ganzer wohl unhaltbar ist, hat sich die Theorie einer liturgischen *Verwendung* des *Psalters* aber noch nicht erledigt. Denn in jüngerer Zeit ist immer wieder der Versuch unternommen worden, anhand der zusätzlichen Überschriften des griechischen Textes einen gottesdienstlichen Gebrauch desselben herauszustellen. Im Fall der Psalmen 24(23), 38(37), 48(47), 81(80), 92(91), 93(92) und 94(93) findet nämlich, wie A. van der Kooij argumentiert, eine scheinba-

25 H.S.J. Thackeray, *Jewish Worship* (21923).

26 Laut A. Momigliano, *Hochkulturen im Hellenismus* (1979) 112, gibt es aber kein Zeugnis aus hellenistischer Zeit für eine Bekehrung oder auch nur für Sympathie für das Judentum aufgrund der Lektüre der Bibel.

27 Diese These geht auf das Buch des Ägyptologen B.H. Stricker, *Brief van Aristeas* (1956), zurück und hat nur ganz wenige Nachfolger gefunden, etwa K. Müller in seiner unveröffentlichten Habilitationsschrift (vgl. A. Schmitt, *Der Gegenwart verpflichtet* [2000] 42-45, für eine umfassende Kritik).

28 Zusammenfassung der Rekonstruktion Thackerays bei N. Fernández Marcos, *Introducción* (21998) 70-72.

29 Vgl. C. Perrot, *Lecture* (1984).

re Assoziation des jeweiligen Psalmentextes mit einem bestimmten Wochentag statt, für die sich Parallelen zum Tempeldienst in der Mischna feststellen lassen.³⁰ Für *van der Kooij* folgt daraus, daß der Septuaginta-Psalter vermutlich im Palästina des 1. Jh.s v. Chr. entstanden ist. Damit hätte sich der Synagogengottesdienst von griechischsprachigen Juden in Palästina wie in der Diaspora, angesichts ausbleibender Informationen zur Liturgie des *Synagogengottesdienstes*, zumindest am Gebrauch der hebräischen Psalmen in der *Tempelliturgie* orientiert.

Ein solcher Schluß ist aber aus etlichen Gründen problematisch. Mit einiger Wahrscheinlichkeit handelt es sich bei diesen Überschriften zwar um Zusätze des griechischen Textes – ist doch von der oben angegebenen Gruppe nur die von Ps 92(91) auch im masoretischen Text vorhanden –, aber ob diese auch jüdischer Herkunft sind, wie noch *A. Rahlfs* in seiner Göttinger Ausgabe angenommen hatte³¹, ist zweifelhaft. Die sprachlichen und stilistischen Variationen im Text dieser Überschriften und besonders die uneinheitliche textliche Bezeugung v.a. der Wochentagszuweisungen von 24(23), 48(47), 93(92) und 94(93) legen nämlich nahe, daß sie dem griechischen Text in verschiedenen Stadien seiner Überlieferung, also *nach* Abschluß der eigentlichen Übersetzung zugewachsen sind.³² Zudem ist die Überschrift von Ps 81(80) nur in Tochterübersetzungen der Septuaginta, nämlich der sahidischen, lateinischen, armenischen und äthiopischen Version, bezeugt³³, was gegen einen jüdischen Ursprung dieser Überschriften spricht. Im Licht dieses Befundes läßt sich nicht mehr von einem liturgischen Ursprung des Septuaginta-Psalters sprechen. In einer umsichtigen Behandlung dieser Frage weist aber *A. Pietersma* ferner darauf hin, daß sich unabhängig vom *Anlaß* der Übersetzung aus rein inhaltlichen Gründen gute Argumente auch gegen eine eventuell spätere liturgische *Verwendung* des Septuaginta-Psalters im Judentum ins Feld führen lassen:³⁴ Der Wortlaut der Überschriften von Ps 92(91) und 91(90) etwa verweise eher auf das Thema des Textes als auf den Anlaß seiner Rezitation, das εἰς wäre daher im Sinne der Überschrift von Ps 72(71),1 (εἰς Σαλωμων = »über Salomon«) gebraucht, ähnlich auch Ps 38(37), der durch die Überschrift εἰς ἀνάμνησιν περὶ σαββάτου als »Erinnerung an den Sabbat« (»regarding a reminder about the sabbath«) ausgewiesen werde; der Titel τῆς μιᾶς σαββάτων von Ps 24(23) sei mehrdeutig, und nur bei Ps 48(47) und Ps 94(93) könne man möglicherweise der – hier eindeutig auf einen Wochentag zielenden – Überschrift eine liturgische Verwendung entnehmen. Die von Ps 81(80) klammert *Pietersma* als vermut-

30 *A. van der Kooij*, *Origin* (1983), übernommen von *J. Schaper*, *Septuaginta-Psalter* (1998) 177-180.

31 *A. Rahlfs* (*Hrsg.*), *Psalmi* (2¹⁹⁶⁷) 72: »zweifelloso jüdischer Herkunft«.

32 So schon *P.L. Hedley*, *Göttingen Investigation* (1933) 65.

33 *A. van der Kooij*, *Origin* (1983), geht auf das überlieferungsgeschichtliche Problem der Überschrift von Ps 81(80) bezeichnenderweise gar nicht ein.

34 *A. Pietersma*, *Critical Text* (2000) 29ff.

lich christlichen Zusatz aus. Damit entspreche ein großer Teil der oft als liturgisch, im Sinne der Verwendung, verstandenen Psalmenüberschriften den sonst üblichen exegetischen, im Sinne des Textverständnisses ausgerichteten.

Freilich ist *Pietersmas* Argumentation ebenfalls nicht zwingend, denn die Zuschreibung von griechischen Psalmen an liturgische Anlässe ist ja belegt (vgl. Ps 29[28], der durch einen Zusatz in der Überschrift des griechischen Textes mit dem Laubhüttenfest³⁵ verbunden wird), und die Überschriften von Ps 48(47) und Ps 94(93) lassen sich immer noch am besten als Zuweisungen an bestimmte Wochentage verstehen. Wegen der Uneinheitlichkeit der Überschriften sowohl in ihrer sprachlichen Gestalt als auch in ihrer komplizierten Überlieferungsgeschichtlichen Bezeugung durch die Texttradition dürften sie aber immerhin als Beweise für einen liturgischen *Ursprung*, einen *Abfassungszweck*, des Septuaginta-Psalters ausgeschaltet sein. Damit ist dann zwar nicht Palästina als Ursprungsort widerlegt, wohl aber der Weg zu dieser Vermutung als ungangbar ausgewiesen. Darauf zielte ja *van der Kooijs* Verständnis der Überschriften als liturgische Zuweisungen, aber um daraus Schlüsse für einen eventuellen Ursprungsort zu ziehen, müßte man die Überschriften als eindeutiges und von vornherein im Text präsenten Sondergut der Septuaginta identifizieren, was, wie zu sehen war, so nicht geht. Wegen des Fehlens sonstiger positiver interner wie externer Evidenz für einen solchen Grund als Motiv der Übersetzung des Psalters ins Griechische erscheint es geboten, diese Hypothese bis auf weiteres aufzugeben. Vielleicht ist mit der Annahme einer Verwendung in der persönlichen Frömmigkeit, als Gebets- und Meditationsbuch, ein wahrscheinlicherer Anlaß für die Entstehung des Septuaginta-Psalters gegeben.

4. Das Milieu des griechischen Psalters

Im Verlauf der bis jetzt angestellten Überlegungen hat sich der Fragehorizont erheblich verschoben: Die geringe und in keinem Fall eindeutige Evidenz für eine präzise zeitliche und örtliche Verortung des griechischen Psalters lassen die Notwendigkeit einer Analyse inhaltlicher Schwerpunkte um so dringender erscheinen, um wenigstens das »geistige« Profil dieses Buches etwas zu umreißen und damit einzelne Züge der Kreise, die hinter der Übersetzung des Septuaginta-Psalters stehen, hervortreten zu lassen. Und in der Tat scheint dieser Weg erfolversprechender, denn durch neuere Studien erfährt die Vermutung eigener theologischer Leitlinien im griechischen Psalmenbuch, die sich von denen der vermeintlichen hebräischen Vorlage nicht unmerklich unterscheiden, einige Bestätigung. Denn der Nachweis einer theologisch mo-

³⁵ Laut *A. Schenker*, *Gewollt dunkle Wiedergaben* (1997) 71, ist allerdings das Zeltheiligtum von Ex 35-40 gemeint.

tivierten Exegese im Übersetzungsprozeß des Septuaginta-Psalters ist aus verschiedenen Perspektiven unternommen worden: zuerst mittels der isolierten Analyse der Wiedergabe von Einzelbegriffen und der daraus evtl. resultierenden signifikanten semantischen Verschiebung³⁶; ich selbst habe mich um eine Berücksichtigung weiterer Faktoren wie Tempuswiedergabe, Kontext usw. bemüht³⁷. Möglicherweise eröffnen sich von diesem Ansatz in Zukunft auch neue Perspektiven für eine zeitliche und örtliche Einordnung.

