

DAS LIED DER HANNA (1 SAM 2,1–10 UND ODE 3)

Beobachtungen zu seiner Einbettung und zu seiner Entwicklung

Siegfried KREUZER

Das Lied bzw. der Psalm der Hanna in 1 Sam 2,1–10 ist einer der bekanntesten Gebetstexte bzw. Psalmen des Alten Testaments. Der Hymnus wurde nicht nur im Rahmen der Oden den Psalmen an die Seite gestellt, sondern er hat auch im Neuen Testament im Magnificat der Maria (Lk 1) sowie bei Paulus und im 1. Clemensbrief ein Echo gefunden.

Das Lied wurde in vielfältiger Weise rezipiert und untersucht: Als Text von sozialkritischer Relevanz, als ein markanter Frauentext, als Text, der wichtige Aspekte des alttestamentlichen Gottesbildes zur Sprache bringt.

Thomas Krüger, dem dieser Beitrag gewidmet ist und mit dem mich – neben personellen Gemeinsamkeiten – die fast gleichzeitige Arbeit am Geschichtsbild Israels verbindet,¹ hat sich zwar nicht literarisch mit dem Lied der Hanna beschäftigt, aber er hat immer die Arbeit an den großen theologischen Themen mit sorgfältiger und genauer Arbeit am Text verbunden, und er hat, so wie das Lied der Hanna, wichtige theologische und anthropologische Fragen erörtert.

1. FORSCHUNGSGESCHICHTE UND FRAGESTELLUNG

Während Ex 15 die Exoduserzählung abschließt und Dtn 32 sowie 2 Sam 22 gegen Ende des Pentateuchs bzw. der Davidgeschichte stehen, steht 1 Sam 2,1–10 zwar am Ende der Geburtsgeschichte Samuels, zugleich aber auch am Anfang nicht nur der Samuelbücher, sondern des Königtums in Israel. Dabei verbindet der Psalm die familiäre Perspektive seiner Beterin mit dem universalen Wirken Gottes in der Welt und dann auch mit der Bitte für den israelitischen König bzw. für die künftigen Könige in Israel und für den Gesalbten.

Von den älteren Kommentaren sind jene von Karl Budde und Hans Wilhelm Hertzberg zu nennen.² Hans Joachim Stoebe und P. Kyle McCarter haben umfangreich Fragen der Textkritik erörtert, so wie nun auch Walter Dietrich im Biblischen Kommentar.³ Allerdings wurde dabei der griechische Text meistens

¹ S. Krüger, Geschichtskonzepte; Kreuzer, Frühgeschichte Israels.

² S. Budde, Samuel; Hertzberg, Samuelbücher.

³ S. Stoebe, Samuelis; McCarter, Samuel; Dietrich, Samuel.

nur in Form der Handausgabe von Alfred Rahlfs (/ Robert Hanhart) herangezogen. Die Qumrantexte zum Samuelbuch, besonders 4QSam^a, waren zwar schon seit den 1950er Jahren bekannt, regulär zugänglich wurden sie aber erst 2005 durch die offizielle Publikation.⁴ Die Einzeluntersuchungen beziehen sich meist auf diverse hermeneutische Perspektiven, dagegen gehen nur wenige auf die textgeschichtlichen Fragen ein und die Parallele in Ode 3 wurde kaum je berücksichtigt.⁵

Auffallend sind die Dichte und Knappheit der Formulierungen des Liedes, in denen verschiedene Themen angesprochen werden. „Schon ein knapper schematischer Überblick über seine Gedankenfolge zeigt, dass das Hanna-Lied in dichter Folge und auf engstem Raum wichtige Themen biblischer Theologie und Anthropologie anspricht.“⁶

Trotz gewisser Gemeinsamkeiten mit 2 Sam 22 (// Psalm 18), Ps 113 und auch Dtn 32 ist der Psalm doch deutlich eigenständig, in sich wie auch gegenüber seinem nunmehrigen Kontext: So passt zwar das Thema der Kinderlosigkeit und der göttlichen Gabe eines Kindes zur Erzählung, jedoch hat Hanna nicht viele Feinde und andererseits auch nicht sieben Kinder. Der Psalm wurde auch kaum für seine jetzige Stellung am Anfang der Samuelbücher verfasst, denn dazu sind seine Themen über die Wirksamkeit Gottes und auch über die dem König notwendige und von Gott zuteil werdende Hilfe zu allgemein.⁷

Die Vermutung von Walter Dietrich, dass der Psalm aus einem Königslied (aus der Königszeit) und einem Hymnus über das Wirken Gottes (aus der nachexilischen Zeit) entstanden sei, ist durchaus ansprechend.⁸ Allerdings ist die Aufteilung m.E. nicht im streng literarkritischen Sinn, sondern eher thematisch

⁴ S. DJD, 17.

⁵ Der Textgeschichte widmeten sich vor allem Lewis, *Textual History*, 18–46, sowie Tov, *Diferent Editions*, 433–455, und Aejmelaeus, *Hannah's Psalm. Walters, Hanna and Anna*, 385–412, beschäftigte sich dagegen nur mit den narrativen Konzepten der – für ihn selbständigen – Erzählungen im hebräischen und griechischen Text von Kap. 1 und 2,11, ohne auf das Lied und dessen Einbindung einzugehen. Hutzli, *Erzählung*, konzentriert sich im Wesentlichen auf die hebräische Textfassung, auch wenn er Septuaginta und den Qumrantext erörtert. Der griechische Text ist erörtert in BdA und LXX.D.

⁶ Dietrich, *Samuel*, 70–71.

⁷ Von den Aussagen über das Handeln Gottes werden in der Regel die positiven Seiten aufgegriffen. De Boer, *Bemerkungen*, 53–59, weist aber zu Recht darauf hin, dass diese Aussagen auch ihre Kehrseite haben.

⁸ So, unter Aufnahme älterer Ansätze, Dietrich, *Samuel*, 77: „Es scheint als ließen sich innerhalb des Hanna-Liedes zwei Textschichten voneinander scheiden: eine offenbar ältere in 1.3a.4f.9b.10 und eine jüngere in 2.3b.6–9a. Schon diese nüchterne Auflistung lässt erkennen, dass zwischen den beiden vermuteten Schichten ein relativ regelmäßiger Wechsel stattfindet.“ „*Text I* scheint ein Königslied zu sein und aus der (judäischen) Königszeit zu stammen“ (idem, *Samuel*, 79). „*Text II* ist das Lied eines Frommen aus nachexilischer Zeit“ (idem, *Samuel*, 80). Während Lewis, *Textual History*, 18–46, versuchte, eine völlig ebenmäßig im Parallelismus gebaute Vorform zu rekonstruieren, spricht Aejmelaeus, *Hannah's Psalm*, 15, zwar vom formal (fast) gleichmäßigen Bau, betont aber zu Recht die inhaltliche Mischung.

begründbar, und insofern ist auch die Kombination eher als thematische Komposition zu betrachten. Jedoch liegen diese Fragen jenseits der hier zu betrachtenden Textgeschichte, auch wenn sie darin ihre Spuren hinterlassen haben.

