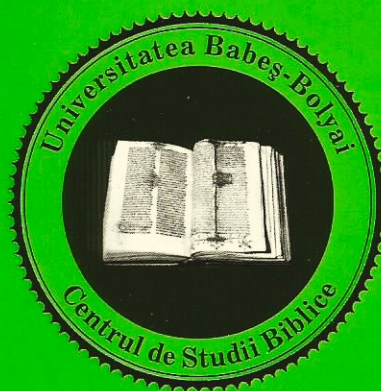


**BABEŞ-BOLYAI UNIVERSITY**  
**CENTRE FOR BIBLICAL STUDIES**



**SACRA SCRIPTA**  
**Journal of the Centre for Biblical Studies**

Year XX, 2022/2

Cluj-Napoca

**SACRA SCRIPTA**

**Journal of the Centre for Biblical Studies**

**PUBLISHER**

The Centre for Biblical Studies of the Babeş-Bolyai University, Cluj, Romania

**EDITOR IN CHIEF**

Stelian TOFANĂ (Babeş-Bolyai University Cluj, Faculty of Orthodox Theology)

**EDITORIAL BOARD**

György BENYIK (Catholic Theological Institute, Szeged)

Michael SOMMER (Goethe University Frankfurt, Faculty 07: Catholic Theology)

Ioan CHIRILĂ (Babeş-Bolyai University Cluj, Faculty of Orthodox Theology)

Erik EYNIKEL (University of Regensburg, Faculty of Catholic Theology)

Marius FURTUNĂ (Babeş-Bolyai University Cluj, Faculty of Greek Catholic Theology)

**CO-EDITOR**- Hans KLEIN (Lucian Blaga University Sibiu, Department of History, Heritage and Protestant Theology)

Lehel LÉSZAI (Babeş-Bolyai University Cluj, Faculty of Reformed Theology)

Tobias NICKLAS (University of Regensburg, Faculty of Catholic Theology)

Sorin MARȚIAN (Babeş-Bolyai University Cluj, Faculty of Greek Catholic Theology)

János MOLNÁR (Babeş-Bolyai University Cluj, Faculty of Reformed Theology)

Zoltán OLÁH (Roman Catholic Theological Institute, Alba Iulia)

Joseph VERHEYDEN (Catholic University of Leuven, Faculty of Theology)

Korinna ZAMFIR (Babeş-Bolyai University Cluj, Faculty of Roman Catholic Theology)

**HONORARY MEMBER** - Ulrich LUZ (University of Bern, Theological Faculty)

**ADVISORY BOARD****Old Testament:**

Paula BUD (Babeş-Bolyai University Cluj, Faculty of Orthodox Theology)

Ed NOORT (University of Groningen, Faculty of Theology and Religious Studies)

Martti NISSINEN (University of Helsinki, Faculty of Theology)

Walter DIETRICH (University of Bern, Theological Faculty)

**New Testament:**

Reimund BIERINGER (Catholic University of Leuven, Faculty of Theology)

Cosmin PRICOP (University of Bucharest, Faculty of Orthodox Theology)

David MOESSNER (Texas Christian University, Department of Religion)

Armand PUIG I TÀRRECH (Faculty of Theology of Catalonia, Barcelona)

Gerd THEIßEN (Ruprecht Karl University of Heidelberg, Faculty of Theology)

William R. G. LOADER (Murdoch University, Australia)

Joel MARCUS (Duke Divinity School, USA)

Carl R. HOLLADAY (Emory, Candler School of Theology, USA)

**LAYOUT EDITOR**

Hilda MARCZINKÓ

**EDITORIAL OFFICE**

Universităţii 7-9

400091 Cluj-Napoca

Phone: + 40 264 450184

**WEBSITE**

<http://reviste.ubbcluj.ro/sacrascripta/en/publicatii.php>

<http://cbs.ot.ubbcluj.ro/en/>

The journal is accessible via the *Central and Eastern European Online Library*: <http://www.ceeol.com>

and via *EBS CO/Academic Search Complete/Journals and Magazines*/page 158

<http://www.ebscohost.com/academic/academic-search-complete>

**ISSN 1584-7624**

**BABEȘ-BOLYAI UNIVERSITY**

**Centre for Biblical Studies**



**SACRA SCRIPTA**

**Journal of the Centre for Biblical Studies**

**Year XX, 2022/2**

**Cluj-Napoca**



## CONTENTS

### ESSAYS

Bernd JANOWSKI: „ <i>Sie alle hast du mit Weisheit gemacht</i> “ – Psalm 104 und das Lob des Schöpfers –.....	125
Jörg JEREMIAS: Zef 2,1-3: Rettung am „Tag JHWHs“?.....	145
Martin MEISER: <i>Die Psalmen in der Septuaginta</i> .....	157
Johannes KLEIN: <i>Kurz vor dem Untergang, oder doch nicht? Ein Blick auf den Stamm Benjamin als mehrfach schwindende Gemeinschaft</i> .....	188
Romeo POPA: <i>Becoming Slaves of God. The Pauline Slavery Metaphor in Light of the Papyrological Evidence</i> .....	202

### BOOK REVIEWS

Peter MÜLLER, <i>Kolossierbrief</i> (Hans KLEIN).....	222
Torben PLITT, <i>Wachstumsgesetz oder Kürzungstendenz? Gedächtnispsychologische Erkenntnisse zu den inhaltlichen Überhängen in den synoptischen Paralleltraditionen</i> (Rainer G. H. REUTER).....	227



## „SIE ALLE HAST DU MIT WEISHEIT GEMACHT“ PSALM 104 UND DAS LOB DES SCHÖPFERS

**BERND JANOWSKI**

**Abstract.** Der weisheitlich geprägte Schöpfungspsalm Ps 104 gehört für viele zu den Lieblingstexten des Psalters. Der Beitrag fragt zunächst nach der Bedeutung von Weisheit (1) und interpretiert den Psalm anschließend auf dem Hintergrund seiner Traditionen und Motive (2). Wie die abschließenden Überlegungen deutlich machen, ist der Mensch nach Ps 104 nicht der Mittelpunkt der Schöpfung (sog. Anthropozentrismus), sondern in die Gemeinschaft der Geschöpfe (Tiere) und die Erscheinungen der natürlichen Lebenswelt (Wasser, Berge, Täler, Pflanzen, Bäume) eingebunden. Das Staunen ist die dem Menschen angemessene Haltung angesichts des Wunders der Schöpfung (3).

**Keywords:** Weisheit, Erfahrungswissen, Schöpfung, Schöpfungsgemeinschaft, Anthropozentrismus.

### 1. Vorbemerkungen

Ps 104 wird in der Regel als weisheitlich geprägter Schöpfungspsalm bezeichnet. Fragen wir zunächst, was Weisheit ist und in welcher Weise sie das menschliche Leben und Handeln bestimmt. Nach H. Gese handelt es sich bei der Weisheit

„um die Bemühung des Menschen, das Leben, die menschliche und natürliche Welt, in die er sich gestellt sieht, als Ordnung auf empirischem Wege zu verstehen: durch Beobachtung der Lebensvorgänge, durch das Erfassen der phänomenalen Charakteristika in der treffenden Formulierung, dem erhellenden Vergleich, im sammelnden Streben zur kontrastreichen Totalität“<sup>1</sup>.

Auch G. von Rad zufolge ist Weisheit praktisches Lebenswissen, das Ordnungen aus empirischer Beobachtung deduziert, um daraus Normen für das Handeln zu gewinnen.<sup>2</sup> Das ist zweifellos ein Grundanliegen der Weisheit. Weisheit ist aber mehr als ein auf die Bewältigung des Alltags und des sozialen Zusammenlebens

<sup>1</sup> H. GESE, Art. Weisheit, RGG<sup>3</sup> VI (1962) 1574-1577, 1574.

<sup>2</sup> S. dazu G. VON RAD, *Weisheit in Israel*. Mit einem Anhang neu herausgegeben von B. JANOWSKI, Neukirchen-Vluyn<sup>4</sup> 2013, 3.

bezogenes Erfahrungswissen. In ihrem Bemühen, Ordnungen in Natur und Gesellschaft aus empirischer Beobachtung zu gewinnen, reicht sie über die Natur hinaus und lehrt, „die Welt insgesamt als eine von Gott in seiner Schöpfung geordnete Wirklichkeit zu verstehen“<sup>3</sup>. Konstitutiv für den alttestamentlichen – wie *mutatis mutandis* auch für den altorientalischen und ägyptischen – Weisheitsbegriff ist deshalb die Verbindung von *Erfahrungswissen* (edukatives Wissen) und *Weltverstehen* (kosmotheistisches Wissen). Da das Erfahrungswissen nur einen – unabdingbaren! – Teilaspekt dessen benennt, was als Weisheit galt, wird man mit B.U. Schipper

„eher verschiedene Kategorien von Wissenskonzepten zu unterscheiden haben, wie z.B. die Sachkenntnis im Sinne des durch Ausbildung erworbenen Wissens, das richtige gesellschaftliche Verhalten, basierend auf Erfahrung, und schließlich das religiöse Wissen, welches in einem speziellen Weltbild begründet ist“<sup>4</sup>.

Ps 104 gibt einen Einblick in diese Verbindung von Erfahrungswissen und Weltverstehen.

## 2. Interpretation von Ps 104

Der nachexilische Schöpfungspsalm Ps 104 gehört für viele zu den Lieblingstexten des Psalters. Er besticht

„an einigen Stellen durch Wirklichkeitssinn und Farbenreichtum: in anmutigen Einzelbildern spricht sich die liebenswürdige Versenkung des Dichters in das Kleinleben der Natur aus, und hie und da, besonders wo uralte Stoffe nachklingen, erhebt er sich zu hoher poetischer Schönheit, ja, zu klassischer Größe“<sup>5</sup>.

Gleichwohl setzt seine Komplexität immer wieder in Erstaunen: „Die Fülle der Bilder und Motive verwirrt selbst geübte Leser: Was verbindet die Investitur des himmlischen Königs mit Steinbock und Klippdachs?“<sup>6</sup>. Und was die Schiffe auf dem Meer mit Leviatan, den JHWH gebildet hat? Auch der Wechsel der Stilebenen (von der 3. zur 2. Pers., von finiten Verbformen zu Partizipien) und der

<sup>3</sup> M. SAUR, „Dynamische Ordnung. Natur und Schöpfung zwischen *physis* und *šedeq*“, *JBTh* 34 (2019) 65-90, 67.

<sup>4</sup> B.U. SCHIPPER, „Kosmotheistisches Wissen. Prov 3,19f. und die Weisheit Israels“, in: S. BICKEL / S. SCHROER / R. SCHURTE / CHR. UEHLINGER (Hg.), *Bilder als Quellen*, OBO Sonderband, Fribourg / Göttingen 2007, 487-510, 498f.

<sup>5</sup> H. GUNKEL, *Die Psalmen übersetzt und erklärt*, HK II/2, Göttingen <sup>6</sup>1986, 453 f.

<sup>6</sup> M. KÖCKERT, „Literargeschichtliche und religionsgeschichtliche Beobachtungen zu Ps 104“, in: R.G. KRATZ / TH. KRÜGER / K. SCHMID (Hg.), *Schriftauslegung in der Schrift*, BZAW 300, Berlin / New York 2000, 259-279, 259.

religionsgeschichtlichen Motive (aus Ugarit, Mesopotamien, Ägypten)<sup>7</sup> ist frappierend. Dennoch ist Ps 104 einer übergreifenden Sachperspektive, nämlich „Leben“, verpflichtet, die er – vom Himmel bis zur Erde bzw. zum Meer, also gleichsam ‚von oben nach unten‘ – konsequent entfaltet.

## 2.1 Komposition

Ps 104 ist der Form nach ein Hymnus und zwar, wie der Anfang zeigt, ein Hymnus eines Einzelnen.<sup>8</sup> Die Selbstaufforderung „Segne, mein Leben (*næpæš*), den JHWH!“, die den Text einleitet (V.1aα) und ebenfalls ausleitet (V.35b), rahmt den gesamten Psalm, der am Ende in einen 4-teiligen Abgesang ausklingt (V.33f). Zwischen Aufgesang und Abgesang steht das Corpus des Hymnus, das ausführlich begründet, warum JHWH zu loben bzw. zu segnen ist.

Die Aufforderung zum Gotteslob – „Segne, mein Leben, den JHWH!“ – ist dabei bemerkenswert. Zum einen, weil mit dem Verb *brk* pi. „segnen“ + Obj. JHWH wie in Ps 103,1f.22 die „Reziprozität“ der Segensbeziehung von Gott und Mensch<sup>9</sup> zum Ausdruck gebracht wird, und zwar so, dass der Mensch mit seinem Segnen – als dem Gegenteil von Fluchen! – Gott das zurückgibt, was er von ihm empfangen hat. So bringt „das Band des Segens Gott und Mensch bzw. Welt in einer gemeinsamen Wirklichkeitssphäre zusammen und hält sie beieinander“<sup>10</sup>. Zum anderen ist die Lobaufforderung bemerkenswert, weil mit dem Begriff *næpæš* („Leben, Lebenskraft“)<sup>11</sup> metonymisch der Lobende in seiner lebhaften Lebendigkeit in Erscheinung tritt. Alles, was im Corpus des Hymnus von ihm besungen wird, steht dem Beter deutlich vor Augen und bestimmt ihn in seiner lebendigen Existenz.

<sup>7</sup> S. dazu zusammenfassend A. KRÜGER, *Das Lob des Schöpfers. Studien zu Sprache, Motivik und Theologie von Psalm 104*, WMANT 124, Neukirchen-Vluyn 2010, 436-441. Zum Vergleich von Ps 104,19-23 mit dem *Großen Amarnahymnus* s. unten •••.

<sup>8</sup> Zu den formgeschichtlichen Aspekten s. O.H. STECK, „Der Wein unter den Schöpfungsgaben. Überlegungen zu Psalm 104“, in: O.H. STECK, *Wahrnehmungen. Gottes im Alten Testament. Gesammelte Studien*, TB 70, München 1982, 240-261, 240f und TH. KRÜGER, „Kosmo-theologie“ zwischen Mythos und Erfahrung. Psalm 104 im Horizont alttestamentlicher und altorientalischer ‚Schöpfungs‘-Konzepte“, in: TH. KRÜGER, *Kritische Weisheit. Studien zur weisheitlichen Traditionskritik im Alten Testament*, Zürich 1997, 91-120, 92f.

<sup>9</sup> M. LEUENBERGER, *Segen und Segentheologien im alten Israel. Untersuchungen zu ihren religions- und theologiegeschichtlichen Konstellationen und Transformationen*, AThANT 90, Zürich 2008, 63 (H.i.O.).

<sup>10</sup> M. LEUENBERGER, *Segen*, 67.

<sup>11</sup> Zum Begriff *næpæš* s. B. JANOWSKI, *Anthropologie des Alten Testaments. Grundfragen – Kontexte – Themenfelder*, Tübingen 2019, 52-58.

Auf den Aufgesang von V.1a $\alpha$  folgt in V.1a $\beta$ -32 das Hymnencorpus. Dieses ergeht sich nicht in zusammenhanglosen Details, sondern zählt beginnend mit der Majestätsprädikation I (V.1a $\beta$ -2a) und ihrem Gegenstück in V.31f Indizien der natürlichen Welt auf, die das Gotteslob umfassend begründen. Daran schließt die Beschreibung des Wirkens des Königsgottes im *Himmel* (V.2b-4) sowie auf der *Erde* und im Meer (V.5-26) an.<sup>12</sup> Den Abschluss bildet die theologische Reflexion V.27-30, deren Thema die Lebensversorgung aller Geschöpfe ist. Insgesamt präsentiert sich damit „die Versorgung und Ordnung von pflanzlichem, tierischem und menschlichem Leben als Auswirkung und Verwirklichung des Königtums Jhwhs in der Erfahrungswirklichkeit: *Jhwhs versorgendes und ordnendes Wirken ist eine Funktion seines Königtums*“<sup>13</sup>.

Was die Entstehung dieses inhaltlich komplexen und formal disparaten Textes angeht, so kann diese hier nicht eigens thematisiert werden; in der gegenwärtigen Forschung gibt es dafür auch noch keinen Konsens.<sup>14</sup> Das gilt auch für die immer wieder postulierte Grundform des Psalms.<sup>15</sup> Stattdessen gehe ich von der Endgestalt aus, deren Struktur sich gemäß der *Abfolge der kosmischen Räume Himmel, Erde und Meer* folgendermaßen skizzieren lässt:

<sup>12</sup> Zu beachten ist dabei, dass V.5-24 durch das Leitwort „Erde“ (V.5 und V.24) eingerahmt werden, vgl. O.H. STECK, „Wein“ (s. Anm. 8), 248 Anm. 16.

<sup>13</sup> M. LEUENBERGER, *Konzeptionen des Königtums Gottes im Psalter. Untersuchungen zu Komposition und Redaktion der theokratischen Bücher IV–V im Psalter*, AThANT 83, Zürich 2004, 189 (H.i.O.).

<sup>14</sup> S. dazu im Einzelnen H. SPIECKERMANN, *Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen*, FRLANT 148, Göttingen 1989, 21-49; M. KÖCKERT, „Beobachtungen“ (s. Anm. 6), 259-279; M. LEUENBERGER, *Konzeptionen* (s. Anm. 13), 190-192; F.-L. HOSSFELD / E. ZENGER, *Psalmen 101–150*, HThK.AT, Freiburg / Basel / Wien 2008, 71-75 (Hossfeld); A. KRÜGER, *Lob* (s. Anm. 7), 62-64; H. IRSIGLER, *Gottesbilder des Alten Testaments. Von Israels Anfängen bis zum Ende der exilischen Epoche*, I-II, Freiburg / Basel / Wien 2021, 450-456; M. HUBER, „*Seh' ich den Himmel, das Werk deiner Finger*“. *Biblische Schöpfungstexte als Modelle zur Verhältnisbestimmung zwischen Naturwissenschaften und Theologie*, Freiburg 2021, 255-261 u.a. Einige Probleme, die mit der Literar- und Religionsgeschichte des Psalms zusammenhängen, werden im Folgenden zumindest angesprochen.

<sup>15</sup> S. dazu die Hinweise bei H. IRSIGLER, *Gottesbilder*, 452 Anm. 240.

1aα	<i>Aufgesang: „Segne, mein Leben, den JHWH!“</i>
1aβ-2a	<i>Majestätsprädikation I: Hoheit und Pracht des Königsgottes JHWH</i>
2b-4	Wirken des Königsgottes im <u>Himmel</u>
5-26	<u>Erde</u> und <u>Meer</u> als „Werke JHWHs“ 5-9 Trennung der <i>Erde</i> vom <i>Meer</i> 10-24 <i>Erde</i> als Lebensraum 10-18 Versorgung mit Wasser: Quellen und Regen 19-23 Versorgung mit Zeit: <i>Nacht/Tag</i> -Wechsel 24 Bewunderungsruf: „Werke JHWHs“ auf der <i>Erde</i> 25-26 <i>Meer</i> als Lebensraum
27-30	Resümee: Lebensversorgung aller Geschöpfe auf der <u>Erde</u>
31-32	<i>Majestätsprädikation II: Herrlichkeit des Königsgottes JHWH</i>
33-35	<i>Abgesang (erweitert): „... Segne, mein Leben, den JHWH!“ (35b)</i>

Abb.1: Zur Makrostruktur von Psalm 104

Obwohl Ps 104 und Gen 1,3-31 eine gewisse thematische Ähnlichkeit aufweisen (s. Abb.2), formuliert Ps 104 so eigenständig, dass „eine direkte Bezugnahme auf Gen 1 nicht überzeugt“<sup>16</sup>. So gibt es in Ps 104 keine 7 *Tage*-Struktur wie in Gen 1,3-2,3. Im Übrigen steht Ps 104 thematisch mit Ps 8,4-9; 19,2-7; 148 und weiteren Texten in Verbindung, in denen ebenfalls Schöpfungsmotive und Naturschilderungen begegnen.

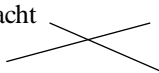
<u>Ps 104</u>	<u>Gen 1</u>	
1aβ–2a	3–5	1. Tag / 1. Werk: Licht / Finsternis
2b–4	6–8	2. Tag / 2. Werk: Himmelfeste
5–9	9–10	3. Tag / 3. Werk: vom Meer getrennte Erde
10–18	11–13	3. Tag / 4. Werk: Pflanzen tragende Erde
19–23	14–19	4. Tag / 5. Werk: Gestirne
10–18,25 f	20–23	5. Tag / 6. Werk: Wasser- und Flugtiere
10–18	24 f	6. Tag / 7. Werk: Landtiere
14 f.23	26–31	6. Tag / 8. Werk: Menschen

Abb.2: Thematischer Vergleich von Ps 104 mit Gen 1,3-31

<sup>16</sup> H. IRSIGLER, *Gottesbilder*, 452 mit Anm. 238.

## 2.2 Traditionen und Motive

Nach dem Aufgesang V.1a $\alpha$  („Segne, mein Leben, den JHWH!“) beginnt der erste Abschnitt in V.1a $\beta$ –2a mit einer dreizeiligen Majestäsprädikation I, die mit einem Bewunderungsruf über die Größe JHWHs (V.1a $\beta$ ) eröffnet und mit zwei chiasmatisch angeordneten Sätzen zum Lichtkleid JHWHs (V.1b–2a) abgeschlossen wird:<sup>17</sup>

1a $\beta$	JHWH, mein Gott, du bist sehr groß!		
b	Mit Hoheit und Pracht bist du bekleidet,		
2a	sich hüllend in Licht wie in den Mantel!		
1b	Hoheit und Pracht		sich bekleiden
2a	sich hüllen		Licht

Das Thema des Trikolons V.1a $\beta$ –2a ist die Erhabenheit des mit einem Lichtkleid umhüllten Königsgottes.<sup>18</sup> Mit dem Übergang von der 2. (V.2a) zur 3. Person (V.2b) wird in V.2b–4 das Wirken dieses Königsgottes im überirdischen Raum beschrieben: er spannt den Himmel wie eine Zeltdecke aus, die in räumlich-vertikaler Ausrichtung einen Bereich *darüber* (Obergemächer im Himmelseozan V.3a) von einem Bereich *darunter* (Wolken, Winde, Blitze V.3b–4) abgrenzt und damit die Trennscheide zwischen dem himmlischen und dem unter dem Himmelszelt befindlichen irdischen Raum markiert:

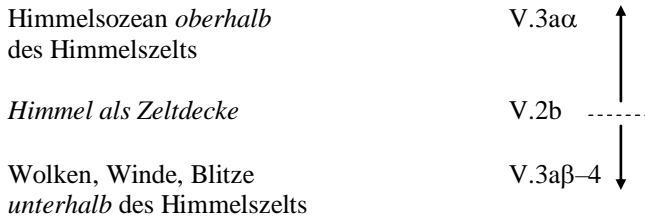
2b	Der ausspannt (den) Himmel wie die Zeltdecke,
3	der zimmert im Wasser seine Obergemächer, der bestimmt Wolken zu seinem Wagen, der einher fährt auf den Flügeln des Windes,
4	der macht zu seinen Boten Winde,

<sup>17</sup> Entscheidend für diese Gliederung ist neben der inhaltlichen Gedankenführung die chiasmische Anordnung der parallelen Sätze V.1b–2a sowie der Wechsel von der 3. Pers. in V.1a $\beta$ –2a zur 2. Pers. in V.2b. vgl. O.H. STECK, „Wein“ (s. Anm. 8), 247 mit Anm. 14; M. LEUENBERGER, *Konzeptionen* (s. Anm. 13), 187.188f u.a. Anders, aber nicht überzeugend TH. PODELLA, *Das Lichtkleid JHWHs. Untersuchungen zur Gestalthaftigkeit Gottes im Alten Testament und seiner altorientalischen Umwelt*, FAT 15, Tübingen 1996, 233, der zwischen einer „echten“ Bekleidungsaussage (V.1b) und dem Vergleich mit einem Mantel (V.2a) unterscheiden möchte und deshalb V.2a mit V.2b.3a zu einem Trikolon zusammennimmt.

<sup>18</sup> Wie die Epitheta „Hoheit“, „Pracht“ und „Licht“ zeigen, ist V.1a $\beta$ –2a von der *Königtum Gottes*-Vorstellung geprägt, s. die Sachparallelen Ps 29,4; 93,1; 96,6 u.a. und dazu J. JEREMIAS, *Das Königtum Gottes in den Psalmen. Israels Begegnung mit dem kanaänischen Mythos in den Jahwe-König-Psalmen*, FRLANT 141, Göttingen 1987, 47f; TH. PODELLA, *Lichtkleid* (s. Anm. 17), 235f.239f u.a. Auch die *kābôd*-Aussage in V.31f prädiiziert JHWH als Königsgott.

zu seinen Dienern brennendes Feuer.

Im Blick auf die durch das Ausspannen des Himmelszeltes (V.2b) voneinander abgegrenzten Räume ergibt sich folgendes Bild:



Da V.5–9 mit einer Suffixkonjugation einsetzt (*jāsad* V.5a) – und die hymnische Diktion V.2bff damit scheinbar unterbrochen wird –, wird dieser Abschnitt von H. Spieckermann u.a. als sekundärer Einschub verstanden.<sup>19</sup> Demgegenüber ist mit F. Hartenstein davon auszugehen, dass die in V.5ff geschilderte Gründung der Erde auf ihren Fundamenten

„in allem von dieser vorgängigen himmlischen Herrschaftsposition JHWHs ab(hängt). Dabei ist das Verb *jsd* aus V.5 das Leitwort für die ganze im folgenden (V.5–9) geschilderte einmalige urzeitliche Eindämmung des Meeres (und damit des ‚Chaos‘) und die Ausgestaltung des Festlands (mit den Bergen) in vom Himmel her vorgezeichneten architektonischen Grenzen. Die Welt erscheint als ein wohl geplantes ‚Gebäude‘ und JHWH als ihr königlicher Baumeister“<sup>20</sup>.

Der Abschnitt V.1aβ-2a „erfaßt also Tätigkeiten und Fähigkeiten des Schöpferwirkens Jahwes im überirdischen Raum, die als Voraussetzung für seinen weiteren Ablauf, wie ihn das Folgende sieht, wesentlich sind“<sup>21</sup>. Dieses Folgende wird in V.5-9 als ein uranfänglicher Machtakt des Schöpfers dargestellt, der durch eine – im Wortsinn! – *definitive Trennung* der Erde vom Meer diese als stabilen Lebensraum erstellt hat:

- 5 Er hat gegründet (die) Erde auf ihre Fundamente –  
nicht wankt sie auf immer und ewig.

<sup>19</sup> S. dazu H. SPIECKERMANN, *Heilsgegenwart* (s. Anm. 14), 29-32 u.a.

<sup>20</sup> F. HARTENSTEIN, „Wolkendunkel und Himmelsfeste. Zur Genese und Kosmologie der Vorstellung des himmlischen Heiligtums JHWHs“, in: B. JANOWSKI / B. EGO (Hg.), *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte*, FAT 32, Tübingen 2001/2004, 125-179, 165.

<sup>21</sup> O.H. STECK, „Wein“ (s. Anm. 8), 252.

- 6 Urflut – wie das Kleid bedeckte sie <sie><sup>22</sup>,  
über (den) Bergen standen (die) Wasser.
- 7 Vor deinem Schreien flohen sie,  
vor der Stimme deines Donners eilten sie davon.
- 8 Sie stiegen (auf) Berge hinauf, stiegen (in) Täler hinab,<sup>23</sup>  
zu einem Ort, den du ihnen gegründet hast.<sup>24</sup>
- 9 Eine Grenze hast du gesetzt – die können (sie) nicht überschreiten,  
sie kehren nicht zurück, um die Erde zu bedecken.

Der Gedankengang dieses Abschnitts, der in V.5 das Thema und in V.9 das Fazit enthält (in beiden Versen begegnet die Negation *bal* „nicht“), lässt sich folgendermaßen gliedern:

- 5 Thema: Erdgründung auf Fundamenten, die nicht wanken
- 6 Ausgangspunkt: Urflut bedeckte die Erde // über den Bergen standen die Wasser
- 7 Aktion → Reaktion: „Schreien“ des Königsgottes und Flucht der Wasser
- 8 Verlauf: Aufsteigen/Absteigen der Wasser und Ende der Flucht
- 9 Fazit: Kein „Bedecken“ der Erde mehr durch die Wasser

Aufgrund des göttlichen „Schreiens“ (V.7) flohen die uranfänglichen Wasser, die über den Bergen standen (V.6), gleichsam wellenförmig (Aufsteigen/Absteigen V.8) bis zu dem Ort, den JHWH ihnen als „Grenze“ (*g<sup>e</sup>bûl*) gesetzt hat (vgl. Jer 5,22; Hi 38,10 f; Spr 8,29). Dort kommen sie zum Stillstand und werden die Erde nicht mehr „bedecken“ (V.9b, vgl. V.6a). Damit ist die chaotische Macht des Meeres, die die Erde bedroht hat, ein für allemal gebannt.