Ein naheliegender Ausgangspunkt wäre die Beobachtung, daß der Septuaginta-Psalter praktisch keinen Einfluß griechischer Philosophie verrät, wie die häufige Verwendung griechischer anthropologischer und psychologischer Begriffe zeigt, die eben *nicht* in ihrem philosophischen, technischen Sinn sondern als semantische Äquivalente ihrer hebräischen Vorlagen fungieren, z.B. $\sigma\omega\mu\alpha$ und $\psi\upsilon\chi\eta$ also nicht zwei Komponenten bezeichnen, sondern zwei verschiedene Begriffe für die eine menschliche Gesamtperson darstellen.³⁸ Dagegen ist in späteren frühjüdischen Texten durchaus ein Leib-Seele-Gegensatz bezeugt (vgl. TestHiob 39,12f. mit 52,2ff.). Dennoch muß man vorsichtig sein, voreilig Entwicklungslinien im Sinne einer linear zunehmenden Hellenisierung (im Sinne einer Aufnahme griechischer Philosophoumena) der frühjüdischen Theologie als ganzer zu konstruieren, in deren Spiegel dann die weniger hellenisierten Texte schlichtweg auch zeitlich früher wären; diese ist zu komplex und zu fragmentarisch bezeugt, als daß eine derart einfache Pauschalisierung möglich wäre. Wissenschaftstheoretisch müßte man sich in einem solchen Fall ohnehin dem Vorwurf der »teleological fallacy«, des ungerechtfertigten Postulats einer linearen Entwicklung aus gegebenen, miteinander unverbundenen Einzeldaten, aussetzen. Das Fehlen eines griechisch-philosophischen Einflusses kann also nur mit größter Unsicherheit für eine Frühdatierung nutzbar gemacht werden, ebenso für einen palästinischen Ursprungsort, denn damit würde man annehmen, daß sowohl die alexandrinische Herkunft eines jüdischen Textes griechisch-philosophischen Einfluß notwendig implizieren müsse als auch daß eine palästinische Abfassung diese mit gleicher Notwendigkeit ausschließe. Beides ist unhaltbar, und auch Palästina war in hellenistischer Zeit ein Zentrum griechischer Bildung.

Unabhängig von der griechischen Bildung, die die Übersetzer vielleicht, ohne sie zu zeigen, besessen haben mögen, ist ihre Verwurzelung in der jüdischen Schriftauslegungstradition jedoch nicht zu leugnen. Gerade die kreative Ausdeutung einiger Vertrauenspsalmen auf das ewige Leben und die leibliche Auferstehung, aber auch auf Gericht und endzeitliche JHWH-

36 S. Olofsson, *God is My Rock* (1990); J. Schaper, *Eschatology* (1995). Die Notwendigkeit einer Perspektive, die sich nicht nur auf eine linguistische Verhältnisbestimmung von Ausgangs- und Zieltext beschränkt, sondern auch Elemente theologischer Exegese in den Blick nimmt, wurde jüngst auch von A. van der Kooij, *Exegese im LXX-Psalter* (2000) 378f., unterstrichen.

37 H. Gzella, *Lebenszeit und Ewigkeit* (2000).

38 An zahlreichen Beispielen aufgezeigt von H. Gzella, *Lebenszeit und Ewigkeit* (2000).

Theophanie, durch sehr unscheinbar anmutende, kumulativ doch höchst wirksame Verschiebungen gegenüber dem hebräischen Text³⁹ spiegeln z.T. Entwicklungen in der Theologie des nachexilischen Judentums, die den Wechsel des Verständnisses von Texten bezeugen. Daß sich ähnliche oder sogar die gleichen Ausdeutungen, die doch dem ursprünglichen Text fernlagen, noch in der rabbinischen Tradition nachweisen lassen⁴⁰, deutet auf ein über lange Zeiträume vermutlich hauptsächlich mündlich überliefertes Netzwerk von Auslegungen hin.

Vor dem Hintergrund eines solchen Tatbestands gewinnt die Frage, ob es sich bei den Übersetzern des Psalters um berufsmäßige Dolmetscher (»professional dragomans«) oder um Schriftgelehrte gehandelt hat, an Tiefenschärfe. Das »Dolmetscher-Modell«, das auf *E. Bickermans* Kritik an *Thackerays* liturgischer Ursprungstheorie zurückgeht⁴¹, von *C. Rabin* weiter konturiert wurde⁴² und breite Akzeptanz gefunden hat⁴³, nach dem die Übersetzer professionell Zweisprachige waren, wird dahingehend bereichert, daß sie zugleich mit literarischen Traditionen vertraut gewesen sein müssen. Diese literarischen Traditionen fangen offenbar mit der Vokalisation des stets konsonantisch geschriebenen Textes an. Zwar lassen sich die zahllosen Unterschiede in der Vokalisation des masoretischen Textes und der aus der Septuaginta für deren Vorlage hypothetisch rekonstruierten (letztere ist ja nie geschrieben worden) wenigstens z.T. so erklären, daß ein Übersetzer *ad hoc* versucht hat, dem ihm vorliegenden Konsonantentext den überzeugendsten Sinn abzugewinnen, während sonst von einer offiziell mündlichen anerkannten Vokalisation ausgegangen werden kann. Die Existenz einer solchen dürfte, gemessen an der Bedeutung der Heiligen Schriften und ihrer öffentlichen Lesung, als wahrscheinlich anzunehmen sein. Entsprechend unterscheidet *J. Barr* diese beiden Vorgehensweisen als »Methode A« und »Methode B«. ⁴⁴ *S.P. Brock* unterscheidet analog, im Spiegel griechisch-römischer Übersetzungstheorien, den »wortgetreuen« *fidus interpres* von dem »freien« *expositor*, dem es um die Wiedergabe des Sinns geht.⁴⁵ Oft greife, so *Brocks* Beobachtung, beides im selben Text ineinander, etwa wenn sich Gesetzespassagen, die nach einer wörtlichen Übertragung verlangen, und literarische Teile abwechseln.⁴⁶

Der masoretische Text muß aber keineswegs diesem »authoritative oral reading«, von dem *Barr* spricht⁴⁷, gleichen; vielmehr ist mit der Möglichkeit eines Pluralismus an Vokalisationen zu bestimmten Stellen und dementspre-

39 *H. Gzella*, *Lebenszeit und Ewigkeit* (2000).

40 Dazu viel Material bei *L. Prijs*, *Jüdische Tradition* (1948).

41 *E. Bickerman*, *Septuagint* (1976) 171f.

42 *C. Rabin*, *Translation Process* (1968).

43 U.a. von *J. Barr*, vgl. *A. van der Kooij*, *Exegese im LXX-Psalter* (2000) 369ff.

44 *J. Barr*, »Guessing« (1990) 21.

45 *S.P. Brock*, *Translating* (1988).

46 *S.P. Brock*, *Translating* (1988) 92.

47 *J. Barr*, »Guessing« (1990) 26.

chend auch an Auslegungen in verschiedenen Schulen zu rechnen. Werden also bestimmte Deutungen von Psalmen mittels einer von MT divergierenden Vokalisation erreicht, heißt das nicht sofort, daß notwendigerweise eine Anwendung von »Methode A« (die Vokalisation wird *ad hoc* »erraten«) vorliegt, sondern daß entweder die »offizielle« Vokalisation von MT abwich oder einer anderen Tradition gefolgt wurde. Diese Vorgehensweise kann mit anderen alternativen Interpretationen gegenüber dem hebräischen Text einhergehen, besonders mit dem Enjambement.⁴⁸ Beides findet sich z.B. in der »nomistischen« Deutung und Wiedergabe von Ps 130(129),4f.: Der Schluß von V. 4, לְמַעַן תִּירָא (»[bei dir ist Vergebung,] damit man dich fürchtet«), wurde in der Septuaginta an den Anfang von V. 5 gezogen und das letzte Wort als הִירָאֵךָ vokalisiert, so daß die griechische Fassung übersetzt: ἔνεκεν τοῦ νόμου σου ὑπέμεινά σε κύριε, »wegen deines Gesetzes harrete ich auf dich, Herr«. Dadurch entsteht im Griechischen ein sehr schöner und exakter doppelt verschränkter Chiasmus mit der zweiten Vershälfte, wobei der Gottesanruf κύριε das Zentrum bildet; der gesamte Vers ist sehr balanciert, wirkt aber dennoch natürlich: ἔνεκεν τοῦ νόμου σου (a) ὑπέμεινά σε (b) κύριε ὑπέμεινεν ἡ ψυχὴ μου (b') εἰς τὸν λόγον σου (a'). Hier zeigt sich, wie die Septuaginta des Psalters selbst mit ihren dezenten Übersetzungstechnischen Mitteln z.T. eigenständig auch zu sprachlich-stilistisch ausgefeilten Versen kommen kann. Die Tatsache, daß im Septuaginta-Psalter mitunter ganze Änderungskomplexe auftreten, in denen zahlreiche kleinere Abweichungen über den gesamten Text hinweg in dieselbe Richtung einer bestimmten Auslegung weisen (etwa in Ps 16[15]; 17[16] oder 90[89])⁴⁹, andererseits die griechischen Entsprechungen seltener hebräischer Wörter oder ganzer Stichoi aus dem Kontext erschlossen werden (etwa in Ps 90[89],10), läßt an ein planmäßiges Übersetzen nach Sinneinheiten denken.