Dass der Psalm als hymnisches Dankgebet der Hanna sekundär in den Kontext eingefügt wurde, lässt sich auch an der Entwicklung der Einbettung bzw. deren Problematik erkennen. Im masoretischen Text wird Samuel im Rahmen einer längeren Rede an Eli an diesen übergeben (1,26–28). Dann heißt es jedoch „er betete Jhwh an“. Das kann sich eigentlich nur auf Elkana beziehen, auch wenn gelegentlich an Eli gedacht wurde.⁹ Dem Kontext entsprechend hat dagegen 4QSam^a „sie betete Jhwh an“. Wenn nicht Hanna, so wäre sinngemäß der Plural zu erwarten: „Sie beteten Jhwh an“. Dies ist die Wiedergabe im antiochenischen Text und in der Vulgata, im Deutschen in der Lutherbibel 1545, 1964 und 2017 sowie in der Einheitsübersetzung 1980 und 2016. Dieses Verständnis ließe sich von einer defektiv geschriebenen Pluralform bzw. einer entsprechenden Lesung von וישתחו erklären. Im Kodex Vaticanus und im Kodex Alexandrinus sowie in vielen weiteren Textzeugen wird der schwierige Schlusssatz einfach weggelassen.¹⁰

Die auf Elkana fixierte Linie wird im MT in 2,11 aufgenommen: „Und Elkana ging nach Rama in sein Haus; der Knabe aber war des HERRN Diener vor dem Priester Eli.“ Dieser nach dem Lied der Hanna harte Übergang wird in den anderen Textformen abgeschwächt und durch den Plural „und sie ließen ihn dort [...] und gingen nach Armathaim“ ersetzt.

Forschungsgeschichtlich ist zu erwähnen, dass die Beziehung der verschiedenen Textformen von 1 Sam 1,1–2,11 unterschiedlich betrachtet wurde. Es ist deutlich, dass die Differenzen nicht bloß auf Abschreibfehler zurückgehen, auch wenn solche nicht auszuschließen sind, sondern auf literarische Gestaltung. Das schließt aber nicht aus, dass die verschiedenen Versionen voneinander bzw. einer Grundlage abhängig sind, die in je verschiedener Weise bearbeitet wurden, wobei ein textgeschichtlicher Vergleich durchaus möglich und sinnvoll ist.¹¹

⁹ Vgl. McCarter, Samuel, 58: „referring, presumably, to Eli.“ Dass dabei an den kleinen Samuel gedacht wäre, so Walters, Hanna and Anna, 401, ist zwar grammatisch möglich aber wenig wahrscheinlich. BdA, 139, nennt drei Möglichkeiten („Dans le TM, le sujet, masculin, du verbe ‚se prosterner‘ peut être Eli, Elqana ou Samuel“) und bezieht sich dabei offensichtlich auf Barthélemy (CTAT, 144), der jeweils entsprechende rabbinische Stimmen vermerkt.

¹⁰ Dem folgte die Zürcher Bibel 1931 aber auch z.B. die New Revised Standard Version, während die Zürcher Bibel von 2007 mit „und dort warf sie sich nieder vor dem Herrn“ dem Qumrantext folgt. Dem masoretischen Text folgt die King James Version sowie die New American Standard Bible 1960 und 1995.

¹¹ Vgl. Tov, Different Editions, 433–455. So im Wesentlichen auch die älteren Autoren und die Kommentare; ähnlich auch Hutzli, Erzählung, *passim*, besonders 140–151.

2. DIE HEBRÄISCHEN UND GRIECHISCHEN TEXTFORMEN
DES LIEDES DER HANNA

Im Folgenden werden die hebräischen (masoretischer Text = MT; Qumran = 4QSam^a = Q) und die griechischen Textformen (Kodex Vaticanus = B; Handausgabe von Rahlfs = Ra) sowie der antiochenische Text (= Ant; Ant+ ist Ant plus entsprechende Handschriften)¹² und Ode 3 synoptisch dargestellt. In der Analyse werden ggf. weitere Handschriften (vor allem Kodex Alexandrinus = A) einbezogen – aus Platzgründen kann hier leider nur ein Teil der Analysen wiedergegeben werden.

1 Sam 2,1	B	Ant [A]	Ode 3
וַתִּפְּלַל חַנָּה וַתֹּאמֶר עֲלֶץ לִבִּי בִיהוָה רָמָה קִרְנֵי בִיהוָה רָחַב פִּי עַל־ אֹיְבֵי כִי שָׂמַחֲתִי בִישׁוּעָתְךָ	καὶ εἶπεν ἐστερεώθη ἡ καρδία μου ἐν κυρίῳ ὑψώθη κέρας μου ἐν θεῷ μου ἐπλατύνθη ἐπὶ ἐχθρούς τὸ στόμα μου εὐφράνθη ἐν σωτηρίᾳ σου	Καὶ προσηύξατο Ἄννα καὶ εἶπεν ἐστερεώθη ἡ καρδία μου ἐν κυρίῳ ὑψώθη κέρας μου ἐν θεῷ μου ἐπλατύνθη [A: τὸ] στόμα μου ἐπ' ἐχθρούς εὐφράνθη [A: ἠὺφράνθη] ἐν σωτηρίᾳ σου	[προσευχὴ Ἀννας μητρὸς Σαμουηλ] ἐστερεώθη ἡ καρδία μου ἐν κυρίῳ ὑψώθη κέρας μου ἐν θεῷ μου ἐπλατύνθη ἐπ' ἐχθρούς μου τὸ στόμα μου ἠὺφράνθη ἐν σωτηρίᾳ σου

4QSam ^a	[אשר חי הוא שאול ליהוה vacat ותעזב] הו שם ותשתח[ו]	15
	[] vacat [ליהוה ^{2:1} ותאמר]	16
	[vacat עלץ לבי ביהוה] רמה קרני בי[הו]ה [רחב]	17
	[פי על אויבי שמחתי בישועתך כ ² :א אין קדוש כיה[וה]]	18

Der vorangehende Vers 1,28 schließt in MT mit dem Gottesnamen. Die Verbform und damit das Subjekt des Satzes ist jedoch, wie oben erörtert, problematisch, woraus ein unterschiedlicher Übergang (mit oder ohne Personenwechsel) resultiert.

¹² Der antiochenische Text ist nach der Madrider Ausgabe zitiert: Fernandez Marcos / Busto Saiz, El Texto Antioqueno, 6–8. Allerdings ist zu beachten, dass sich diese Textform nicht nur in den Handschriften 19, 82, 93, 108 und 127 und bei Theodoret findet, sondern oft auch im Kodex Alexandrinus = A und in weiteren Handschriften sowie in Tochterübersetzungen, und somit meistens eine breitere Texttradition repräsentiert.

Für Kodex Vaticanus und weitere Handschriften s. Brooke / McLean / Thackeray, Old Testament; für die Oden s. Rahlfs, Psalmi cum Odis, 348–349.