Erst jetzt kommt die Erde als gemeinsamer Lebensraum für Tiere, Pflanzen und den Menschen in den Blick (V.10-18), wobei „die unterschiedlichen Aspekte des Wassersystems der Schöpfung ... nacheinander und in erstaunlicher Systematisierung behandelt (werden)“<sup>25</sup>. Im Unterschied zu Spr 1,3ff hebt der Text dabei nicht auf

<sup>22</sup> Lies mit dem App. der BHS das Suff. der 3.f.sg. (Bezug „Erde“), vgl. J. JEREMIAS, *Königtum Gottes* (s. Anm. 18), 46 Anm. 3 u.a.

<sup>23</sup> Subjekt der beiden Verben in V.8a sind die Wasser aus V.6, vgl. H. SPIECKERMANN, *Heilsgegenwart* (s. Anm. 14), 22 mit Anm. 5 u.a.

<sup>24</sup> V.8 wird von H. SPIECKERMANN, *Heilsgegenwart*, 31 als „Zusatz im Zusatz“ aus dem Zusammenhang V.5-9 ausgegrenzt, s. dazu aber M. KÖCKERT, „Beobachtungen“ (s. Anm. 6), 261 Anm. 12.

<sup>25</sup> K. SEYBOLD, *Poetik der Psalmen*, Stuttgart 2003, 180.

den Wasserkreislauf, sondern auf die Wirkungen ab, die vom Wasser auf die einzelnen Biotope ausgehen.<sup>26</sup>

*Wildland zwischen den Bergen*

- |    |   |  |
|----|---|--|
| 10 | Der <u>Quellen</u> sendet in die <u>Bachtäler</u> ,<br>zwischen <u>Bergen</u> laufen sie (dahin), | <i>oben:</i> Quellen der Flüsse<br>zwischen den Bergen → |
| 11 | sie tränken alle <u>Tiere des Feldes</u> ,<br>es löschen <u>Wildesel</u> (daraus) ihren Durst,    | <i>unten:</i> Wadis, Schluchten                          |
| 12 | Über ihnen wohnen die <u>Vögel des Himmels</u> ,<br>aus (dem) <u>Laubwerk</u> geben sie Laut.     |  |

*Ackerland auf den Bergen*

- |    |   |   |
|----|---|---|
| 13 | Der <u>Berge</u> tränkt aus seinen Obergemächern,<br>von der Frucht deiner Werke sättigt sich die <u>Erde</u> .   | <i>oben:</i> Reservoir zur Wasser-<br>versorgung → <i>unten:</i> Erde |
| 14 | Der <u>Gras</u> sprießen lässt für das <u>Vieh</u><br>und <u>Pflanzen</u> für die Arbeit des <u>Menschen</u> ,<br>um Brot aus der <u>Erde</u> hervorzubringen |   |
| 15 | – und Wein erfreut das Herz des Menschen –,<br>um glänzend zu machen (das) Angesicht von Öl,<br>– und Brot stärkt das Herz des Menschen.                      |   |

*Hohe Berge und Felsen*

- |    |   |  |
|----|---|--|
| 16 | Es sättigen sich die <u>Bäume JHWHs</u> ,<br>die <u>Zedern des Libanon</u> , die er gepflanzt hat,                              | <i>oben:</i> Bäume JHWHs, Zedern<br>des Libanon, hohe Berge,<br>Felsen und dort heimische<br>Tiere |
| 17 | wo <u>Vögel</u> nisten,<br>der <u>Storch</u> – <u>Zypressen</u> sind sein Haus.   |  |
| 18 | Die <u>hohen Berge</u> gehören den <u>Steinböcken</u> ,<br>die <u>Felsen</u> sind eine Zuflucht für die <u>Klippschliefer</u> . |  |

Nur einige Aspekte dieser eindrücklichen Naturschilderung seien hervorgehoben. Da sind zunächst die *verschiedenen Lebensräume*, die der Beter mit seinem Blick erfasst und die in räumlich-vertikaler Bewegung von oben nach unten (V.10ff.13ff) und wieder nach oben (V.16ff) beschrieben werden.<sup>27</sup> Die Schilderung beginnt beim Wildland mit seinen Quellen, Wadis und Tieren (V.10-12), geht dann zum mittelpalästinischen Bergland über (V.13-15) und endet bei den hohen Bergen mit den „Bäumen JHWHs“, den „Zedern des Libanon“ und den dort heimischen Tieren

<sup>26</sup> Im Folgenden werden die Tiere, die Pflanzen, der Mensch sowie die geographischen/geologischen Formationen durch Unterstreichung bzw. Kursivierung hervorgehoben.

<sup>27</sup> Vgl. O.H. STECK, „Wein“ (s. Anm. 8), 255 und TH. KRÜGER, „Kosmo-theologie“ (s. Anm. 8), 98f.

Storch, Steinbock und Klippschliefer (V.16-18).<sup>28</sup> Sodann wird die Frage, woher das *lebensnotwendige Wasser* kommt, das die Tiere des Feldes, aber auch die Berge und die Bäume JHWHs trinkt, in V.13a unter Rückgriff auf die „Obergemächer“ beantwortet, von denen in V.3aα die Rede ist.

Dieser Aspekt einer durch Bezüge zum Vorhergehenden wie zum Folgenden hergestellten „sukzessiven Sachanordnung“<sup>29</sup> ist typisch für Ps 104. Und schließlich tritt in V.13-15 die *Kulturwelt* in Erscheinung, in der das Vieh, also die Haustiere, sprossendes Gras frisst und der Mensch von seiner Hände Arbeit lebt, um Brot (es stärkt das Herz) und Wein (es erfreut das Herz) hervorzubringen. Wie die Abfolge V.10-12 / V.13-15 / V. 16-18 deutlich macht, ist der Mensch nicht der Mittelpunkt der Schöpfung, sondern in die Gemeinschaft der Geschöpfe und die Erscheinungen der natürlichen Lebenswelt (Wasser, Berge, Täler, Pflanzen, Bäume) eingebunden.<sup>30</sup>

Neben die in V.10-18 geschilderte Versorgung mit Wasser (Regen und Quellen) tritt in V. 19-23 der Aspekt „Zeit“, konkret: der grundlegende *Tag/Nacht-Wechsel*:

- 19 Er (sc. JHWH) hat gemacht (den) Mond für die Festzeiten (*mô<sup>c</sup> adîm*),  
die Sonne kennt ihren Untergang.
- 20 Du bestimmst Finsternis, und es wird Nacht,  
in ihr wimmeln alle Tiere des Waldes,
- 21 die Junglöwen, brüllend nach Beute,  
um von Gott ihre Nahrung fordern.
- 22 Es geht die Sonne auf, sie ziehen sich zurück,  
und zu ihren Verstecken hin lagern sie sich.
- 23 Es geht der Mensch heraus zu seinem Tun  
und zu seiner Arbeit bis zum Abend.

Dieser Text schildert den zeitlichen *Ablauf eines einzigen Tages*: er beginnt entsprechend dem Mondjahr am Abend und endet am Abend des folgenden Tages. Mit dem morgendlichen Aufgang der Sonne, deren Licht die Welt erschließt, ziehen sich die wilden Tiere in ihre Verstecke zurück, während der Mensch aus seinem Haus „heraustritt“ und seine Arbeit bis zum Abend verrichtet (V.23):

<sup>28</sup> Zu diesen Tieren s. P. RIEDE, *Im Spiegel der Tiere. Studien zum Verhältnis von Mensch und Tier im alten Israel*, OBO 187, Fribourg / Göttingen 2002, 30-32.

<sup>29</sup> O.H. STECK, „Wein“ (s. Anm. 8), 253.

<sup>30</sup> S. dazu auch unten •••.

20 f	<i>Abend/Nacht</i>	Tiere (Beute, Nahrung)	} 1 ganzer Tag
22.23a	Sonnenaufgang/ <i>Morgen</i>	Tiere (Rückzug in ihre Verstecke) Mensch (Verlassen des Hauses)	
23b	<i>Tag/Abend</i>	Mensch (Arbeit)	

Dieser Text hat immer wieder Anlass zum Vergleich mit dem *Großen Amarnahymnus* gegeben und zu der These geführt, dass Ps 104,20-30 literarisch von der ägyptischen ‚Vorlage‘ abhängig sei. Entscheidend ist etwa für J. Assmann „die Wertung der Nacht als Gottesferne“<sup>31</sup>, wie sie eindrücklich in Z.27-37 geschildert wird:

Gehst du unter im westlichen Lichtland (= Westhorizont),  
ist die Erde in Finsternis,  
in der Verfassung des Todes.

30 Die Schläfer (oder: sie schlafen) in der Kammer, verhüllt sind ihre Köpfe,  
kein Auge sieht das andere.

Ihre Habe wird ihnen unter den Köpfen weg gestohlen, und sie merken  
es nicht.

Jedes Raubtier ist aus seiner Höhle herausgekommen,  
alle Schlangen beißen.

35 Dunkel ist das Herdfeuer (oder: die Finsternis ist ein Grab),  
die Erde liegt in Schweigen:

ihr Schöpfer ist untergegangen in seinem Lichtland.<sup>32</sup>

<sup>31</sup> J. ASSMANN, *Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, UTB 366, Stuttgart 1984, 247.

<sup>32</sup> Übersetzung J. ASSMANN, *Ägyptische Hymnen und Gebete*, OBO Sonderband, Fribourg / Göttingen <sup>2</sup>1999, 218.

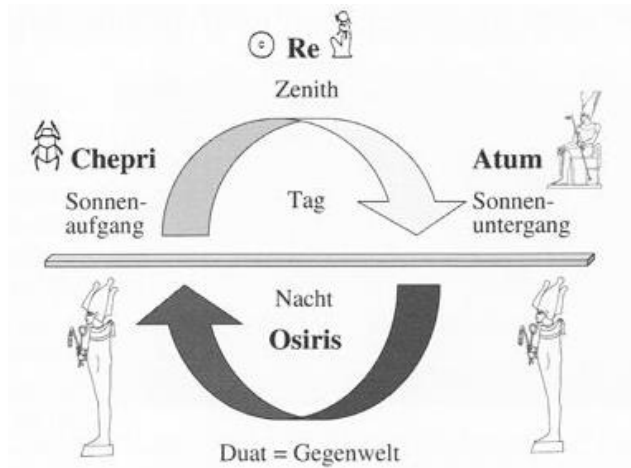


Abb.3: Traditionelles Schema des Sonnenlaufs in Ägypten

Der These J. Assmanns ist allerdings zu widersprechen, weil der Differenzpunkt das *unterschiedliche Gottesbild* und die damit zusammenhängende *Wertung der Nacht* ist: Während JHWH auch nachts in seiner Schöpfung anwesend ist und den Junglöwen Nahrung gibt (das in Ps 104,21 stehende Verb „fordern“ (*biqes*) impliziert eine aktive Beziehung zwischen Gott und seinen tierischen Geschöpfen!), ist Aton, der Lichtgott von Amarna, in der Nacht abwesend, weil er „in seinem Lichtland untergegangen“ (Z.37) ist. Im Unterschied zur traditionellen Sonnentheologie mit ihrem Tag *und* Nacht umfassenden Sonnenlauf (s. Abb.3) gibt es für die Amarna-Religion keine Gottesnähe außerhalb des Lichts, und ist deshalb die Welt während der Nacht „in der Verfassung des Todes“ (Z.29). Trotz zahlreicher Ähnlichkeiten in der Naturauffassung steht der raumzeitlich eingeschränkten Wirksamkeit Atons die Allwirksamkeit JHWHs gegenüber. Das aber zeigt, wie vorsichtig man bei der Beurteilung von Motivähnlichkeiten zwischen alttestamentlichen und altorientalischen bzw. ägyptischen Texten sein muss, um nicht waghalsigen Beeinflussungs- oder Rezeptionshypothesen Vorschub zu leisten.<sup>33</sup>

<sup>33</sup> Zur Frage möglicher Überlieferungswege des *Großen Amarnahymnus* (GAH) nach Palästina/Israel s. S. REICHMANN, *Bei Übernahme Korrektur? Aufnahme und Wandlung ägyptischer Tradition im AT anhand der Beispiele Proverbia 22-24 und Psalm 104*, AOAT 428, Münster 2016, 172-187. Reichmann rechnet mit einer „Teilübersetzung“ des GAH ins Hebräische, kann aber die besagte Überlieferungsfrage nur durch waghalsige Vermutungen ‚beantworten‘. Wesentlich zurückhaltender ist B.U. SCHIPPER, „Egyptian Backgrounds to the Psalms“, in: W.P. BROWN (ed.), *The Oxford Handbook of the Psalms*, Oxford 2014, 57-75. Zur These von Chr. UEHLINGER, „Leviathan und die Schiffe in Ps 104,25-26“, *Bib.* 71 (1990) 499-526, 505f, dass eine Entstehung von Ps 104, 1b-30 im phön.-kanaan. Milieu möglich sei, s. A. KRÜGER, *Lob* (s. Anm. 7), 9-12.

Abgeschlossen wird der Abschnitt Ps 104,10-23 durch den Bewunderungsruf V.24:

Wie zahlreich sind <u>deine Werke</u> , JHWH, sie alle hast du mit Weisheit gemacht, voll ist die Erde von <u>deinem Eigentum!</u>	zentrale Aussage
--	------------------

Als Resümee von V.10-23 unterstreicht dieser Vers, dass die in diesen Versen genannten Einzelphänomene in einer sinnvoll-zweckhaften Beziehung zueinander stehen, weil sie vom Schöpfer „mit Weisheit“ (*hāk māh*) gemacht worden sind. Diese Qualifizierung kommt auch in Spr 3,19f zum Ausdruck:

19 JHWH hat mit Weisheit die Erde gegründet, den Himmel hat er befestigt mit Einsicht.	<i>Weltschöpfung</i> : Erde und Himmel
20 Durch sein Wissen brachen Urfluten hervor, und Wolken träufeln Tau.	<i>Lebenswelt</i> von Menschen, Tieren und Pflanzen

Hier wird die Weisheit – nicht wie in Spr 8,22ff u.a. personifiziert, sondern – JHWH als Mittel zugeordnet und insofern als „ein Vermögen oder eine Fertigkeit des Schöpfers“<sup>34</sup> verstanden. Dabei nennt V.19 mit „Erde“ und „Himmel“ die beiden Schöpfungswerke, die in Form eines Merismus das Weltganze in seiner räumlichen Struktur bezeichnen. Durch das „Wissen“ (*daʿat*) des Schöpfers wird nach V.20 schließlich die Wasserversorgung zur Grundlage des Lebens von Menschen, Tieren und Pflanzen gemacht, indem – auch dies ist ein Merismus – von den Wassern von unten („Urfluten“) und dem Wasser von oben („Wolken“) gesprochen wird. So verweist Spr 3,19f auf „die Tiefendimension der gegenwärtigen Erfahrungswelt“ und legt diejenigen Grundgegebenheiten frei, „die für Welt und Mensch im ganzen und immer schon gelten“<sup>35</sup>.

Nach dem Bewunderungsruf V.24, der sich in vergleichbarer Weise auch im *Großen Amarnahymnus* findet (Z.76-78) findet, gerät in V.25f schließlich noch das Meer in den Blick:

25 Da ist das Meer, groß und unermesslich weit,  
dort ist ein Gewimmel ohne Zahl,  
kleine Lebewesen mit großen.  
26 Dort ziehen Schiffe dahin,  
Leviatan – diesen hast du gebildet, um mit ihm zu spielen.

<sup>34</sup> A. MEINHOLD, *Die Sprüche 1-2*, ZBK.AT 16/1-2, Zürich 1991, 81.

<sup>35</sup> O.H. STECK, „Zwanzig Thesen als alttestamentlicher Beitrag zum Thema ‚Die jüdisch-christliche Lehre von der Schöpfung in Beziehung zu Wissenschaft und Technik‘“, *KuD* 23 (1977) 277-299, 283.

Nachdem die Urflut, die die Erde anfangs wie ein Kleid bedeckte (V.6), von JHWH ein für allemal zurückgedrängt wurde (V.5ff), ist die Welt nach Ps 104 frei von jeder chaotischen Gegenmacht. Selbst Leviatan verkörpert nicht mehr wie in Ps 74,13f u.a. die aggressive Gewalt des Meeres, vielmehr ist er *im* Meer, wo JHWH mit ihm „spielt“ (vgl. Hi 40,29) und ihn nicht etwa bekämpft. Die Friedlichkeit der ganzen Szenerie zeigt schließlich die Tatsache, dass die Schiffe unbehelligt von gefährlichen Begegnungen passieren können.<sup>36</sup>

Die theologische Reflexion V.27-30 resümiert schließlich das Hymnencorpus V.5-26 und bildet mit dem Aspekt der *Lebensversorgung aller Geschöpfe* „die wesentliche Sach- und Erfahrungsperspektive für das Psalmganze“<sup>37</sup>:

*Angewiesenheit der Geschöpfe auf JHWHs Fürsorge*

27 Sie alle warten auf dich,  
dass du ihnen Speise gibst zu ihrer Zeit:

*Entfaltung I: Zuwendung und Abwendung JHWHs*

28 Gibst du ihnen, so lesen sie auf, 28 positiv  
öffnest du deine Hand, so sättigen sie sich mit Gutem,

29 verbirgst du dein Angesicht, so erschrecken sie; 29a negativ

*Entfaltung II: Entzug und Gabe des Lebensatems*

nimmst du ihren Odem weg, so verscheiden sie 29b negativ  
[und kehren zurück in ihren Staub];<sup>38</sup>

30 sendest du deinen Odem aus, so werden sie geschaffen, 30 positiv  
und du erneuerst die Oberfläche des Erdbodens.

Konstitutiv für das Verständnis dieses Abschnitts ist „der Kreislauf von Vergehen und Werden der Geschöpfe sowie der konstante Aspekt der Lebenserhaltung durch Gott“<sup>39</sup>. Für V.30b ist dabei zu beachten, dass das Verb *hdš pi.* („erneuern“) nicht eine Neuschöpfung, sondern die *Erneuerung der Schöpfung* meint. Das ist ein

<sup>36</sup> Dass dabei „Schiffe und Leviathan offenbar stellvertretend für die ‚großen Lebewesen‘ ... des Meeres stehen“ (CHR. UEHLINGER, „Schiffe“ [s. Anm. 33], 522, vgl. 499 Anm. 1), überzeugt allerdings nicht, vgl. TH. KRÜGER, „Kosmo-theologie“ (s. Anm. 8), 101 Anm. 47 und A. KRÜGER, *Lob* (s. Anm. 7), 54 mit Anm. 104.

<sup>37</sup> O.H. STECK, „Wein“ (s. Anm. 8), 250.

<sup>38</sup> Dieses Kolon dürfte ein auf Gen 3,19 zurückgehender Zusatz sein.

<sup>39</sup> F.-L. HOSSFELD / E. ZENGER, *Psalmen 101-150* (s. Anm. 14), 86 (Hossfeld).

Unterschied. Es geht um die Erneuerung des Lebens, d.h. um „die Erneuerung von Fauna und Flora in der einen, konstant von Gott erhaltenen Schöpfung“<sup>40</sup>.

Das theologische Resümee V.27-30 ist auch deshalb bemerkenswert, weil mit V.29 innerhalb des Psalms zum ersten Mal eine Ambivalenzerfahrung, nämlich die *Erfahrung des Todes* zur Sprache kommt, die in V.30 allerdings „wieder *integriert* (wird) in die zuvor entwickelte Sicht des Kosmos: Der Tod ist die Kehrseite des stets neu Leben schaffenden Handelns Jahwes“<sup>41</sup>. Weitere Ambivalenzerfahrungen werden in der Majestätsschilderung II (V.31f) – die Stabilität der kosmischen Ordnung kann nur durch JHWH selbst gefährdet werden – und vor allem im Abgesang (V.33-35) artikuliert, wonach die Frevler, die es nun einmal gibt, „umkommen“ und es sie „nicht mehr geben“ möge (V.35a):

31 Es sei die Herrlichkeit JHWHs in Ewigkeit,  
es freue sich JHWH an seinen Werken!

32 Der hinblickt zur Erde, so dass sie erbebt,  
er berührt die Berge, so dass sie rauchen.

33 Ich will singen JHWH in meinem Leben,  
ich will spielen meinem Gott, solange ich bin.

34 Es möge ihm gefallen mein Dichten,  
ich, ich freue mich an JHWH.

35 *Umkommen sollen Sünder von der Erde* vgl. Ps 1,4f  
*und Frevler soll es nicht mehr geben!*

*Segne, mein Leben, den JHWH!* → V. 1aα  
*Halleluja!*

Der Wunsch, dass die Sünder und Frevler von der Erde verschwinden mögen, wird nicht an JHWH gerichtet, sondern er ist „prinzipiell erfüllbar *im Rahmen* einer fortwährenden ‚Erneuerung‘ der Erde durch den Rhythmus von Sterben und Leben, wie sie V.29-30 formulierte“<sup>42</sup>. Die kosmische Ordnung, wie sie Ps 104 so eindrücklich beschreibt, wird davon nicht nachhaltig tangiert.

<sup>40</sup> F.-L. HOSSFELD / E. ZENGER, ebd. (Hossfeld). vgl. H. SPIECKERMANN, *Heilsgegenwart* (s. Anm. 14), 45 mit Anm. 60 und A. KRÜGER, *Lob* (s. Anm. 7), 376-378.

<sup>41</sup> TH. KRÜGER, „Kosmo-theologie“ (s. Anm. 8), 102 (H.i.O.).

<sup>42</sup> TH. KRÜGER, „Kosmo-theologie“, 103 (H.i.O.). Zum sekundären Charakter von V.35a (vgl. Ps 1,4f) und V.35b (redaktionelle Rahmung mit V.1aα) sowie zur Redaktionskritik von V.31-34 s. M. LEUENBERGER, *Konzeptionen* (s. Anm. 13), 190f u.a.

### 3. Ausblick

Wie unsere Skizze gezeigt hat, ist die traditionelle *Subjekt/Objekt*-Gegenüberstellung kein zureichendes Erklärungsmodell, um im Blick auf das alte Israel die Position des Menschen in der Welt und sein Verhältnis zu den Mitgeschöpfen zu beschreiben. Da nach alttestamentlichem Verständnis das Leben des Menschen unweigerlich verwoben ist in das Leben der anderen Lebewesen (Tiere und Pflanzen), geht es um die Gemeinschaft aller Lebewesen als einer *Gemeinschaft des Lebendigen*.<sup>43</sup> Für diese Gemeinschaft des Lebendigen gibt es in den biblischen Schöpfungstexten ein reiches Anschauungsmaterial. In Frage kommen besonders weisheitliche Texte, weil sie den ruhigen und nachdenklichen Blick auf die Welt und ihre lebendige Vielfalt pflegen. Besonders eindrücklich ist der Mittelteil von Ps 104, der dem Thema „Die Erde als Lebensraum“ gewidmet ist und der in einer grandiosen Folge von Bildern die Versorgung von Pflanzen und Tieren mit Wasser schildert (V.10-18) und der nach der Erschaffung des grundlegenden *Tag/Nacht*-Wechsels (V.19-23) mit dem weisheitlichen Bewunderungsruf von V.24 endet:

- |    |  |   |
|----|--|---|
| 10 | Der Quellen sendet in die Bachtäler,<br>zwischen Bergen laufen sie (dahin),  |   |
| 11 | sie tränken alle Tiere des Feldes,<br>es löschen Wildesel (daraus) ihren Durst,  | Tiere des Feldes<br>Wildesel                  |
| 12 | Über ihnen wohnen die Vögel des Himmels,<br>aus (dem) Laubwerk geben sie Laut.   | Vögel des Himmels<br><i>Laubwerk</i>          |
| 13 | Der Berge tränkt aus seinen Obergemächern,<br>von der Frucht deiner Werke sättigt sich die Erde.   |   |
| 14 | Der Gras sprießen lässt für das Vieh<br>und Pflanzen für die Arbeit des Menschen,<br>um Brot aus der Erde hervorzubringen                | <i>Gras</i><br><i>Pflanzen, <u>Mensch</u></i> |
| 15 | – und Wein erfreut das Herz des Menschen –,<br>um glänzend zu machen (das) Angesicht von Öl,<br>– und Brot stärkt das Herz des Menschen. |   |
| 16 | Es sättigen sich die Bäume JHWHs,<br>die Zedern des Libanon, die er gepflanzt hat,   | <i>Bäume JHWHs</i><br><i>Zedern</i>           |
| 17 | wo Vögel nisten,<br>der Storch – Zypressen sind sein Haus.   | Vögel<br>Storch, <i>Zypressen</i>             |
| 18 | Die hohen Berge gehören den Steinböcken,   | Steinböcke                                    |

<sup>43</sup> Dies ist auch ein wichtiger Ansatz in der gegenwärtigen Tier- und Umweltethik, s. dazu N. PEUCKMANN, *Tierethik im Horizont der Gottebenbildlichkeit. Zur Bedeutung des Menschenbildes in der Ethik der Mensch/Tier-Beziehungen*, Bochum / Freiburg 2017, 41-81; N. PEUCKMANN, „Tierethik in der Theologie?! Aktuelle Positionen, Herausforderungen und Entwicklungen“, *EvTh* 80 (2020) 129-141; R. HAGENCORD, „Vom Mit-Sein des Menschen mit allem Lebendigen. Über einen vergessenen und wieder zu entdeckenden Traum“, *JBTh* 34 (2019) 275-298 u.a.

die Felsen sind eine Zuflucht für die Klippschliefer. Klippschliefer

- |  |                                      |
|--|--------------------------------------|
| 19 Er (sc. JHWH) hat gemacht (den) Mond für die Festzeiten,<br>die Sonne kennt ihren Untergang.                              |                                      |
| 20 Du bestimmst Finsternis, und es wird Nacht,<br>in ihr wimmeln alle Tiere des Waldes,                                      | Tiere des Waldes                     |
| 21 die Junglöwen, brüllend nach Beute,<br>um von Gott ihre Nahrung fordern.  | Junglöwen                            |
| 22 Es geht die Sonne auf, sie ziehen sich zurück,<br>und zu ihren Verstecken hin lagern sie sich.                            | „                                    |
| 23 Es geht der Mensch heraus zu seinem Tun<br>und zu seiner Arbeit bis zum Abend.  | „<br><u>Mensch</u>                   |
| 24 Wie zahlreich sind deine Werke, JHWH,<br>sie alle hast du mit Weisheit gemacht,<br>voll ist die Erde von deinem Eigentum! | Bewunderungsruf:<br>alle Werke JHWHs |

Wie die Abfolge V.10-12 / V.13-15 / V.16-18 deutlich macht, ist der Mensch nicht der Mittelpunkt der Schöpfung, sondern in die Gemeinschaft der Geschöpfe (Tiere) und die Erscheinungen der natürlichen Lebenswelt (Wasser, Berge, Täler, Pflanzen, Bäume) eingebunden. Sowenig wie in Gen 1,1-2,3 sowenig ist der Mensch auch nach Ps 103 die „Krone der Schöpfung“.<sup>44</sup> Auch das Meer ist nicht dem Prinzip der Nützlichkeit für den Menschen unterworfen, denn in ihm lebt das mythische Wesen Leviatan als Spielpartner Gottes (V.25f). Und schließlich unterstreichen V.27-30 die Angewiesenheit *aller* Lebewesen (Menschen und Tiere) auf den sie sättigenden und belebenden Schöpfergott (V.27).

Wenn wir zu einer Haltung finden, die die Welt in diesem Sinn als Schöpfung Gottes und nicht einfach als Verfügungsraum selbstgewählter Zwecke versteht, und wenn wir uns im Verhältnis zu den anderen Lebewesen von einer Ethik leiten lassen, die den Gedanken der *Gemeinschaft des Lebendigen* in den Vordergrund rückt, wäre das ein erster, wichtiger Schritt, dem weitere Schritte folgen müssten. Welche das im Einzelnen sind, ist natürlich zu konkretisieren. Es sollte aber zu denken geben, dass eine Kultur wie das alte Israel zu Einsichten gefunden hat, die ein Text wie Ps 104 unübertroffen zum Ausdruck bringt und die auch uns etwas zu sagen haben. Wir müssen nur den Mut haben, uns diese Einsichten auch zu eigen zu machen. Das setzt allerdings eine Haltung voraus, die ihren Grund im *Staunen*

<sup>44</sup> S. dazu jetzt ausführlicher B. JANOWSKI, *Biblischer Schöpfungsglaube. Religionsgeschichte – Theologie – Ethik*, Tübingen 2023, 473-476.

über das Wunder der Schöpfung hat, und die in Ps 104,24 einen biblischen Leittext besitzt:

Wie zahlreich sind deine Werke, JHWH,  
sie alle hast du mit Weisheit gemacht,  
voll ist die Erde von deinem Eigentum!

Dieses Staunen lässt sich nicht verordnen. Es lässt sich aber erlernen durch das Achten auf den Gabecharakter des Lebens und das Bewusstsein der Gemeinschaft des Lebendigen. Im Staunen über die Schöpfung lernen wir, „die Unverfügbarkeit der Natur mit den Augen Gottes und im Vertrauen auf ihn als seine gute Schöpfung wahrzunehmen“<sup>45</sup>. Diese Sensibilität ist die Voraussetzung für ein verändertes Selbst- und Weltverhältnis.

#### Abbildungsnachweis

1 B. JANOWSKI.

2 B. JANOWSKI.

3 B. JANOWSKI, „Hymnen und Gebete in Israel und in seiner Umwelt. Komparatistische Aspekte“, in: B. JANOWSKI, *Leben in Gottes Gegenwart. Beiträge zur Theologie und Anthropologie des Alten Testaments* 7, Göttingen 2021, 349-371, 352 (nach F. Junge).