Den professionellen Dolmetscher als Kenner v.a. der Sprache und der Vokalisation von dem Schriftgelehrten, der um verschiedene Auslegungstraditionen weiß, allzu scharf abzugrenzen, führt also scheinbar zu einer falschen Alternative, und es hat sich offenbar bei den Übersetzern des griechischen Psalters um Theologen gehandelt, die nicht nur die unterschiedlichen sprachlichen Möglichkeiten einer anderen Vokalisation, sondern auch die Implikationen für den Sinn des Gesamttextes einschätzen konnten.⁵⁰ Wenn man demnach vom »Dolmetscher-Modell« spricht, wird man, zumindest im Fall des Septuaginta-Psalters, Dolmetscher im Sinne sachkundiger Literaten verstehen müssen (der Umkehrschluß, daß eine streng wörtliche Übersetzung nicht aus

48 Zum Platz des Enjambements in der traditionellen jüdischen Schriftauslegung vgl. L. Priejs, *Jüdische Tradition* (1948) 100-102.

49 H. Gzella, *Lebenszeit und Ewigkeit* (2000).

50 Gut A. van der Kooij, *Exegese im LXX-Psalter* (2000) 376: »Vom Schriftgelehrten-Modell her gesehen, liegt es jedoch nahe, vom MT abweichende Vokalisationen als eine Deutung, die im Milieu des Schriftgelehrten geläufig war, zu betrachten.«

schriftgelehrten Kreisen hervorgehen kann, greift freilich nicht). Zu diesem Schluß kommen auch die präzisen und ausgewogenen Überlegungen *A. van der Kooijs*, der auf die treffende Parallele in Dan 1 hinweist: Daniel und seine Freunde lernen in ihrer Ausbildung als hohe Hofbeamte nicht nur die akkadische Sprache, sondern auch die Literatur (Dan 1,4).⁵¹ Das geistige Milieu, dem die griechischen Übersetzer des Psalters entstammen, dürfte von dem der schriftgelehrten und in der jüdischen Weisheit äußerst bewanderten, aber auch im Griechischen sicheren Pentateuch-Übersetzer, wie es der Aristeasbrief (§§ 32.121) zeichnet, und dem des Sirach-Übersetzers nicht wesentlich verschieden sein, wenn man auch die idealisierende Tendenz des Aristeasbriefes berücksichtigen muß.

Nun stellt sich die Frage, ob man das Milieu, aus dem der griechische Psalter hervorgegangen ist, nicht noch näher als nur mit allgemein »schriftgelehrt« bestimmen kann. Einen Schlüssel zu einer weiteren Präzisierung dürfte die »Armenspiritualität«⁵² des Septuaginta-Psalters bieten, die sich durch bestimmte Zusätze, interpretierende Wortwahl und leichte Abweichungen des griechischen Textes vom hebräischen abzeichnet und faßbar wird. Weil diese inhaltliche Tendenz von der Forschung anscheinend noch nicht festgestellt worden ist, sollen nun einige Beispiele dazu folgen, die zudem die philologische Arbeit der Übersetzer v.a. anhand von anderen Vokalisationen und Enjambements weiter illustrieren.

In Ps 33(32),10c begegnet in der Septuaginta-Fassung in einem sonst wörtlich übersetzten Vers der Zusatz καὶ ἄθετεῖ βουλὰς ἀρχόντων, »und er [d.h. der Herr] macht die Ratschlüsse der Herrschenden nichtig«. Dieser Zusatz fehlt im Sinaiticus und, laut dem Apparat von *Rahlfs*, mindestens einer Minuskelhandschrift, die genau dem masoretischen Text entsprechen. Unabhängig davon, wie sich das Plus der allermeisten Zeugen des griechischen Textes erklären läßt, bezeugt der handschriftliche Befund zumindest ein gewisses Alter. Es verleiht dem griechischen Psalm noch eine stärkere Emphase der Nichtigkeit irdischer Macht, die auch schon der hebräische Text heraushebt (siehe v.a. V. 16f.). Griechische Weisheitsbücher des Alten Testaments kommen mitunter auf die angesichts der Größe Gottes geforderte Demut gerade der Mächtigen zu sprechen (vgl. Sir 3,17ff.; 7,4ff.; 13,18-20; 35,14-21), was der Geistigkeit des griechischen Psalters und seiner Nähe zur späten Weisheit, die immer wieder auffällt, entspricht.⁵³

51 *A. van der Kooij*, Exegese im LXX-Psalter (2000) 375: »Es ist nicht zu verneinen, daß ein Schriftgelehrter-Übersetzer mit einem (gebildeten) Dolmetscher, einem Dolmetscher am Hofe, verglichen werden kann. Beide sind ja gelehrte und ausgebildete Leute, die zweisprachig sind, und die daher zuständig sind, eine Übersetzung zu machen, sei es eine mündliche, sei es eine schriftliche.«

52 *E. Zenger*, Mit meinem Gott (1987) 172-187.

53 Zur Machtkritik in der apokalyptischen Literatur, der der Septuaginta-Psalter durch seine eschatologische Tendenz zuweilen nahekommt, vgl. *äthHen* 96,8; *TestRub* 6,10; *TestIss* 4,1-5,3 und ganz besonders das Porträt der Machtlosigkeit des Königs in Dan 5 (in Dan 3

Wesentlich deutlicher noch erzeugt die Übersetzung des Endes von Ps 144(143), nämlich V. 13ff., durch eine zunächst geringfügig erscheinende Abweichung eine Abwertung irdischer Güter zugunsten der Bindung an JHWH. Der hebräische Text freilich spricht eindeutig von einem Segen der Gruppe des Beters mit irdischen Gütern wie Korn, Klein- und Großvieh sowie politischer Stabilität:

13 מְזוּיַנֵּנִי מִלְאִים מִפִּיקִים מִזֶּן אֶל־זֶן צְאוּנִי
 מְאֲלִיפוֹת מִרְבֻּבוֹת בְּחֻצוֹתַי:
 14 אֲלוֹפֵינוּ מִסְבָּלִים אֶיךָ פָּרֶץ
 וְאֵין יוֹצֵאת וְאֵין צָנְחָה בְּרַחֲבֵתַי:
 15 אֲשֶׁר־יִהְיֶה הָעָם שְׂקֵכָה לּוֹ
 אֲשֶׁר־יִהְיֶה הָעָם שִׁהְנֶה אֱלֹהֵיוּ:

Das Possessivsuffix ist durchgehend das der *ersten* Person Plural – es geht um »unsere« Vorratskammern, »unsere« Schafe, »unsere« Triften usw. Entsprechend stehen in der Schlußfolgerung in V. 15 beide Glieder im Parallelismus, d.h. »das Volk, dem dies zuteil wird« und »das Volk, dessen Gott JHWH ist« sind doch wohl identisch, weil JHWH sein Volk mit allen Gütern des Wohlstands segnet.⁵⁴ Dagegen hat der griechische Text das Possessivpronomen der *dritten* Person Plural:

13 τὰ ταμίεια αὐτῶν πλήρη
 ἐξερευγόμενα ἐκ τούτου εἰς τοῦτο
 τὰ πρόβατα αὐτῶν πολυτόκα
 πληθύνοντα ἐν ταῖς ἐξόδοις αὐτῶν
 14 οἱ βόες αὐτῶν παχεῖς
 οὐκ ἔστιν κατάπτωμα φραγμοῦ οὐδὲ διέξοδος
 οὐδὲ κραυγὴ ἐν ταῖς πλατείαις αὐτῶν
 15 ἑμακάρισαν τὸν λαόν ᾧ ταῦτά ἐστιν
 μακάριος ὁ λαός οὗ κύριος ὁ θεὸς αὐτοῦ

Der Anlaß für diese Änderung dürfte in V. 12 bestehen: Auf die Bitte in V. 11, den Beter vor einem fremden, verlogenen und brutalen Volk zu retten, folgt der syntaktisch schwierige Anschluß אֲשֶׁר בְּיָמֵינוּ כְּנֹטְעִים etc. Die folgenden Segensschilderungen müssen sich auf das Volk Israel beziehen, was dazu verleitet, hinter dem in diesem Kontext nicht ganz leicht verständlichen אֲשֶׁר des masoretischen Textes womöglich eine Funktion der Konjunktion כִּי, die אֲשֶׁר z.T. durchaus übernehmen kann⁵⁵, zu vermuten. Hier wäre das

und 6 wird der sonst allmächtige Perserkönig zudem subtil als Opfer von Hofintrigen gezeichnet).