In Q ist das Lied der Hanna mit zwei *vacat* deutlich abgesetzt. Trotzdem ist deutlich, dass die Entsprechung zu הַנָּה לְלֵל תְּנָה des MT fehlt, ebenso wie in B, während Ant sowie Kodex Alexandrinus die vollere Einleitung haben. In Ode 3 wird die Sprecherin durch die Überschrift identifiziert, sodass das Gebet ohne weitere Einleitung beginnen kann. In MT ist eine Einleitung insofern notwendig, als V. 28 dort mit 3. masc. sing., also „er (Elkana?) betete dort an“ endet. Dagegen hat Q 3. fem. sing., also „sie betete dort an“, womit keine weitere Überleitung zu Hanna nötig ist. M.E. wurde hier ursprünglich eine Form 3. masc. pl. als *genus potior* für die Familie gelesen, was auch durch Ant bestätigt wird. Dazu passt die Fortsetzung in 2,11. Die Einfügung des Liedes machte zumindest die Einleitung „sie sprach“ nötig, was vielleicht in einem zweiten Schritt durch „und Hanna betete“ verdeutlicht wurde.¹³ Zwar könnte man die maskuline Form als *lectio difficilior* verteidigen, wozu auch passt, dass in 2,11 Elkana weggeht, aber dann wäre der Psalm als Gebet Elkanas zu denken, was doch schwierig wäre. Die 3. masc. sing. des MT geht somit vielleicht auf die Form der Erzählung ohne das Lied zurück, was im nunmehrigen Text zu Spannungen führt.

Semantisch fällt auf, dass nur Ode 3 mit ἐχθρούς μου die genaue Entsprechung zu אוֹיְבֵי hat. Dagegen hat כִּי in keiner griechischen Version eine Entsprechung und es fehlt – vermutlich – auch in Q. Der Plural „Feinde“ müsste allerdings im *status absolutus* stehen, d.h. mit ם. Wurde ם zu כִּי verlesen? Oder sollte die Rede von den Feinden dem Kontext entsprechend auf die betende Person bezogen werden?

Das zweite Tetragramm, das auch in der Vulgata vorausgesetzt ist, ist vermutlich sekundär. Alle griechischen Versionen aber auch VL und die Syrische Übersetzung setzen stattdessen בְּאֱלֹהֵי voraus. „The reading of G is almost certainly original.“¹⁴

Die dem hebräischen Text entsprechende Reihenfolge [τὸ] στόμα μου ἐπ' ἐχθρούς haben neben Ant auch A sowie zahlreiche weitere Handschriften und Tochterübersetzungen. Es fällt auf, dass Ode 3 in der Wortfolge nicht mit A übereinstimmt, sondern mit B. Andererseits stimmt ἡὐφράνθηγ bezüglich der Schreibung mit η mit A überein.

¹³ Tov, *Different Editions*, 453, betrachtet diese beiden Wörter als Ergänzung im MT, wodurch der Psalm explizit zu einem Gebet gemacht wird: „The original form of 2:1 has been preserved in the shorter version of the LXX. The edition of MT adapted the Song to the context by an addition which makes the Song into a prayer.“

¹⁴ DJD, 34.

<i>1 Sam 2,2</i>	<i>Ra</i>	<i>Ant</i>	<i>Ode 3</i>
אֵין־קדוֹשׁ בִּיהוָה בִּי אֵין בְּלִתְּךָ וְאֵין צוֹר בְּאֱלֹהֵינוּ:	ὅτι οὐκ ἔστιν ἅγιος ὡς κύριος καὶ οὐκ ἔστιν δίκαιος ὡς ὁ θεὸς ἡμῶν οὐκ ἔστιν ἅγιος πλὴν σοῦ	ὅτι οὐκ ἔστιν ἅγιος ὡς ὁ κύριος καὶ οὐκ ἔστιν δίκαιος ὡς ὁ θεὸς ἡμῶν καὶ οὐκ ἔστιν ἅγιος πλὴν σοῦ	ὅτι οὐκ ἔστιν ἅγιος ὡς κύριος καὶ οὐκ ἔστιν δίκαιος ὡς ὁ θεὸς ἡμῶν οὐκ ἔστιν ἅγιος πλὴν σοῦ

4QSam ^a	[פי על אויבי שמחתי בישועתך כ ^ב]יא אין קדוֹשׁ ביה[וה]	18
	[ואין צדיק באלוהינו ואין בלתך] ואין צור באלוהינו	19

Das in der griechischen Überlieferung durchgehend zu findende ὅτι hat offensichtlich in Q eine Entsprechung, geht also auf eine von MT abweichende hebräische Vorlage zurück.¹⁵

Während der griechische Text einheitlich überliefert ist und somit wohl die ursprüngliche Form darstellt, ist MT wesentlich kürzer. Der Qumrantext ist jedenfalls etwas länger als MT. Zwar muss die Lücke auf Basis des griechischen Textes ergänzt werden, aber es ist klar, dass 4QSam^a vier Negationen enthält. Während die beiden ersten Sätze von Q und G offensichtlich übereinstimmen, sind der dritte und vierte Satz, die in Q und M übereinstimmen, im griechischen zu einer Aussage zusammengezogen, wobei צור durch ἅγιος ersetzt ist. Dass צור durch eine andere Gottesbezeichnung oder -beschreibung ersetzt wird, ist Standard in der Septuaginta,¹⁶ die Ersetzung durch ἅγιος ist jedoch singulär. Sie ist vielleicht vom ersten ἅγιος inspiriert und bildet in Verbindung mit πλὴν σοῦ eine abschließende Steigerung.

Während G ebenso wie Q das hebräische אֵין בְּלִתְּךָ voraussetzt, kann man darüber spekulieren, ob diese den Parallelismus sprengende Wortgruppe, die zudem in Q an anderer Stelle steht, einen Zusatz im hebräischen Text darstellt, der die monolatrische zu einer monotheistischen Aussage weiterführte.¹⁷

¹⁵ Vgl. DJD, 34: „The insertion of בִּי (or בִּיא) at the beginning of the colon (and later in the second colon of M) is secondary, an example of the not infrequent insertion of this particle before cola.“

¹⁶ S. dazu Stoebe, Samuel, 101, sowie allgemein: Olofsson, God Is My Rock. צור kommt im AT 34x als Gottesbezeichnung vor.