Bernd JANOWSKI  
Evangelisch-theologische Fakultät  
der Universität Tübingen  
Deutschland

<sup>45</sup> CHR. HARDMEIER / K. OTT, *Naturethik und biblische Schöpfungserzählung. Ein diskurstheoretischer und narrativ-hermeneutischer Brückenschlag*, Stuttgart 2015, 155.

## Bibliographie

- ASSMANN, Jan, *Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, UTB 366, Stuttgart 1984.
- ASSMANN, Jan, *Ägyptische Hymnen und Gebete*, OBO Sonderband, Fribourg / Göttingen <sup>2</sup>1999.
- GESE, Hartmut, Art. Weisheit, RGG<sup>3</sup> VI (1962) 1574-1577.
- GUNKEL, Hermann, *Die Psalmen übersetzt und erklärt*, HK II/2, Göttingen <sup>6</sup>1986.
- HAGENCORD, Rainer, „Vom Mit-Sein des Menschen mit allem Lebendigen. Über einen vergessenen und wieder zu entdeckenden Traum“, *JBTh* 34 (2019) 275-298.
- HARDMEIER, Christof / OTT, Konrad, *Naturethik und biblische Schöpfungserzählung. Ein diskurstheoretischer und narrativ-hermeneutischer Brückenschlag*, Stuttgart 2015.
- HARTENSTEIN, Friedhelm, „Wolkendunkel und Himmelsfeste. Zur Genese und Kosmologie der Vorstellung des himmlischen Heiligtums JHWHs“, in: B. JANOWSKI / B. EGO (Hg.), *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte*, FAT 32, Tübingen 2001/<sup>2</sup>2004, 125-179.
- HOSSFELD, Frank-Lothar / ZENGER, Erich, *Psalmen 101–150*, HThK.AT, Freiburg / Basel / Wien 2008.
- HUBER, Matthias, „*Seh' ich den Himmel, das Werk deiner Finger*“. *Biblische Schöpfungstexte als Modelle zur Verhältnisbestimmung zwischen Naturwissenschaften und Theologie*, Freiburg 2021.
- IRSIGLER, Hubert, *Gottesbilder des Alten Testaments. Von Israels Anfängen bis zum Ende der exilischen Epoche*, I-II, Freiburg / Basel / Wien 2021.
- JANOWSKI, Bernd, *Anthropologie des Alten Testaments. Grundfragen – Kontexte – Themenfelder*, Tübingen 2019.
- JANOWSKI, Bernd, „Hymnen und Gebete in Israel und in seiner Umwelt. Komparatistische Aspekte“, in: B. JANOWSKI, *Leben in Gottes Gegenwart. Beiträge zur Theologie und Anthropologie des Alten Testaments* 7, Göttingen 2021, 349-371.
- JANOWSKI, Bernd, *Biblischer Schöpfungsglaube. Religionsgeschichte – Theologie – Ethik*, Tübingen 2023.
- JEREMIAS, Jörg, *Das Königtum Gottes in den Psalmen. Israels Begegnung mit dem kanaanäischen Mythos in den Jahwe-König-Psalmen*, FRLANT 141, Göttingen 1987.
- KÖCKERT, Matthias, „Literargeschichtliche und religionsgeschichtliche Beobachtungen zu Ps 104“, in: R.G. KRATZ / TH. KRÜGER / K. SCHMID (Hg.), *Schriftauslegung in der Schrift*, BZAW 300, Berlin / New York 2000, 259-279.
- KRÜGER, Annette, *Das Lob des Schöpfers. Studien zu Sprache, Motivik und Theologie von Psalm 104*, WMANT 124, Neukirchen-Vluyn 2010.
- KRÜGER, Thomas, „Kosmo-theologie‘ zwischen Mythos und Erfahrung. Psalm 104 im Horizont alttestamentlicher und altorientalischer ‚Schöpfungs‘-Konzepte“, in: TH.

- KRÜGER, *Kritische Weisheit. Studien zur weisheitlichen Traditionskritik im Alten Testament*, Zürich 1997, 91-120.
- LEUENBERGER, Martin, *Konzeptionen des Königtums Gottes im Psalter. Untersuchungen zu Komposition und Redaktion der theokratischen Bücher IV–V im Psalter*, AThANT 83, Zürich 2004.
- LEUENBERGER, Martin, *Segen und Segenstheologien im alten Israel. Untersuchungen zu ihren religions- und theologiegeschichtlichen Konstellationen und Transformationen*, AThANT 90, Zürich 2008.
- MEINHOLD, Arndt, *Die Sprüche 1-2*, ZBK.AT 16/1-2, Zürich 1991.
- PEUCKMANN, Niklas, *Tierethik im Horizont der Gottebenbildlichkeit. Zur Bedeutung des Menschenbildes in der Ethik der Mensch/Tier-Beziehungen*, Bochum / Freiburg 2017.
- PEUCKMANN, Niklas, „Tierethik in der Theologie?! Aktuelle Positionen, Herausforderungen und Entwicklungen“, *EvTh* 80 (2020) 129-141.
- PODELLA, Thomas, *Das Lichtkleid JHWHs. Untersuchungen zur Gestalthaftigkeit Gottes im Alten Testament und seiner altorientalischen Umwelt*, FAT 15, Tübingen 1996.
- VON RAD, Gerhard, *Weisheit in Israel*. Mit einem Anhang neu herausgegeben von B. JANOWSKI, Neukirchen-Vluyn <sup>4</sup>2013.
- REICHMANN, Sirje, *Bei Übernahme Korrektur? Aufnahme und Wandlung ägyptischer Tradition im AT anhand der Beispiele Proverbia 22-24 und Psalm 104*, AOAT 428, Münster 2016.
- RIEDE, Peter, *Im Spiegel der Tiere. Studien zum Verhältnis von Mensch und Tier im alten Israel*, OBO 187, Fribourg / Göttingen 2002.
- SAUR, Markus, „Dynamische Ordnung. Natur und Schöpfung zwischen *physis* und *ḫadæq*“, *JBTh* 34 (2019) 65-90.
- SCHIPPER, Bernd Ulrich, „Kosmotheistisches Wissen. Prov 3,19f. und die Weisheit Israels“, in: S. BICKEL / S. SCHROER / R. SCHURTE / CHR. UEHLINGER (Hg.), *Bilder als Quellen*, OBO Sonderband, Fribourg / Göttingen 2007, 487-510.
- SCHIPPER, Bernd Ulrich, „Egyptian Backgrounds to the Psalms“, in: W.P. BROWN (ed.), *The Oxford Handbook of the Psalms*, Oxford 2014, 57-75.
- SEYBOLD, Klaus, *Poetik der Psalmen*, Stuttgart 2003.
- SPIECKERMANN, Hermann, *Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen*, FRLANT 148, Göttingen 1989.
- STECK, Odil Hannes, „Zwanzig Thesen als alttestamentlicher Beitrag zum Thema ‚Die jüdisch-christliche Lehre von der Schöpfung in Beziehung zu Wissenschaft und Technik‘“, *KuD* 23 (1977) 277-299.
- STECK, Odil Hannes, „Der Wein unter den Schöpfungsgaben. Überlegungen zu Psalm 104“, in: O.H. STECK, *Wahrnehmungen. Gottes im Alten Testament. Gesammelte Studien*, TB 70, München 1982, 240-261.
- UEHLINGER, Christoph, „Leviathan und die Schiffe in Ps 104,25-26“, *Bib.* 71 (1990) 499-526.

## ZEF 2,1-3: RETTUNG AM „TAG JHWHs“?

JÖRG JEREMIAS

**Abstract.** Im Zentrum des Buches Zefanja steht die Frage, ob Menschen am Gerichtstag Gottes gerettet werden können, auch wenn dieser ganz von Gottes Zorn über menschliche Schuld bestimmt sein wird. Sicherheit kann der Prophet nicht vermitteln, so sehr er letztlich von Gottes Güte überzeugt ist und auf sie vertraut. Wohl aber kann er dem Gottesvolk die unabdingbaren Voraussetzungen zum Überleben nennen, die im Begriff der „Demut“ gipfeln, der auf das Gottesverhältnis bezogen ist.

**Keywords:** „Tag JHWHs“, Zorn Gottes, Gerechtigkeit, Demut.

Zef 2,1-3 ist so etwas wie der literarische und zugleich der theologische Mittelpunkt des Buches Zefanja. Literarisch ist der Abschnitt ein Brückentext. Er führt einerseits das Thema des „Tages JHWHs“, das das Kap. 1 bestimmt hatte, zu einem (vorläufigen) Ende und lässt es noch einmal kräftig anklingen. Er leitet gleichzeitig das Kap. 2 mit seinen Völkersprüchen ein, mit denen er durch ein ם „denn“ am Anfang von V.4 locker verbunden ist. Gleichzeitig aber weist ebendiese Funktion eines Brückentextes auf eine gewisse Eigenständigkeit des Textes hin. Kap.1 war durch die Inklusion seiner universalen Perspektive mit dem schrecklichen Ausblick auf die Vernichtung der Menschheit am Anfang (1,2f.) und am Ende (1,17f.) kompositorisch abgerundet. Kap. 2 führt ab V.4 mit seinen Unheilsworten gegen einzelne Völker ein völlig neues Thema ein. Zwischen beiden Kompositionen steht Zef 2,1-3. Dessen Eigenständigkeit kommt auch darin zum Ausdruck, dass der Abschnitt wie kein anderer im Buch Zefanja von einer Fülle von Imperativen (V.1.3) geprägt ist.

Gleichzeitig bildet Zef 2,1-3 den theologischen Höhepunkt des Prophetenbuches. Hatte Kap. 1 den „Tag JHWHs“ als einen unausweichlichen und zugleich nahe bevorstehenden (1,7.14) Gerichtstag Gottes geschildert, dem alle Schuldigen (1,4-6.8-13) und zuletzt alle Menschen (1,2f.17f.) zum Opfer fallen würden, so beantwortet Zef 2,1-3 die sich zwangsweise stellende Frage, ob und unter welchen Umständen es in diesem von Gottes tödlichem Zorn heraufgeführten Gerichtsgeschehen eine Möglichkeit zur Rettung gibt. Er tut dies in äußerster Behutsamkeit, indem er das berühmte „Vielleicht“ aufgreift, das Amos und seine Tradenten verwendet hatten (Am 5,14) und das später im Zentrum der Bücher Joel (2,14) und Jona (1,6; 3,9) stehen wird.

Angesichts des literarischen und theologischen Gewichts des Textes ist es betrüblich, dass Zef 2,1-3 in der jüngeren Forschung sehr unterschiedliche Deutungen erfahren hat. Dieser Sachverhalt beruht vornehmlich auf zwei Schwierigkeiten des Textes. Zum einen verwendet er in V.1-2a eine höchst ungewöhnliche Sprache, die leicht missverstanden werden kann. Zum anderen werden in den prophetischen Aufrufen V.1 und V.3a voneinander abweichende Größen angeredet: anfangs das ganze Volk, später nur die „Demütigen im Land“. Hier zeigen sich Wachstumsspuren des Textes, deren Harmonisierung zu einer Verdunkelung der Botschaft Zefanjas geführt haben.

Aber bevor auf diese Differenzen eingegangen werden soll, lohnt es sich, als Basis der Auslegung die Struktur des Textes näher zu betrachten. Ich stelle dieser Betrachtung eine Übersetzung des Textes voran, die ich erst im Zuge der Auslegung näher begründen kann. Nur der vermutliche Textfehler in V.2a soll schon hier genannt und diskutiert werden.

## I.

<sup>1</sup>Schließt euch zusammen, ja bindet euch aneinander,  
 Volk ohne Antrieb,  
<sup>2</sup>ehe denn ‚ihr fortgetrieben werdet‘(?)<sup>1</sup>  
 wie verwehende Spreu,  
 ehe denn über euch kommt  
 die Glut des Zornes JHWHs,

<sup>1</sup> Zef 2,2a ist fehlerhaft überliefert. Umstritten ist allerdings, ob der Fehler im 1. oder im 2. Kolon liegt oder in beiden. Das 1. Kolon („bevor das Festgesetzte [זמן: die vorherbestimmte Zeit? das festgelegte Geschick? der Entschluss Gottes?] geboren wird“ bietet eine ungewöhnliche Konstruktion (בטרם „bevor“ mit Inf.) und eine ebenso ungewöhnliche Metapher (Geburtsvorgang für ein Abstraktum); das 2. Kolon verbindet die „verwehende Spreu“ (עבר: entweder Ptz. [G: παραπορευόμενον] oder Perf. [MT] und dabei am ehesten asyndetischer Relativsatz) mit einem beliebigen „Tag“ (die Spreu fliegt „am Tag“ davon) oder aber „dem Tag“, von dem am Ende die Rede ist, dem „Tag JHWHs“. An dieser Stelle sind G und S hilfreich, insofern in ihnen die Erwähnung des Tages fehlt, der gut aus 1,14-16 oder aus 2,2b eingedrungen sein könnte (F. DELITZSCH, *Die Lese- und Schreibfehler im Alten Testament*, Leipzig 1920, Nr. 150 c hält יום für eine in den Text geratene Randlesart). Dann aber ist das 2. Kolon in V.2a gut verständlich, und der Vergleich mit der verwehenden Spreu fügt sich gut zu den Imperativen von V.1. Der Fehler muss also im 1. Kolon liegen, wie schon die exegetischen Altmeister Wellhausen und Duhm und zahlreiche neuere Ausleger, insbesondere Irsigler, gesehen haben (anders Rudolph, Peritt, Dietrich und Renz). Auf einen Fehler weist schon die Tatsache, dass die beiden folgenden Bikola in V.2b בטרם „bevor“ pleonastisch mit einem לָ verbinden (vgl. G-K § 152 y), von dem in V.2a nur ein ל übriggeblieben ist. Dann aber wird sich hinter den verbliebenen Konsonanten דתחק ein ursprüngliches Verb verbergen, graphisch am ehesten das von L. KÖHLER, BZAW 37, 1925, 176 vorgeschlagene und in BHS übernommene תדחק („bevor ihr fortgetrieben werdet“; vgl. im Qal Ri 2,18; Joel 2,8 „bedrängen“; im Arab. „forttreiben“).

ehe denn über euch kommt  
 der Tag des Zornes JHWHs!  
<sup>3</sup>Sucht JHWH, alle Demütigen im Land,  
 die ihr sein Recht befolgt habt!  
 Sucht Gerechtigkeit! Sucht Demut!  
 Vielleicht bleibt ihr verborgen am Tag des Zornes JHWHs.

Zef 2,1-3 ist durchsichtig aufgebaut. Der Text beginnt mit Imperativen, die betont doppelt dargeboten werden (gleiche Wurzel, aber andere Stammform), und er endet in Imperativen, die wörtlich wiederholt werden. Zwischen diesen beiden dringlichen Aufforderungen stehen drei Sätze, die jeweils mit einem (pleonastischen und sonst nicht gebräuchlichen) לא בטרם „bevor denn“ eingeleitet werden und die Leser auf die begrenzte Zeitspanne hinweisen, die bleibt, um den rettenden Aufrufen des Propheten Folge leisten zu können. Die scheinbaren Ermahnungen der rahmenden Imperative erweisen sich als drohende Warnungen, die kurze verbleibende Zeit nicht ungenutzt verstreichen zu lassen.

Im Einzelnen sind Imperative und Temporalsätze so gestaltet, dass die Intention des Propheten anfangs in einem Bild vorgetragen (V.1-2a), anschließend der Sache nach fortgeführt wird. Dabei sind Bild und Sache kunstvoll spiegelbildlich angeordnet. Stehen im Bild die Imperative vor der Drohung mit „bevor denn“, so ist es bei der sachlichen Durchführung umgekehrt. „Bild“ und „Sache“ lassen sich jedoch nicht je für sich lesen; sie durchdringen sich vielfältig, und die „Sache“ wäre ohne das „Bild“ gar nicht voll verständlich. Die Imperative des „Bildes“ zielen auf ein organisatorisches Handeln (das „Sich Sammeln“ bzw. „Sich Zusammenschließen“), das in den qualifizierenden Imperativen der „Sache“ („Sucht Gerechtigkeit!“) schon vorausgesetzt wird. Ohne das „Bild“ müsste die „Sache“ individualistisch missverstanden werden. Das „Bild“ wirkt prägend auf die „Sache“ ein, bestimmt sie intensiv mit und ist für das Verständnis unentbehrlich.

Was aber besagt das „Bild“? Entscheidendes hängt am Verständnis des doppelten Imperativs in V.1. Zwar sind weder das Hitpol. noch das Qal von der Wurzel  $\psi\kappa$  andernorts belegt, aber das Nebeneinander von Hitp. (bzw. hier: Hitpol.) und Qal der gleichen Wurzel im Imp. pl. ist auch in Jes 29,9 und Hab 1,5 bezeugt, wobei das Qal jeweils das Hitp. mit ähnlicher Bedeutung steigert. Gut belegt ist dagegen das Pol. der Wurzel  $\psi\kappa$  in der Bedeutung „Stroh (bzw. Holz) sammeln“; vgl. Ex 5,7.12; Num 15,32f.; 1 Kön 17,10.12. Dabei ist die Wurzel  $\psi\kappa$  offensichtlich von  $\kappa\psi$  „Stroh“ denominiert. Die Konsonanten  $\eta\kappa\eta$  und  $\psi$  sind auch in Qumran bezeugt (1Q 15) und werden ebenfalls von allen bedeutenden Vrs. geboten (G: συναχθητε και συνδέθητε „versammelt euch und verbindet euch“; ganz ähnlich übersetzen Σ, S und T; vgl. dazu und zu neueren Übersetzungen HAL, 1077), so dass jede Konjektur problematisch erscheint. Allerdings fragt Rudolph, 271 mit Recht, warum hier dieses seltene Verb gewählt sei, wo doch das Hebräische

über mehrere geläufige Verben mit der Bedeutung „versammeln“ verfüge (er selbst zieht aus der Frage die Konsequenz, dass hier eine andere Wurzel [קוש, im Hebräischen nicht belegt!] zugrunde liege). Die Antwort auf Rudolphs Frage muss m. E. eine doppelte sein: 1. Das Bild der versammelten Strohhalme steht im Kontrast zur „verwehenden Spreu“ in V.2b. 2. Die Wurzel ששק bietet ein Vorspiel für das zentrale und bewusst mehrfach gebotene Verb בקש „suchen“ in V.3. Die beiden prophetischen Aufrufen gemeinsame Härte des Qof (ק) und des Zischlauts des Schin (ש) zwingen die Leser, die jeweils so betont wiederholten Imperative in V.1 und V.3 nicht nur akustisch, sondern auch sachlich aufeinander zu beziehen.

Das „Bild“, isoliert betrachtet, zielt auf ein Sammeln des Stroh in Bündeln oder Ballen, damit die Halme nicht „wie verfliegende Spreu“ (vgl. als Parallele Hos 13,3; Jes 41,16; Ps 1,4 u.ö.) dem Sturmwind hilflos ausgesetzt sind. Im Hintergrund des Bildes steht die Erfahrung von Menschen, die „durch eine plötzlich hereinbrechende Gefahr aufgeschreckt, aus den Häusern hervorstürzen, sich in blinder Angst auf einen Haufen zusammendrängen und auch den Leuten, die noch nichts ahnen, die Schreckenskunde zuschreien und sie damit zu gleichem Tun veranlassen“ (DUHM, *Anmerkungen*, 57). Zugleich will das Bild auf V.3 bezogen werden und sichern, dass die dortigen Imperative, die die Bedingungen einer möglichen Rettung am „Tag JHWHs“ nennen, auf das Kollektiv und nicht auf den je Einzelnen bezogen werden. Angeredet ist in V.1 ein „Volk“ (גוי). Damit ist die „Gesamtbevölkerung eines Territoriums“ gemeint (L. ROST, „Die Bezeichnungen für Land und Volk im AT“, in: DERS., *Das kleine Credo*, 1965, 92), d. h. bei Zefanja ganz Juda, wie besonders SCHUNCK, „Juda“, 174, gezeigt hat. Der Horizont des Begriffs geht also weit über Jerusalem hinaus, dessen Bewohner Zef in 1,8-13 angeklagt hatte, aber er schließt Jerusalem auch nicht aus. Dass V.3a eine andersartige Sicht vertritt, muss uns unten noch beschäftigen.

Damit sind zwei andersartige Deutungen des „Bildes“ von V.1-2a abgewiesen. Die eine liest die Botschaft von V.3 schon in V.1 hinein und übersetzt V.1 spiritualisierend mit „Rafft euch zusammen! Rafft euch auf!“ (Elliger) oder gar „Geht in euch und sammelt euch!“ (Neef). Die andere isoliert V.1 von V.3 und versteht die Imperative von V.1 fälschlich aktivisch als „Stoppeln sammeln“ o. ä. Diese angebliche Aktivität wird dann mehrfach mit einer philologisch überaus problematischen Interpretation des Nif. von כסף am Ende von V.1 als einer Wurzel, die dem geläufigen Substantiv *kæsæf* „Silber, Geld“ zugrunde liegen soll (HALAT, 466f.; im neuesten Lexikon Gesenius<sup>18</sup>, von H. Donner bearbeitet, aus gutem Grund nicht aufgenommen) und dann „Volk, das kein Silber schlägt“, also kein Geld besitzt, übersetzt wird (Seybold, Weigl, Striek). Dann wäre V.1 sozialkritisch zu verstehen und würde Arme im Land Juda, die mit dem Geringsten vorliebnehmen müssen, den reichen Jerusalemern von Kap. 1 gegenüberstellen. Demgegenüber ist das Nif. von כסף am ehesten von der Wurzel כסף „begehren“ (Ps 17,12; Hi 14,15), im Nif. „sich sehnen nach“ (Gen 31,30; Ps 84,3) abzuleiten, die daher von den meisten neueren Komm. bevorzugt wird; vgl. V und T. Gemeint

wäre dann entweder allgemein „Volk ohne Antrieb“, d.h. ohne Initiative, das ein Gespür für kommende Gefahr erst noch entwickeln muss, oder aber spezieller „Volk ohne Sehnsucht“, womit dann weniger eine Sehnsucht nach Gott (Ps 84,3) intendiert ist als eine Sehnsucht nach „Gerechtigkeit“ und „Demut“, von denen in V.3 die Rede ist. – Im Mittelhebr., Aram. und Arab. ist auch eine Wurzel כָּסַח „jmd. beschämen“ belegt (Ges<sup>18</sup>, 562), die im Nif. zur Übersetzung „schamloses Volk“, d. h. Volk ohne Einsicht in Schuld, führen würde. *G* übersetzt ἄπαιδευτον, was vermutlich als „Volk, das keine Zucht annehmen will“ (Rudolph) zu verstehen ist.

Mit V.2b wird der Übergang vom „Bild“ zur „Sache“ vollzogen; jetzt wird der Text weit leichter verständlich. Die plötzliche Gefahr, die V.2a im Bild des aufziehenden Sturmes ausgemalt hatte, wird nun in theologischen Kategorien beschrieben. Das geschieht durch zwei einhämmernde Temporalsätze, die jeweils mit ungewöhnlichem pleonastischem לֹא בָטָרָם „ehe denn“ eingeleitet werden. Das Klima lebensbedrohender Gefahr wird aus V.2a aufgenommen, aber noch erheblich gesteigert. Wenn jetzt „die Glut des Zornes JHWHs“ die hereinbrechende Gefahr darstellt, dann ist jegliches Entrinnen grundsätzlich ausgeschlossen. Das Feuer, das der Zorn JHWHs verkörpert und zugleich bewirkt und das am „Tag JHWHs“ voll zum Ausbruch kommt (vgl. 1,15), verzehrt schlechterdings alle und alles. Nur zeitlich vor seinem Auflodern am furchtbaren Gerichtstag Gottes ist eine Wandlung der Menschen denkbar, die zu ihrer Rettung führen kann. Mit dem Bild der göttlichen Zornesglut (הַרְוֹן אֵף) greift Zef 2,2 Sprache und Vorstellungen auf, die auch zahlreiche Texte des Jeremiabuches prägen.

## II.

Für die Interpretation von V.3 kommt nun alles darauf an, ob man die theologischen Differenzen zwischen V.3a und V.3b wahrnimmt oder nicht bzw. die literarische Unstimmigkeit zwischen dem prophetischen Aufruf an das „Volk“ (V.1b) oder an „die Demütigen im Land“ (V.3a). Inhaltlich bietet allein V.3b eine spannungslose Fortsetzung von V.1-2, insofern V.3b mit tiefem Ernst fragt, ob es noch Rettung für das Gottesvolk geben kann, wenn doch nach V.2 in naher Zukunft der Zorn Gottes in all seiner tödlichen Kraft aufflammen und unaufhaltsam alles vernichten wird.

Wie aber kann es noch Rettung angesichts des unaufhaltsam nahenden „Tages JHWHs“ geben, an dem der Zorn Gottes voll entbrennt? Der Prophet hofft auf sie, aber er hat für diese Hoffnung kein Gotteswort empfangen, besitzt für sie also keine volle Gewissheit. Dennoch ist das berühmte „Vielleicht“, das der Prophet von Amos und seinen Tradenten übernommen hat (Am 5,14) und das er an die Bücher Joel (2,14) und Jona (1,6; 3,9) weitergibt, nicht mit einem unsicheren Achselzucken zu vergleichen, sondern es ist vielmehr geboren aus einem tiefen

Vertrauen in Gottes Ja zum Menschen, wie insbesondere die Erzählung des Jonabuches zeigt, wo Menschen aus fremden Völkern das prophetische „Vielleicht“ zur Basis ihrer Hoffnung auf ein Überleben in der Katastrophe erheben<sup>2</sup>.

Gewiss ist Zefanja allerdings, dass eine Rettung unter dem Vorbehalt des „Vielleicht“ für die von ihm angeklagten Reichen in Jerusalem (Zef 1,8-13) keine Möglichkeit ist bzw. für sie nur denkbar ist, wenn sie zusammen mit den anderen Judäern (V.1b) eine radikale Änderung ihrer Lebenshaltung vollziehen. In äußerster Kürze nennt der Prophet zwei Verhaltensmaßstäbe, die für eine mögliche Rettung unabdingbar sind und die daher mit aller Intensität „gesucht“ werden müssen. Derartige „Suchen“ ist kein Nachforschen nach etwas Verlorenem wie in der Grundbedeutung des Verbs, sondern ein – leidenschaftliches – Trachten nach etwas, das die Angesprochenen zwar eigentlich kennen sollten, das ihnen aber faktisch Neuland ist (vgl. zum emotionalen Aspekt des „Suchens“ GERLEMAN, *THAT I*, 334). Dabei ist die Verwendung des Verbes בקש pi. für den Imperativ „Suchet!“ an Stelle des geläufigen שרר ungewöhnlich (nur Jer 5,1 und Jes 45,14 sind entfernt vergleichbar); vermutlich ist auch hier das Verb um der Anspielung an die Imperative von ששק in V.1 willen gewählt. Dann aber hat schon die anfängliche Aufforderung zum Sich Sammeln die gemeinsame „Suche“ zum Ziel.

Die beiden Verhaltensmaßstäbe, die für Zefanja unabdingbare Voraussetzung einer möglichen Rettung darstellen, sind denkbar verschieden; sie begegnen sonst nie im Alten Testament als ein Paar. Der eine (צדק) ist umfassend gedacht, reicht bis in kosmische Dimensionen (vgl. H.H. SCHMID, *Gerechtigkeit als Weltordnung*: BHTh 40, 1968) und bildet das höchste Ideal einer intakten menschlichen Gemeinschaft und eines intakten Gottesverhältnisses. Der andere (ענוה) ist ein spezifisch weisheitlicher Terminus und stellt eines der wichtigsten Erziehungsideale des alttestamentlichen Gottesvolks dar, wenn nicht sogar das höchste.

צדק ist ein hoch-theologischer Begriff, der ein denkbar umfassendes Ideal einer glückenden Lebensordnung bezeichnet. Für ein gedeihliches Zusammenleben in einer Gemeinschaft von Menschen kennt das Hebräische zwei Begriffe, die wir im Deutschen undifferenziert mit „Gerechtigkeit“ zu übersetzen pflegen: צדק und צדקה. Der grundlegende Unterschied zwischen ihnen besteht darin, dass צדק keinen Plural bildet. Er ist der צדקה in ihren verschiedenen Ausprägungen grundsätzlich vorgeordnet, auch wenn beide Begriffe nicht immer klar voneinander unterschieden

<sup>2</sup> Dass „mit dem ‚vielleicht‘ in 3bβ ... die unbedingte Gerichtsandrohung von Kap. 1, aber auch die Gewissheit des Gerichts in 2,2b geradezu zurückgenommen“ werde (PERLITT, 118), ist ein grobes Missverständnis des Textes. Dabei hat Perlitt nur 2 Seiten später mit Recht darauf verwiesen, dass das Nif. נסתר nicht – wie zumeist übersetzt – „vielleicht bleibt ihr geborgen ...“ heißt, sondern vielmehr: „vielleicht bleibt ihr versteckt“ bzw. „verborgen“, und er ergänzt „wenn am Tage des Zorns der Gerichtssturm über das Land fegt“. Die schönste Auslegung eines solchen „Verstecktes“ vor dem göttlichen Zorn bietet Hi 14,13, freilich im Modus einer irrealen Erwartung.

werden. Deutlich legt ein Text wie Jes 45,8 das Verhältnis zwischen beiden Termini dar:

Lasst träufeln, ihr Himmel, von oben,  
 und die Wolken sollen קָדַק rieseln,  
 dass die Erde Heil (יֵשׁע) erblühen  
 und zugleich קָדַק sprießen lasse:  
 Ich, JHWH, erschaffe es<sup>3</sup>.