54 Anders K. Seybold, Psalmen (1996) 531, der meint, V. 15 »läßt offen, wie das Verhältnis zwischen JHWH und dem Wohlergehen des Volkes zu denken ist«. Der Zusammenhang der Segensschilderungen mit dem abschließenden Makarismus des Gottesvolkes scheint aber m.E. recht eindeutig auf einen Kausalzusammenhang hinzuweisen.

55 Vgl. R. Meyer, Grammatik (1966-1972) §§ 117ff.

wohl die Bedeutung »weil« oder »wenn«⁵⁶, die die folgenden Schilderungen einleitet: »Weil / wenn sich an einem Volk all dieser Segen erfüllt, dann ist es glücklich zu preisen; glücklich zu preisen ist es, dessen Gott JHWH ist«. Angesichts des relativischen Gebrauchs von רָשָׁן im vorangehenden V. 11 ($\text{רָשָׁן פִּיהֶם דְּבָר־שְׂוֹא וַיְמִינָם וַיְמִין שְׂקָר}$) erscheint die Annahme einer solchen divergierenden Verwendung in V. 12 freilich etwas konstruiert. Schreckt man nicht davor zurück, den Text zu ändern oder wenigstens umzuvokalisieren, ließe sich auch, vielleicht sogar mit etwas mehr Plausibilität, an den Makarismus יִרְשָׁן , analog zu V. 15, oder einen Imperativ bzw. ein »prekatives Perfekt« (im Piel) von רָשָׁן (»Preise glücklich / segne!«) denken.⁵⁷

Die Septuaginta hat aber hier, wie der masoretische Text, die Relativpartikel רָשָׁן in ihrer häufigsten Funktion gelesen und übersetzt folgerichtig mit $\delta\nu\ \omicron\iota\ \upsilon\iota\omicron\ \acute{\omega}\varsigma\ \nu\epsilon\acute{\omicron}\phi\upsilon\tau\alpha\ \kappa\tau\lambda$, wohl unter dem Einfluß des klar relativischen Gebrauchs dieser Partikel im vorangehenden V. 11. Damit wird ein ganz eindeutiger syntaktischer Bezug zu den »fremden Söhnen« in der Rettungsbitte in V. 11 ($\rho\upsilon\theta\sigma\alpha\iota\ \mu\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\xi\epsilon\lambda\omicron\upsilon\ \mu\epsilon\ \acute{\epsilon}\kappa\ \chi\epsilon\iota\rho\acute{\omicron}\varsigma\ \upsilon\iota\acute{\omega}\nu\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\tau\rho\iota\acute{\omega}\nu\ \acute{\omega}\nu\ \tau\omicron\ \sigma\tau\omicron\mu\omicron\alpha\ \acute{\epsilon}\lambda\acute{\alpha}\lambda\eta\sigma\epsilon\nu\ \mu\alpha\tau\alpha\iota\acute{\omicron}\tau\eta\tau\alpha\ \kappa\alpha\iota\ \eta\ \delta\epsilon\acute{\xi}\iota\acute{\alpha}\ \alpha\upsilon\tau\acute{\omega}\nu\ \delta\epsilon\acute{\xi}\iota\acute{\alpha}\ \acute{\alpha}\delta\iota\kappa\iota\acute{\alpha}\varsigma$) hergestellt und die Reihung der relativisch angeschlossenen Attribute nahtlos fortgeführt, d.h. es ist genau das *feindliche* Volk, dessen Ungerechtigkeit, aber auch dessen Wohlstand hervorgehoben wird. Diese Identifikation der Söhne und Töchter, die wie junge Pflanzen blühen, mit dem Unterdrückervolk stellt anscheinend die nächstliegende Möglichkeit dar, der Lesung und Vokalisation, die auch der masoretische Text bezeugt (die Vorlage der Septuaginta wird hier sicher mit ihm identisch sein), einen Sinn abzugewinnen. Sie wird nun durch die aus diesem Verständnis des Textes völlig logische Änderung des Possessivverhältnisses in V. 13-15 von »unsere« zu »ihre« weiter aufrechterhalten. Das mag auch dadurch gefördert worden sein, daß ein Segenswunsch wie der in V. 14 für die unter der Fremdherrschaft in Palästina oder evtl. auch die unter der Drangsal des Exils leidenden Juden (auch wenn das bestimmt nicht auf alle Diasporajuden zutrif) – je nachdem, wo man den griechischen Psalter verorten will – nur noch schwerlich nachvollziehbar war. Die eigentliche Zuspitzung dieser Aussage erfolgt in dem seinerseits wörtlich übersetzten V. 15, wo nun die beiden Glieder des Verses als reine Konsequenz der Änderung des Possessivverhältnisses von der ersten zur dritten Person Plural in den vorausgehenden Versen Gegensätze bilden. Der Sinn wandelt sich dadurch erheblich: Man preist üblicherweise ($\acute{\epsilon}\mu\alpha\kappa\acute{\alpha}\rho\iota\sigma\alpha\nu$ ist wohl gnomischer Aorist) ein Volk glücklich, das alle diese Güter hat und dem es daher gut geht. Aber in Wahrheit ist doch nur das Volk glücklich, dessen Gott JHWH ist.

56 R. Meyer, Grammatik (31966-1972) §§ 120,2; 121,3b.

57 So M. Dahood, Psalms 3 (1970) 332. Er bevorzugt eine »prekatives Perfekt« im Piel (»May he bless!«), weil dies seiner Meinung nach der Bitte Gott gegenüber angemessener sei als der bloße Imperativ (»Bless!«).

Dieser Eindruck eines spezifischen spirituellen Profils, das der Septuaginta-Psalter zusätzlich akzentuiert, wird nun auch über das ganze Buch hindurch mittels der interpretierenden Wiedergabe einzelner Begriffe bestätigt. So verschiebt sich die Aussage von Ps 31(30),11, die Kraft des Beters sei wegen seiner Sünde geschwunden (כַּשֵּׁל בְּעוֹנֵי כַחֵי), durch die Übersetzung von עָוֹן, »Sünde«, mit πτωχεία, »Armut«, dahingehend, daß nun die *Armut* ein leidvolles Leben verursacht, nicht mehr der auch in Ps 90(89) hergestellte theologische Zusammenhang mit einem Fehlverhalten vor JHWH. Der Grund für diese Übersetzung dürfte in der Ähnlichkeit des hebräischen Wortes עָוֹן mit עָנָו, »Elend, Armut« zu suchen sein, das in der Septuaginta zusammen mit עָנָו וְעָנָו die Vorlage für πτωχεία bildet.

Überhaupt nimmt πτωχεία bzw. πτωχός oder auch πένης und πενία wesentlich stärker als עָנָו die äußerliche, materielle Armut in den Blick, wohingegen mit עָנָו gerade im Psalter auch immer der unter irgendeinem Unglück Leidende, der JHWHs Hilfe bedarf, gemeint sein kann (vgl. nur Ps 10,2 = 9,23 LXX; 22[21],24; 34[33],7), was ja in vielen Sprachen zusammenfällt (z.B. dt. »arm«, engl. »poor«, ital. »povero« usw. können alle eine metaphorische Bedeutung haben), im Griechischen aber gerade *nicht*, denn »elend« heißt dort ἄθλιος (bis heute!), ἐλεεινός o.ä. Dadurch wird die Sicht der »Armut« im griechischen Psalter erheblich konkreter.⁵⁸ Umgekehrt sind die Mächtigen nun oft explizit die Reichen, so in Ps 76(75),6, wo die griechische Version für עָנָו וְעָנָו (was sich ja zunächst auf physische Überlegenheit, dann ganz allgemein auf Stärke bezieht) ἄνδρες τοῦ πλοῦτου schreibt. Gleichmaßen aber wird in Abgrenzung davon zudem die Armut häufig ausdrücklich *positiv* gewertet, indem man sie als Demut oder Milde versteht. Denn עָנָו und die zugrundeliegende Verbalwurzel werden auch mit ταπεινός und ταπεινοῦν, »niedrig / demütig«, »erniedrigen«, übersetzt⁵⁹, ja sogar mit πραύς, »milde«⁶⁰. Dadurch weitet sich natürlich das Selbstverständnis des ursprünglich aufgrund äußerlicher Umstände Elenden, von Not rings Bedrängten, zu einem Bewußtsein der eigenen Niedrigkeit, die als Demut und Milde ihr eigene Tugendcharakteristika aufnimmt, die dem Zustand des עָנָו fremd sind: Das einzig Positive am »Elend« ist das Recht, JHWH um Hilfe anzurufen. So verwundert es auch nicht, wenn in der Septuaginta unter Inkaufnahme gewisser Änderungen am hebräischen Text oft vor der aus einer Sättigung (κόρος) an Macht und Reichtum entstehenden Überheblichkeit

58 Die Tatsache, daß die verschiedenen homonymen Wurzeln עָנָו in der Septuaginta zuweilen verwechselt werden, ist für diese Fragestellung wohl weniger signifikant, weil die Verwechslung beidseitig ist.