¹⁷ So Lewis, Textual History, 29: „Without the gloss the verse is monolatrous and this easily could reflect an early period prior to the development of self-conscious monotheism.“

<i>1 Sam 2,3</i>	<i>B</i>	<i>Ant</i>	<i>Ode 3</i>
אֲלֹהֵי רַבּוֹ תִּדְבְּרוּ בְּהִבְהָא בְּהִבְהָא יַצֵּא עֲתָק מִפִּיכֶם כִּי אֲלֹהֵי דְעָוִי (וְלֹא) הָיָה [וְלֹא] נִתְנָה עַל־לְוִי:	μὴ καυχᾶσθε καὶ μὴ λαλεῖτε ὑψηλά μὴ ἐξελθάτω μεγαλορ[ρ]ημοσύνη ἐκ τοῦ στόματος ὑμῶν ὅτι θεὸς γνώσεως[ν] κύριος καὶ θεὸς ἐτοιμάζων ἐπιτηδεύματα αὐτοῦ	μὴ καυχᾶσθε καὶ μὴ λαλεῖτε ὑψηλά εἰς ὑπεροχὴν καὶ μὴ ἐξελθάτω μεγαλορ[ρ]ημοσύνη ἐκ τοῦ στόματος ὑμῶν ὅτι θεὸς γνώσεως[ν] κύριος καὶ θεὸς ἐτοιμάζων ἐπιτηδεύματα αὐτοῦ	μὴ καυχᾶσθε καὶ μὴ λαλεῖτε ὑψηλά μηδὲ ἐξελθάτω μεγαλορημοσύνη ἐκ τοῦ στόματος ὑμῶν ὅτι θεὸς γνώσεων κύριος καὶ θεὸς ἐτοιμάζων ἐπιτηδεύματα αὐτοῦ

4QSam ^a	אֲלֹהֵי רַבּוֹ תִּדְבְּרוּ גְבֵהָ אֵל יַצֵּא עֲתָק מִפִּיכֶם כִּי אֵל דְעָוִי	20
	[יְהוָה וְאֵל תּוֹכֵן עַל־לוֹתִי וְקִשְׁתְּ גְבוּרִי] הִתְנַחַם וְנִכְחַלְתִּים אִין	21

Zunächst fällt die Wiederholung בְּהִבְהָא בְּהִבְהָא auf, die in Q fehlt und etwa mit „Hochfahrend-Hohes“ wiedergeben wäre.¹⁸ Es scheint aber als Dittographie entstanden zu sein. Ant aber auch Kodex Alexandrinus und Marchalianus sowie Minuskeln setzen es eindeutig voraus, übersetzen aber variierend mit ὑπεροχή, das Hervorragan, das Übermaß, und bleiben dabei – im Gegensatz zu ὑψηλά – beim Singular. Aus Platzgründen ist zu schließen, dass die Doppelung in Q offensichtlich nicht vorhanden ist. Vaticanus und Ode 3 entsprechen dem kürzeren Text. Allerdings ist der Plural ὑψηλά auffallend, zumal das parallele μεγαλορημοσύνη im Singular bleibt. Möglicherweise spiegelt der Plural sprachlich geschickt die Wiederholung von גְבֵהָ. Jedenfalls bietet Ant die formal genauere Wiedergabe der Doppelung und ist somit eher sekundär. Ob Q die ältere Form bewahrt oder die störende Doppelung beseitigt hat, muss m.E. offenbleiben. Die einleitende Negation, die im Hebräischen weitergilt, wird im Griechischen durch Wiederholung des μὴ expliziert.

Die Schreibung von μεγαλορημοσύνη variiert innerhalb der Textgruppen, sodass daraus keine Zuordnung ableitbar ist. Das gilt auch bei γνώσεως / γνώσεων trotz der semantischen Differenz, analog dem hebräischen תַּעֲוִי oder תּוֹעֵד.

Das einheitlich bezeugte καὶ θεός geht auf וְאֵל zurück, wie es auch für Q anzunehmen ist, während MT hier offensichtlich eine Buchstabenvertauschung hat.

¹⁸ Vgl. Dietrich, Samuel, 67.

<i>1 Sam 2,9</i>	<i>B [Ra]</i>	<i>Ant [Mss]</i>	<i>Ode 3 [T, 55]</i>
רגְלֵי (חֲסִידוֹ) יִשְׁמַר [חֲסִידוֹ] יְשׁוּעִים בְּחֶשֶׁד יְדַמּוּ כִּי-לֹא בְּכַח יִגְבֹּר- אִישׁ:	ὅτι οὐκ ἐνίσχύει [Ra: ἐν ἰσχύῳ] δυνάτος ἀνήρ	ὅτι οὐκ ἐνίσχύει [ἐν ἰσχύῳ] ἀνὴρ δυνατός ἐν τῇ ἰσχύῳ αὐτοῦ	ὅτι οὐκ ἐν ἰσχύῳ [ἐνίσχύει] δυνάτος ἀνὴρ

4QSam ^a	[חֲסִידוֹ יִשְׁמַר וְשׁוּעִים בְּחֶשֶׁד יְדַמּוּ]	עליהם תָּבֹל [ל] וְדַרְךְ חֲסִידוֹ יִשְׁמַר וְשׁוּעִים בְּחֶשֶׁד יְדַמּוּ	27
		נַתַּן נֹדָר [ר] לְ[נֹדָר] וְיִבְרַךְ שְׁנוֹת צְדִיק כִּי לֹא בְּכַח יִגְבֹּר אִישׁ	28

MT und Q haben Gemeinsamkeiten und Unterschiede. Die Füße der Frommen verweisen natürlich auf den Weg der Frommen (vgl. Ps 119,105, wenn auch dort mit anderem Nomen); insofern handelt es sich nur um eine semantische Variante, die allerdings eine gewisse Variabilität im Sprachgebrauch anzeigt.¹⁹ Die erste Hälfte von V. 9 ist zwar auch in Q vorhanden, aber im Griechischen nicht wiedergegeben. Da dieser Teil den Zusammenhang des griechischen Textes zerreißt, war er vermutlich in dessen Vorlage noch nicht vorhanden, sondern wurde, so wie der letzte Teil von V. 8, ergänzt, vermutlich aber früher als V. 8b, weil er auch in Q vorhanden ist. Dagegen fehlt in MT der sowohl in Q als auch in LXX vorhandene Satz über die Erfüllung des Gelübdes.²⁰

Der letzte Satz von V. 9 in MT und Q ist in den griechischen Handschriften bzw. den Editionen etwas unterschiedlich wiedergegeben. „Denn nicht ist stark ein mächtiger Mann in seiner Kraft“ in Ant und in vielen weiteren Handschriften gibt den sehr knappen hebräischen Text „[d]enn nicht durch Kraft ist stark ein Mann“ der Sache nach gut wieder. Diese volle Aussage mit einem Verbum (ἐνίσχύει) haben auch A und B.²¹ Dagegen hat Ode 3 eine kürzere Lesart, die stärker der hebräischen Ausdrucksweise entspricht, wenn auch in anderer Wortfolge. Diese Lesart haben auch fast alle antiochenischen Handschriften. Auch hier ist kaum zu entscheiden, welche Lesart die ursprüngliche ist. Man kann aber

¹⁹ Parry, Hanna, 57, spricht bei solchen Differenzen zwischen MT und 4QSam^a, für die er als Beispiel אמה und שפחה nennt, von „synonymous readings“. Das erscheint wahrscheinlicher als dass von einem Parallelismus einmal die eine und einmal die andere Hälfte ausgefallen sei, wozu McCarter, 1 Samuel, 70, tendiert.

²⁰ Vielleicht wurde der Satz wegen der Skepsis bzw. Warnung vor (zu vielen und übereilten) Gelübden (z.B. Sir 18,23) weggelassen.