Für einen neuen Aufbruch in der Geschichte Gottes mit seinem Volk muss Gott dafür sorgen, dass קָדַק vom Himmel herab die Erde nässt und befruchtet, so dass die Erde als Folge zu blühen beginnen und Heil und קָדַק hervorbringen kann. Die glückende Gemeinschaft unter Menschen, in der man Böses vom Nachbarn fernhält, ihm in der Not beisteht und für sein Recht Sorge trägt (קָדַק) ist nach Jes 45,8 also abhängig davon, dass Gott seine Heilsordnung (קָדַק) in diese Welt einstiftet. Auch wenn zwischen קָדַק und הַדָּבָר in Jes 45,8 kein großer Bedeutungsunterschied bestehen wird (F.V. REITERER, *Gerechtigkeit als Heil. קָדַק bei Deuterocesaja*, 1976, 104), so ist doch deutlich, dass קָדַק der קָדַק in ihren verschiedenen Handlungsmöglichkeiten vorgeordnet ist; die Reihenfolge der Begriffe könnte nicht vertauscht werden. קָדַק ist ein Ideal, das ohne Gottes vorgängiges Wirken und Ermöglichen dem Menschen unerreichbar bliebe (K. KOCH, *THAT II*, 507-530; 517)<sup>4</sup>. Menschen können קָדַק und קָדַק „zu Boden stoßen“ (Am 5,7) und ihrer Wirksamkeit berauben, aber sie können sie nicht schaffen. Wer „nach קָדַק trachtet“, wie Zefanja es im Anblick des „Tages JHWHs“ von den Judäern erwartet, gliedert sich in Gottes Heilsordnung ein und versucht, mit allen Mitteln die Gemeinschaft, in der er lebt, zu fördern und jedem Glied in ihr sein Recht zukommen zu lassen.

Das Erstaunliche an der extrem kurzen begrifflichen Zusammenfassung der Bedingungen einer möglichen Rettung am Gerichtstag Gottes ist nun, dass bei Zefanja neben die theologische Grundkategorie des קָדַק nicht wie bei Amos das „Recht“ (מִשְׁפָּט), wie es im Tor praktiziert wird, tritt (Am 5,7.24; 6,12), sondern die „Demut“, und dies, obwohl Zefanja sich mit seinen Aufforderungen zum „Suchen“ und seiner Betonung eines „Vielleicht“ der Rettung so deutlich an Amos anschließt. Die „Demut“ aber ist keineswegs ein naheliegender Parallelbegriff zur „Gerechtigkeit“; beide Ideale rechten Verhaltens begegnen nie sonst nebeneinander. Vielmehr ist עֲנוּהָ ein exklusiver Begriff der Pädagogik; abgesehen von Zef 2,3

<sup>3</sup> Zu textlichen Problemen vgl. H.-J. HERMISSON, *Deuterocesaja*: BK XI/2, 1f.

<sup>4</sup> Dabei betont Koch mit Recht (514), dass sich beide Begriffe nicht an Normen orientieren, sondern an Relationen, d. h. am Ziel, Hilfreiches für eine Gemeinschaft zu bewirken.

findet er sich ausschließlich in weisheitlichen Texten (in Ps 18,36 und 45,5 liegen Textfehler vor). Wenn Zefanja die prophetische Tradition des Amos, an die er anknüpft, so bewusst abwandelt, muss ihm an diesem weisheitlichen Ideal viel liegen. Nicht zuletzt wird dabei eine Rolle spielen, dass „Demut“ ein Oppositionsbegriff zum „Hochmut“ ist und dieser Vorwurf den Völkern, deren kommendes Unheil im Folgenden thematisiert wird, so häufig wie kein anderer entgegengehalten wird (vgl. Zef 2,8.10.15). Zum Verständnis Zefanjas wichtiger aber ist die Beobachtung, dass עֲנוּהַ – zumindest im Buch der Proverbien (anders teilweise Sir 3,17; 10,28; 13,20)<sup>5</sup> – überwiegend in Sprüchen religiösen Charakters, also Sprüchen mit Bezug zum Gottesverhältnis begegnet.

Der einzige rein „profane“ antithetische Spruch Prv 18,12 (vgl. 16,18f.):

Vor dem Zusammenbruch ist das Herz eines Mannes hochmütig,  
aber vor der Ehre (kommt) die עֲנוּהַ.

stellt den Gegensatz zwischen „Hochmut“ und „Demut“ ins Zentrum. Er hat aber seinen positiven Part (18,12b) später an einen religiösen Spruch abgegeben, der dadurch hervorgehoben ist, dass er die Brücke zwischen zwei Teilsammlungen des Buches der Proverbien bildet, Prv 15,33:

Die JHWH-Furcht ist die Erziehung zur Weisheit,  
aber vor der Ehre (kommt) die עֲנוּהַ.

Hier steht die Furcht Gottes als das Ziel aller Erziehung zur Weisheit – eine singuläre Wendung – einer „Demut“ gegenüber, die deutlich nicht als ideales Verhalten innerhalb einer Gemeinschaft von Menschen gemeint ist, sondern primär auf Gott bezogen ist. Die „Demut“ wird geradezu mit der Furcht Gottes gleichgesetzt, dem höchsten Ziel aller biblischen Suche nach Erkenntnis (Prv 1,7).

Diese Gleichsetzung erfolgt explizit in Prv 22,4, wo die „Demut“ als Attribut die Furcht Gottes erläutert, wenn diese zu „Reichtum, Ehre und Leben“ führen soll. Wie die Furcht Gottes umfasst die „Demut“ dabei zwei scheinbar gegensätzliche Eigenschaften: zum einen das Wissen um den Abstand zwischen Gott und Mensch, zu dem der in Prv 18,12 genannte „Hochmut“ den schärfsten Kontrast bildet, zum anderen aber ein tiefes Vertrauen auf Gottes Lenkung der Geschehnisse und auf sein Wohlwollen gegenüber den Menschen, die sich nicht selber überheben. Der „Ehre“ der Menschen als dem Preis der „Demut“ entspricht in Prv 3,34 die „Gunst“, die sie von Gott erfahren.

<sup>5</sup> Vgl. DAWES, “Anāwâ”, 38f. – Die Unterschiede im Begriff der „Demut“ zwischen Altem und Neuem Testament sowie den Qumrantexten hat H. KLEIN, „Demut“, sehr klar herausgestellt.

Das weisheitliche Ideal des „Demütigen“ (ענו) hat eine ganz ähnliche Entwicklung durchlaufen wie der Begriff des „Armen“ (עני), mit dem es wegen der graphischen Ähnlichkeit oft verwechselt worden ist. „Arm“ ist in den älteren Sprüchen und Psalmen der Bedürftige und Elende, der kaum für seine alltäglich Nahrung aufkommen kann, „arm“ ist in den späteren Sprüchen und vor allem Psalmen der Mensch, der sich seiner Angewiesenheit auf Gott bewusst ist und nicht auf eigene Fähigkeiten, sondern auf Gottes Hilfe und Fürsorge vertraut (vgl. Zef 3,12). „Demütig“ ist von Haus aus ein Mensch, der seine (niedrige) gesellschaftliche Stellung akzeptiert, sich selbst bescheidet und nicht nach ihm unzugänglichen Zielen strebt; „demütig“ ist in den meisten Sprüchen dagegen ein Mensch, der seine Grenzen vor Gott kennt und seine Hoffnung deshalb ganz auf Gottes Wohlwollen und Güte setzt<sup>6</sup>.

Um Zef 2,3b präzise zu verstehen, muss man freilich beide Ideale, nach denen die Menschen trachten sollen, auf dem Hintergrund der prophetischen Anklagen von 1,8-13 lesen, d. h. auf dem Hintergrund der faktischen Traditionsvergessenheit der Menschen, ihrer Sucht nach Reichtum und ihrer Gleichgültigkeit gegenüber Gott. Letztere scheint den schärfsten Gegensatz zur „Demut“ zu bilden – eventuell ist sie auch mit dem fehlenden „Antrieb“ (v.1b) gemeint –, Erstere den klarsten Gegensatz zu einer „Gerechtigkeit“, bei der die Sorge um den Nächsten und die Förderung der Gemeinschaft bestimmt ist durch die Eingliederung allen Handelns in Gottes Heilsordnung, die er den Menschen geschenkt hat und die ihnen vorgegeben ist. Dabei ist stets zu bedenken, dass V.3b als Fortsetzung von V.1-2 nicht den je Einzelnen, sondern das Kollektiv des „Volks“ (V.1) anredet. Eine individuelle Rettung des je Einzelnen ist in der Grundschrift von Zef 2,1-3 nicht im Blick.

Ganz anders der sehr viel jüngere V.3a, der V.3b vorgeordnet worden ist und das Verständnis von V.3 im gegenwärtigen Text prägt. Zwar trägt V.3a die Härte des Kontextes mit, der von einem in Kürze kommenden „Tag“ spricht, an dem der glühende Zorn JHWHs sein vernichtendes Werk verrichten wird, und teilt die Bedingungen einer potentiellen Rettung, die V.3b formuliert. Aber V.3a redet Menschen an, die schon „demütig“ sind, d. h. um ihre geringen eigenen Kräfte wissen und Hilfe allein von Gott erwarten<sup>7</sup>, und die zudem schon jenes „Recht“

<sup>6</sup> Vgl. ELLIGER, 68: „Demut ist für Zephanja ein spezifisch religiöser Begriff und entspricht dem, was Jesaja ‚Glaube‘ nennt.“ KUTSCH, ענוה, 105 hatte zuvor formuliert: „ענוה ist das angemessene Verhalten des Menschen gegenüber Gott; ... für zwischenmenschliches Verhalten kommt es im Alten Testament nicht vor.“

<sup>7</sup> Dieser Sinn wird durch die Aufnahme des Stichworts ענוה aus V.3b im Kontext zwingend verlangt, auch wenn der Begriff ענוי ארץ an anderen Stellen (Am 8,4; Jes 11,4; Ps 76,10, im Unterschied zu Zef 2,3 allerdings jeweils ohne Artikel) die „Armen im Land“ im Sinne der Unterdrückten und Rechtlosen bezeichnet. Das hat schon in aller Deutlichkeit L. DELEKAT, „Zum

praktizieren (משפט ist das häufigste Parallelwort zu צדק bzw. צדקה; gemeint ist hier der göttliche Wille in seiner Gesamtheit; vgl. RUDOLPH, 273), das der Prophet zu seiner Zeit so bitter vermisst hat (vgl. nur 1,9b und 3,3f.). Ein tiefer Riss durchzieht das Gottesvolk nach V.3a; er redet nur noch die Menschen an, die sich in der Vergangenheit in ihrer Treue zu Gott und in ihrer Frömmigkeit bewährt haben. Für die anderen, in nachexilischer Zeit oft „Frevler“ (רשעים) genannten Menschen sieht V.3a keine Möglichkeit der Rettung am „Tag JHWHs“. Von den Frommen erwartet er vor allem Kontinuität. Wenn sie nach V.3a angesichts des kommenden göttlichen Zorns „Gott suchen“ sollen, dann ist nicht eine Aufforderung zu einem Lebenswandel gemeint (wie von Haus in V.3b), sondern die Beibehaltung und Intensivierung ihrer Nähe zu Gott. „JHWH suchen“ meint hier „in einem allgemeinen abgeblaßten Sinn das Sich-Halten an Gott. Es meint viel mehr einen status als einen actus“ (C. WESTERMANN, „Die Begriffe für Fragen und Suchen im Alten Testament“: *KuD* 6, 1960, 5 = DERS., *Forschung am AT. Ges. St. II: TB* 55, 1974, 165).

Durch die Vorschaltung von V.3a vor V.3b gewinnen die dortigen Imperative der Suche nach Gerechtigkeit und Demut den Sinn, die „Suche nach JHWH“ zu explizieren. Die in V.3b zutage tretenden Unterschiede zwischen Amos und Zefanja sind nun eingebnet.

### III.

Zef 2,1-3 gehört zu den theologisch wichtigsten Texten des Prophetenbuches. Er stellt zum Abschluss der Präsentation des nahe bevorstehenden furchtbaren Gerichtstages Gottes, an dem Gottes lodernder Zorn alles vernichten wird, die Frage nach einer möglichen Rettung des Gottesvolks und beantwortet sie aus der Perspektive Gottes und der Menschen. Aus der Perspektive Gottes gilt das berühmte prophetische „Vielleicht“ am Ende des Textes, das keine Unsicherheit vermitteln will, sondern die Freiheit Gottes hervorheben und die Grenze prophetischen Wissens und prophetischer Autorität betonen will. Der Prophet selber hofft fest auf Gottes rettenden Willen, und im Büchlein Jona bauen die Heiden all ihre Hoffnung auf ihr Überleben auf dieses göttliche „Vielleicht“, so dass der König eines riesigen Weltreichs um dieses „Vielleicht“ willen seine Untertanen harte Buße vollführen lässt (Jona 3,9); und sein Vertrauen wie auch das der Matrosen aus vieler Herren Länder (Jona 1,6) ist von Gott nicht enttäuscht worden.

Aus der Perspektive der Menschen sind mehrere Bedingungen für ihre Rettung zu erfüllen, die sich teilweise von selbst verstehen, und andere, mit denen der Prophet überrascht. Zu Ersteren gehört, dass das Gottesvolk seine Gerichtsreife

hebräischen Wörterbuch“: *VT* 14 (1964) 7-66; 47 erkannt und in jüngerer Zeit etwa RO, „Armenfrömmigkeit“, 106 sowie BECK, „Tag YHWHs“ 134, Anm. 313.

einsieht, die Gegenwart als die letzte Chance zur Rettung begreift und folglich seine „Antriebslosigkeit“ (V.1) aufgibt; weiter ein Zusammenrücken aller Glieder angesichts der drohenden Gefahr, weil der Wandel nur gemeinsam vollzogen werden kann (V.1); dazu ein neues intensives Trachten nach „Gerechtigkeit“, d.h. nach einem gedeihlichen Zusammenleben in einer Ordnung, deren Struktur Gott selber vorgegeben hat. Überraschend ist dagegen, dass der Prophet das Streben nach „Demut“ als Bedingung der Rettung nennt, denn damit meint er nicht weniger als das Streben nach einem neuen Gottesverhältnis, in dem die Menschen die Grenzen ihrer schwachen Kräfte einsehen und Hilfe und Heil allein von Gottes Güte erwarten. Für Zefanja ist eine intakte Gemeinschaft in Gerechtigkeit ohne diese Grundhaltung nicht denkbar.

Und wer kann – unter dem Vorbehalt des göttlichen „Vielleicht“ – angesichts dieser Bedingungen gerettet werden? Hier muss der Text auf zwei Ebenen gelesen werden. Der Prophet und seine Anhänger hofften auf einen Zusammenhalt des gesamten Gottesvolks, der sie zu einem Wandel ihres Lebens befähigen würde. Die spätere prophetische Stimme, die nun den Text beherrscht, kommt von enttäuschter Erfahrung her und erwartet Rettung nur noch für die Kerngemeinde, die „Demut“ schon längst praktiziert hat und die nun zur Beibehaltung ihres Verhaltens ermutigt wird. Beides bezeugt ein und derselbe Text; eine einseitige Bevorzugung einer der beiden Erwartungen würde ihm nicht gerecht werden.

In der genannten Spannung kommt das Buch Joel unserem Text sehr nahe, Es knüpft nachweislich an das Buch Zefanja an, da es Teile aus Zef 1,15 in Joel 2,2 wörtlich zitiert, und erhebt den „Tag JHWHs“ noch klarer als das Buch Zefanja zum zentralen und einzigen Thema. Angesichts des Grauens dieses Tages, der kosmische Schrecken mit sich bringt und an dem Gott das Heer der Feinde befiehlt (Joel 2,10f.), wird die gesamte Gemeinde, Junge wie Alte, ausnahmslos zum Fastengottesdienst gerufen, unter Berufung auf Gottes Güte und in der Hoffnung auf das „Vielleicht“ des göttlichen Rettungswillens (Joel 2,12-14). Anders das folgende Kap. 3, das Petrus seiner Pfingstpredigt zugrunde legt. Hier führt die Verheißung der Ausgießung des Geistes Gottes jedes einzelne Glied der Gemeinde zur prophetischen Einsicht in die Gefahren des „Tages JHWHs“ und zur Möglichkeit der rettenden Anrufung Gottes (V.5). Wie in Zef 2,1-3 stehen die Hoffnung auf kollektive Bewahrung bzw. auf individuelle Rettung beim Gericht Gottes in einem Prophetenbuch unausgeglichen nebeneinander.

Jörg JEREMIAS  
 Evangelische Theologie  
 Philipps-Universität Marburg  
 Germany

**Bibliographie**

- BECK, Martin, *Der „Tag YHWHs“ im Dodekapropheten*: BZAW 356, Berlin-New York 2005.
- BEN ZVI, Ehud, *A Historical-Critical Study of the Book of Zephaniah*: BZAW 198, Berlin-New York 1991.
- DAWES, S.B., “‘ĀNĀWĀ in Translation and Tradition”: *VT* 41 (1991) 38-48.
- DIETRICH, Walter, *Nahum, Habakuk, Zefanja*: IEKAT, Stuttgart 2014.
- DUHM, Bernhard, *Anmerkungen zu den zwölf Propheten*, Gießen 1911.
- ELLIGER, Karl, *Das Buch der zwölf kleinen Propheten II*: ATD 25, <sup>7</sup>Göttingen 1975.
- IRSIGLER, Hubert, *Zefanja*: HThKAT, Freiburg-Basel-Wien 2002.
- KLEIN, Hans, „Demut als Tugend der Erwählten“, in: *Aufsätze zur Bibel und ihrer Auslegung. Festschrift für Karl-Wilhelm Niebuhr: Sacra Scripta XIX/1-2*, 2021, 94-108.
- KUTSCH, Ernst, ענוה („Demut“). *Ein Beitrag zum Thema „Gott und Mensch im Alten Testament“*, Habil.Schr. Mainz 1960.
- NEEF, Heinz-Dieter, „Glaube als Demut. Zur Theologie des Propheten Zephanja“: *ThBeitr* 27 (1996) 145-158.
- PERLITT, Lothar, *Die Propheten Nahum, Habakuk, Zephanja*: ATD 25,1, Göttingen 2004.
- RENZ, Thomas, *The Books of Nahum, Habakkuk, and Zephaniah*: NICOT, Grand Rapids/MI 2021.
- RO, J.U.-S., *Die sogenannte „Armenfrömmigkeit“ im nachexilischen Israel*: BZAW 322, Berlin-New York 2002.
- RUDOLPH, Wilhelm, *Micha – Nahum – Habakuk – Zephanja*: KAT 13,3, Gütersloh 1975.
- SCHUNCK, Klaus-Dietrich, „Juda in der Verkündigung des Propheten Zephanja“, in: *Alttestamentlicher Glaube und biblische Theologie. FS H.-D. Preuß* (hg. von J. HAUSMANN und H.-J. ZOBEL), Stuttgart 1992, 174-179.
- SEYBOLD, Klaus, *Satirische Prophetie. Studien zum Buch Zefanja*: SBS 120, Stuttgart 1985.
- SEYBOLD, Klaus, *Nahum, Habakuk, Zephanja*: ZBK.AT 24,2, Zürich 1991.
- STRIEK, Marco, *Das vordeuteronomistische Zephanjabuch*: BET 29, Frankfurt-Berlin 1999.
- WEIGL, Michael, *Zefanja und das „Israel der Armen“*: ÖBS 13, Klosterneuburg 1994.
- WELLHAUSEN, Julius, *Die kleinen Propheten*, Berlin <sup>3</sup>1898 = <sup>4</sup>1963.

## DIE PSALMEN IN DER SEPTUAGINTA

MARTIN MEISER

**Abstract.** After an introductory overview on the debate on rationales for Septuagint translation, this article deals with translation technique and theological accents of the Septuagint of Psalms. Closeness to the Hebrew Source in syntax is the intention of the translator's work, but he sets theological accents concerning the notion of God and emphasizing Torah orientation. The inscriptions of the Psalms, sometimes later added, cause problems of its own.

**Keywords:** Psalms, Septuagint, Translation Technique.

In den letzten dreißig Jahren wurde immer deutlicher, dass die Septuaginta nicht nur eine wichtige Quelle für die eigentliche alttestamentliche Textkritik darstellt, sondern auch eine Quelle des antiken Judentums, aus der Juden wie Christen der Antike gleichermaßen geschöpft haben. Die wieder neu lebendig gewordene Septuagintaforschung hat die Eigenart der einzelnen Übersetzungen herausgearbeitet und auf Unterschiede der Übersetzungstechnik verwiesen. Im Zuge dessen ist man auch auf Akzentsetzungen aufmerksam geworden, die für einzelne Übersetzer charakteristisch sind. Der folgende Beitrag präsentiert die Psalmenseptuaginta hinsichtlich Übersetzungstechnik und theologischer Akzentsetzung; vorab werden wichtige Positionen der Forschungsgeschichte benannt werden. Vollständigkeit kann nicht geboten werden.

### 1. Forschungsgeschichte und Methodik der Exegese des Septuaginta-Psalters

#### 1.1. Die Beschreibung der Übersetzungstechnik

Während die Septuaginta-Forschung allgemein bereits in der Mitte des 19. Jhdts. die Frage nach der Eigenart dieses Übersetzungsdokuments stellte, zog der Septuaginta-Psalter erstmals Anfang des 20. Jahrhunderts<sup>1</sup> und dann verstärkt am

<sup>1</sup> Francis Woodgate Mozley legt 1905 einen philologischen Kommentar zum Septuaginta-Psalter vor; Martin FLASHAR, „Studien“ (1912), führt Änderungen der Septuaginta gegenüber dem hebräischen Text teils auf Missverständnisse des Übersetzers, teils auf religiöse Scheu zurück; methodisch gibt er zu bedenken, dass erst „eine Untersuchung aller gleichlautenden und

Ende des 20. Jhdts. die Aufmerksamkeit auf sich. Staffan Olofsson fragt 1990, wie man Spuren einer theologisch motivierten Exegese nachweisen kann, und zieht vor allem die Übersetzung nichtpersonaler Metaphern als Hinweis auf theologische Intentionen heran.<sup>2</sup> Joachim Schaper statuiert 1995, der Septuaginta-Psalter sei als griechisches Dokument der Zeit des 3. und 2. Jhdts. v. Chr., einer theologisch sehr fruchtbaren Zeit im antiken Judentum, mit eigenen theologischen Akzenten zu würdigen; die Analyse der Übersetzungstechnik dürfe den Blick auf seinen Charakter als eines griechischen Dokumentes nicht verstellen.<sup>3</sup> Kritik an dieser Betonung der theologischen Akzentuierungen ließ nicht lange auf sich warten: Erst müssen die Übersetzungstechnik studiert und nicht-intentionale Gründe für eine Abweichung der Septuaginta von der hebräischen Vorlage gesucht werden, bevor man theologische Akzente namhaft macht.<sup>4</sup> Austermann hat denn auch wesentliches zur Übersetzungstechnik formuliert.<sup>5</sup>

Den Gegenpol zu Joachim Schaper und Martin Rösel formuliert Albert Pietersma: Zwischen der Ebene der Textproduktion und der Textrezeption ist strikt zu unterscheiden. Der griechische Psalter ist als interlineare Übersetzung zu verstehen, die zum Verständnis des hebräischen Textes hinführen soll.<sup>6</sup> Kennzeichnend sei ein gewisser „predominant isomorphism“<sup>7</sup> in der Psalterübersetzung, wenn man sie mit der Vorlage vergleicht. Doch auch Pietersmas Vorgehen blieb nicht ohne kritische Diskussion: Der von Pietersma namhaft gemachte „predominant isomorphism“ erfasse i.W. das Phänomen der quantitativen Gleichheit; welche Äquivalente die Septuaginta wählt, sei aber offenbar nicht von Bedeutung.<sup>8</sup> Arie van der Kooij sieht den Übersetzer als einen *auch interpretierenden* Schriftgelehrten. Holger Gzella spricht von einer dynamischen Übersetzung, was eine gewisse Abgrenzung von einem Modell allzu großer Wörtlichkeit impliziert.<sup>9</sup> Joachim Schaper kritisiert Pietersmas Vorstellung, den übersetzten Texten wohne eine „dimension of

gleichbedeutenden Worte in Vorlage und Übersetzung“ (252) zu einem „richtigen Resultat“ (ebd.) verhilft.

<sup>2</sup> OLOFSSON, *God is my Rock*.

<sup>3</sup> SCHAPER, *Eschatology*.

<sup>4</sup> PIETERSMA, „Rez. Schaper, *Eschatology*;“ AEJMELAEUS, „Von Sprache zur Theologie;“ AUSTERMANN, *Von der Tora zum Nomos*, 23–26.

<sup>5</sup> AUSTERMANN, *Von der Tora zum Nomos*, 41–106.

<sup>6</sup> PIETERSMA, „A New Paradigm,“ 350.

<sup>7</sup> PIETERSMA, „Exegesis in the Septuagint: Possibilities and Limits (The Psalter as a Case in Point),“ 38.

<sup>8</sup> BONS, „Septuaginta-Psalter,“ 452 Anm. 7.

<sup>9</sup> GZELLA, *Lebenszeit*, 28.

unintelligibility“<sup>10</sup> inne – für Texte, die aus pädagogischen Gründen weitergegeben wurden, sei die Vorstellung kaum brauchbar.<sup>11</sup>

Eberhard Bons geht den Weg der *via media* zwischen *minimalism* and *maximalism*<sup>12</sup>: Die Nähe des griechischen Textes zur hebräischen Vorlage wie die stark an der Ausgangssprache orientierte Übersetzungstechnik seien nicht zu bestreiten, doch müssten einzelne Standardäquivalente wie einzelne Textpassagen sehr wohl auf ihr Eigenprägung hin befragt werden. Bei unverständlichen oder theologisch anstößigen Formulierungen seiner Vorlage fühlte der Übersetzer sich durchaus frei zur Korrektur.<sup>13</sup>

### 1.2. Wer waren die Übersetzer?

Elias Bickerman und Chaim Rabin zufolge ist die Tätigkeit der Übersetzer am ehesten der der beruflichen Dolmetscher für Rechts- und Handelstexte zu vergleichen.<sup>14</sup> Dieses Modell hat Kritik erfahren: Die Übersetzer hatten, so Arie van der Kooij, nicht Texte vor sich, die ihnen zuvor unbekannt waren, sondern waren mit den Texten vertraut.<sup>15</sup> Für die Übersetzung des Pentateuchs wurden u.a. politisch-juristische<sup>16</sup>, liturgische<sup>17</sup>, katechetische<sup>18</sup> und missionarische<sup>19</sup> Zwecke namhaft gemacht; manchmal werden auch mehrere Zweckbestimmungen kombiniert.<sup>20</sup> Man wird die Übersetzer am ehesten als Schriftgelehrte bezeichnen können, die sich für die Weitergabe der heiligen Traditionen Israels verantwortlich sahen.<sup>21</sup> Ihre

<sup>10</sup> PIETERSMA, „Paradigm,” 350.

<sup>11</sup> SCHAPER, „Concept,” 38.

<sup>12</sup> Zu diesen Begriffen vgl. PIETERSMA, „Exegesis,” 35. Dem maximalism wären demnach die Positionen von Schaper und Rösel zuzuordnen, dem minimalism die Positionen von Austermann und Pietersma selbst.

<sup>13</sup> BONS, „Septuaginta-Psalter,” 450–453; 464–468.

<sup>14</sup> BICKERMAN, „Septuagint,” 171f.; RABIN, „Translation Process,” 21: Die Arbeitsweise der Übersetzer habe ihre nächste Analogie in der „the day-to-day oral translation activity of the commercial and court dragoman” (21).

<sup>15</sup> VAN DER KOOIJ, „Zur Frage der Exegese im LXX-Psalter,” 376.

<sup>16</sup> Juden in Alexandria und Herakleïopolis im Nildelta haben ein halbautonomes *πολίτευμα* gebildet (COWEY/ MARESCH, *Urkunden*, passim), das allerdings durch den regierenden Monarchen zu genehmigen war. Die Übersetzung der Thora ins Griechische diene als Urkunde jüdischer Selbstdefinition, aufgrund deren diese Genehmigung ausgesprochen werden konnte.

<sup>17</sup> THACKERAY, *The Septuagint and Jewish Worship*, 1921; OLOFSSON, *God is my Rock*.

<sup>18</sup> BROCK, „Phenomenon,” 16; PERROT, *La lecture*, 143.

<sup>19</sup> DINES, *Septuagint*, 61; SCHENKER, „Übersetzung,” 26f.

<sup>20</sup> FERNÁNDEZ MARCOS, *Septuagint*, 20; WASSERSTEIN/WASSERSTEIN, *Legend*, 15; WOODEN, „Role,” passim.