59 Das Verb: Gen 15,13; 16,11; Lev 16,29.31; Dtn 21,14; Ri 16,5f.; das Adjektiv: Ps 82(81),3; Jes 14,32. Vgl. auch Ps 51(50),19: »demütiges« (τεταπεινωμένη) Herz statt »zerknirschtes« (הִרְבֵּה).

60 Zef 3,12; Sach 9,9; Jes 26,6; Ps 34(33),3 (nicht mehr die »Elenden«, sondern die »Milden« werden sich freuen: Dadurch tritt ein ethischer Zug in den Text; ähnlich V. 19: »demütiger« statt »zerknirschter« Geist); 45(44),5.

über das einem Menschen Zustehende hinaus (ὕβρις), die griechische Denker seit der archaischen Periode so stark beschäftigt hat, gewarnt wird. Keine Frage: Wenn Gott sich erhebt, sind die Menschen wie kleine Kinder (Ps 64[63],8: καὶ ὑψωθήσεται ὁ θεός βέλος νηπίων ἐγενήθησαν αἱ πλῆγαι αὐτῶν, statt der anthropomorphen Formulierung יִרְם אֱלֹהִים חַץ פְּתָאוֹם מִכּוֹתָי מְהִיּוּ מְכוֹתָי, »und Gott schleudert sein Geschloß, da werden sie plötzlich verwundet«).

Sehr bezeichnend für die Rolle der Demut im Septuaginta-Psalter sind zwei Stellen aus Ps 37(36), nämlich V. 7 und V. 20. In V. 7 heißt es zunächst statt »sei still vor JHWH und warte auf ihn« (דָּוִם לַיהוָה וְהִתְחַלֵּל לוֹ) »ordne dich dem Herrn unter und flehe ihn an« (ὑποτάγηθι τῷ κυρίῳ καὶ ἰκέτευσον αὐτόν, so auch in Ps 62[61],2.6; nicht ganz unähnlich Ps 39[38],3, wo das gleiche hebräische Wort ἐταπεινώθην, »ich habe mich erniedrigt«, entspricht). V. 20 dagegen warnt ausdrücklich vor der verderblichen Selbsterhöhung: Statt eines reinen Bildvergleichs der Feinde Gottes mit prächtigen Auen, die aber wie Rauch schwinden (וְאֵיבֵי יְהוָה כִּי־קָרַךְ רִיחָם) (כָּלוּ כְּעָשָׁן), betont der griechische Text, daß gerade in ihrer Verherrlichung und Erhöhung der Untergang droht (οἱ δὲ ἐχθροὶ τοῦ κυρίου ἅμα τῷ δοξασθῆναι αὐτοὺς καὶ ὑψωθῆναι ἐκλιπόντες ὡσεὶ καπνὸς ἐξέλιπον).

Ganz in diesem Sinn ist auch eine Änderung im griechischen Text von Ps 131(130),2. Die hebräische Version zeichnet für das serene Glück des Beters, der seine Seele beruhigt, das beschauliche Bild eines kleinen Kindes, das still auf seiner Mutter reitet und damit auch seine Mutter zur Freude erhebt (»Ja, ich habe mich beruhigt und still werden lassen wie ein Kind auf seiner Mutter, wie das Kind auf mir bin ich«):⁶¹

אִם-לֹא שׁוֹיִתִּי וְדוּמַמְתִּי נִפְשִׁי
כְּגִמְלָה עָלַי אִמּוֹ כְּגִמְלָה עָלַי נִפְשִׁי

Dagegen übersetzt die Septuaginta den Versanfang אִם-לֹא wortwörtlich in seiner häufigsten Bedeutung als verneinende konditionale Konjunktion (im hebräischen Text wird es wohl als Beteuerungsformel »fürwahr« o.ä. verwendet, vgl. z.B. Num 14,28; Jos 22,24; Jes 5,9) und scheint aus diesem Grund einen Gegensatz zwischen dem – vergeistigt als »demütig« übersetzten⁶² – Zustand des Beters und dessen Gegenteil, der Selbsterhöhung, zu

61 Übersetzung in Anlehnung an die m.E. exzellente Deutung des Psalms durch G. Quell, Struktur und Sinn (1967). Quell orientiert sich eng am masoretischen Text und stellt gut heraus, daß der Sinn entgegen allen Korrekturversuchen sein muß: »der ›gamul auf seiner Mutter reitet ins Glück und weist seine singende Mutter und mit ihr den Leser auf das nämliche Ziel« (176).

62 Ursprünglich bedeutet הַשָּׁמַיִם »einebnen«, vgl. Gen 14,5. Weil die Septuaginta dort aber mit einem Eigennamen übersetzt (»die Stadt Σαυη« statt »die Ebene Kirjatajim«), drängt sich die Vermutung auf, daß die wörtliche Bedeutung dieses Wortes nicht mehr bekannt war.

zeichnen, weil sie zu der Protasis nun eine Apodosis benötigt⁶³. Sie liest vielleicht deshalb bei dem folgenden Verb statt eines *dalet* als ersten Buchstaben bewußt leicht korrigierend ein *reš* und leitet die Form statt als Poel von דל , »still sein«, von דל II , »sich erheben« (Nebenform von דל), ab⁶⁴; das *waw* wird dabei disjunktiv verstanden (*ἀλλά*). Das liegt wegen der Übersetzung von לֹא־אֵין mit »wenn nicht« statt mit »fürwahr« nahe und läßt sich intern erklären, ohne daß ein Rekurs auf eine andere Vorlage notwendig schiene. Aus der parallelen Aussage wird ein Kontrast:

εἰ μὴ ἐταπεινοφρόνουν ἀλλὰ ὕψωσα τὴν ψυχὴν μου
ὡς τὸ ἀπογεγαλακτισμένον ἐπὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ
ὡς ἀνταπόδοσις ἐπὶ τὴν ψυχὴν μου

Der weitere Verlauf des Verses ist wegen der wortwörtlichen Übersetzung im griechischen Text schwierig. In jedem Fall haben die griechischen Übersetzer hinter dem zweimaligen Gebrauch von לֹא־אֵין ein Wortspiel vermutet und verwenden beide Grundbedeutungen der Wurzel, nämlich einmal »fertig sein«, »einen Säugling entwöhnen« und daher als Partizip Passiv »entwöhntes Kind, Kleinkind« (d.h. ein Kind, das »fertig ist mit dem Säugen«), zum anderen »jemandem etwas erweisen«, »vergelt« (wie akkad. *gamālu*), entsprechend als Substantiv לֹא־אֵין »Vergeltung« (vgl. akkad. *gimillu*). Zudem wird לֹא־אֵין beide Male לֹא־אֵין (betonte Variante von לֹא־אֵין) vokalisiert und damit im griechischen Text eine exakt parallele Konstruktion (ὡς X ἐπὶ τὴν Y) erstellt.