²¹ Rahlfs (/Hanhart), Septuaginta, folgt mit ἐν ἰσχύῳ offensichtlich Brooke / McLean / Thackeray, Old Testament, 6, wo allerdings vermerkt wird, dass hier von B abgewichen wird. Die Lesung von B ist eindeutig ἐνίσχύει; siehe Kodex Vat.gr.1209, 311.

sagen, dass Ode 3 mit der großen Mehrheit der Handschriften des Ant²² übereinstimmt, und zwar gegen B und A.

1 Sam 2,10	B	Ant	Ode 3
<p>הַיְהוָה יַחַתוּ? (מְרִיבוּ) [מְרִיבֵי] [עָלָו] (עָלָו)</p> <p>בְּשִׁמְשֵׁי יַעֲרֵם יְהוָה יִדַּיְ? פָּרַףּוּ פָּרָףּוּ וַיִּגְדֹּל מְלָכֵי וַיִּרְם קְרוֹן פַּיְשֵׁי: פ</p>	<p>κύριος ἀσθενῆ ποιήσει ἀντίδικον αὐτοῦ</p> <p>κύριος ἅγιος</p> <p>^a μὴ καυχάσθω ὁ φρόνιμος ἐν τῇ φρονήσει αὐτοῦ</p> <p>καὶ μὴ καυχάσθω ὁ δυνατὸς ἐν τῇ</p> <p>δυνάμει αὐτοῦ καὶ μὴ καυχάσθω ὁ πλούσιος ἐν τῷ πλούτῳ αὐτοῦ</p> <p>^b ἀλλ' ἢ ἐν τούτῳ καυχάσθω ὁ καυχώμενος συνίειν καὶ γινώσκειν τὸν κύριον</p> <p>καὶ ποιεῖν κρίμα καὶ δικαιοσύνην ἐν μέσῳ τῆς γῆς</p> <p>^c κύριος ἀνέβη εἰς οὐρανοὺς καὶ ἐβρόντησεν αὐτὸς κρινεῖ ἄκρα γῆς καὶ δίδωσιν ἰσχὺν τοῖς βασιλεῦσιν ἡμῶν καὶ ὑψώσει κέρασ χριστοῦ αὐτοῦ.</p>	<p>κύριος ἀσθενῆ ποιήσει ἀντίδικον αὐτοῦ</p> <p>κύριος ἅγιος</p> <p>μὴ καυχάσθω ὁ σοφὸς ἐν τῇ σοφίᾳ αὐτοῦ καὶ μὴ καυχάσθω ὁ ἰσχυρὸς ἐν τῇ ἰσχύϊ αὐτοῦ</p> <p>καὶ μὴ καυχάσθω ὁ πλούσιος ἐν τῷ πλούτῳ αὐτοῦ ἀλλ' ἢ ἐν τούτῳ καυχάσθω ὁ καυχώμενος ἐν τῷ</p> <p>συνίειν καὶ γινώσκειν τὸν κύριον καὶ ποιεῖν κρίμα καὶ δικαιοσύνην ἐπὶ τῆς γῆς</p> <p>κύριος ἀνέβη εἰς οὐρανοὺς καὶ ἐβρόντησεν αὐτὸς κρινεῖ ἄκρα γῆς δίκαιος ὢν</p> <p>καὶ δώσει ἰσχὺν τοῖς βασιλεῦσιν ἡμῶν καὶ ὑψώσει κέρασ χριστοῦ αὐτοῦ</p>	<p>κύριος ἀσθενῆ ποιήσει τὸν ἀντίδικον αὐτοῦ</p> <p>κύριος ἅγιος</p> <p>μὴ καυχάσθω ὁ σοφὸς ἐν τῇ σοφίᾳ αὐτοῦ καὶ μὴ καυχάσθω ὁ δυνατὸς ἐν τῇ δυνάμει αὐτοῦ</p> <p>καὶ μὴ καυχάσθω ὁ πλούσιος ἐν τῷ πλούτῳ αὐτοῦ ἀλλ' ἢ ἐν τούτῳ καυχάσθω ὁ καυχώμενος συνίειν καὶ γινώσκειν τὸν κύριον καὶ ποιεῖν κρίμα καὶ δικαιοσύνην ἐν μέσῳ τῆς γῆς</p> <p>κύριος ἀνέβη εἰς οὐρανοὺς καὶ ἐβρόντησεν αὐτὸς κρινεῖ ἄκρα γῆς δίκαιος ὢν</p> <p>καὶ δίδωσιν ἰσχὺν τοῖς βασιλεῦσιν ἡμῶν καὶ ὑψώσει κέρασ χριστοῦ αὐτοῦ</p>

²² Fernandez Marcos / Busto Saiz, El Texto Antioqueno, 7, nennen 108 82 93 127 und folgen somit lediglich 19!

4QSam ^a	[יִהוּהוּ יְחַת מַרְ[י]בוּ מִי קָ[דוּשׁ כִּי־הוּהוּ	29
	[] תָּם בְּשִׁלְמֹ[] אֵל יִתְהַלֵּל חֲכַם	30
	[בַּחֲכַמְתּוֹ] וְאֵל יִתְהַלֵּל [ה]ל[ל] הַגְּבוּר בְּגִבּוּרְתּוֹ וְאֵל יִתְהַלֵּל עֲשִׂיר	31
	[בַּעֲשָׂרוֹ כִּי בִזְאֵת יִתְהַלֵּל הַמִּתְהַלֵּל הַשְּׂכַל וַיִּדַע אֶת יְהוּהוּ]	32
	[וְלַעֲשׂוֹן] תְּ מִשְׁ[פֶּט וְצַדִּיקָה בַּתּוֹךְ הָאָרֶץ יְהוּהוּ עֵלָה בְּשָׁמַיִם]	33
	[וַיִּרְעַם] יְהוּהוּ יִדִין אֶפְסֵי אָרֶץ וַיִּתֵּן עֹז לְמַלְכֵנוּ וַיִּרֵם קֶרֶן	34
	[] מְשִׁיחוֹ vacat	35
	[] vacat	36

Q bietet gegenüber MT ein Plus, das zwar schwierig zu rekonstruieren ist, das aber zeigt, dass das Plus des griechischen Textes auf eine hebräische Vorlage zurückgeht. Die Syntax im ersten Satz ist etwas schwierig. Wegen der Pluralform des Verbuns muss man am ehesten Jhwh als *casus pendens* auffassen:²³ „Was Jhwh betrifft: Zugrunde gehen / vernichtet werden, die gegen ihn streiten.“ Q formuliert klarer mit Jhwh als Subjekt: „Jhwh vernichtet den, der gegen ihn streitet.“ Der Singular entspricht dem Ketib מַרְיָבוּ, auch LXX hat durchgehend den Singular. Das Qere will den Plural, vielleicht wegen der Pluralform יַחַת, die nicht auf Jhwh bezogen werden kann, vermutlich aber auch sekundär ist.