<sup>21</sup> OTTO, „Schriftgelehrsamkeit,” 73, rechnet bei anderer Fragestellung mit einem Nebeneinander von etablierter zadokinischer Schriftgelehrsamkeit, repräsentiert durch Ben Sira, und einer

Tätigkeit ist einzuordnen in die im hebräischen Sprachbereich blühende Schriftgelehrsamkeit, die biblische Vorgaben aufnimmt und in einer „holy intertextuality“<sup>22</sup> harmonisiert und aktualisiert. Der Schluss liegt nahe, dass die Übersetzer aus Israel stammten, von wo aus sie ihre gediegene Kenntnis der hebräischen Bibel mitbrachten.<sup>23</sup>

### 1.3. Zur Frage der Datierung und Lokalisierung

Gelegentlich werden Berührungen mit der Septuaginta des Jesaja-Buches benannt, um eine Datierung der Psalmen-Septuaginta zu ermöglichen. Der Verweis auf *ιατροί* in Ps 87,11<sup>LXX</sup>; Jes 26,14 ist wenig beweiskräftig: Wahrscheinlich hat der Übersetzer רפאים nicht als רפאים („Totengeister“) vokalisiert verstanden, sondern als רפאים und von der Wurzel רפא („heilen“) abgeleitet. Jes 1,8<sup>LXX</sup> und Ps 78,1<sup>LXX</sup> sind durch den Begriff *ὁπωροφυλάκιον* verbunden, der für verschiedene hebräische Begriffe steht. Doch kann man auch mit diesem Beispiel die Frage nicht beantworten, ob der LXX-Psalter die Jesaja-LXX voraussetzt oder umgekehrt.<sup>24</sup> Man diskutiert des weiteren Berührungspunkte des LXX-Psalters mit dem Ersten Buch der Makkabäer, vor allem Ps 78[79],2–3 und 1Makk 7,17 hinsichtlich der Wendungen *σάρκας ὀσίων σου ... ἐξέχεαν αίμα ... κύκλω Ιερουσαλημ, και οὐκ ἦν ὁ θάπτων* sowie Ps 109[110],4 und 1Makk 14,41 hinsichtlich der Wendung *(ἀρχι-)ιερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα*. Eine Nähe des Psalmenübersetzers zu promakkabäischen Kreisen ist also denkbar, wenn auch schwer zu beweisen. In diesem Fall müsste der LXX-Psalter im Laufe der ersten Hälfte des 2. Jh. v.Chr. entstanden sein.<sup>25</sup> Die Schlussfolgerung bleibt auch dann richtig, wenn man 1Makk 7,17; 14,41 bereits in die Wirkungsgeschichte des griechischen Psalters einbezieht.

Als Ort der Übersetzung erwägt man wegen der Ausdrücke *ἀντιλήμτωρ* und *βοηθός*, die häufig in ägyptischen Papyri begegnen, die Entstehung in Ägypten. Dafür könnte auch Ps 73,17 sprechen, wo „Sommer und Frühling“ – nach ägyptischem Jahreszeitenschema – das hebräische „Sommer und Winter“ ersetzt.<sup>26</sup> Doch gibt es auch die Hypothese, der Septuagintapsalter sei in Jerusalem entstanden.<sup>27</sup>

randsässigen protoessenischen, vielleicht aaronidischen Schriftgelehrsamkeit. Folgt man dieser Typisierung, so gehören die Übersetzer der Septuaginta wohl eher zadokidischer Schriftgelehrsamkeit an.

<sup>22</sup> SCHAPER, „Concept,” 33.

<sup>23</sup> TOV, „Approaches,” 33.

<sup>24</sup> Letzteres WILLIAMS, „Date,” 275f.

<sup>25</sup> VAN DER KOOLJ, „The Septuagint of Psalms and the First Book of Maccabees,” 245; BONS/BRUCKER, „Psalmen,” 346; OLOFSSON, „Translation of *פְּשָׁלְמִים*,” 80.

<sup>26</sup> BONS, „Psalmen, Einleitung,” LXX.D, 752.

<sup>27</sup> Vgl. TOV, „Reflections,” 11 (Lit.!).

Joachim Schaper findet dafür Indizien z.B. in dem Wort βᾶρις für „Festung“ (Ps 44 [45] 9; 47 [48],4.14).<sup>28</sup>

#### 1.4. Eigener Zugang

Wir erfahren aus der Septuaginta selbst nichts darüber, warum man die Psalmen übersetzt hat. Die Übersetzer haben, anders als der Enkel von Ben Sira, nirgends ein Vorwort oder einen begleitenden Kommentar zu ihrer Arbeit hinterlassen. Die Erschließung ihres Übersetzungswerkes verlangt zweierlei: Einerseits muss man den Rezeptionshorizont des übersetzten Werkes analysieren, andererseits die Übersetzungstechnik.

## 2. Der Rezeptionshorizont der Psalmen-Übersetzung

Im antiken Judentum wie dann auch im Christentum besteht ein doppelter Rezeptionshorizont der Psalmen. Sie gelten als Gebete in liturgischen Kontexten und in Kontexten privater Frömmigkeit, aber auch als Prophetie.<sup>29</sup>

Sir 47,8 meint, David habe die Psalmen als Loblieder zur Verschönerung der Feste geschaffen. Wenn es heißt, David habe „mit ganzem Herzen“ Gott gepriesen, liegt eine Anspielung an Dtn 6,5 vor; Sir 47,8 zeichnet David somit als vorbildlichen Frommen. „Er hat Psalmensänger vor einen Altar gestellt“ (Sir 47,9) erinnert an 1Chr 16,4, wo es um die Leviten geht. Sie gelten dort als „Psalmensänger“, nicht unbedingt als Psalmenautoren. Auf das Verständnis der Psalmen als Gebet<sup>30</sup> führt auch die Rezeption einzelner Psalmtexte in 2Sam 22 sowie im Chronistischen Geschichtswerk<sup>31</sup>, die Zusammenstellung größerer Abschnitte in variierender Reihenfolge in 11Q05, offensichtlich für liturgische Zwecke geschrieben, die Angaben τῆς μιᾶς σαββάτων in Ps 23[24],1 und εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ σαββάτου in Ps 91[92],1<sup>32</sup> und die Zuordnung von Ps 80[81] zum fünften Wochentag<sup>33</sup>, ferner die Nachahmung der Gattung in Jdt 16; Tob 14, in den Qumran-Lobliedern, den Liedern zum Sabbatopfer 4Q400–407, den sog. Psalmen Salomos und den neutestamentlichen Cantica Lk 1,46–55.67–79; 2,29–32. Dann könnten 1Kor 14,15.26;

<sup>28</sup> SCHAPER, *Eschatology*, 39–45.

<sup>29</sup> Für die antike jüdische Rezeption vgl. insgesamt GILLINGHAM, *Psalms through the Centuries*, passim; PAJUNEN, „Differentiation“, passim; PAJUNEN, „Influence“, passim; EULER, *Psalmenrezeption*, 52–69, die S. 64 bei den Psalmen Salomos und 4Q434–438 auch das lehrhafte Element betont. Für die christliche Psalmenrezeption vgl. u.a. BLAISING/HARDIN, *Psalms 1–50*, passim; WESSELSCHMIDT, *Psalms 51–150*, passim.

<sup>30</sup> GZELLA, „Wiege“, 43, sieht den griechischen Psalter eher als Buch zur persönlichen Erbauung, als „Meditationsbuch“.

<sup>31</sup> In 1Chr 16,8–36 sind, leicht gekürzt, Ps 104[105],1–15; 95[96]; 28[29],1f.; 105[106],1.47f. aufgenommen worden.

<sup>32</sup> Pietersma versteht εἰς als Themenangabe. Dasselbe Problem begegnet zu Ps 92[93],1.

<sup>33</sup> So auch VL; äth., arm. Sahid; mTamid 7,4.

Kol 3,16f. auf eine Rezeption von Psalmen im christlichen Gottesdienst verweisen, wenngleich keine einzelnen Texte angeführt werden. Eigentümlich ist die Rezeption von Ps 90 als apotropäischer Text auf Amuletten.<sup>34</sup>

11Q05 XXVII gibt Zahlen an für Psalmen, die David für das Brandopfer, für die Sabbatopfer und für den Monatsanfang geschrieben habe, und vermerkt (Z. 11), alle diese Gebete „sprach er durch Prophetie, die ihm vor dem Höchsten gegeben worden war“.<sup>35</sup> Dass David als Prophet gilt, wird im Judentum (PHILON, *Agr.* 51) wie im Christentum weitergetragen, vor allem im Christentum mit einem Verständnis von Prophetie als auf die Zukunft bezogen. In 4Q171 wird Ps 37 auf Vorgänge um die Qumrangemeinde gedeutet, die für den Verfasser des Textes noch aktuelle Bedeutung hinsichtlich des Selbstverständnisses haben. David hat also im Geist die innerjüdische Geschichte des 2. Jhdts. vorausgesehen.<sup>36</sup>

Im Christentum begegnen die Psalmen *expressis verbis* erst als Prophetie<sup>37</sup>, dann wieder auch als Gebet, bis hin zu Augustinus in den *Confessiones* am Anfang: *Magnus es, domine, et laudabilis valde: magna virtus tua, et sapientiae tuae non est numerus*, vgl. Ps 146,5, am Anfang nach Ps 144,3a verändert, insgesamt als Gebet in die 2. Sg. überführt.<sup>38</sup>

### 3. Umfang und Textabgrenzungen des Septuaginta-Psalters

#### 3.1. Umfang

Die meisten LXX-Handschriften enthalten zusätzlich Ps 151, der auch in Qumran (11QPs<sup>a</sup> XXVIII), den fünf syrischen Psalmen und der *Vetus Latina* vorkommt. In den Septuaginta-Handschriften wird er ausdrücklich als ἔξωθεν τοῦ ἀριθμοῦ gekennzeichnet<sup>39</sup>, in manchen auch durch die *subscriptio*, einen Leerraum oder ein Ornament vom Vorigen abgesetzt. Der Übersetzer bessert auch Wiederholungen (Ps 13[14] wird in Ps 52[53] wiederholt, Ps 56[57],8–12 und Ps 59[60],7–14 in Ps 107[108]) nicht aus.

<sup>34</sup> KRAUS, „Außertextliche Rezeption von Ps 90,“ u.a.

<sup>35</sup> Ausgangspunkt dieses Verständnis Davids als Propheten ist 2Sam 23,2. Zu 11Q05 insgesamt vgl. DAHMEN, *Psalmen- und Psalter-Rezeption im Frühjudentum*, zur Forschungsgeschichte ebd., 12–24. 11Q05 wird teilweise als schriftgelehrte Arbeit, teilweise als liturgischer Text gedeutet.

<sup>36</sup> Ein ähnliches Verständnis liegt in 4Q173 vor, wo Ps 174,2.5; 129,8; 118 in dieser Weise kommentiert werden. TgPs 45,1 („was durch den Heiligen Geist von den Söhnen Korahs gesprochen war; gute Einsicht“) zeigt, dass es zumindest für den Autor des Psalmentargums nicht ein Privileg Davids war, im Heiligen Geist Psalmen zu sprechen, ebenso TgPs 46,1 („von den Söhnen Korahs durch den Geist der Prophetie“). Dasselbe gilt für Asaph (TgPs 79,1).

<sup>37</sup> Mk 12,36; Lk 24,44; Mt 13,35 (dort wird Ps 77[78],2 als Wort „des Propheten“ gekennzeichnet).

<sup>38</sup> AUGUSTINUS, *Conf.* 1,1, CCSL 27,1.

<sup>39</sup> Allerdings fehlt der Zusatz in der Peschitta; möglicherweise ist er erst christlich.

### 3.2. Textabgrenzungen

Der Septuaginta-Psalms 9 besteht aus Ps 9<sup>MT</sup> und Ps 10<sup>MT</sup> (sie wurden im MT trotz des akrostichischen Charakters nachträglich getrennt); deshalb ist ab Ps 11<sup>MT</sup> die Angabe des Septuaginta-Psalms immer um eine Zahl nach unten gesetzt. Der Septuaginta-Psalms 113 umfasst die masoretischen Psalmen 114 und 115, der Septuaginta-Psalms 114 entspricht Ps 116,1–9<sup>MT</sup>, der Septuaginta-Psalms 115 entspricht Ps 116,10–19<sup>MT</sup> (Auch hier ist die Aufteilung wohl das Ursprüngliche). Der Septuaginta-Psalms 146 entspricht Ps 147,1–11<sup>MT</sup>, der Septuaginta-Psalms 147 entspricht Ps 147,12–20<sup>MT</sup>; die Aufteilung in der Septuaginta gilt als sekundär. Ps 148–150 sind wieder gleichlautend nummeriert.

Die heutige Anordnung der Psalmen muss nicht in allem ursprünglich sein. In 4QPs<sup>q</sup> (= 4Q98) folgt Ps 33 unmittelbar auf Ps 31, während Ps 32 nicht erhalten ist; in 4QPs<sup>a</sup> (= 83) folgt auf Ps 38 unmittelbar Ps 71, in 4QPs<sup>b</sup> (= 4Q84) folgt Ps 112 direkt auf Ps 103.<sup>40</sup> In 4Q236 begegnet Ps 89<sup>MT</sup> mit der Reihenfolge V. 20–22.26.23.27–28.31, lässt also V. 24f. und V. 29f. aus.<sup>41</sup> Phänomene dieser Art sind aus den Septuaginta-Handschriften nicht bekannt, zeigen aber, dass die Reihenfolge der Psalmen noch im zweiten Jahrhundert v. Chr. nicht zweifelsfrei feststand.

Probleme der Textabgrenzung sind im Fall des Lobrufes Ἀλληλουια berührt<sup>42</sup>, der in der Septuaginta mit der Ausnahme von Ps 150,6 nie am Ende eines Psalms begegnet. Steht er im hebräischen Text am Ende, hat er in der Septuaginta entweder keine Parallele<sup>43</sup> oder wird als Beginn des folgenden Psalms aufgefasst.<sup>44</sup> Ps 115,1; 118,1 beginnen im Griechischen mit Ἀλληλουια, was im MT keine Entsprechung hat. Somit werden Ps 110–118 in der Septuaginta durchgehend damit eingeleitet, anders als im MT. Vielleicht schwebte dem Übersetzer die Konstituierung einer eigenen Gruppe von Psalmen vor, wie später bei den Ἰδιαι τῶν ἀναβαθμῶν.

## 4. Übersetzungstechnik

Die Septuaginta der Psalmen ist durch eine starke Nähe zum Hebräischen gekennzeichnet.<sup>45</sup> Der hebräische Konsonantentext dürfte dem des Masoretischen

<sup>40</sup> ULRICH, "Dead Sea Scrolls," 329–333 mit weiteren Beispielen für Abweichungen von der uns gewohnten Reihenfolge.

<sup>41</sup> RÜSEN-WEINHOLD, „Septuaginta-Psalter,“ 75.

<sup>42</sup> Außerhalb der Psalmen begegnet er nur Tob 13,18; 2Makk 7,13.

<sup>43</sup> Ps 105,45<sup>MT</sup>; 146,10<sup>MT</sup>; 148,14<sup>MT</sup>; 149,9<sup>MT</sup>.

<sup>44</sup> Von Ps 104,35<sup>MT</sup> wird das Wort zu 104,1<sup>LXX</sup> gezogen, von Ps 106,48<sup>MT</sup> zu 106,1<sup>LXX</sup>, von Ps 113,9 zu 113,1<sup>LXX</sup>, von Ps 115,18<sup>MT</sup> zu Ps 114,1<sup>LXX</sup>, von Ps 117,2<sup>MT</sup> zu Ps 117,1<sup>LXX</sup>, von Ps 135,21<sup>MT</sup> zu Ps 135,1<sup>LXX</sup>; vgl. SEILER, *LXX.E*, 1795, sowie SPIECKERMANN, *Heilsgegenwart*, 27 Anm. 18: Die Septuaginta hat den Lobruf Halleluja in die Position der Überschrift gebracht, während im alten Orient „Textserienbezeichnungen am Ende zu stehen pflegen.“

<sup>45</sup> AUSTERMANN, *Von der Tora zum Nomos*, 135; PIETERSMA, "Exegesis," 38.

Textes weitgehend entsprochen haben. Manchmal begegnen auch Lesarten, in denen die Psalmenseptuaginta mit den Qumranhandschriften gegen den Masoretischen Text zu stehen kommt, wenngleich vor einer Überschätzung des Phänomens zu warnen ist.<sup>46</sup> In vielen Fällen scheint der Übersetzer Wort für Wort übersetzt zu haben; in unklaren Fällen hat er aber auch den Kontext mindestens auf Satzebene berücksichtigt<sup>47</sup>, wie u.a. am Beispiel von Ps 65,2<sup>MT</sup> sichtbar wird.<sup>48</sup> Dass er das Wort  $\psi\psi$  bis Ps 36[37] gelegentlich mit ἀσεβής, gelegentlich mit ἁμαρτωλός übersetzt, ab dann jedoch durchgehend mit ἁμαρτωλός, zeigt, dass ihm letzteres immer mehr als geeignetes Äquivalent erschien, zeigt aber auch, dass er seine Übersetzung nicht nochmals revidierte, um auch im Vorderteil des Psalters durchgehend ἁμαρτωλός zu setzen.<sup>49</sup> Dafür spricht auch, dass der Vermerk Ps 71[72],20 „zu Ende sind die Hymnen Davids, des Sohnes Iessais“ (LXX wie MT) keine Konsequenzen für die Gestaltung der folgenden Psalmüberschriften hat.<sup>50</sup> Ein Beweis für die Treue zum Ausgangstext ist auch die Wiedergabe Ps 28[29],1: Ἐνέγκατε τῷ κυρίῳ, υἱοὶ θεοῦ, ἐνέγκατε τῷ κυρίῳ υἱοὺς κριῶν. Der Übersetzer war sich nicht sicher, ob am Ende des Stichos אֱלִים („Götter“) oder אֵילִים („Widder“) zu lesen ist (hebräische Handschriften bieten beide Varianten) und übersetzte doppelt.<sup>51</sup> Bei Abweichungen zwischen Septuaginta und Masoretischem

<sup>46</sup> Vgl. FLINT, „Psalms Scrolls,“ 208–210.

<sup>47</sup> VAN DER KOIJ, „Frage,“ 375, macht darauf aufmerksam, dass die Pescharim aus Qumran die prophetischen Texte wie die Psalmtexte nicht auf Wortebene, sondern auf Satzebene kommentiert haben. Die Übersetzer der Septuaginta müssen aber nicht zwingend generell so vorgegangen sein. Ein Beispiel dafür, dass der Übersetzer ein größeres Segment im Blick hatte, bietet in Ps 40[41],13 die Wiedergabe des einleitenden אָנִי durch ἐμοῦ, was schon die notwendige Kasusverbindung von ἀντελάβου berücksichtigt (AUSTERMANN, *Von der Tora zum Nomos*, 96).

<sup>48</sup> Hier bereitet das zweite Wort דְּמִיָּה (MT vokalisiert es als דְּמִיָּה) Schwierigkeiten. Als Substantiv „Stille“ verstanden, ist die syntaktische Beziehung zum nächsten Wort תהלה unklar. Der Septuaginta-Übersetzer übersetzt das Wort דְּמִיָּה jedes Mal anders. Für Ps 65,2 findet er, Ps 32,1 vergleichbar, aus dem Kontext angemessen, dass Gott das Lob gebührt, und so kommt es zu dem, was in der lateinischen Übersetzung bekannt ist: *Te decet hymnus, Deus in Sion, et tibi reddetur votum in Ierusalem* (BONS, „Septuaginta-Psalter,“ 458).

<sup>49</sup> OLOFSSON, „Translation of  $\psi\psi$ ,“ 90.

<sup>50</sup> Es folgen die Asaphs-Psalmen (Ps 72[73]–82[83]), die Korach-Psalmen (Ps 83[84]–84[85]; 86[87]–87[88]), dann Texte, die mit Ethan (Ps 88[89]) bzw. Mose (Ps 89[90]) in Verbindung gebracht werden; dazwischen ist in Ps 85[86] eine לְדָוִד תְּפִלָּה/προσευχή τῷ Δαυιδ eingestellt, ohne dass in der Septuaginta geändert wird. Im Folgenden finden sich in Ps 90[91],1; 92[93],1; 93[94],1; 94[95],1 sogar Bezüge auf David (jeweils mit τῷ Δαυιδ formuliert), die durch den hebräischen Text nicht gedeckt sind.

<sup>51</sup> BRUCKER, LXX.E, 1575, der damit auch die ungewöhnliche Verwendung von υἱός für ein Junges eines Tieres erklärt.

Text ist immer zu prüfen, ob eine abweichende Vokalisation, eine abweichende Ableitung einer homonymen Konsonantenfolge oder eine andere Vorlage mit graphischer Brücke (z.B. ähnlich aussehende Buchstaben wie ך und ך, ך und ך), die Ursache ist. Die Septuaginta ist häufig nur Zeuge, aber nicht Initiator eines geistigen Prozesses.

#### 4.1. Morphologie

Den Optativ gibt es in der Formel γένοιτο γένοιτο für מן מן (Ps 40[41],14; 71[72],19; 88[89],53; 105[106],48) und in wenigen anderen Fällen wie z.B. ἀποπέσω (Ps 7,5), εἴπαισαν (Ps 34[25],25) und κατευθυνθειήσαν (Ps 118[119],5), jeweils stilgerecht in einem Wunschsatz, sowie in Ps 89[90],5f. in einem Vergleichssatz. An Transliterationen jenseits der Eigennamen begegnen μαελέθ für מלמ („nach der Melodie ‚Krankheit‘“ oder „in schwermütiger Weise“<sup>52</sup>), und ἀλληλοια. Transliterationen sind in Texten, die der Erbauung dienen sollen, nicht sinnvoll.

#### 4.2. Semantik

Einflüsse des nachbiblischen Hebräisch sind greifbar, wenn der Übersetzer in Ps 11[12],7 das hebr. hapax legomenon עליל („Schmelzofen“) mit δοκίμων („bewährt“, in LXX t.t. für reine Metalle) wiedergibt (im nachbiblischen Hebräisch heißt בעליל „deutlich“). Hebräische Idiomatik begegnet mehrfach.<sup>53</sup> Teilweise wählt der Übersetzer auch phonetisch ähnlich klingende Wörter.<sup>54</sup>

Allerdings ist, anders als später bei Aquila, noch nicht vollständig das Prinzip verwirklicht, dass einem hebräischen Wort immer ein- und dasselbe griechische Wort entspricht. Manchmal werden verschiedene hebräische Wörter durch ein einziges griechisches Wort wiedergegeben; manchmal hat ein- und dasselbe hebräische Wort verschiedene griechischen Äquivalente.

Ersteres ist Fall z.B. bei ἐλπίζω („hoffen“ im Sinne des Vertrauens), das als Wiedergabe für בטח („vertrauen“), הסב („sich bergen“), יחל („harren“), קוה („warten“) fungiert.<sup>55</sup> Auch das Verb παράσσω ist Wiedergabe mehrerer seltener hebräischer Verben, ebenso ἀνταποδίδωμι für verschiedene Verben des Vergeltens. Deutlich ist

<sup>52</sup> Ps 52[53],1; 87[88],1. In TgPs 53,1; 88,1 fehlt der Name ebenfalls; in TgPs 53,1 wird in der Überschrift stattdessen das Thema des Psalms angesprochen, die Bestrafung der Sünder; in TgPs 88,1 wird eine etymologisch sich ergebende Umschreibung versucht.

<sup>53</sup> Vgl. Ps 1,3 τῶν υδάτων; Ps 88[89],23 υἱὸς ἀνομίας; Ps 111[112],6 εἰμί εἰς; Ps 45[46],8; 47[48],9; 83[84],1: κύριος τῶν δυνάμεων; Ps 105[106],36; 117[118],14 γίνομαι εἰς.

<sup>54</sup> Beispiele (z.B. σάκκος für קשׁ, „Trauergewand“ in Ps 29[30],2, κράζειν für קרא, „rufen“ in Ps 118[119],146), bei AUSTERMANN, *Von der Tora zum Nomos*, 89.

<sup>55</sup> Vgl. AEJMELAEUS, „Faith,“ passim: Ihrer Ansicht nach sei in den Septuaginta-Texten der hebräische Sinngehalt nicht mehr gegeben; auch werde keine eschatologische Dimension sichtbar.

auch das Beispiel Ps 7, wo ἀδικία für drei verschiedene hebräische Vokabeln steht.<sup>56</sup> Dasselbe trifft für ἀνομία zu, wodurch zusätzlich ein Bezug zur Thora entsteht. Bevor man hier zu schnell theologische Motive vermutet, muss man fragen, welche Alternativen im Griechischen überhaupt zur Verfügung gestanden hätten. Allerdings schließt das nicht aus, dass nicht erst auf der Ebene der Rezipierenden, sondern schon auf der Ebene der Textproduktion bei ἀνομία ein Anklang an den νόμος hergestellt werden sollte.<sup>57</sup>

Doch begegnet auch das Umgekehrte: Ein und dasselbe hebräische Wort wird durch eine Mehrzahl griechischer Ausdrücke wiedergegeben, z.B. טוב durch ἀγαθός und χρηστός, שׁוֹב u.a. durch ἀποστρέφω und ἐπιστρέφω. So büßt מוֹט („wanken“) in Ps 45[46]3.6.7 seine Funktion als Leitwort ein. Das Wort יהודה wird im Psalter kontextabhängig mit dem Personennamen Ἰουδας, mit dem Stammesnamen Ἰουδα und mit der geographischen Bezeichnung Ἰουδαία wiedergegeben.<sup>58</sup> Manchmal wird auch theologisch unterschieden: Der Übersetzer gibt מֵשׁל, wenn auf Gott als Subjekt bezogen, mit δεσπόζειν wieder, wenn menschliche Herrschaft gemeint ist, mit κυριεύειν oder κατακυριεύειν.<sup>59</sup>

Für manche Äquivalenzen der Semantik und der theologischen Deutung war der Pentateuch vermutlich das maßgebende Vorbild.<sup>60</sup> Emanuel Tov hat das für die Begriffe νόμος (תורה), κατακλυσμός (מבול) und μαννα (מן) wahrscheinlich gemacht<sup>61</sup>, Frank Austermann für die Wiedergabe von מהה durch τάρασσω.<sup>62</sup> Schließlich kann man bei Ps 28[29],1 darauf verweisen, dass die בני אלהים, die, Gen 6,2.4 folgend, mit υἱοὶ θεοῦ übersetzt werden.<sup>63</sup> In Ps 114,9<sup>LXX</sup> ersetzt der Übersetzer לפני יהוה (Ps 116,9<sup>MT</sup>) durch εὐαρεστήσω ἐναντίον κυρίου, wie er das in der Septuaginta von Gen 5,22.24; 6,9; 17,1; 24,40; 48,15 von Henoch, Noah, Abraham und Isaak vorfand.<sup>64</sup> Das Motiv der Sühne durch den eifernden Pinchas in Num 25,13 motiviert den Übersetzer in Ps 105[106],30 dazu, den Gedanken der Sühne auch in seine Übersetzung einzutragen (ἐξιλάσκομαι, „Sühne schaffen“, statt פלל,

<sup>56</sup> BONS, „Septuaginta-Psalter,“ 462. Dasselbe Phänomen begegnet u.a. in Ps 141[142],2.3.7 (δέομαι/δέησις); 143[144],4.8.11 (ματαιότης).

<sup>57</sup> BONS, „Septuaginta-Psalter,“ 463.

<sup>58</sup> Die Wiedergabe als Personennamen begegnet Ps 95[96],9; 107[108],9, als Stammesname in Ps 67[68],28; 77[78],68, als geographische Bezeichnung Ps 47[48],12; 62[63],1; 68[69],36; 75[76],2; 96[97],8; 113[114],2 (BRUCKER, LXX.E, 1633).

<sup>59</sup> FLASHAR, „Studien,“ 257.

<sup>60</sup> AUSTERMANN, „Von der Tora im hebräischen Psalm 119,“ 338f.

<sup>61</sup> TOV, „Impact,“ 186.189.

<sup>62</sup> AUSTERMANN, *Von der Tora zum Nomos*, 76, 147, mit Verweis auf Gen 9,16; Ps 118[119],60.

<sup>63</sup> In TgPs 29,1 ist von „Engeln“ die Rede.

<sup>64</sup> Zusätzlich kann ihm der Aspekt der äußeren Fortbewegung als irrelevant erschienen sein. In TgPs 116,9 ist das Motiv des „Gehens/Wandelns“ beibehalten.

„intervenieren“). Gen 12,3 (πάσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς) veranlasst ihn, in der Wiedergabe von לְגַיִל in Ps 71[72],17 ebenfalls πάσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς zu setzen. In Ps 27,3<sup>LXX</sup> ist gegenüber der Vorlage das Verbum συναπόλλυμι ergänzt, wohl in Erinnerung an Gen 18,23.