Entweder man ergänzt für den ersten Teil in Gedanken die unausgesprochene Apodosis, »wenn ich nicht demütig gewesen wäre, sondern meine Seele erhoben hätte [, dann hätte ich gesündigt (o.ä.)]« und zieht die folgenden Stichoι zusammen: »wie das entwöhnte Kind bei seiner Mutter, so ist ein Entgelt bei meiner Seele«, im Sinne von: »gemäß der Liebe einer Mutter zu ihrem entwöhnten (= immer noch kleinen) Kind, so vergiltst du mir mit deiner Güte«. Das ist aber etwas kryptisch, und für diesen Sinn wichtige Ergänzungen stehen so nicht im Text. Ferner ist der Gedankengang zwischen dem ersten und den folgenden beiden Stichoι nicht klar, denn die beiden Aussagen stehen ziemlich unverbunden nebeneinander. Alternativ könnte man daher den Vergleich des Kindes als im Gegensatz zum hebräischen Text eindeutig *negatives* Bild (*ἀνταπόδοσις* kann in der Septuaginta Vergeltung sowohl im Guten wie im Bösen sein) in die Selbsterhebung am Ende des ersten Stichoι hineinziehen und paraphrasieren: »wenn ich nicht demütig gewesen wäre, sondern meine Seele erhoben hätte wie ein entwöhntes Kind gegen seine Mutter [d.h. wie jemand, der meint, JHWH nicht mehr zu brauchen, wie ein entwöhntes Kind die Muttermilch nicht mehr braucht], so trifft Vergeltung meine Seele [d.h. für diese Sünde der Selbsterhebung].« Die zweite Vari-

63 Richtig G. Quell, *Struktur und Sinn* (1967) 174.

64 G. Quell, *Struktur und Sinn* (1967) 181, beobachtet korrekt: »man wünschte, unbesorgt um den Sinn, einen Kontrastbegriff zu ἐταπεινόφρουν«. Die Peschitta läßt das zweite Verb aus.

ante scheint plausibler, weil sie auch die unausgesprochene, aber im ersten Fall doch für den Sinn notwendige Ergänzung nicht braucht und zudem die beiden etwas enigmatischen $\omega\varsigma$ -Sätze wörtlich wiedergibt, ohne sich auf paraphrasierende Verrenkungen bei der Präposition $\epsilon\pi\acute{\iota}$ einlassen zu müssen, und damit einen einzigen sich entwickelnden Gedanken ausdrückt. Welche Variante man auch bevorzugt, es bleibt die Konstatierung einer signifikanten Änderung: Die Septuaginta-Fassung hat durch die Änderung eines einzigen Konsonanten vermutlich eigenständig den ihr wichtigen Kontrast zwischen Demut und Selbsterhöhung in den Text getragen, was natürlich nur geschehen konnte, weil sie das ursprüngliche Bild vom Kind, das auf seiner Mutter reitet, nicht mehr verstanden hat. Die Tatsache, daß dieses Thema von Überhebung und Demut oft gerade in der griechischen Bibel vorkommt, läßt es realistisch erscheinen, daß die entsprechende Änderung auch hier nicht auf einer irrtümlichen Verlesung oder einer anderen Vorlage beruht, sondern auf Interpretation vor dem Hintergrund einer konkreten Frömmigkeit. Aus dem reizenden Lied über das stille Glück ist ein Demutspalm geworden (so ausdrücklich in der Überschrift des Psalms der Peschitta: »Über die Demut«), obwohl der hebräische Text nicht das geringste mit Demut zu tun hat.

Dies kann nur als Interpretation erklärt werden, nicht als versehentliche Verlesung, denn auch Belege aus anderen Büchern der Septuaginta beweisen, daß es sich bei der zusätzlich betonten Warnung vor Hybris, die textkritisch mitunter auch nur als freier Zusatz erklärt werden kann, um eine Eigenaussage der griechischen Bibel handelt, die sich immer wieder findet. In Jer 13,9 etwa wird »Stolz« (וַיִּשְׁתַּבַּח) mit »Überhebung« ($\text{\u0399}\beta\text{\u03c1}\text{\u03b9}\text{\u03c3}$)⁶⁵ wiedergegeben, ähnlich die Interpretation des eigentlich glasklaren hebräischen Textes in Spr 19,10: Statt zu sagen, es ziemt sich nicht, wenn ein Diener über Fürsten herrsche ($\text{וְאִם יִשְׁתַּבַּח אֲדָמָה עַל מַלְכֵּי אֶרֶץ}$), richtet sich der Spruch in der Septuaginta-Fassung gegen einen Diener, der anfängt, überheblich zu herrschen ($\text{\u03ba}\text{\u03b9}\ \epsilon\acute{\alpha}\nu\ \text{o}\acute{\iota}\kappa\epsilon\tau\eta\varsigma\ \acute{\alpha}\rho\chi\eta\tau\alpha\iota\ \mu\epsilon\theta\ \text{\u0399}\beta\text{\u03c1\epsilon\omega\varsigma}\ \delta\upsilon\text{\u03bd}\alpha\sigma\tau\epsilon\upsilon\epsilon\iota\nu$). Ebenso fügt die LXX von Spr 20,1 die $\text{\u0399}\beta\text{\u03c1}\text{\u03b9}\text{\u03c3}$ zu den Wirkungen des Weins.

Die Armut bzw. das Elend werden also um eine starke geistige Dimension bereichert, die die Demut als inneres Spiegelbild der äußeren Armut unterstreicht und als ein Gegenwicht zur Überhebung der Reichen und Mächtigen hervorhebt, ohne vollkommen vergeistigt und auf das Spirituelle reduziert zu werden, wozu angesichts der gesellschaftlichen Situation sowohl der Juden in Palästina wie auch in der Diaspora wenig Anlaß bestand. Denn ungeachtet der immer einigen offenstehenden Möglichkeiten, einen großen Wohlstand zu erwerben, wird die Steuerpolitik der hellenistischen Machthaber in jedem Fall zu einer Verelendung breiterer Bevölkerungsschichten geführt haben.⁶⁶

65 Dieser griechische Begriff steht für zahlreiche hebräische, wodurch die Septuaginta sprachlich und inhaltlich im Sinne dieses bedeutungsschweren Wortes vereinheitlicht wird.

66 So ist die materielle Armut auch ein Thema griechischer Weisheitsbücher, vgl. Sir 4,1-10.

Diese spezifische wirtschaftliche und gesellschaftliche Entwicklung scheint in der griechischen Fassung von Ps 72(71) ein eloquentes Zeugnis hinterlassen zu haben. Zunächst wird die Rettung des *um Hilfe schreienden* (קְשֹׁעַ) Armen, von der der hebräische Text spricht, mittels eines von Septuaginta, Peschitta und Vulgata gebotenen und lediglich auf einer alternativen Vokalisation basierenden Interpretaments einer vermutlich unbekanntenen hebräischen Verbalform dahingehend verstanden, daß JHWH den Armen *aus den Händen der Mächtigen* errettet – V. 12 (כִּי־יִצִיל אֶבְיֹֹן מִשׁוֹעַ וְעַנִּי וְאִי־עֹזֵר לוֹ) heißt nun in der griechischen Version ὅτι ἐρρύσατο πτωχὸν ἐκ χειρὸς δυνάστου καὶ πένητα ὃ οὐχ ὑπῆρχεν βοηθός. Das Partizip Piel קְשֹׁעַ, »schreiend«, wurde also als Nomen samt Präposition (קְשֹׁעַ) »von einem Vornehmen«) gedeutet, was dem »herrschaftskritischen« Zusatz in Ps 33(32),10c (s.o.) inhaltlich verwandt ist.

Erheblich konkreter auf die Situation der unter der z.T. kaum noch zu tragenden Steuerlast leidenden Juden bezieht sich dann die Übersetzung von V. 14: Der masoretische Text spricht allgemein von einer Rettung aus Bedrückung und Gewalt (מִמַּחְסֵם וּמִמְדַּוְּתִים וּמִכַּף יַד־בְּעִינִי), die Fassung der LXX dagegen verleiht dieser Bedrückung eindeutige Züge, indem sie sie auf (Wucher-)Zinsen bezieht: ἐκ τόκου καὶ ἐξ ἀδικίας λυτρώσεται τὰς ψυχὰς αὐτῶν καὶ ἔντιμον τὸ ὄνομα αὐτῶν ἐνώπιον αὐτοῦ (die Übersetzung τὸ ὄνομα αὐτῶν, »ihr Name«, statt כִּפְיָם, »ihr Blut«, läßt sich dadurch erklären, daß die Septuaginta ein *šin* statt eines *dalet* gelesen hat; sie scheint inhaltlich nicht weiter bedeutend). Die Wiedergabe τόκος, »Zinsen«, für תִּבְרַח ist schon allein wegen der lautlichen Ähnlichkeit sehr passend⁶⁷; sie findet sich auch in Ps 55(54),12 (andere Äquivalente orientieren sich stärker am hebräischen Original, so δόλος in Ps 10,7 = 9,28 LXX). Hinter einer solchen dezenten Konkretisierung der Not wird mit einiger Sicherheit die soziale Situation der Juden in Palästina stehen, die zu weiten Teilen wegen der durch das Steuerpachtssystem der hellenistischen Machthaber bewirkten wirtschaftlichen Last zunehmend der Verelendung anheimfallen. Daran zeigt sich auch, daß die »Armenspiritualität« des griechischen Psalters nicht rein geistig und damit blutleer geworden ist, sondern die tatsächliche wirtschaftliche Notlage der Bevölkerung zur Zeit seiner Entstehung genau in den Blick nimmt.⁶⁸