Auch [עָלִי] (עלו) ist schwierig. Mit Bezug auf das Folgende ist es vielleicht „gegen ihn / gegen sie donnert er im Himmel“. Das Qere will offensichtlich wieder an den pluralischen Kontext anpassen. אֵלֹהִים geht wahrscheinlich auf עֵלָה zurück, wie es LXX voraussetzt und wie es für Q rekonstruiert ist. Allerdings passt die Präposition ב „im Himmel“ nicht so recht zur Bewegung. Im Anschluss an McCarter und mit Verweis auf עֲלִיִן (ugaritisch Alijin Baal; vgl. 2 Sam 22,14) macht Dietrich aus עֵלִי eine Gottesbezeichnung: „Der Erhabene donnert im Himmel.“²⁴ Wichtig ist, dass mit ו in Q vor יִרְעַם eine Kopula steht (vgl. καὶ im griech. Text), womit ein neuer Satz beginnt und auch eine eigenständige Aussage vorangegangen sein muss.²⁵

Die in Q erkennbare rhetorische Frage „Wer ist heilig wie Jhwh?“ würde gut als Überleitung zum folgenden universalen Teil passen. Da sie in Q vor dem weisheitlichen Teil steht, wurde dieser Satz schon zuvor eingefügt, sofern er nicht zum Grundbestand gehörte und in MT entfallen ist.²⁶ Im Griechischen ist

²³ So Dietrich, Samuel, 69.

²⁴ Dietrich, Samuel, 67.71; McCarter, Samuel, 73, mit Verweis auf Dahood, Divine Name. Nach Labuschagne, Divine Title, 645, hat bereits Otto Thenius in seinem Kommentar von 1842 die Emendation עֲלִיִן vorgeschlagen. Hutzli, Erzählung, 99, erörtert nur עָלִי.

²⁵ Siehe auch DJD, 34: „The reading with the conjunction dictates that the previous three words (יְהוּהוּ אֵלָה בְּשָׁמַיִם) be reconstructed in the pattern of G.“

²⁶ Vgl. die Schwierigkeit um עָלִי / עָלָה; siehe auch Anm. 25.

die rhetorische Frage als Akklamation wiedergegeben. Q bestätigt, dass die Aussage in der Vorlage der LXX enthalten war.

Das umfangreiche Plus in Q (gegenüber dem MT) ist nur zum kleinen Teil lesbar und, wie Zeile 30 und 33 erkennen lassen, auch nicht ganz mit LXX identisch. Es zeigt aber, dass das Plus in der Septuaginta auf eine hebräische Vorlage zurückgeht. Bekanntlich ist der Text im Wesentlichen mit Jer 9,22–23 identisch, allerdings nicht ganz. Das Vorhandensein in Q lässt bereits darauf schließen, dass es eine eigene hebräische Vorlage gab, und der Vergleich zeigt, dass auch die Übersetzung nicht einfach von Jer 9 übernommen wurde.²⁷

Allerdings reduziert sich die Differenz, wenn man nicht nur den Text von Rahlfs bzw. Kodex Vaticanus heranzieht, sondern auch Ant und Ode 3: Der Weise ist dort so wie in Jer 9 der σοφός, der sich nicht seiner σοφία rühmen soll, und der Starke ist dort der ισχυρός, der sich nicht seiner ισχύς rühmen soll. Das würde zunächst dazu führen, dass Ant und Ode 3 den Text aus Jer 9 übernommen haben und den älteren Text repräsentieren. In B und A bzw. deren Vorläufer wäre dann zu φρόνιμος und φρόνησις bzw. δυνατός und δύναμις geändert worden. Das hat jedoch die Schwierigkeit, dass in der Tradition von B in Samuel כחן/חכמה durchgehend mit σοφός wiedergegeben ist (2 Sam 13,3; 14,2.20; 20,16). Dem gegenüber hat Ant an den ersten drei Stellen φρόνιμος (und lediglich 20,16, wo es aber auch sonst Quereinflüsse zu geben scheint; vgl. ἐγώ εἰμι in 20,9, σοφός).²⁸ D.h., die betreffenden Begriffe im Lied der Hanna sind nicht aus der Tendenz des jeweiligen Kontextes in den beiden Textformen zu begründen. Nimmt man an, dass Ant, gegen seinen sonstigen Sprachgebrauch, auf Jer 9 hin korrigiert hätte, muss man allerdings auch annehmen, dass das Lied der Hanna bezüglich „weise“ und „stark“ mit von Jer 9 abweichender Begrifflichkeit eingefügt wurde. Dann müsste diese Änderung vorher erfolgt sein und Ant hätte sozusagen rückrevidiert. Man könnte auch umgekehrt vermuten, dass die griechische Wiedergabe aus der Textform des Ant in die Übersetzung von Jer 9 übernommen wurde. Dann hätten Ant und Ode 3 die ältere Textform, es bliebe aber noch immer die Frage, wie es zur Terminologie in B und A kommt, zumal sie jedenfalls nicht zur Begrifflichkeit in 2 Sam 13,3; 14,2.20 und 20,16 passt (wobei zu beachten ist, dass diese Stellen, im Unterschied zum Lied der Hanna, im *kaige*-Bereich 2 Sam 10,2–1 Kön 2,11 liegen)²⁹ – m.E. ist eine rein textgeschichtliche Lösung nicht möglich, sondern man muss annehmen, dass das Lied

²⁷ So auch Tov, *Different Editions*, 450.

²⁸ Während die Tendenz in 2 Sam ziemlich klar ist, ist in Könige und Chronik keine Tendenz erkennbar, weil dort in fast allen Belegen (entsprechend dem hebräischen Text) eine Kombination von σοφός und φρόνιμος o.ä. vorliegt, die in den verschiedenen griechischen Texttraditionen unverändert ist.

²⁹ Eine Möglichkeit wäre, dass in der B und A zugrundeliegenden Tradition die im Allgemeinen positive Wertung von σοφός und σοφία bewahrt werden sollte und daher ein anderer Begriff gewählt wurde.

der Hanna auch in seiner griechischen Form als selbständiger Psalm in Verwendung war, wobei es leichte Varianten im Text gab, die sich in den beiden großen Textformen bzw. Handschriftengruppen niederschlugen.³⁰

Anneli Aejmelaeus weist darauf hin, dass Paulus in 1 Kor 1,31 zum Thema des Sich-Rühmens auf 1 Sam 2,10 rekurriert und nicht auf Jer 9; und zwar weil sich seine Argumentation auch auf weitere Gedanken aus 1 Sam 2 bezieht.³¹

Da Paulus σοφός verwendet, hätte er damit den Text nach der Form des Ant und von Ode 3 zitiert bzw. wäre 1 Kor 1,31 der älteste literarische Beleg für diese Textform. In der vorausgehenden Argumentation verwendet Paulus jedoch in 1,26 neben σοφός auch δυνατός („nicht viele Weise, nicht viele Mächtige, die da berufen sind“). Diese Kombination gibt es nur in Ode 3. Das wäre ein Hinweis, dass Paulus den Text in einer gewissermaßen freien, vermutlich liturgisch verwendeten Textform kennt – sofern hier nicht δυνατός aus V. 9 eine Rolle spielt.