Ein eigenes Problem ist das hebräische Wort הַלֵּל, dessen Bedeutung schon in der Antike nicht mehr klar war. Das nur im Psalter und psalmenartigen Texten begegnende hebräische Wort הַלֵּל steht fast ausschließlich am Ende eines Verses und öfters am Ende einer Strophe (innerhalb eines Psalms maximal viermal) und mag ein Gliederungssignal sein oder eine Aufführungspraxis anzeigen.<sup>65</sup> Die beiden Teile, aus denen Ps 107[108] besteht, beginnen jeweils nach dem הַלֵּל in Ps 56[57],7 und Ps 59[60],6. Es findet sich schon in Qumranhandschriften, ist also nicht erst durch (Proto-)Masoreten dazugesetzt. In jüdischen Inschriften begegnet das Wort manchmal in der Kombination מְנַחֵם הַלֵּל in Synagogeninschriften, aber auch in magischen Texten. Ursprünglich begegnet es außerhalb des Konsonantentextes, ab dem 2. Jhdt. n. Chr. verstand man es als Teil des Konsonantentextes selbst. In der Septuaginta begegnet erstmals in Ps 3,2 als Wiedergabe διάψαλμα.<sup>66</sup> Mehrfach ist διάψαλμα zusätzlich eingetragen<sup>67</sup>, manchmal am Ende eines Psalms weggelassen (Ps 3,9; 23[24],10; 45[46],12). In Ps 9,17 begegnet ᾠδὴ διαψάλλματος für וְיִזְכֶּר הַלְלוּ. Transliteriert wird dieses Wort in einer griechischen Synagogeninschrift in Gerasa aus dem 5. Jhdt.: Ἀμήν. Σελά. Εἰρήνη τῆ συναγογῆ.

#### 4.3. Syntax

Der Übersetzer behält die Wortfolge fast durchweg bei. Elemente der altgriechischen Syntax, die im Hebräischen kein Pendant haben, begegnen nur selten. So begegnet z.B. der genitivus absolutus nur in Ps 7,3; 86,7; 100,4; 103,28f., die Trennung des Attributes vom Bezugswort nur in Ps 33,13b (ἀγαπῶν ἡμέρας ἰδεῖν ἀγαθάς); die Gegenüberstellung μέν – δέ fehlt.<sup>68</sup> Der Übersetzer hat das kausale כִּי bei 356 Belegen nur siebenmal mit dem nachgestellten γάρ wiedergegeben<sup>69</sup> und das parataktische ו nur in 75 von 1401 Fällen mit dem

<sup>65</sup> PIETERSMA, “Superscriptions,” 116: Zwischenspiel.

<sup>66</sup> Ich habe das Folgende im Wesentlichen aus Philipp Brandenburg, Art. Sela, Wibilex (<https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/27619/>, abgerufen am 22.02.2023), entnommen.

<sup>67</sup> Ps 2,2<sup>LXX.S</sup>; 33[34],11; 49[50],15; 67[68],14; 79[80],8; 93[94],15. Bei den Beispielen ab Ps 33[34],11 wird das Wort (teilweise als Ergänzung auch im Vergleich zu anderen Belegen innerhalb desselben Psalms) gesetzt, um gleichlange Abschnitte zu markieren. Von daher erklärt sich das Verständnis im Sinne von „Strophengliederung“ bei IRIGOIN, «Recherches», 20.

<sup>68</sup> Der Übersetzer könnte sie in Ps 19[20],8 anwenden, wo er nur schreibt: οὔτοι ἐν ἄρμασιν καὶ οὔτοι ἐν ἵπποις, ähnlich in Ps 74,8b, wo er nur schreibt: τοῦτον ταπεινοὶ καὶ τοῦτον ὑψοῖ.

<sup>69</sup> AUSTERMANN, *Von der Tora zum Nomos*, 67f.

nachgestellten δέ übersetzt,<sup>70</sup> allerdings das apodotische ἡ, das man im Griechischen nicht übersetzen sollte, tatsächlich in 10 von 14 Fällen ausgelassen.<sup>71</sup> Die Partikel γέ fehlt völlig, die Partikel τέ (nachgestellt für „und“) ist nur in Ps 48,3; 57,6 belegt. Beides kann man damit erklären, dass diese Partikeln, genauso wie δέ und γάρ, im Griechischen nachgestellt sind, wozu es im Hebräischen kein Äquivalent gibt. Umgekehrt begegnen redundante Pronomina (z.B. Ps 40,3: κύριος διαφυλάξαι αὐτὸν καὶ ζῆσαι αὐτὸν καὶ μακαρίσαι αὐτὸν; ähnlich Ps 7,17)<sup>72</sup> oder das enklitische Personalpronomen am Satzende (Ps 21,2 ἵνα τί ἐγκατελιπές με; Ps 40,12 ἐν τούτῳ ἔγνων ὅτι θεθέληκός με).<sup>73</sup> Manchmal entsteht ein unklarer Text durch eine mechanische Übertragung des Genus eines Personalpronomens, z.B. in Ps 26,3<sup>LXX</sup>: ἐὰν ἐπαναστῆ ἐπ' ἐμέ πόλεμος, ἐν ταύτῃ ἐγὼ ἐλπίζω. Im Hebräischen ist das Wort für „Krieg“ ebenfalls ein Femininum, und der Satz heißt „auch wenn gegen mich ein Krieg sich erhebt, hoffe ich in ihm, in dem Krieg, auf Gott“. In Ps 73,18<sup>LXX</sup> ist das hebräische feminine נחית wiederum mechanisch mit ταύτης übersetzt, so dass der Bezugspunkt dort unklar wird.

Diese Nähe zum Hebräischen ist nicht in sprachlichem Unvermögen begründet, sondern Ergebnis dessen, dass der Übersetzer den Text als heilig betrachtet und an ihm keine Änderungen vornehmen will. Sie ist nicht weniger theologisch motiviert als eine Übersetzung, die mit Hilfe einer größeren Annäherung an die Zielsprache den Inhalt des Textes auch Menschen mit zielsprachlich orientiertem Geschmack zu vermitteln sucht. Die Divergenz der Übersetzungen spiegelt eine Pluriformität innerhalb des antiken Judentums wider, was auch hermeneutisch gewürdigt werden kann (vgl. Hebr 1,1) – ob jeder der Übersetzer diese Pluriformität gutgeheißen hat, ist nicht gesagt, ist jedoch für heutige Rezeption nicht entscheidend.

<sup>70</sup> AUSTERMANN, *Von der Tora zum Nomos*, 64; RÜSEN-WEINHOLD, „Septuaginta-Psalter“, 66. Anders der Übersetzer des Proverbienbuches: Bei 350 von 612 Fällen verwendet er δέ als Übersetzung des ἡ copulativum. Instruktiv ist das Beispiel Prov 10,1–12.

<sup>71</sup> AUSTERMANN, *Von der Tora zum Nomos*, 66.

<sup>72</sup> SOLLAMO, „Repetition of Possessive Pronouns in the Greek Psalter,“ 46 verweist z.B. auf Ps 26[27],10: ὅτι ὁ πατήρ μου καὶ ἡ μήτηρ μου ἐγκατελίπόν με. Sie zählt den griechischen Psalter zu den sehr wörtlich gehaltenen Übersetzungen; der Anteil der Wiederholungen des Possessivpronomens (incl. αὐτοῦ) ist noch höher als bei den ohnehin schon sehr wörtlich gehaltenen Übersetzungen der Bücher Leviticus, Numeri und Deuteronomium (S. 53). Für das Phänomen vgl. auch Ps 101[102],6 wie auch z.B. Jer 2,26: αὐτοὶ καὶ οἱ βασιλεῖς αὐτῶν καὶ οἱ ἄρχοντες αὐτῶν καὶ οἱ ἱερεῖς αὐτῶν καὶ οἱ προφῆται αὐτῶν.

<sup>73</sup> Vgl. noch Ps 3,9; 4,9; 101[102],3 u.ö. Nur in 20 von 2270 Fällen findet sich eine freie Stellung des enklitischen Personalpronomens (AUSTERMANN, *Von der Tora zum Nomos*, 49).

#### 4.4. *Stilistik*

So sehr in der Syntax das Hebräische auch in der Wortfolge nachgeahmt wird, so sehr nützt der Übersetzer den Freiraum innerhalb dieser vorab erfolgenden Festlegung. Er realisiert manchmal durch die Wahl seiner Äquivalente eine gewisse Stilisierung. So sind Beispiele für Wortspiele zu nennen: In Ps 3,4 wird  $\gamma\mu$  mit ἀντιλήπτωρ, in Ps 3,6 (wie in Ps 118[119],116)  $\gamma\mu\sigma$  mit ἀντιλαμβάνομαι übersetzt, so dass sich eine Querverbindung ergibt. In Ps 11[12],4f. entsteht ein neues Wortspiel zwischen μεγαλορήμων und μεγαλύνω; in der Fortsetzung wird  $\eta\tau\alpha$  wie das Tetragramm mit κύριος übersetzt, so dass der κύριος, den die Sprechenden nicht kennen, in V. 5 selbst „das Wort ergreift und ankündigt, ihrem Handeln ein Ende zu bereiten.“<sup>74</sup> In Ps 44[45],2 wird  $\mu\tau\alpha$  durch ὄξυγράφος γραμματεὺς wiedergegeben.<sup>75</sup> Ps 79[80],17 bietet mit ἐμπετρισμένη πυρί, Ps 93[94]2 mit ἀποδός ἀνταπόδοσιν, Ps 118[119],4 mit ἐνετείλω ... ἐντολὰς eine figura etymologica ohne Anhalt am hebräischen Text, Ps 91[92],7 mit ἀσύνετος οὐ συνήσει ταῦτα eine Paronomasie, Ps 118[89],89–91 eine mehrfache Paronomasie mit διαμείνω.<sup>76</sup> In Ps 149,3 wird  $\mu\tau\alpha$  mit ψαλτήριον,  $\nu\mu$  mit ψάλλω übersetzt; daher heißt es καὶ ψαλτηρίῳ ψαλάτωσαν αὐτῶ. Alliterationen liegen u.a. in Ps 50[51],12; 54[55],10; 62[63],3; 63[64],7; 90[91],12; 100[101],3 vor.

Etwas anderes ist der Umgang mit Akrosticha: Der Übersetzer konnte die Akrosticha Ps 24; 33; 36; 110; 111; 144<sup>MT</sup> und das große Akrostichon Ps 119<sup>MT</sup> nicht als Akrostichon wiedergeben. Nur in Ps 118[119] haben die Schreiber der Septuaginta-Handschriften die Namen der hebräischen Buchstaben den einzelnen Strophen in griechischer Transliteration vorangestellt.

#### 5. Exegetisch-theologische Akzente

Die Psalmenübersetzung in der Septuaginta zeigt gelegentlich exegetisch-theologische Akzente, die man auch in anderer jüdischer Literatur der Zeit des Zweiten Tempels findet. Man muss stets prüfen, ob diese Akzente bereits in Form einer anderen hebräischen Vorlage gegeben sein können oder erst auf den Übersetzer selbst zurückgehen. Lohnend ist auch der Vergleich mit dem Psalmentargum, dessen Datierung unsicher ist – nicht selten zeigen sich Parallelen damit, dass man problematische Aussagen der hebräischen Vorlage zu vermeiden sucht.

<sup>74</sup> BONS, LXX.E, 1525.

<sup>75</sup> BRUCKER, LXX.E.

<sup>76</sup> Das Gegenteil, eine Metabole, begegnet in Ps 93[94],7f.: σύνετε δὴ, ἄφρονες ἐν τῷ λαῶ, καὶ, μωροί, πότε φρονήσατε. Der Übersetzer verwendet verschiedene Begriffe aus dem semantischen Feld des (Nicht-)Verstehens (AUSTERMANN, *Von der Tora zum Nomos*, 72).

### 5.1. Exegetische Akzente

Eine exegetische Klärung ist in der Übersetzung von Ps 7,13a gegeben. Hier wird durch den Plural Eindeutigkeit hergestellt, wer als Subjekt des Umkehrens gelten soll: Es sind die vom Psalmbeter angesprochenen Frevler.<sup>77</sup> Es lässt sich schwer sagen, ob ein Abschreiber schon im hebräischen Traditionsbereich geändert hat oder ob erst der Übersetzer mit dieser Änderung die exegetische Klärung durchgeführt hat.

Intertextuelle Exegese liegt in Ps 37[38],2 vor: Der Vers entspricht nicht im Masoretischen Text, wohl aber in der Septuaginta im Wortlaut Ps 6,2. Intertextuelle Exegese liegt auch in Ps 118[119],73 vor (αἱ χεῖρές σου ἐποίησάν με καὶ ἔπλασάν με), wo der Übersetzer mit ἔπλασαν („bildeten“) für כּוּן pol. („fest hinstellen“) ein Wort aus Gen 2,7 (dort für יצר, „bilden“) verwendet und zugleich eine Assonanz zu dem vorangehenden ἐποίησαν schafft.

### 5.2. Theologische Akzente

#### 5.2.1. Änderungen aufgrund der Gottesvorstellung

Gelegentlich findet sich im Septuagintatext die Betonung der Aktivität Gottes etwa beim Exodus<sup>78</sup>, nämlich in Ps 104,27<sup>LXX</sup>: Der Numerus ist vom Plural zum Singular geändert. Vielleicht ist das schon in der Vorlage geändert worden. In Ps 103,16<sup>LXX</sup> wird die Rede von den „Bäumen JHWHs“ vermieden; Vielleicht setzt die Septuaginta einen hebräischen Text mit יְיָ voraus, (ursprünglich als יְיָ֑, dann?) als יְיָ֑ vokalisiert, sodass sich die Übersetzung „Bäume des Feldes“ ergibt.<sup>79</sup> In Ps 105[106],17<sup>LXX</sup> liegt im Kontext der summierenden Wiedergabe von Num 16 mit der passiven Form ἠνοίχθη statt des Qal. פתח eher eine Anpassung an Num 16,32 vor, als dass mit einem *passivum divinum* die Aktivität Gottes betont werden sollte. In Ps 106[107],12<sup>LXX</sup> ist durch eine andere Vokalisation (Niphal statt Hiphil) das aktive göttliche Beugen Gottes der Gefangenen durch Mühsal zum Passiv gedämpft.<sup>80</sup> Man kann entweder den Übersetzer für dieses andere Verständnis verantwortlich machen – oder er kannte eine Lesetradition, in der diese passivische Lesart üblich war.

<sup>77</sup> BONS, LXX.E, 1514.

<sup>78</sup> HOSSFELD, „Akzentsetzungen,“ 168.

<sup>79</sup> Nach FLASHAR, „Studien,“ 254, wurde יְיָ im hebräischen Text als Gottesbezeichnung יְיָ֑ vokalisiert und später durch den geläufigen Gottesnamen יהוה ersetzt. In TgPs 104,16 wird das Problem ebenfalls gesehen und ergänzt: „die Bäume, die der Herr geschaffen hat.“

<sup>80</sup> TOV, *Text-Critical Use*, 159, verweist auf die Praxis öffentlicher Lesung biblischer Texte, dank derer ein Übersetzer mit einer bestimmten Vokalisation bekannt werden konnte. Freilich wissen wir nicht, ob auch schon Psalmtexte öffentlich gelesen wurden (VAN DER KOOIJ, „Frage,“ 376).

Korrekturen erfolgen, wenn im hebräischen Psalter die Rede von „Göttern“ im Plural nicht eindeutig negativ war, also in Ps 8,6; 96[97],7; 137[138],1: hier ist nicht von θεοί, sondern von ἄγγελοι die Rede.<sup>81</sup> Keine Korrektur erfolgt in Ps 81[82],1.6.

Der Übersetzer ersetzt gegenständliche Metaphern<sup>82</sup> wie צור („Fels“), לֵעַל („Fels“), מִשְׁגֵּר („Zuflucht“), מִגֵּן („Schild“), wenn sie auf Gott bezogen sind, durch ὁ θεός μου<sup>83</sup> oder durch personale Ausdrücke wie ἀντιλήμπτωρ („Beistand“)<sup>84</sup>, βοηθός („Hilfe“)<sup>85</sup> oder ὑπερασπιστής („Beschützer“) statt מִגֵּן in Ps 17[18],3.31.<sup>86</sup> Zu diesen Fällen gehört auch Ps 83[84],12. Im MT heißt es „Sonne und Schild sei Gott der Herr“, in der Septuaginta heißt es „Barmherzigkeit und Wahrheit liebt der Herr.“ Man kann den ersten Ausdruck des hebräischen Textes jedoch missverstehen und den Gott Israels in die Nähe einer Sonnengottheit rücken oder seiner Identifikation mit einem Gestirn Vorschub leisten.<sup>87</sup> Der Übersetzer hat dann beides vermeiden wollen und steht damit in antiker jüdischer Literatur nicht allein.<sup>88</sup> Vielleicht liegt auch ein Einfluss von Ps 32[33],5 vor.<sup>89</sup> Bei den personalen Metaphern kommt die griechisch empfundene Metapher des εὐεργέτης hinzu.<sup>90</sup>

<sup>81</sup> BONS/BRUCKER, „Psalmen“, LXX.H 1, 349. Auch im Psalmentargum ist jeweils geändert: TgPs 8,6 liest „Engel“, TgPs 97,7 liest „Götzen/Götterbilder“, TgPs 138,1 liest „Richter“. Letzteres ist begründet in Ps 82,1.6<sup>MT</sup>.

<sup>82</sup> Er kann hingegen abstrakte Metaphern beibehalten. In Ps 17,3 begegnen καταφυγή, ῥυστής, βοηθός, ὑπερασπιστής (nur im Psalter belegt), κέρας σωτηρίας μου.

<sup>83</sup> ὁ θεός μου steht statt יְיָ in Ps 27[28],1; 94[95],1. In TgPs 28,1 steht „mein Starker“, in TgPs 95,1 „der Mächtige“.

<sup>84</sup> Der Begriff ἀντιλήμπτωρ steht statt מִגֵּן („Schild“) in Ps 3,4; 118[119],114, statt לֵעַל z.B. in Ps 41[42],10. Die Metapher „Schild“ wurde auch in TgPs 3,4; 119,114 beibehalten, die Metapher „Fels“ in TgPs 42,10 durch „Stärke“ ersetzt.

<sup>85</sup> Der Begriff steht statt מִעֵן („Zuflucht“) in Ps 51[52],9.

<sup>86</sup> Auch in Qumran wird der Begriff „Schild“ nicht mehr metaphorisch als Gottesprädikat gebraucht; darin liegt eine Analogie zur Reduktion in der Septuaginta. Die Metapher „Fels“ begegnet als Gottesprädikation noch in 1QH XVII 29; XIX 15, sonst in Qumran nirgends, auch nicht in sonstiger Literatur des Zweiten Tempels. Im Targum Jonathan zu 2Sam 22 wird die Metapher ebenfalls vermieden und durch Ausdrücke wie תְּקִיפָא („der Starke“) und תְּקִי („stark“) oder auch durch רְחוּצָא („Sicherheit“) ersetzt, in TgPs 18,3 durch „meine Stärke“.

<sup>87</sup> Vgl. dazu schon FLASHAR, „Studien“, 242–244.

<sup>88</sup> In 11QT 19/20 LV, 18 wird die Warnung vor kultischer Verehrung der Sonne aus Dtn 17,3 repetiert, wohl nicht ohne Absicht. Sodann wird in der Wiedergabe von Gen 6,1–4 in 4Q201 IV 4 von Shamshiel behauptet, er habe „Weissagungen nach der Sonne“ gelehrt. Als Metapher für Gott begegnet die „Sonne“ jedoch nicht mehr.

<sup>89</sup> GAUTHIER, „Examining the ‘Pluses’ in the Greek Psalter,” 68. Denkbar wäre auch eine andere Erklärung: Gott der Herr „ist“ nicht Sonne und Schild. Vom griechischen Denken her gesteht man biblischen Aussagen längst nicht immer ihre Metaphorik zu.

<sup>90</sup> Ps 12[13],6; 56[57],2 (vgl. Sap 16,2; 2Makk 10,38).

Der Übersetzer bringt die Status-Überlegenheit Gottes über den Menschen zum Ausdruck<sup>91</sup>; er unterscheidet zumeist bei der Wiedergabe des Verbums שמע: Wenn der Mensch Subjekt ist, verwendet er das Verbum simplex ἀκούειν, wenn Gott Subjekt ist, das Compositum εισακούειν.<sup>92</sup> Auch die Wiedergabe von ענה („antworten“) durch ἐπακούειν („erhören“) z.B. in Ps 117[118],5 ist hier zu nennen: „Antworten“ passt zu einem Gleichrangigen, „Erhören“ zu einem Statusüberlegenen.<sup>93</sup> Für das Verbum ἀποκρίνομαι („antworten“) fehlen in den Psalmen Belege, wenn Gott als Subjekt gedacht ist.<sup>94</sup>

Der Übersetzer behält die Redeweise von Körperteilen Gottes wie Augen, Ohren etc. bei. Die Übersetzung von בעיני durch ἐνώπιον ist stilistische Verbesserung, kein Beweis für einen Anti-anthropomorphismus der Septuaginta.<sup>95</sup> Im Psalmentargum wird פנים oft, aber nicht immer durch das Motiv der Shekinah ersetzt<sup>96</sup>, während in der Psalmen-Septuaginta πρόσωπον durchaus auch von Gott gebraucht wird.<sup>97</sup> In der Frage des Anthropomorphismus korrigiert der Übersetzer nur selten. Dass Gott den Zion als Wohnsitz „begehrt“ (Ps 132,13<sup>MT</sup>), will man aufgrund der philosophischen Implikationen des Wortes ἐπιθυμία<sup>98</sup> nicht sagen, zumal auch kein Widerspruch zu Ex 20,17 entstehen soll; der Übersetzer ersetzt den Gedanken durch den der Erwählung (αἰρετίζω). In Ps 54[55],10 verwendet er in der Wiedergabe von בלע nicht καταπίνω („hinunterschlingen“), sondern καταποντίζω („versenken“). Entweder will er einen allzu großen Anthropomorphismus oder aber eine Annäherung an chthonische Gottheiten vermeiden.<sup>99</sup>

<sup>91</sup> Im Psalmentargum steht סלא („beten“) mehrfach statt קרא („rufen“) und anderer Verben, wenn eine direkte an Gott gerichtete Rede gemeint ist (STEC, *Targum*, 4). Auch das will den Abstand zwischen Gott und Mensch verdeutlichen.

<sup>92</sup> OLOFFSON, „Translation of רָשַׁע“ 84.

<sup>93</sup> Über ähnliche Tendenzen im Psalmentargum vgl. STEC, *Targum*, 4.

<sup>94</sup> Anders Ex 19,19; Hi 40,1; Joel 2,19; Hab 2,2; Jer 40,3. Das Bewusstsein für diese Statusdifferenz hat sich auch bei Josephus erhalten. Bei ihm begegnet ἀποκρίνομαι nur zweimal in einer Passage, in der es heißt, dass Gott nicht antwortet (JOSEPHUS, *Ant.* VI 123.329).

<sup>95</sup> Gott ist in der Lage, zu lachen oder die Nase zu rümpfen (Ps 2,4), er ist imstande, zu hassen (Ps 5,6) und zu lieben (Ps 32[33],5), schließlich hat er Körperteile wie Augen (Ps 32[33],18), Ohren (Ps 16[17],6) und Mund (Ps 32[33],6). Vgl. AUSTERMANN, *Von der Tora zum Nomos*, 17–19. Auch die Metapher des „Zeugens“ hat er in Ps 2,7 beibehalten (VAN DER LOUW, *Transformations*, 163).

<sup>96</sup> Übersicht bei STEC, *Targum*, 11f. Als Beispiele für Substitution nennt er: 22,25; 27,9; 30,8; 42,3; 44,25 u.a., als Beispiele für fehlende Substitution nennt er Ps 10,11; 34,17; 51,11).

<sup>97</sup> Z.B. Ps 12[13],1; 15[16],11; 26[27],8f.; 41[42],2 u.ö.

<sup>98</sup> Es steht in den Psalmen zumeist für תארה.

<sup>99</sup> BRUCKER, *LXX.E*, 1649. Hierher gehört vielleicht auch Ps 89[90],3, wo ταπεινώσις einen härteren hebräischen Ausdruck (אָדַם, „Zermalmetes“) ersetzt. In TgPs 90,3 wird festgehalten, dass Gott den Menschen zu Tode bringt „aufgrund seiner Sünde“ (letzteres ist Zusatz gegenüber MT).

All diese Änderungen sind erst im griechischen Traditionsbereich denkbar.

### 5.2.2. Thora-Orientierung

In Ps 102[103],7 steht τὰ θελήματα αὐτοῦ („seinen Willen“) statt עלילותיו („seine Taten“), im Vorgriff auf V. 17f. In Ps 118[119],16.47.70 gibt der Übersetzer die hebräische Wurzel שׁעע („sich freuen“) mit μελετάω wieder („nachdenken, nachsinnen“). Sonst steht das Wort für הגה. Eine graphische Brücke zwischen beiden hebräischen Verben ist nicht gegeben. So kann man vermuten, dass der Übersetzer die Emotion etwas dämpfen<sup>100</sup> und zugleich zum „Nachsinnen“ über die Thora anhalten wollte.<sup>101</sup> Diese Änderung ist erst im griechischen Traditionsbereich möglich. Anders ist dies bei Ps 129[130],5. Hier steht ἔνεκεν τοῦ νόμου σου für למען תורה, wobei der Übersetzer nicht die Konsonantenfolge תורה vorfand, als תורה vokalisiert („dass man dich fürchte“), sondern die Konsonantenfolge תורה, die wohl schon ein Abschreiber im hebräischen Traditionsbereich als Hinweis auf die Thora einbrachte.<sup>102</sup> In Ps 83,7 findet sich in der Übersetzung nicht das seltene מורה I. („Frühregen“) vorausgesetzt, sondern das Partizip von ירה III. Hiphil („unterweisen“). Faktisch entsteht dadurch nochmals ein Thora-Bezug.<sup>103</sup>

Der Übersetzer des Psalmenbuches führt mehrfach das Thema der „Unterweisung“ ein. Er ergänzt in Ps 2,12 den Gedanken der göttlichen παιδεία und das Stichwort „gerecht“ zu „Weg“, was auf die ὁδὸς δικαίων von Ps. 1,6 zurückweist: Man geht den gerechten Weg, wenn man sich durch die göttliche Erziehung leiten lässt. Der Übersetzer setzt in Ps 17[18],35 παιδεία, in Ps 89[90],10.12 παιδεύω jeweils zusätzlich. Die Tendenz ist auch in anderen Büchern der Septuaginta erkennbar, etwa im Deuteronomium (Dtn 32,10) und im Zwölfprophetenbuch (Hos 5,2; 7,16; 10,10; Am 3,7; Zeph 2,1).<sup>104</sup>

Hierher gehört m.E. auch Ps 50[51],14 πνεύματι ἡγεμονικῷ. Der Übersetzer hat wohl stoische Terminologie gekannt. Das ἡγεμονικόν ist das leitende Prinzip, die Vernunft als Grundkraft im einzelnen Menschen wie im Weltganzen.<sup>105</sup>

<sup>100</sup> SALVESEN, „Psalter,“ 160.

<sup>101</sup> Dieser Aspekt ist auch darin gegeben, dass der Übersetzer das hebräische Verbum נצר („bewahren, halten“) in Ps 118[119] mit ἐξερευνάω („erforschen“) oder ἐκζητέω („eifrig suchen“) wiedergibt; es geht um die „positive Beschäftigung mit Gottes Willensmitteilung“ (AUSTERMANN, *Von der Tora zum Nomos*, 130f.).

<sup>102</sup> SALVESEN, „Psalter,“ 157f. – Auch im Psalmentargum werden Thora-Bezüge verstärkt, vgl. die Übersicht bei STEC, *Targum*, 4f.

<sup>103</sup> Vgl. dazu SALVESEN, „Psalter,“ 160.

<sup>104</sup> Vgl. dazu BONS, „Geschichtskonzeptionen des Hoseabuches,“ 251–262; DERS., «'Je suis votre éducateur' (Os 5,2<sup>LXX</sup>)», 191–206.

<sup>105</sup> Für das leitende Teil der Seele vgl. SVF II Frgm. 836.839 (S. 227.228), für die Grundkraft vgl. SVF I Frgm. 143 (S. 39); II Frgm. 605 (S. 186); Frgm. 634 (S. 192).

Eine halachisch motivierte Änderung liegt m.E. in Ps 27[28],2 vor. Hier wird דביר, was für das Allerheiligste steht, nicht übersetzt und nicht transliteriert wie häufiger in 1Reg 6, sondern durch die Bezeichnung für den Tempel allgemein ersetzt, durch ναός. Nicht jeder Beter hat Zugang zum Allerheiligsten, aber jeder Beter hat Zugang zum Tempel.<sup>106</sup>

### 5.2.3. Israel und die Völker

Bei עַם ist die Übersetzung λαός, wenn es sich um Israel handelt; wenn es sich um nichtjüdische Völker handelt, wird ἔθνη gesetzt (Ps 9,12; 46[47],2; 48[49],2; 65[66],8; 88,[89],51; 95[96],5.7; 105[106],34), wie auch sonst häufig in der Septuaginta.<sup>107</sup>

Aufschlussreich ist die Differenz zwischen Ps 113,12<sup>LXX</sup> („die Götterbilder der [nichtjüdischen] Völker“) und Ps 115,4<sup>MT</sup> (ihre Götterbilder; ähnliches Ps 134,15<sup>LXX</sup> statt Ps 135,15<sup>MT</sup>). Der Übersetzer betont die Abgrenzung zwischen Israel und den nichtjüdischen Völkern im Sinne von Dtn 7,4; ihm scheint es nicht denkbar, dass Juden Bilder fremder Götter verehren. Tatsächlich ist zur Zeit der Psalter-Übersetzung das Problem der Verehrung fremder Götter in Israel kaum mehr gegeben; der späteste Beleg ist 2Makk 12,39f., bei dem man fragen kann, ob er nicht als Moment der Fiktion gesetzt wurde, um Israeliten davon abzuhalten, er historisch jedoch keine wirklich praktizierte Fremdgötterverehrung belegt.