Alle diese Details legen einen Ursprung des Septuaginta-Psalters in Kreisen der schriftgelehrten Armenfrömmigkeit nahe, die natürlich noch nicht zu präzisen Angaben über Zeit und Ort der Entstehung führt, aber die man doch am ehesten im Palästina des 2. Jh.s v. Chr. vermuten würde, namentlich unter pazifistischen Schriftgelehrten in der »zweiten Hauptphase« der apokalypti-

67 Solche lautlich ähnlichen Äquivalente kommen zuweilen in der Septuaginta vor, doch relativ selten.

68 Bemerkenswert erscheint auch die Änderung von »Bedränger« (עוֹשֵׂה) in V. 4 zu »Verleumder« (σκολοφάντης).

schen Literatur (ca. 167-160 v. Chr.), von denen *R. Albertz* ein farbiges und lebendiges Bild gezeichnet hat.⁶⁹ Es sind jene Kreise der *maskilim* – pazifistische Intellektuelle, die ein Gegengewicht zum Waffengang der Makkabäer bildeten –, die auch hinter der Endredaktion des Danielbuches zu stehen scheinen, mit dem den Septuaginta-Psalter einiges verbindet: Das Interesse an persönlicher Eschatologie (Dan 12,1-3 und Ps 16[15] sowie 17[16]) wie an Apokalyptik (Dan 7ff. und Ps 29[28]), an Wahrung der Transzendenz Gottes (Mittlerfiguren in den Visionen in Dan, weitgehende Vermeidung von Anthropomorphismen im LXX-Psalter) sowie an den Unterdrückten, denen sowohl aus dem Danielbuch mit seiner Emphase der absoluten Geschichtsmächtigkeit Gottes und des aussichtslosen Strebens der Chaosmächte wie auch aus der Verheißung der Gottesschau im griechischen Psalter Hoffnung aufstrahlt. Die Zuneigung des Neuen Testaments zu den Armen und die dort gleichfalls zu beobachtende geistige Vertiefung der Armut als positive Haltung (»Einfachheit«, »Demut«, Bewußtsein der eigenen Bedürftigkeit), die doch nie zur einer bloßen Befindlichkeit verdünnt wird, scheint ohne den Beitrag der Septuaginta undenkbar.

5. Zusammenfassung

Wiewohl also v.a. die eschatologische Auslegung einiger Psalmen auf theologisch reflektiert arbeitende Übersetzer schließen läßt und die z.T. frappierenden Parallelen sowohl mancher Einzelinterpretationen wie auch bestimmter Auslegungstechniken in der rabbinischen Literatur eine schriftgelehrte, in der Tradition jüdischer Schrifterklärung verwurzelte Bildung verraten, ist damit zunächst lediglich etwas über das *Milieu*, in dem der Septuaginta-Psalter entstand, gesagt. Zu dem Schluß auf einen palästinischen Ursprung, den etwa *Schaper* zieht⁷⁰, kann man von hier schlichtweg nicht gelangen; eher noch würde der Akzent auf der Armenfrömmigkeit in eine solche Richtung weisen. Jerusalem – oder andere Zentren griechischer Bildung in Palästina – kommen gleichwohl durchaus als Übersetzungsorte in Frage: Wegen der Rückkehrer aus der griechischsprachigen Diaspora, die zwar vielleicht nicht ganz ohne Hebräisch- oder Aramäischkenntnisse gewesen sein werden, wahrscheinlich aber die Heiligen Schriften einfach nicht verstehen konnten, und nicht zuletzt wegen derjenigen, die die griechische Sprache *per se* aus modischen Gründen bevorzugt haben mögen, ohne im Endeffekt ihre jüdisch-religiöse Identität völlig verraten zu wollen (der russische wie der preußische Hof waren im 18./19. Jh. stark frankophon und frankophil, aber keiner von

69 *R. Albertz*, Religionsgeschichte (1992) 591ff.

70 *J. Schaper*, Eschatology (1995) 41; er bezieht sich ausdrücklich auf die »Eschatologisierung« und die Spuren proto-rabbinischer Auslegungstechniken.

beiden war katholisch), wird es in jedem Fall Bedarf an einer kompletten griechischen Bibel gegeben haben (Bibeltex te in griechischer Sprache unter den Qumran-Fragmenten weisen ebenfalls auf ein solches Bedürfnis hin), v.a. im Fall des so verbreiteten Meditationsbuches, des Psalters. Die nach Stil und Inhalt ganz verschiedenen griechischen Inschriften auf jüdischen Ossuarien etwa scheinen jedenfalls beides zu bezeugen, verstorbene Diasporajuden mit lediglich geringen Hebräischkenntnissen ohne weitere ersichtbare Affinität zur griechischen Kultur nicht minder als »Mode-Hellenisierer«.71 Was die Zeit angeht, dürfte man aufgrund der Stellung des Psalters in der persönlichen Frömmigkeit und der Liturgie des Zweiten Tempels (von der Liturgie des Synagogengottesdienstes in vorchristlicher Zeit ist ja überhaupt nichts bekannt), die durch die zahlreichen Abschriften (mehr als bei jedem anderen biblischen Buch!) unter den Funden in der Jüdischen Wüste und die zahlreichen bezeugten griechischen Übersetzungen eindrucksvoll dokumentiert wird, eher mit einem früheren als einem späteren Datum rechnen, obgleich nähere Präzisierungen, aufgrund theologiegeschichtlicher Einordnungen oder historischer Anspielungen im Text, nicht so einfach möglich sind. Evtl. erscheint eine Datierung um die Mitte des 2. Jh.s v. Chr. ein kompromißfähiger Vorschlag, gegen den ja auch andere Ansätze – allerdings mit, wie zu sehen war, i.a. sehr zweifelhafter Beweisführung – konvergieren.

Das hier skizzierte Bild, aus welchen Gründen die Übersetzung einzelner Bücher ins Griechische in Palästina denkbar wäre, ist freilich eine theoretisch mögliche, praktisch aber unbewiesene Konstruktion, denn nichtsdestoweniger liegt zwischen dem »geistigen« und dem »geographischen« Ort der Übersetzung des griechischen Psalters nach wie vor ein »garstig breiter Graben«, der sich nach dem augenblicklichen Kenntnisstand m.E. nicht überbrücken läßt. Mit den Konturen, die anhand der Arbeitsweise der Übersetzer sichtbar werden, ist aber für die frühjüdische Theologiegeschichte und die Stellung des Septuaginta-Psalters in ihr von einer eher persönlichen Seite einiges gewonnen, und das scheint mir nicht wenig: Die Übersetzer erscheinen als nach ihren Möglichkeiten philologisch genau arbeitende, sich kreativ, aber unter Aufbietung äußerster Disziplin und Treue zum Wortlaut mit dem Text auseinandersetzen de Gelehrte, die dennoch die Nöte der Armen und Schwachen nicht vergessen haben. Vielleicht ist es nicht zuviel gesagt, wenn man be-

71 Ein eindrucksvolles Beispiel für eine in Sprache und Gedanken griechisch-römische Ermunterungen zur Lebensfreude angesichts des baldigen Todes tangerende jüdische Grabinschrift bietet das Epitaph Jasons, das zudem ein in alexandrinischem Stil gehaltenes Grab zierte, vgl. *J.S. Park, Afterlife* (2000) 67-72, der in seiner sehr ausgewogenen Diskussion der mannigfachen Probleme dieser Inschrift auch griechisch-römische Vergleichsstücke bietet, aber nicht minder auf Parallelen in der späten Weisheitsliteratur (die natürlich ebenfalls unter einem gewissen griechisch-römischen Einfluß stehen dürfte) hinweist. Die Parodie dieses Diktums in Petronius, *Satyricon* 34,10 (im Mund eines *nouveaux riche*) läßt sich wohl als weiteres Indiz für die Beliebtheit des zugrundeliegenden Motivs in der hellenistischen und der sie imitierenden kaiserzeitlichen Kultur anführen.

hauptet, sie hätten mit ihrer Arbeit auch ein Lebenszeugnis einer intellektuellen und religiösen Existenz unter nicht ganz einfachen Bedingungen hinterlassen.