Wichtig ist das umfangreichere Zitat in 1 Clem 13,1. Es ist umfangreicher als bei Paulus und insofern selbständig.³² Dabei werden die drei Kategorien aus dem Lied der Hanna aufgenommen, und zwar genau in der Terminologie von Ant (σοφός, ισχυρός, πλούσιος). Das bedeutet: 1 Clem 13,1 (verfasst um 96 n.Chr.) ist der älteste Beleg für 1 Sam 2,10 in der Textform von Ant!

Mit seinem Plus gegenüber MT zeigt der Psalm, dass solche Ergänzungen durch Kombination mit anderen Texten bereits im Hebräischen entstehen konnten (so hier in Q), und dass auch Veränderungen im Griechischen möglich waren. Das ist insofern wichtig, als sich daran zeigt, dass Änderungen und Ergänzungen auch längerer Passagen schon in der jüdischen Tradition möglich waren und nicht erst auf christliche Interpolation oder Kombination zurückgehen müssen (z.B. die Kombination zu Ps 13,3 LXX die dann in Röm 3,10–18 aufgenommen ist).

In dem auch im MT vorhandenen Schlussteil von V. 10 findet sich in Ant und Ode 3 mit δίκαιος ὢν ein Plus, das im MT und offensichtlich auch in Q keine Entsprechung hat. Dieses „gerecht seiend“ bzw. der „gerecht Seiende“ ist offensichtlich eine hymnische Ergänzung,³³ und zwar nicht nur in Ant und Ode 3 sondern in praktisch allen Handschriften und den Übersetzungen außer in B und A. Entweder fehlten die beiden Wörter in der B (und A) zugrunde liegenden Form, oder sie wurden in Anpassung an MT getilgt.

³⁰ Das unterstreicht die Vermutung, dass die Anfänge (der Sammlung) der Oden in die jüdische Tradition zurückgehen; vgl. Harl, Voix, etwa: „9. Les listes d’Odes chez les rabbins et chez Origène“ (177–190). Siehe auch Chirila / Kreuzer, Odai, 354–360.

³¹ Aejmelaeus, Wisdom, 24 (mit Verweis auf Wolff, Zweiter Brief an die Korinther, 207).

³² So Aejmelaeus, Wisdom, 19.

³³ Vielleicht in Anspielung auf Ex 3,14 LXX.

וַיִּתְּעַז לְמַלְכוֹ is als Aussage (B und Ode 3) wiedergegeben bzw. als Wunsch (Ant sowie zahlreiche Handschriften und auch die koptische Übersetzung und Vetus Latina). Beides ist vom Konsonantenbestand her möglich. Ant+ entspricht somit hier der masoretischen Lesetradition, während hier B, A und Ode 3 zusammengehen.

Interessant ist der Wunsch für den König bzw. die Könige: MT ordnet den König Jhwh zu: „Er gebe Stärke *seinem* König“, parallel zu „und er erhöhe das Horn *seines* Gesalbten“. Im Griechischen wurden daraus „unsere Könige“. Während MT einen Wunsch für den aktuell amtierenden König bietet, auch wenn dieser der König bzw. der Gesalbte Jahwes ist, bezieht sich der Plural wohl auf die aus der Perspektive der Hanna bzw. der Leser von 1 Sam 2 künftigen Könige Israels. Indem der Gesalbte im Singular bleibt, entsteht eine Diskrepanz zwischen den Königen und dem Gesalbten, der offensichtlich von den Königen unterschieden und bereits im Sinn der Messiaserwartung gedacht ist. Die griechische Übersetzung verstärkt damit einerseits den Bezug auf den Kontext (vgl. die eingangs erwähnte Spitzenstellung des Psalms in Samuel bzw. 1–4 Königtümer), andererseits spiegelt sie die Messiaserwartung.

Mit dem Horn des Gesalbten wird das Bild vom Horn als Zeichen der Stärke von V. 1 aufgenommen. Das bildet sowohl eine schöne *inclusio* für den Psalm als auch eine Linie der Steigerung von der betenden Hanna hin zum Gesalbten des Herrn.

3. ERGEBNISSE

- 1) Für die Erzählung von der Übergabe Samuels an den Tempel in Schilo ohne das Lied der Hanna scheint der masoretische Konsonantentext den ältesten Stand bewahrt zu haben. Dabei bleibt offen, ob וַיִּשְׁתַּחוּ in 1,28 als 3.masc. sg. (mit wahrscheinlichem Bezug auf Elkana) oder als 3.masc. pl. (mit Bezug auf die Familie) aufgefasst wurde. Die griechische Übersetzung setzt das pluralische Verständnis voraus. 4QSam^a setzt, wie auch bereits Old Greek, die Einfügung des Liedes der Hanna voraus, offensichtlich aber auch die singularische Lesung von וַיִּשְׁתַּחוּ, und korrigiert diese zu וַתִּשְׁתַּחוּ, um so das Lied der Hanna einzuleiten.
- 2) Im Qumrantext, wo es (nur) Hanna ist, die anbetet, genügt ein schlichtes וַתִּצְמַח zur Einleitung des Liedes. So ist es auch im Kodex Vaticanus und in weiteren griechischen Handschriften, dort allerdings, weil der problematische letzte Teil von 1,28 weggelassen wurde, wodurch sich eine glatte Fortsetzung der Worte Hannas ergibt und in 2,1 ein schlichtes καὶ εἶπεν zur Einleitung genügt.

- 3) Die Unterschiede des Liedes der Hanna zwischen MT, Q und LXX können zwar zum Teil als Schreibfehler bzw. als unterschiedliche Lesung des Konsonantentextes erklärt werden, aber im Wesentlichen handelt es sich um literarische Gestaltung, die sich aus der Einfügung des Liedes sowie aus unterschiedlicher inhaltlicher bzw. theologischer Perspektive erklärt. „Scribal activity“ und literarisch-theologische Gestaltung gehen nebeneinander her und ineinander über. So gehen z.B. die Einfügung der weisheitlichen Sentenzen in V. 10 und in LXX die Änderung vom einzelnen, zu Jhwh gehörenden König zu „unseren Königen“ (die dadurch zugleich von „seinem Gesalbten“ unterschieden werden) auf reflektierte Auswahl und auf Anpassung des alten Liedes an seinen Kontext bzw. seine Stellung am Anfang der Geschichte der Könige zurück.
- 4) Die Analyse der verschiedenen Textformen einschließlich Ode 3 zeigt, dass – anders als in späteren Kapiteln und insbesondere im *kaige*-Bereich (ab 2 Sam 10) – Ant (sowie häufig A und andere Handschriften) eng mit dem masoretischen Text zusammengeht. Allerdings weichen auch B und Ant – und nicht zuletzt Q und Ode 3 – verschiedentlich von MT ab bzw. versuchen sie, den Text auch an schwierigen Stellen verständlich zu machen und ihm eine sinnvolle theologische Aussage abzugewinnen.
- 5) Auffallend ist, dass Ode 3 zwar mehrheitlich mit Ant und A übereinstimmt, wiederholt aber auch gegen diese mit B. Das bedeutet, dass auch in Kodex Alexandrinus, in dem die Oden erstmals belegt sind, der Wortlaut nicht einfach aus dem Kodex selbst übernommen wurde, sondern aus einer selbständigen Tradition. Die Differenzen insbesondere bei dem weisheitlich-ethischen Einschub in V. 10, die nicht mit den semantischen Tendenzen des Kontextes zusammenfallen, und andererseits die Übereinstimmungen mit 1 Kor 1,26.31 und 1 Clem 13,1, lassen annehmen, dass das Lied der Hanna auch im Griechischen nicht nur literarisch tradiert und gestaltet, sondern auch im liturgischen und vermutlich auch individuellen Bereich verwendet wurde. Das ist nicht zuletzt ein Indiz für einen frühen – und wohl doch auch schon innerjüdischen – Anfang der Sammlung der Oden und deren eigenständigen Gebrauch.
- 6) Die Ergänzungen im hebräischen und im griechischen Text des Liedes der Hanna zeigen, dass solche Ergänzungen durch bzw. Kombinationen mit anderen Texten schon im Judentum durchgeführt wurden. Somit könnten auch andere Texte, wie etwa die in Röm 3,10–18 um verschiedene Zitate erweiterte Fassung von Ps 13, den neutestamentlichen Autoren bereits in der erweiterten Form vorgelegen haben.