## 6. Psalmenüberschriften

Die Psalmenüberschriften haben in der Antike wie in der Neuzeit Interesse auf sich gezogen.<sup>108</sup> Fragen der Semantik wie der Literarkritik stehen an.

### 6.1. Äquivalenzen

Zunächst sind die unproblematischen häufiger begegnenden Wortäquivalenzen zu benennen, ψαλμός für מזמור (Ps 3,1; 12[13],1 u.ö.), προσευχή für תפלה (Ps 4,2 u.ö.), αἴνεσις für תהלה (Ps 32[33]; 144[145]; 146[147], Ὡιδῆ τῶν ἀναβαθμῶν für שיר למעלות/המעלות (MT, 11QPs<sup>a</sup>) in Ps 119[120]–133[134].

<sup>106</sup> Parallel wird auch in TgPs 28,1 zu „Tempel“ (היכל) geändert.

<sup>107</sup> Im Psalmentargum begegnet die messianisch deutbare Wendung „gesalbter König“ über den MT hinaus noch in Ps 21,2.8; 45,3.8; 61,7.9; 72,1; 80,16 (jeweils MT); dabei ist das Stichwort „König“ in Ps 21,2.8; 61,7; 72,1 schon vom MT her vorgegeben. Keine dieser Zufügungen hat in der Psalmenseptuaginta eine Parallele.

<sup>108</sup> Für die Antike vgl. PS.-ATHANASIUS, *De titulis psalorum*, PG 27; GREGOR VON NYSSA, *De titulis Psalorum*; THEODORET, *In Ps.*, passim und dazu HEINE, *Reading the Old Testament with the Ancient Church*, 170f. Auf rabbinische Debatten (bBB 14b) verweist KOLTUN-FROMM, „Tradition,” 55. Für die Neuzeit vgl. u.a. PIETERSMA, „Superscriptions,” passim; RÖSEL, „Psalmenüberschriften;“ DORIVAL, „Beitrag.“

Für דודל begegnen nebeneinander τοῦ Δαυιδ<sup>109</sup> und τῷ Δαυιδ.<sup>110</sup> Nachträglich wird das in Ps 32[33],1 wie in 4QPs<sup>q</sup>; und in Ps 103[104],1 wie in 11QPs<sup>a</sup> ergänzt, außerdem in Ps 42[43].<sup>111</sup> In Ps 121[122],1; 123[124],1 wird דודל in der Septuaginta nicht wiedergegeben, um an die Reihe der Überschriften in den Ὀιδαι τῶν ἀναβαθμῶν anzugleichen.<sup>112</sup> Zwischen τοῦ Δαυιδ als Verfasserangabe<sup>113</sup> und τῷ Δαυιδ als Angabe des inhaltlichen Bezugs hat schon Didymus von Alexandria unterschieden.<sup>114</sup>

Der Begriff συνέσεως für משכיל meint wohl „aus Einsicht“, dass David den Psalm überhaupt dichten konnte.<sup>115</sup> Er ist in Ps 77[78] ergänzt und könnte dort besagen, dass der Übersetzer oder Tradent die Geschichte Israels nach der Perspektive der Weisheitsliteratur gedeutet wissen will, nämlich als Belehrung über die Geschichte Israel, die zum Gehorsam gegenüber Gott und seinem Gebot führen soll.<sup>116</sup>

Schwierig zu deuten ist das häufige εἰς τὸ τέλος für לְמַנְצָה („für den Chormeister“?).<sup>117</sup> Eigentlich entspricht die griechische Wendung לְמַנְצָה („für das Ende“). Jedoch steht in Ps 12[13],2 dafür das artikellose εἰς τέλος. Manche Gelehrte diskutieren für εἰς τὸ τέλος eine eschatologische Konnotation<sup>118</sup>, doch ist das umstritten.<sup>119</sup> In der *New English Translation of the Septuagint* (NETS) übersetzt Pietersma mit „completion“<sup>120</sup>, ohne dass der Sinn des Ausdrucks klar würde. Staffan Olofsson stellt fest, dass ein gesichertes Verständnis der fraglichen Wendung beim Übersetzer nicht zu erzielen ist.<sup>121</sup>

<sup>109</sup> Ps 16[17],1; 25[26],1; 26[27],1; 27[28],1; 36[37],1 u.ö.

<sup>110</sup> Ps 29[30],1; 30[31],1; 31[32],1; 34[35],1 u.ö.

<sup>111</sup> Die drei Ergänzungen haben im Psalmentargum keine Parallele.

<sup>112</sup> PIETERSMA, „Superscriptions,” 101 Anm. 2.

<sup>113</sup> Zu diesem Verständnis vgl. τοῦ Μωυσῆ (Ps 89[90],1); Ἀγγαίου καὶ Ζαχαρίου (Ps 145[146],1; 146[147],1; 147,1; 148,1).

<sup>114</sup> PIETERSMA, „Superscriptions,” 103 Anm. 4. Nach KLEER, *Sänger*, 116–118, war die Überschrift דודל ursprünglich als beispielhafte Einladung zur Identifikation des Beters gedacht; auf die Unterschiede in der Septuaginta geht Kleer nicht ein. Dass David im fünften Psalmenbuch als „kosmischer Vorsänger“ (126) zu stehen komme, ist wohl eine Überinterpretation.

<sup>115</sup> So auch TgPs 32,1 u.ö. („aus guter Einsicht“).

<sup>116</sup> MEISER, „Books of Kings,” 62.

<sup>117</sup> Auch in Ps 29[30],1 ist εἰς τὸ τέλος ergänzt, ohne Qumranparallele.

<sup>118</sup> RÖSEL, „Psalmenüberschriften,” 138.

<sup>119</sup> PIETERSMA, „Exegesis,” 42f.: Dann wären 55 Psalmen auf die Endzeit zu beziehen! Der Begriff τέλος habe außerhalb des Psalters keine Zeitdimension. Kritisch auch OLOFSSON, „Septuagint Translator,” 173–182.

<sup>120</sup> NETS, 552 u.ö.

<sup>121</sup> OLOFSSON, „Septuagint Translator,” 182.

Seltenere Äquivalenzen sind nunmehr zu benennen. Die Wendung ὑπὲρ τῆς ὀγδοῆς „über die achte“ (Ps 6,1; 11[12],1) bedeutet vielleicht „am achten Tag“. Im Hebräischen ist das dieselbe Konsonantenfolge מןשׁ wie in dem Wort für eine achtseitige Lyra (so TgPs 6,1).<sup>122</sup> Weitere seltene Wiedergaben sind ἐν ψαλμοῖς (Ps 4,1) bzw. ἐν ὕμνοις für בגינות („mit Saiteninstrumenten“?)<sup>123</sup>, ὑπὲρ τῶν ληνῶν („über die Keltern“, so auch in TgPs 8,1) für על מגתית, hier wohl als Plural von גת, Kelter, gedeutet<sup>124</sup>, εἰς στηλογραφίαν („als Säuleninschrift“) für מכתם (Bedeutung unbekannt, vielleicht „Sühneinschrift“)<sup>125</sup>, συνέσεως/εἰς σύνεσις für משכיל („Weisheitslied“)<sup>126</sup>, εἰς ἐξομολόγησις für לתודה<sup>127</sup>, ἄσμα für שיר,<sup>128</sup> μὴ διαφθείρης für אל־תִּשְׁחָח.<sup>129</sup>

Manchmal wird eine andere Vorlage als Hintergrund der Wiedergabe erkennbar. In Ps 9,1 steht ὑπὲρ τῶν κρυφίων τοῦ υἱοῦ für לבן עלמות; das Wort עלמות wird mit der Verbalwurzel עלם assoziiert; die Präposition על wird davor ergänzt.<sup>130</sup> In Ps 45[46],1 steht ὑπὲρ τῶν κρυφίων für על עלמות („junge Frauen“, letzteres als Angabe der Melodie oder der zu singenden Stimmlage), vermutlich aufgrund von תעלמות. In Ps 44[45],1; 68[69],1, 79[80],1 findet sich ὑπὲρ τῶν ἀλλοιωθησομένων („über die, die verändert werden sollen“); das setzt die Ableitung des hebräischen על־שִׁנְיָה von שׁנָה I. pi. („ändern“) voraus.<sup>131</sup>

In anderen Fällen war sich der Übersetzer offenbar nicht über den Sinn der Vorlage im Klaren. So schreibt er in Ps 7,1 ψαλμός für שׁגִינן (das Wort bedeutet vielleicht „Klagelied“). Bei der Wiedergabe τῶ Ἰδοῦσιν für לידותן in Ps 38[39],1 ist unklar, ob das hebräische Nomen ein Substantiv oder ein Personennamen ist.

<sup>122</sup> In bMenachot 43a; MidrTeh, z.St. wird das auf die Beschneidung gedeutet.

<sup>123</sup> Ps 6,1; 53[54],1; 54[55],1; 60[61],1; 66[67],1; 75[76],1.

<sup>124</sup> Ps 8,1; 80[81],1; 83[84],1. Vielleicht ist der hebräische Ausdruck eine Angabe zur Musik.

<sup>125</sup> Ps 15[16],1; 57[58],1. Der Übersetzer hat, so PIETERSMA, „Psalm 15,“ 524, כתם als Form von כתב („schreiben“) konstruiert (-γραφία). Das noch nicht Berücksichtigte hat er freihändig durch στηλο-wiedergegeben.

<sup>126</sup> Ersteres begegnet nur in Ps 31[32],1, letzteres nur in den Korach-Psalmen 41[42],1; 43[44],1; 44[45],1.

<sup>127</sup> Ps 99[100],1; das Wort kommt in V. 4 nochmals vor in der Wendung ἐν ἐξομολογήσει.

<sup>128</sup> Ps 95[96],1; 97[98],1; 149,1.

<sup>129</sup> Ps 56[57],1; 57[58],1; 58[59],1. אל־תִּשְׁחָח kann eine Melodie-Angabe gewesen sein (KRAUS, LXX.E, 1654). In TgPs 57,1; 58,1; 59,1; 75,1 ist das ergänzt durch die Einleitung „mit Bezug auf die Not in der Zeit, als David sprach“, um das „Verdirb nicht“ sinnvoll integrieren zu können.

<sup>130</sup> Das Thema des Verbergens begegnet noch in V. 16b.29b.30a. TgPs 9,1 bringt עלמות mit מות „Tod“ zusammen und deutet auf den Tod Goliaths. Jüdische Autoren haben eine Anspielung auf den Tod Absaloms gesehen, den Gott vor David geheim gehalten habe; christliche Autoren haben die Überschrift christologisch gedeutet.

<sup>131</sup> In TgPs 69,1 begegnet der Hinweis auf die Exilierung des Sanhedrin.

Vermutlich hat der Übersetzer das Wort als Eigennamen aufgefasst.<sup>132</sup> Die Namen „Salomon“ (Ps 71[72],1), „Aithan“ (Ps 88[89],1) und „Mose“ (Ps 89[90],1) werden vom Übersetzer übernommen.

## 6.2. Literarkritik

Die Möglichkeit einer sekundären Herkunft von Teilen der Überschriften wurde schon in patristischer Literatur ab ca. 350 n. Chr. diskutiert<sup>133</sup>; manche altkirchlichen Kommentatoren des vierten und fünften Jahrhunderts halten diese Teile für eine sekundäre Zutat, die nicht auf den Übersetzer zurückging. Hauptargument ist die unzureichende handschriftliche Beleglage<sup>134</sup> oder die mangelnde Stimmigkeit zum folgenden Psalm.<sup>135</sup> Divergenzen antiker Auffassung werden beispielsweise bei Ps 90[91]–99[100] sichtbar: im Masoretischen Text haben sie keine Überschrift; Origenes weiß von jüdischen Gelehrten, die sie ebenfalls auf Mose zurückführen; das Targum setzt Ps 91[92] mit Adam, die Septuaginta setzt alle diese Psalmen zu David in Beziehung.<sup>136</sup>

Neuzeitlich werden die Urteile nach anderen Kriterien gefällt. Albert Pietersma folgert aufgrund von Differenzen hinsichtlich der Wortwahl des Übersetzers in den Textcorpora der Psalmen und in den Überschriften, dass diese oft nicht vom ersten Übersetzer, sondern von späteren Tradenten stammen.<sup>137</sup> Gilles Dorival hat zwischen quantitativen und qualitativen Unterschieden differenziert; quantitative Unterschiede (Zusätze und Kürzungen) weisen auf eine vom MT unterschiedene hebräische Vorlage der Septuaginta hin<sup>138</sup> und entsprechen den jüdisch-hellenistischen Auslegungstraditionen der Psalmen; qualitative Unterschiede lassen sich meist erklären auf dem Hintergrund der Auslegungsdifferenzen zwischen den ersten christlichen Generationen und den Rabbinen.

<sup>132</sup> Ebenso TgPs 39,1. Basis war wohl 2Chron 5,12, wo das Wort als Eigenname begegnet.

<sup>133</sup> Justin zitiert in seinem *Dialog mit Tryphon* mehrfach Psalmen in voller Länge, aber nie die Psalmüberschriften. Vielleicht hat er ihnen misstraut (so DORIVAL, „Beitrag,“ 473f.). Allerdings zitiert er in Dial. 26,4 die auf Salomon bezogene Überschrift Ps 71[72],1, mit Hilfe deren Tryphon beweisen will, dass der Psalm nicht auf Salomon passt. Justin hält Tryphon entgegen, längst nicht alle Könige hätten Salomon gehuldigt. Den naheliegenden Gegeneinwand, das sei auch bei Jesus von Nazareth nicht der Fall gewesen, wehrt Justin ab mit dem Gedanken der zweiten Parusie Jesu am Ende der Tage.

<sup>134</sup> THEODORET, *In Ps.*, 1345 B; 1361 A; RAHLFS, *Psalmi cum Odis*, 64f.

<sup>135</sup> DORIVAL, „Beitrag,“ 474, mit Bezug auf Diodor von Tarsus.

<sup>136</sup> DORIVAL, „Beitrag,“ 481f.

<sup>137</sup> PIETERSMA, „Superscriptions,“ 103–122. Beispiele sind u.a. die Wahl von ὅτε statt ὅποτε und von αἰχμαλωτίζω statt αἰχμαλωτεύω. DORIVAL, „Beitrag,“ 477, macht auf Theodoret als Vorläufer dieser Sicht aufmerksam, der allerdings vor allem inhaltlich argumentiert.

<sup>138</sup> Vgl. die Parallele von 4QPs<sup>d</sup> (= 4Q98) mit Ps 32[33], betreffend „in Bezug auf David“, und 11QPs<sup>a</sup> (11Q05) mit den Worten „bezogen auf David“, wie in Ps 103[104] (DORIVAL, «Neuf propositions», 155).

### 6.2.1. Situationsapplikation

Die folgenden Situationsapplikationen spiegeln zumindest einen Teil der Rezeptionsgeschichte der jeweiligen Psalmen. Die meisten davon sind mit dem Leben Davids verbunden.

In Ps 26[27],1 steht *πρὸ τοῦ χρισθῆναι* („vor der Salbung“), bezogen wohl nicht auf die Salbung des Hohenpriesters, sondern auf eine der drei Salbungen Davids (1Kgt 16,12f.; 2Kgt 2,4; 5,3). Der Psalm wäre dann in die Situation von 1Sam 21 hineinzustellen.<sup>139</sup> In Ps 30[31],1 ist *ἐκστάσεως* hinzugesetzt, wohl wegen V. 23a, wo es für *פּוּת* steht. Das hebr. Wort steht in 1Sam 13,16, wird dort aber nicht mit *ἐκστάσις* übersetzt. Vielleicht gibt es die Gemütsverfassung wieder, in der David den Psalm gedichtet haben soll.<sup>140</sup> Ps 55[65],1 bietet *ὑπὲρ τοῦ λαοῦ τοῦ ἀπὸ τῶν ἁγίων μεμακρομένου* („für das Volk, das fern ist von den Heiligen“) für *על־יונה רחקים אלה* („nach der Melodie ‚Taube der Verstumung unter Fernen““; das ist wohl ein Bild für die Sehnsucht in der Fremde und das Heimweh). Ps 58[59],1 bietet „als Saul hinsandte und sein Haus bewachen ließ, um ihn zu töten“, vgl. 1Reg 19,11, wo noch Boten erwähnt werden und das Objekt der Bewachung nicht das Haus Davids, sondern er selbst ist. In Ps 70[71],1 (*υἱῶν Ἰωνάδαβ καὶ τῶν πρώτων αἰχμαλωτισθέντων*) mag auf den in 2Sam 13 erwähnten Jonadab Bezug genommen sein, der David in Bezug auf die Königssöhne berät.<sup>141</sup> Ps 75[76],1 enthält den Zusatz „gegen den Assyrer“, sei es gegen Sanherib (701 v. Chr.), sei es gegen die Syrer als Feinde des 3./2. Jhdts. v. Chr.<sup>142</sup> In Ps 143[144],1 steht zusätzlich „in Bezug auf Goliath“. In Ps 96[97],1 nimmt *τῷ Δαυιδ, ὅτε ἡ γῆ αὐτοῦ καθίσταται* wohl Bezug auf 2Sam 5,1–6.<sup>143</sup> Im Titel von Ps 142[143] greift die wohl später erfolgte Ergänzung *ὅτε αὐτὸν ὁ υἱὸς καταδιώκει* 2Sam 15,13ff. auf und ist aus Ps 142[143],3 erwachsen.<sup>144</sup> Auch der Titel in Ps 95[96],1 dürfte später ergänzt worden sein.<sup>145</sup>

Eine Situationsapplikation begegnet aber auch in TgPs 90,1: „The prayer that Moses, the prophet of the Lord, prayed when the people of the house of Israel sinned in the desert; he began to speak, and this is what he said“. In der Septuaginta-

<sup>139</sup> Vgl. Ps 26[27],5; PIETERSMA, „Superscriptions,“ 104.

<sup>140</sup> BONS, *LXX.E*, 1582.

<sup>141</sup> RÖSEL, „Psalmenüberschriften,“ 142f.

<sup>142</sup> Der Zusatz findet sich auch in Ps 79[80],1. PIETERSMA, „Superscriptions,“ 123f., hält ihn nicht für ursprünglich.

<sup>143</sup> PIETERSMA, „Superscriptions,“ 105.

<sup>144</sup> Die Ergänzung fehlt in einigen Handschriften des sog. Lukianischen Textes. Das kann den alten Textbestand bewahrt oder wiederhergestellt haben (PIETERSMA, „Superscriptions,“ 107).

<sup>145</sup> PIETERSMA, „Superscriptions,“ 111–113.

Überlieferung hat just diese Applikation keine Parallele.<sup>146</sup> Eine liturgische Applikation wäre Ps 28[29],1 ἐξοδίου σκηνης („am Ausgang des Zeltes“), wenn man die Angabe auf das Laubhüttenfest deuten dürfte.<sup>147</sup> Jedoch wird dieses Fest in der Septuaginta nie mit dem einfachen Sg. σκηνη bezeichnet.

In Ps 65[66],1 ist ἀναστάσεως hinsichtlich der Bedeutung umstritten, vielleicht erst christlicher Zusatz, herausentwickelt aus V. 9. Theodoret vermerkt, er habe diese Worte nur in einigen der Handschriften gefunden; sie fehlten jedoch im Hebräischen wie bei den anderen Übersetzern (Aquila, Symmachus, Theodotion) und in der Hexapla.<sup>148</sup>

### 6.2.2. Intratextuelle Exegese

In manchen Fällen kann man die Überschrift als exegetische Konsequenz aus dem Inhalt des Psalms selbst begründen.

So steht in Ps 21,1 ὑπὲρ τῆς ἀντιλήμψεως τῆς ἑωθινής für הלשחר על-אילת (,die Hindin der Morgenröte“ – vielleicht ist das eine Angabe der Melodie). Vermutlich spielt die Übersetzung auf הוזהר Hilfe an, das in V. 20b parallel zu אילותי Stärke steht. Ps 91[92],1 meint „auf den Sabbat bezogen“, ist nicht unbedingt eine liturgische Angabe<sup>149</sup>; die Bezugnahme ist exegetisch motiviert durch die Erwähnung der „Werke seiner Hände“, wie auch Ps 92[93],1 Bezug nimmt auf den sechsten Tag der Schöpfungswoche.<sup>150</sup>

Ob in Ps 37[38],1 bei περὶ σαββάτου ein Bezug zum Inhalt des Psalms vorliegt, ist umstritten.<sup>151</sup> Die Worte εἰς ἀνάμνησιν sind wohl aus Lev 24,7<sup>LXX</sup> heraus entwickelt worden.<sup>152</sup>

Die Namen „Jeremia und Ezechiel“ (Ps 64[65],1)<sup>153</sup>, „Jeremia“ (Ps 136<sup>LXX</sup>) und Sacharja (Ps 137<sup>LXX.pt</sup>; Ps 138<sup>LXX.pt</sup>) sind den Psalmenüberschriften wohl erst im Laufe der Rezeption zugewachsen.<sup>154</sup> Dasselbe gilt für den in der Göttinger

<sup>146</sup> Dasselbe gilt für TgPs 60,1 mit der Bezugnahme auf Jakob und Labahn (Gen 31,47). Der Ausgangspunkt ist die hebräische Formulierung על-שושן עודו, wobei שושן von ישן („alt sein“) abgeleitet wird. Überhaupt begegnen Applikationen auf Figuren der biblischen Geschichte recht häufig im Psalmentargum, vgl. STEC, *Targum*, 9f.

<sup>147</sup> PHILON, *Spec. Leg.* 2,11.

<sup>148</sup> THEODORET, *In Ps.*, PG 80, 1361 A.

<sup>149</sup> So aber RAHLFS, *Psalmi cum Odis*, 72f., der daraus auch die jüdische Herkunft dieser Lesarten erschließt; die Christen „hätten keinerlei Anlaß gehabt, solche Überschriften hinzuzufügen“ (73).

<sup>150</sup> PIETERSMA, „Superscriptions,“ 133f.

<sup>151</sup> RÖSEL, „Psalmenüberschriften,“ 144.

<sup>152</sup> PIETERSMA, „Superscriptions,“ 135.

<sup>153</sup> THEODORET, *In Ps.*, PG 80, 1345 B (Theodoret verweist darauf, dass Jeremia nie in Babylon war); RAHLFS, *Psalmi cum Odis*, 64f.; PIETERSMA, „Superscriptions,“ 120.

<sup>154</sup> Nach PIETERSMA, „Superscriptions,“ 117, sind diese Namen nicht durch den Übersetzer gesetzt, sondern im Laufe der Rezeptionsgeschichte ergänzt worden. Teilweise gelten sie schon in patristischer

Ausgabe zu Ps 145; 146; 147; 148 erscheinenden Genitiv „des Haggai und Sacharja“. Er fehlt in einigen lukianischen Handschriften und ist auch Theodoret zufolge nicht als Lesart der Hexapla aufgeführt.<sup>155</sup> Beim Namen „Korah“ wird noch nicht in der Septuaginta, jedoch gelegentlich im Psalmentargum, aber auch in antiker christlicher Exegese der Ausgleich mit Num 16 gesucht.<sup>156</sup>

## 7. Wirkungsgeschichte speziell des Septuaginta-Psalters

Ps 1,5<sup>LXX</sup> konnte als Voraussage auf die Auferweckung der Gerechten im jüngsten Gericht gelesen werden<sup>157</sup>, Ps 3,6 ad vocem κοιμάομαι und ἐξεγείρομαι auf die Auferweckung Christi.<sup>158</sup> Ps 15[16],8–11 taugt nur in der Septuaginta-Fassung als Beweis für Christi Auferweckung (Apg 2,25–28). Nach Gregor von Nyssa bezeugt Ps 32[33],6 mit seiner Formulierung Τῷ λόγῳ τοῦ κυρίου οἱ οὐρανοὶ ἐστερεώθησαν, καὶ τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ πᾶσα ἡ δύναμις αὐτῶν die Heilige Dreieinigkeit, gegen alle Theorien der Subordination des Sohnes und des Heiligen Geistes.<sup>159</sup> Ps 65[66],1 konnte ad vocem ἀναστάσεως wiederum als Vorverweis auf die Auferweckung gelesen werden.<sup>160</sup> In Ps 95[96],5 heißt es: ὅτι πάντες οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν δαίμονια. Als Dämonen gelten also auch die Olympischen Gottheiten.<sup>161</sup>

Literatur als umstritten (THEODORET VON KYROS, *In Ps.*, PG 80, 1933 A). Sie haben im Targum keine Parallele.

<sup>155</sup> Theodoret zufolge findet sich dieser Vermerk weder im hebräischen Text noch bei Aquila, Symmachus und Theodotion noch in der Hexapla (THEODORET VON KYROS, *In Ps.*, PG 80, 1973 C). Zu Ps 146[147],1; 147,1[147,12<sup>MT</sup>]; 148,1 benennt er das mögliche Vorhandensein gar nicht (THEODORET VON KYROS, *In Ps.*, PG 80, 1977 D; 1981 D; 1985 B).

<sup>156</sup> TgPs 46,1; HIERONYMUS, *Tractatus in Ps.* 83, CC.SL 78, 95; ähnlich HESYCHIUS VON JERUSALEM, *In Psalm 41*, PG 93, 1193 D. Der Bezug auf Abraham in TgPs 89,1 hat in der Septuaginta keine Parallele.

<sup>157</sup> EUSEBIUS VON CAESAREA, *In Ps.*, PG 23, 79. Neuzeitlich versucht SCHAPER, *Eschatology*, 46–48, dieses Verständnis auch für den Septuaginta-Übersetzer fruchtbar zu machen. Jedoch ist ἀνιστᾶν Standardäquivalent für קָם, das keineswegs überall eschatologische Bedeutung hat (AUSTERMANN, *Von der Tora zum Nomos*, 24f.). Generell ist die Warnung zu beachten, dass spätere Interpretationen des Septuaginta-Textes nicht ohne weiteres zur Erklärung seiner Deutung herangezogen werden können (AUSTERMANN, „Thesen“, 385).

<sup>158</sup> *1Clem* 36,2.

<sup>159</sup> GREGOR VON NYSSA, *Or. catech.* III 4, GNO 3/4, 14.

<sup>160</sup> RÖSEL, „Antwort“, 168, hält dies mit Verweis auf 2Makk 7,14; 12,43f. Hi 42,17 sogar für den Übersetzer der Septuaginta möglich.

<sup>161</sup> Vgl. 1Kor 10,20; JUSTIN, *1.Apol.* 12,5, OECT 104; TATIAN, *Or.* 19,9; 21,5, PTS 43, 40.43.

## 8. Ergebnisse

Die Ergebnisse dieses Beitrages lassen sich in folgenden Thesen zusammenfassen:

1. Um die Eigenart der Psalmen-Septuaginta zu erfassen, muss man die Übersetzungstechnik studieren und den Rezeptionshorizont berücksichtigen. Anderenfalls besteht die Gefahr der Überinterpretation.

2. Der von Albert Pietersma namhaft gemachte „predominant isomorphism“ gilt nur in quantitativer Hinsicht.

3. In qualitativer Hinsicht zeigt sich einerseits eine Tendenz der Nachahmung des Hebräischen bis in die Frage der Wortstellung und bis in die Idiomatik hinein. Nachgestellte griechische Partikel begegnen selten (δέ) oder gar nicht (γέ, τέ), weil das Hebräische keine Nachstellungen kennt.

4. Andererseits macht sich inmitten des „predominant isomorphism“ der Gestaltungswille des Übersetzers bemerkbar. Davon zeugen u.a. Alliterationen und Paronomasien. Davon zeugen aber auch exegetische und theologische Akzente, die vor allem das Gottesverständnis und die Thora-Orientierung berühren.

5. Der Vergleich mit dem Psalmentargum zeigt, dass an bestimmten Stellen die Septuaginta wie das Targum ändern, dass andernorts manchmal eher die Septuaginta, manchmal eher das Targum problematische Aussagen des hebräischen Textes korrigiert. All dies lässt sich auch zu anderen biblischen Büchern beobachten.

6. Die auf die musikalische Aufführung bezogenen Deutungen mancher hebräischer Psalmenüberschriften wie auch des Wortes הלל lassen sich von der Septuaginta her nicht eindeutig bestätigen.

7. Die Überschriften, die im Hebräischen kein Äquivalent haben, sind den Psalmen oftmals erst im Laufe der Rezeptionsgeschichte zugewachsen.