Literatur

- Albertz, R.*, Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit 1/2 (Grundrisse zum Alten Testament 8,1/2), Göttingen 1992.
- Allen, L.C.*, The Greek Chronicles. The Relation of the Septuagint of I and II Chronicles to the Massoretic Text. 1. The Translator's Craft (VT.S 25), Leiden 1974.
- Barr, J.*, »Guessing« in the Septuagint, in: D. Fraenkel / U. Quast / J.W. Wevers (Hrsg.), Studien zur Septuaginta, FS R. Hanhart (MSU 20), Göttingen 1990, 19-34.
- Barthélemy, D.*, Les devanciers d'Aquila. Première publication intégrale du texte des fragments du Dodécapropheton trouvés dans le désert de Juda, précédée d'une étude sur les traductions et recensions Grecques de la Bible réalisées au premier siècle de notre ère sous l'influence du rabinat Palestinien (VT.S 10), Leiden 1963.
- Bickerman, E.*, The Septuagint as a Translation, in: ders., Studies in Jewish and Christian History 1 (AGJU 9), Leiden 1976, 167-200.
- Brock, S.P.*, Translating the Old Testament, in: D.A. Carson / H.G.M. Williamson (Hrsg.), It Is Written. Scripture Citing Scripture, FS B. Lindars, Cambridge 1988, 87-98.
- Dahood, M.J.*, Psalms. Introduction, Translation and Notes 1-3 (AncB 16-17A), Garden City ³1966-1970.
- Dorival, G. / Harl, M. / Munnich, O.*, La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien (ICA), Paris 1988.
- Fernández Marcos, N.*, Introducción a las versiones griegas de la Biblia (Textos y estudios »Cardenal Cisneros« 64), Madrid ²1998.
- Flashar, M.*, Exegetische Studien zum Septuagintapsalter: ZAW 32(1912)81-116.161-189.241-268.
- Gaster, M.*, The Samaritans. Their History, Doctrines and Literature (The Schweich Lectures of the British Academy 1923), London 1925.
- Gesenius, W.*, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Berlin / Heidelberg ¹⁸1987ff.
- Gianto, A.*, Variations in Biblical Hebrew: Bib 77(1996)493-508.
- Gzella, H.*, Lebenszeit und Ewigkeit. Studien zur Anthropologie und Eschatologie des Septuaginta-Psalter, Diss. Münster 2000 (BBB), 2001 (im Druck).

- Das Kalb und das Einhorn. Endzeittheophanie und Messianismus in der Septuaginta-Fassung von Ps 29(28), in: E. Zenger (Hrsg.), *Der Septuaginta-Psalter. Sprachliche und theologische Aspekte* (HBS 32), Freiburg / Basel / Wien 2001, 257-290.
- Hedley, P.L.*, The Göttingen Investigation and Edition of the Septuagint: HThR 26(1933)57-72.
- Hock, H.H.*, *Principles of Historical Linguistics*, Berlin / New York ²1991.
- Koehler, L. / Baumgartner, W.*, *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, Leiden ³1967ff.
- Kooij, A. van der*, On the Place of Origin of the Old Greek of Psalms: VT 33(1983)67-74.
- Zur Frage der Exegese im LXX-Psalter. Ein Beitrag zur Verhältnisbestimmung zwischen Original und Übersetzung, in: A. Aejmelaeus / U. Quast (Hrsg.), *Der Septuaginta-Psalter und seine Tochterübersetzungen. Symposium in Göttingen 1997 (MSU 24)*, Göttingen 2000, 366-379.
- Kopf, L.*, Arabische Etymologien und Parallelen zum Bibelwörterbuch: VT 9(1955)246-287.
- Lewy, H.*, *Die semitischen Fremdwörter im Griechischen*, Berlin 1895.
- Lund, J.*, Grecisms in the Peshitta Psalms, in: P.B. Dirksen / A. van der Kooij (Hrsg.), *The Peshitta as a Translation. Papers Read at the II Peshitta Symposium, Held at Leiden, 19-21 August 1993* (Monographs of the Peshitta Institute 8), Leiden 1995, 85-102.
- Meyer, R.*, *Hebräische Grammatik*, Berlin ³1966-1972, ND 1992.
- Momigliano, A.*, *Hochkulturen im Hellenismus. Die Begegnung der Griechen mit Kelten, Juden, Römern und Persern*, München 1979.
- Mussies, G.*, Greek in Palestine and the Diaspora, in: S. Safrai / M. Stern (Hrsg.), *The Jewish People in the First Century. Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions 2* (Compendia Rerum Iudicarum ad Novum Testamentum 1), Assen / Amsterdam 1976, 1040-1064.
- Olofsson, S.*, *God is My Rock. A Study of Translation Technique and Theological Exegesis in the Septuagint* (CB.OT 31), Stockholm 1990.
- Park, J.S.*, *Conceptions of Afterlife in Jewish Inscriptions. With Special Reference to Pauline Literature* (WUNT II/121), Tübingen 2000.
- Perrot, C.*, La lecture de la Bible dans la diaspora hellénistique, in: R. Kuntzmann / J. Schlosser (Hrsg.), *Études sur le judaïsme hellénistique. Congrès de Strasbourg (1983)* (Lectio Divina 119), Paris 1984, 109-132.
- Pietersma, A.*, The Present State of the Critical Text of the Greek Psalter, in: A. Aejmelaeus / U. Quast (Hrsg.), *Der Septuaginta-Psalter und seine Tochterübersetzungen. Symposium in Göttingen 1997 (MSU 24)*, Göttingen 2000, 12-32.
- Prijs, L.*, *Jüdische Tradition in der Septuaginta*, Leiden 1948, ND Hildesheim / Zürich / New York 1987.

- Quell, G.*, Struktur und Sinn des Psalms 131, in: F. Maass (Hrsg.), *Das ferne und nahe Wort*, FS L. Rost (BZAW 105), Berlin 1967, 173-185.
- Rabin, C.*, The Translation Process and the Character of the Septuagint: *Textus* 6(1968)1-26.
- Rahlfs, A. (Hrsg.)*, *Psalmi cum Odis (Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum. Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingenses editum 10)*, Göttingen²1967.
- Rendsburg, G.R.*, Linguistic Variation and the »Foreign« Factor in the Hebrew Bible: *IOS* 15(1995)188-190.
- Schaper, J.*, Der Septuaginta-Psalter als Dokument jüdischer Eschatologie, in: M. Hengel / A.M. Schwemmer (Hrsg.), *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum (WUNT 72)*, Tübingen 1994, 38-61.
- *Eschatology in the Greek Psalter (WUNT II/76)*, Tübingen 1995.
- *Der Septuaginta-Psalter. Interpretation, Aktualisierung und liturgische Verwendung der biblischen Psalmen im hellenistischen Judentum*, in: E. Zenger (Hrsg.), *Der Psalter in Judentum und Christentum (HBS 18)*, Freiburg / Basel / Wien 1998, 165-183.
- Schenker, A.*, Gewollt dunkle Wiedergaben in LXX? Zu den scheinbar unverständlichen Übersetzungen im Psalter der LXX am Beispiel von Ps 28(29),6, in: H. Graf Reventlow (Hrsg.), *Theologische Probleme der Septuaginta und der hellenistischen Hermeneutik (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 11)*, Gütersloh 1997, 63-71.
- Schleusner, J.F.*, *Novus Thesaurus philologico-criticus sive Lexicon in LXX et reliquos interpretes Graecos ac scriptores apocryphos Veteris Testamenti*, Leipzig 1820.
- Schmitt, A.*, Der Gegenwart verpflichtet. Literarische Formen des Frühjudentums im Kontext griechisch-hellenistischer Schriften, in: G. Schmuttermayr (Hrsg.), *Im Spannungsfeld von Tradition und Innovation*, FS J. Ratzinger, Regensburg 1997, 63-85 [= in: A. Schmitt, *Der Gegenwart verpflichtet. Studien zur biblischen Literatur des Frühjudentums (BZNW 292)*, Berlin / New York 2000, 21-46.
- Seybold, K.*, *Die Psalmen (HAT I/15)*, Tübingen 1996.
- Stricker, B.H.*, *De Brief van Aristeas. De Hellenistische codificaties der prae-helleense godsdiensten (Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen Afdeling Letterkunde N.R. 62,4)*, Amsterdam 1956.
- Thackeray, H.S.J.*, *A Grammar of the Old Testament in Greek according to the Septuagint. Introduction, Orthography and Accidence*, Cambridge²1909, ND Hildesheim / Zürich / New York 1987.
- *The Septuagint and Jewish Worship. A Study in Origins (The Schweich Lectures 1920)*, London²1923.

- Venez, H.-J.*, Die Quinta des Psalteriums. Ein Beitrag zur Septuaginta- und Hexaplaforchung (Collection Massorah Série 1: Études classique et textes 2), Hildesheim 1974.
- Weippert, H.*, Elfenbein, in: K. Galling (Hrsg.), Biblisches Reallexikon (HAT I/1), Tübingen²1977, 67-72.
- Zenger, E.*, Mit meinem Gott überspringe ich Mauern. Einführung in das Psalmenbuch, Freiburg 1987.