LITERATURVERZEICHNIS

- Aejmelaeus, Anneli, Hannah's Psalm. Hebrew Text, Composition, Redaction, and Revision (preprint version by courtesy of the author, 31.5.2021).
- , Wisdom Meets Prophecy. The Theme of Boasting and Paul's Quotation of Hannah's Psalm, in: Stefan Fischer / Marianne Grohmann (Hg.), *Weisheit und Schöpfung*. Festschrift für James Alfred Loader (Wiener Alttestamentliche Studien 7), Frankfurt 2010, 11–28.
- Barthélemy, Dominique, *Critique textuelle de l'Ancien Testament* (OBO 50/1), Fribourg / Göttingen 1982.
- BdA: siehe Grillet / Lestienne.
- Boer, Pieter Arie Hendrik de, Einige Bemerkungen und Gedanken zum Lied in 1 Samuel 2,1–10, in: Herbert Donner / Robert Hanhart / Rudolf Smend (Hg.), *Beiträge zur alttestamentlichen Theologie*. Festschrift für Walther Zimmerli, Göttingen 1977, 53–59.
- Brooke, Alan England / McLean, Norman / Thackeray, Henry St. John (Hg.), *The Old Testament in Greek*, Bd. 2/1, Cambridge 1927.
- Budde, Karl, *Die Bücher Samuel* (KHC 8), Tübingen 1902.
- Chirila, Ioan / Kreuzer, Siegfried, *Odai / Das Buch der Oden*, in: idem (Hg.), *Einleitung in die Septuaginta*, Gütersloh 2016, 354–360.
- Cross, Frank Moore et al., *Qumran Cave 4. XII: 1–2 Samuel* (DJD 17), Oxford 2005. CTAT: siehe Barthélemy.
- Dahood, Mitchell, The Divine Name Eli in the Psalms, *Theological Studies* 14 (1953), 452–457.
- Dietrich, Walter, *Samuel* (BKAT 8), Neukirchen-Vluyn 2003–2010.
- DJD: siehe Cross.
- Fernandez Marcos, Natalio / Busto Saiz, José Ramon, *El Texto Antioqueno de la Biblia Griega*. Band 1: 1–2 Samuel (TECC 50), Madrid 1989.
- Gesenius, Wilhelm / Kautzsch, Emil, *Hebräische Grammatik*, Leipzig ²⁸1909.
- Grillet, Bernard / Lestienne, Michel, *Premier Livre des Règnes*, Paris 1997.
- Harl, Marguerite, *Voix de louange. Les cantiques bibliques dans la liturgie chrétienne: Avec la collaboration de Bruno Meynadier et Antoine Pietrobelli* (Anagôgê 8), Paris 2014.
- Hertzberg, Hans Wilhelm, *Die Samuelbücher* (ATD 10), Göttingen ⁷1986.
- Hutzli, Jürg, *Die Erzählung von Hanna und Samuel. Textkritische- und literarische Analyse von 1 Samuel 1–2 unter Berücksichtigung des Kontextes* (ATHANT 89), Zürich 2007.
- Kodex Vaticanus: Vat.gr.1209; https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.gr.1209, (abgerufen 22.5.2021).
- Kraus, Wolfgang / Karrer, Martin, *Septuaginta Deutsch*, Stuttgart ²2010.
- Kreuzer, Siegfried, *Die Frühgeschichte Israels in Bekenntnis und Verkündigung des Alten Testaments* (BZAW 178), Berlin 1989.
- , / Meiser, Martin, *Basileion I / Regnorum I / Das erste Buch der Königtümer / Das erste Buch Samuel*, in: Martin Karrer / Wolfgang Kraus (Hg.), *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare*, Bd. 1, Stuttgart 2011, 745–807.

- Krüger, Thomas, *Geschichtskonzepte im Ezechielbuch* (BZAW 180), Berlin 1989.
- Labuschagne, Casper Jeremiah, The Divine Title *אֱלֹהִים*, „The High One“, in the Song of Hannah, VT 58 (2008), 644–649.
- Lewis, Theodore J., The Textual History of the Song of Hanna. 1 Samuel II 1–10, VT 44 (1994), 18–46.
- LXX.D: siehe Kraus.
- LXX.E: siehe Kreuzer.
- McCarter, Peter Kyle, *1 Samuel. A New Translation with Introduction, Notes and Commentary* (AncB 8), New York 1980.
- Olofsson, Staffan, *God Is My Rock* (CB.OT 31), Stockholm 1990.
- Parry, Donald W., Hannah in the Presence of the Lord, in: Philippe Hugo / Adrian Schenker (Hg.), *Archaeology of the Books of Samuel. The Entangling of the Textual and Literary History* (VT.S 132), Leiden 2010, 53–73.
- Rahlf's, Alfred, *Psalmi cum Odis* (Septuaginta X), Göttingen ³1979.
- , / Hanhart, Robert, *Septuaginta*, Stuttgart 2006.
- Stoebe, Hans Joachim, *Das erste Buch Samuelis* (KAT 8/1), Gütersloh 1973.
- Tov, Emanuel, Different Editions of the Song of Hannah and Its Narrative Framework, in: Mordechai Cogan et al. (Hg.), *Tehillah le-Moshe*, University Park 1997, 149–170; jetzt in: idem, *The Greek and Hebrew Bible* (VT.S 72), Leiden 1999, 433–455.
- Walters, Stanley D., *Hanna and Anna. The Greek and Hebrew Text of 1 Sam 1*, JBL 107 (1988), 385–412.
- Wolff, Christian, *Der zweite Brief des Paulus an die Korinther* (ThHK 8), Leipzig 1989.