Martin MEISER  
Universitaet des Saarlandes  
FR Evangelische Theologie  
Germany

**Bibliographie**

- AEJMELAEUS, Anneli, “Faith, Hope, and Interpretation: A Lexical and Syntactical Study of the Semantic Field of Hope in the Greek Psalter,” in *Studies in the Hebrew Bible, Qumran, and the Septuagint. Presented to Eugene Ulrich*, ed. Peter W. FLINT/Emanuel TOV/James C. VANDERKAM, VT.S 101 (Leiden/Boston: Brill, 2006), 360–376.
- AEJMELAEUS, Anneli, „Von Sprache zur Theologie. Methodologische Überlegungen zur Theologie der Septuaginta,“ in *The Septuagint and Messianism* ed. Michael A. KNIBB, BETHL 195 (Leuven: Leuven University Press, Leuven/Paris/Dudley, MA: Peeters, 2006), 21–48 = EAD., *On the Trail of the Septuagint translators: Collected Essays. Revised and expanded edition*, CBET 50 (Leuven/Paris/Dudley MA: Peeters, 2007), 265–293.
- AUSTERMANN, Frank, „Thesen zur Septuaginta-Exegese am Beispiel der Untersuchung des Septuaginta-Psalter,“ in *Der Septuaginta-Psalter und seine Tochterübersetzungen. Symposium in Göttingen 1997*, ed. Anneli AEJMELAEUS/Udo QUAST, MSU 24 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000), 380–386.
- AUSTERMANN, Frank, *Von der Tora zum Nomos. Untersuchungen zur Übersetzungsweise und Interpretation im Septuaginta-Psalter*, MSU 27 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003).
- AUSTERMANN, Frank, „Von der Tora im hebräischen Psalm 119 zum Nomos im griechischen Psalm 118. Was die Wiedergabe über die Gesetzestheologie des Übersetzers verrät und was nicht,“ in *Der Septuaginta-Psalter. Sprachliche und theologische Aspekte*, ed. Erich ZENGER, HBS 32 (Freiburg: Herder, 2001), 331–347.
- BAUKS, Michaela/BONS, Eberhard/BRUCKER, Ralph/KRAUS, Thomas J./SEILER, Stefan/SIFFER-WIEDERHOLD, Nathalie, „Psalmen / Psalmoi – Erläuterungen,“ in *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament*, ed. Martin KARRER/Wolfgang KRAUS (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2011), 1498–1885.
- BICKERMAN, Elias J., “The Septuagint as a Translation (1959),” in id., *Studies in Jewish and Christian History, Part One*, AGJU 9 (Leiden: Brill, 1976), 167–200.
- BLAISING, Craig A./HARDIN, Carmen S., *Psalms 1–50*, ACCS 7 (Downers Grove: InterVarsity Press, 2008).
- BONS, Eberhard, „Der Septuaginta-Psalter. Übersetzung, Interpretation, Korrektur,“ in *Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten*, ed. Martin KARRER/Wolfgang KRAUS, WUNT 219 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008), 450–470.
- BONS, Eberhard/BRUCKER, Ralph, „4.1. Psalmoi / Das Buch der Psalmen,“ LXX.H 1 (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2016), 333–353.
- BREYTENBACH, Cilliers, “The Early Christians and Their Greek Bible. Quotations from the Psalms and Isaiah in Inscriptions from Asia Minor,” in *Die Septuaginta – Text, Wirkung, Rezeption*, ed. Wolfgang KRAUS/Siegfried KREUZER, WUNT 325 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2014), 759–774.

- BROCK, Sebastian P., „The Phenomenon of the Septuagint,” *OtSt* 17 (1972), 11–36.
- BRUCKER, Ralph, „Textgeschichtliche Probleme des Septuaginta-Psalter,” in *Die Septuaginta – Entstehung, Sprache, Geschichte*, ed. Siegfried KREUZER/Martin MEISER/Marcus SIGISMUND, WUNT 286 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2012), 79–97.
- COWEY, James M.S./MARESCH, Klaus, *Urkunden des Politeuma der Juden von Herakleopolis (144/3–133/2 v.Chr. (P. Polit. Iud.)). Papyri aus den Sammlungen von Heidelberg, Köln, München und Wien, Papyrologica coloniensiensis XXIX* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2001).
- DAHMEN, Ulrich, *Psalm- und Psalter-Rezeption im Frühjudentum. Rekonstruktion, Textbestand, Struktur und Pragmatik der Psalmenrolle 11QPs<sup>a</sup> aus Qumran*, STDJ 49 (Leiden: Brill, 2003).
- DINES, Jennifer Mary, *The Septuagint* (London/New York: T&T Clark 2004).
- DORIVAL, Gilles, „Der Beitrag der Kirchenväter zum Verständnis der Psalmenüberschriften aus philologischer Perspektive,” in *Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten*, eds. Martin KARRER/Wolfgang KRAUS, WUNT 219 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008), 471–486.
- DORIVAL, Gilles, «Neuf propositions pour l’étude des titres des psaumes», in *La Septante en Allemagne et en France/Septuaginta Deutsch und Bible d’Alexandrie*, ed. Wolfgang KRAUS/Olivier MUNNICH, OBO 238 (Fribourg/Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009), 149–165.
- DORIVAL, Gilles, „New light about the origin of the Septuagint?,” in *Die Septuaginta – Texte, Theologien und Einflüsse*, ed. Wolfgang KRAUS/Martin KARRER, WUNT 252 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2010), 36–47.
- DORIVAL, Gilles, «Septante et Texte Massorétique. Le cas des Psaumes», in *International Organization for the Study of the Old Testament, Congress Volume Basel 2000*, ed. André LEMAIRE, VT.S 92 (Leiden: Brill, 2002), 139–161.
- EULER, Alida C., *Psalmrezeption in der Passionsgeschichte des Matthäusevangeliums*, WUNT II 571 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2022).
- FERNÁNDEZ MARCOS, Natalio, *The Septuagint in Context* (Leiden: Brill, 2000).
- FLASHAR, Martin, „Exegetische Studien zum Septuagintapsalter,” *ZAW* 32 (1912), 81–116.161–89.241–268.
- FLINT, Peter W., „The Psalms Scrolls from the Judaean Desert and the Septuagint Psalter,” in *VIII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies Paris 1992*, ed. Leonard GREENSPOON/Olivier MUNNICH, SCSt 41 (Atlanta: Scholars Press, 1995), 203–217.
- GAUTHIER, Randall X., „Examining the ‘Pluses’ in the Greek Psalter. A Study of the Septuagint Translation *Qua* Communication,” in *Septuagint and Reception. Essays prepared for the Association for the Study of the Septuagint in South Africa*, ed. Johann COOK, VT.S 127 (Leiden/Boston: Brill, 2009), 45–76.
- GILLINGHAM, Susan, *Psalms through the Centuries*, Blackwell Bible 3 (Hoboken: Wiley Blackwell, 2012–2022).
- GZELLA, Holger, „Die Wiege des griechischen David. Die Diskussion um die Entstehung des Sepuaginta-Psalter in der neueren Forschung,” in *Der Septuaginta-*

- Psalter. Sprachliche und theologische Aspekte*, ed. Erich ZENGER, HBS 32 (Freiburg: Herder, 2001), 19–47.
- HEINE, Ronald E., *Reading the Old Testament with the Ancient Church: Exploring the Formation of Early Christian Thought* (Grand Rapids: Baker Academic, 2007).
- HONG, Jonathan, „Die hebraisierende Rezension im Septuaginta-Psalter: Am Beispiel von Psalm 49(50),“ in *Die Septuaginta – Themen, Manuskripte, Wirkungen*, ed. Eberhard BONS u.a., WUNT 444 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2020), 587–600.
- HOSSFELD, Frank-Lothar, „Akzentsetzungen der Septuaginta im vierten Psalmenbuch. Ps 90–106 (Ps 89–105 bzw. 106 LXX),“ in *Der Septuaginta-Psalter. Sprachliche und theologische Aspekte*, ed. Erich ZENGER, HBS 32 (Freiburg: Herder, 2001), 163–169.
- IRIGOIN, Jean, «Recherches sur le Diapsalma», *CBiPa* 4 (1994), 7–20.
- KARRER, Martin/SIGISMUND, Marcus/SCHMID, Ulrich, „Textgeschichtliche Beobachtungen zu den Zusätzen in den Septuaginta-Psalmen,“ in *Die Septuaginta – Texte, Theologien und Einflüsse*, ed. Wolfgang KRAUS/Martin KARRER WUNT 252 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2010), 140–161.
- KLEER, Martin, „*Der liebliche Sänger der Psalmen Israels*“. *Untersuchungen zu David als Dichter und Beter der Psalmen*, BBB 108 (Bodenheim: Philo, 1996).
- KOLTUN-FROMM, Naomi, „Psalm 22’s Christological Interpretive Tradition in Light of Christian Anti-Jewish Polemic,“ *JECS* 6 (1998), 37–57.
- KRAUS, Thomas, „Außertextliche Rezeption von Ps 90. ‚Lebensgeschichte‘ und Lebendigkeit eines Psalms,“ in *Die Septuaginta – Text, Wirkung, Rezeption*, ed. Wolfgang KRAUS/Siegfried KREUZER, WUNT 325 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2014), 825–838.
- MEISER, Martin, „The Septuagint Translation of the Books of Kings in the Context of the History of Early Jewish Literature,“ in id., *The Septuagint and Its Reception. Collected Essays*, WUNT 482 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2022), 53–68.
- MOZLEY, Francis Woodgate, *The Psalter of the Church. The Septuagint Psalms Compared with the Hebrew, with Various Notes* (Cambridge: Cambridge University Press, 1905).
- OLOFSSON, Staffan, „Does the Septuagint Translator Speak about the End of Times? A Study of εἰς τὸ τέλος, σύνεσις and συνήμι,“ in *In the Footsteps of Sherlock Holmes. Studies in the Biblical text in Honour of Anneli Aejmelaeus*, ed. Kristin DE TROYER/T. Michael LAW/Marketta LILJESTRÖM, CBET 72 (Leuven: Peeters, 2014), 173–193.
- OLOFSSON, Staffan, *God is my Rock. A Study of Translation Technique and Theological Exegesis in the Septuagint*, CB.OT 31 (Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1990).
- OLOFSSON, Staffan, „The Translation of שִׁבְעָה and the Homogeneity of LXX Psalms,“ in *XV Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies Munich 2013*, ed. Wolfgang KRAUS/Michaël VAN DER MEER/Martin MEISER, SCSt 64 (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2016), 79–97.
- OTTO, Eckart, „Geschichte der spätbiblischen und frühjüdischen Schriftgelehrsamkeit,“ in id., *Die Tora. Studien zum Pentateuch*, BZAR 9 (Wiesbaden: Harrassowitz 2009), 52–90.

- PAJUNEN, Mika Sakari, "Differentiation of Form, Theme and Changing Functions in Psalms and Prayers", *SJOT* 33 (2019), 264–276.
- PAJUNEN, Mika Sakari, "The Influence of Societal Changes in the Late Second Temple Period on the Functions and Compositions of Psalms", *SJOT* 33 (2019), 164–184.
- PERROT, Charles, *La lecture de la Bible dans la synagogue. Les anciennes lectures palestiniennes du Shabbat et des fêtes* (Hildesheim: Gerstenberg, 1973).
- PIETERSMA, Albert, "A Commentary on Psalm 15 in Greek: Text-Production and Text-Reception," in *Die Septuaginta – Texte, Theologien und Einflüsse*, ed. Wolfgang KRAUS/Martin KARRER, WUNT 252 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2010), 523–542.
- PIETERSMA, Albert, "A New Paradigm for Addressing Old Questions: the Relevance of the Interlinear Model for the Study of the Septuagint," in *Bible and Computer: The Stellenbosch AIBI-6 Conference. Proceedings of the Association Internationale Bible et Informatique "From Alpha to Byte."* University of Stellenbosch 17–21 July 2000, ed. Johann COOK (Leiden/Boston: Brill, 2002), 337–364.
- PIETERSMA, Albert, "Exegesis and Liturgy in the Superscriptions of the Greek Psalter," in *X Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies Oslo 1998*, ed. Bernard A. TAYLOR, SCSt 51 (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2001), 99–138.
- PIETERSMA, Albert, "Exegesis in the Septuagint: Possibilities and Limits (The Psalter as a Case in Point)," in *Septuagint Research. Issues and Challenges in the Study of the Greek Jewish Scriptures*, ed. R. Glenn WOODEN/Wolfgang KRAUS, SCSt 53 (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006), 33–45.
- PIETERSMA, Albert, "Rez. Joachim Schaper, Eschatology in the Greek Psalter," *BiOr* 54 (1997), 185–190.
- PIETERSMA, Albert, "Text-Production and Text-Reception: Psalm 8 in Greek," in *Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten*, ed. Martin KARRER/Wolfgang KRAUS, WUNT 219 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008), 487–501.
- PIETERSMA, Albert/WRIGHT, Ben G. III (eds.), *A New English Translation of the Septuagint and the Other Greek Translations Traditionally Included under That Title* (= NETS) (New York/Oxford: Oxford University Press, 2007).
- RABIN, Chaim, "The Translation Process and the Character of the Septuagint," *Textus* 6 (1968), 1–26.
- RÖSEL, Martin, „Antwort auf G. Dorival, Neuf propositions pour l'étude des titres des psaumes,“ in *La Septante en Allemagne et en France/Septuaginta Deutsch und Bible d'Alexandrie*, ed. Wolfgang KRAUS/Olivier MUNNICH, OBO 238 (Fribourg/Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009), 166–171.
- RÖSEL, Martin, „Die Psalmenüberschriften des Septuaginta-Psalter,“ in *Der Septuaginta-Psalter. Sprachliche und theologische Aspekte*, ed. Erich ZENGER, HBS 32 (Freiburg: Herder, 2001), 125–148.
- RÜSEN-WEINHOLD, Ulrich, „Der Septuaginta-Psalter zurzeit des Neuen Testaments,“ in *Der Septuaginta-Psalter. Sprachliche und theologische Aspekte*, ed. Erich ZENGER, HBS 32 (Freiburg: Herder, 2001), 61–87.

- SALVESEN, Alison, "Psalter," in *Die Theologie der Septuaginta/The Theology of the Septuagint*, ed. Hans AUSLOOS/Bénédicte LEMMELIJN, LXX.H 5 (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2020), 156–163.
- SCHAPER, Joachim, "The Concept of the Translator(s) in the Contemporary Study of the Septuagint," in *In the Footsteps of Sherlock Holmes. Studies in the Biblical text in Honour of Anneli Aejmelaeus*, ed. Kristin DE TROYER/T. Michael LAW/Marketta LILJESTRÖM, CBET 72 (Leuven: Peeters, 2014), 31–46.
- SCHENKER, Adrian, „Was führte zur Übersetzung der Tora ins Griechische? Dtn 4,2–8 und Platon (Brief VII,326a–b),“ in *Die Septuaginta. Texte, Theologien, Einflüsse*, ed. Wolfgang KRAUS/Martin KARRER/Martin MEISER, WUNT 252 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2010), 23–35.
- SPIECKERMANN, Hermann, *Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen*, FRLANT 148 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989).
- STEC, David M., *The Targum of Psalms. Translated, with a Critical Introduction, Apparatus, and Notes*, The Aramaic Bible 16 (Collegeville: Liturgical Press, 2004).
- THACKERAY, Henry St. John, *The Septuagint and Jewish Worship, Schweich Lectures 1921* (London: Milford, 1923).
- TOV, Emanuel, "Approaches towards Scripture Embraced by the Ancient Greek Translators," in id., *Hebrew Bible, Greek Bible, and Qumran*, TSAJ 121 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008), 325–338.
- TOV, Emanuel, "The Impact of the Septuagint Translation of the Torah on the Translation of the Other Books," repr. in id., *The Greek and Hebrew Bible: Collected Essays on the Septuagint*, VT.S 72 (Leiden/Boston/Köln: Brill, 1999), 183–194.
- TOV, Emanuel, *The Text-Critical Use of the Septuagint in Biblical Research*, Jerusalem Biblical Studies 8 (Jerusalem: Simor, 1981, <sup>2</sup>1997).
- ULRICH, Eugene Charles, "The Dead Sea Scrolls and Their Implications for an Edition of the Septuagint Psalter," in *Der Septuaginta-Psalter und seine Tochterübersetzungen. Symposium in Göttingen 1997*, ed. Anneli AEJMELEAUS/Udo QUAST, MSU 24 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000), 323–336.
- VAN DER KOOIJ, Arie, "The Septuagint of Psalms and the First Book of Maccabees," in *The Old Greek Psalter, FS Albert Pietersma*, ed. Robert J.V. HIEBERT/Claude E. COX/Peter J. GENTRY, JSOT.S 332 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001), 229–247.
- VAN DER KOOIJ, Arie, „Zur Frage der Exegese im LXX-Psalter. Ein Beitrag zur Verhältnisbestimmung zwischen Original und Übersetzung,“ in *Der Septuaginta-Psalter und seine Tochterübersetzungen. Symposium in Göttingen 1997*, ed. Anneli AEJMELEAUS/Udo QUAST, MSU 24 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000), 366–379.
- VAN DER LOUW, Theo A.W., *Transformations in the Septuagint. Towards an Interaction of Septuagint Studies and Translation Studies*, CBET 47 (Leuven: Peeters, 2007).
- VAN DER MEER, Michaël N., "The Question of the Literary Dependence of the Greek Isaiah upon the Greek Psalter Revisited," in *Die Septuaginta – Texte, Theologien*

*und Einflüsse*, ed. Wolfgang KRAUS/Martin KARRER, WUNT 252 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2010), 162–200.

WASSERSTEIN, Abraham/WASSERSTEIN, David, *The Legend of the Septuagint. From Classical Antiquity to Today* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006).

WESSELSCHMIDT, Quentin F., *Psalms 51–150*, ACCS 8 (Downers Grove: InterVarsity Press, 2007).

WILLIAMS, Tyler F., “Towards a Date for the Old Greek Psalter,” in *The Old Greek Psalter, FS Albert Pietersma*, ed. Robert J.V. HIEBERT/Claude E. COX/Peter J. GENTRY, JSOT.S 332 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001), 248–276.

WOODEN, R. Glenn, “The Role of the Septuagint in the Formation of the Biblical Canons,” in *Exploring the Origins of the Bible. Canon Formation in Historical, Literary, and Theological Perspective*, ed. Craig EVANS/Emanuel TOV (Grand Rapids: Baker Academic, 2008), 129–146.

# KURZ VOR DEM UNTERGANG, ODER DOCH NICHT? EIN BLICK AUF DEN STAMM BENJAMIN ALS MEHRFACH SCHWINDENDE GEMEINSCHAFT<sup>1</sup>

JOHANNES KLEIN

**Abstract.** Benjamin is the youngest of twelve brothers; King Saul calls his tribe the smallest in Israel. Geographically, the tribe is in the midst of all Israel, on the border of north and south, often fiercely contested and overall very influential. From these observations, the author attempts to draw lessons for the minority to which he belongs, namely the Transylvanian Saxons, which is also a small, perhaps soon dwindling community, but nevertheless at least still also successful. Are the commonalities signs that one is on the verge of extinction, or will it be possible to pull oneself together once more? Possibilities of strategies that can make survival possible are hinted at, for example, building bridges while taking one's own identity into account, participating in the structures of power, adapting and pursuing realpolitik, rejecting any kind of fanaticism, especially religious fanaticism, if necessary striving for external assimilation in order to preserve the most important values. Nevertheless, it is pointed out that the topic still needs interdisciplinary research.

**Keywords:** Benjamin, Untergang, schwindende Gemeinschaft, Saul, Siebenbürger Sachsen.

Benjamin wird vom ersten König Israels, Saul, als der kleinste Stamm Israels bezeichnet.<sup>2</sup> Gemäß der Überlieferung ist der Stammvater der jüngste von zwölf Brüdern.<sup>3</sup> Aus den in der Bibel erhaltenen Schriften geht hervor, dass er dessen ungeachtet sehr erfolgreich war. Deshalb wage ich es hier – mehr in Andeutungen –, das Geschehen in und um Benjamin auch auf eine einflussreiche Minderheit in Rumänien zu beziehen, die früher auch ziemlich kompakt gelebt hat.

<sup>1</sup> Antrittsvorlesung an der Lucian-Blaga-Universität, Studiengang Protestantische Pastoraltheologie, vom 8. November 2022.

<sup>2</sup> 1Sam 9,21, vgl. auch 1Sam 15,17.

<sup>3</sup> Gen 35,18.23–26.

Nur so viel ganz kurz am Anfang: Es gab innerhalb der Kirche dieser Minderheit immer wieder Prognosen und „Prophetien“, von denen sich einige erfüllt haben, viele aber auch nicht. Um nur ein Beispiel zu nennen: In den 1980er-Jahren wurde vertreten, dass im Jahr 1993 viel mehr Klarsicht über die Zukunft herrschen würde. Zu Beginn des Jahres 1990 erschien dann als Reaktion darauf in einer Ausgabe der Studentenzeitung des Theologischen Instituts „Die 7. Posaune“ eine Karikatur mit einem Siebenbürger Sachsen in Tracht, der sich ein Plakat ansieht, auf dem zu lesen ist: „Sachsentreffen 1993: Beide sollen kommen.“ Der Karikaturist wollte zu verstehen geben, dass im Jahr 1993 genau noch zwei Siebenbürger Sachsen in Rumänien leben werden. Auch dreißig Jahre später ist die deutsche Minderheit noch eine schwindende Gemeinschaft. Wie lange wird das Schwinden anhalten? Keiner weiß, wie es weitergehen wird. Ich denke aber, dass es sich lohnt, den Blick über den Tellerrand zu wagen und zu sehen, wie andere in manchmal ähnlichen, vielleicht noch viel gefährlicheren Situationen ihre Zukunft gemeistert haben. Damit kommen wir zu Benjamin.

Es wird erzählt, dass der erste König, Saul, aus diesem Stamm gekommen ist, ferner erzählen viele Sagen im Josuabuch über Traditionen aus diesem Stamm. Das hat Benjamin allerdings nicht davor bewahrt, mehrfach zu schwinden, ja mehrmals kurz vor dem Untergang zu stehen. Und dennoch hat er bis in neutestamentliche Zeit Prominenz hervorgebracht. Da ist in erster Linie an die Person des Apostels Paulus zu denken, der nach dem ersten König Saul benannt wurde und aus Benjamin stammt, wie er selbst bekennt.<sup>4</sup>

### **Das Gebiet von Benjamin**

Nach Jos 18,11–20 erstreckt sich das Gebiet Benjamins auf der Nord-Süd-Achse zwischen „den Söhnen Judas und den Söhnen Josefs“, also zwischen Bethel und dem südlichen Berghang von Jebus (Jerusalem),<sup>5</sup> und auf der Ost-West-Achse zwischen dem Jordan bzw. Jericho und Bet-Horon bzw. Kirjat Jearim, das schon zu Juda gehört. Berücksichtigt man die anderen Stämme, so befindet es sich südlich von Efraim, westlich von Gad und Ruben, nördlich von Juda und östlich von Dan. Später befand es sich zwischen den beiden Staaten Israel und Juda, war oft Ziel militärischer Auseinandersetzungen, gehörte traditionellerweise zum Norden, später gelegentlich auch zum Süden. Omer Sergi beschreibt das folgendermaßen: „Das Gebiet nördlich von Jerusalem, das Benjamin-Plateau zwischen Jerusalem und Bet-El mit seinem Wüstensaum, ist vergleichsweise gut bewohnbar und stellt somit eine Übergangszone zwischen dem gastlicheren Bergland von Samaria im Norden und den eher lebensfeindlichen

<sup>4</sup> Röm 11,1; Phil 3,5.

<sup>5</sup> Vgl. auch Jos 15,8. Demnach befindet sich Jerusalem auf dem Gebiet Benjamins.

judäischen Bergen im Süden dar.“<sup>6</sup> Obwohl er hier Benjamin als im Norden von Jerusalem befindlich beschreibt, stellt er fest, dass sich die Vormachtstellung Jerusalems zu Beginn des 10. Jh. v.u.Z. „über das Gebiet zwischen Betlehem/Bet-Zur im Süden und Bet-El im Norden erstreckte.“ Da das Gebiet von Benjamin im Verlauf der Geschichte oft Gegenstand kriegerischer Auseinandersetzungen war, haben sich im Verlauf der Geschichte die Nord- und Südgrenze mehrfach verschoben.<sup>7</sup>

### **Der Stammvater**

In den Erzelterngeschichten der Genesis wird Benjamin als jüngster Sohn Jakobs geboren. Er ist der zweite Sohn der geliebten Rahel (Gen 35,24). Dass er überhaupt auf die Welt kam, kommt einem Wunder gleich, denn seine Mutter galt lange Zeit als unfruchtbar (Gen 29,31). In ihrer Verzweiflung hat sie ihrem Mann Jakob schon ihre Magd Bilha gegeben, dass diese in ihrem Namen Kinder gebäre (Gen 30,3). Um ihr Schicksal zu verbessern, erhandelt sie sich von ihrer Schwester ein Aphrodisiakum, allerdings zu dem Preis, das Bett mit Jakob an Lea zu vergeben (Gen 30,14f.). Hier kommt unweigerlich die Frage auf, ob unter solchen Umständen ein Aphrodisiakum überhaupt helfen kann, da der Preis für das Aphrodisiakum gerade die Verhinderung des sexuellen Kontaktes bedeutet. Erstaunlicherweise heißt es aber dann bald darauf, dass Rahel schwanger wird und Josef gebärt (Gen 30,23f.). Auf der Flucht aus Haran nach Kanaan ist sie schwanger mit dem zweiten Kind, stirbt aber bei der Geburt (Gen 35,18). Sie nennt den Sohn kurz vor dem Tod, vor ihrem Untergang, „Unglückssohn“ (Ben-Oni). Jakob aber benennt ihn in „Glückssohn“ um (Ben-Jamin). Das heißt, dass schon bei der Geburt des Stammvaters die Zeichen sehr schlecht standen, diese aber ins Positive gewendet werden konnten.

Als die Hungersnot die Familie zwingt, in Ägypten Korn einzukaufen, bleibt Benjamin beim Vater (Gen 42,4), weil er nach Meinung des Vaters der einzige männliche Nachkomme von Rahel ist (tatsächlich lebt noch Josef, das weiß die Familie jedoch nicht). Nach langen Verhandlungen erzwingt der zweite Mann in Ägypten – nur die Lesenden wissen, dass das Josef ist, die Brüder und der Vater meinen, dass er tot sei –, dass Benjamin von den Brüdern gegen den Willen des Vaters nach Ägypten gebracht wird (Gen 43,14). Dort stellt Josef Benjamin eine Falle, sodass die Brüder in Todesangst geraten (Gen 44,1–34). Bei einer Kontrolle wird der Weissagungsbecher des zweiten Mannes im Staat bei Benjamin vorgefunden und so droht ihm der Tod, den Brüdern die Gefangenschaft. Nicht die Lesenden, wohl aber die Brüder geraten in Panik,

<sup>6</sup> SERGI (2019, 27).

<sup>7</sup> Vgl. SCHUNCK (1963).

wähnen den Untergang, da sie selbst geschworen hatten, dass derjenige, bei dem der Becher gefunden werde, des Todes sei (44,9). Ist es nun aus mit Benjamin? Der Untergang ereignet sich nicht, denn die Aktion dient Josef, seinen Brüdern einen Spiegel vorzuhalten, um ihnen zu zeigen, was sie angerichtet, als sie selbst Josef an Sklavenhändler ausgeliefert haben (Gen 45; 50,20).

### Benjamin im Josuabuch

Das Buch Josua, das Buch, in dem die Einwanderung und Aufteilung des Landes Kanaan geschildert wird, beginnt mit der Zurüstung Josuas und seiner Amtsleute für die Einnahme des Landes (Jos 1) und geht dann zur Vorbereitung auf die Eroberung Jerichos und deren Durchführung über (Jos 2–6). Nicht nur diese Kapitel, sondern auch das Folgende, insgesamt die Hälfte des Buches (Jos 1–12), die von der Eroberung des Landes Kanaan berichtet, spielt auf dem Gebiet Benjamins.<sup>8</sup> Das ist erstaunlich angesichts der Tatsache, dass das Gebiet dieses Stammes verhältnismäßig klein ist, und Benjamin nur einer der Stämme ist, die Land erhalten. Die mehrfach vorkommende Formulierung „bis auf diesen Tag“ weist auf ätiologische Sagen aus diesem Gebiet hin. In Jos 5,9 spricht JHWH zu Josua:

Heute habe ich die Schande Ägyptens von euch abgewälzt. Und diese Stätte wurde Gilgal genannt bis auf diesen Tag.<sup>9</sup>

In 6,25 erfahren die Lesenden:

Rahab aber, die Hure, samt dem Hause ihres Vaters, und alles, was sie hatte, ließ Josua leben. Und sie blieb in Israel wohnen bis auf diesen Tag, weil sie die Boten verborgen hatte, die Josua gesandt hatte, um Jericho auszukundschaften.

Josua sprach zu Achan (7,25f.):

Weil du uns betrübt hast, so betrübe dich der Herr (מָה עָכַרְתָּנוּ יְיָ אֱלֹהֵינוּ) an diesem Tage. Und ganz Israel steingte ihn und verbrannte sie (die Gebeine) mit Feuer. Und sie bewarfen sie mit Steinen und machten über ihm einen großen Steinhäufen: der ist geblieben bis auf diesen Tag. So kehrte sich der Herr ab von dem Grimm seines Zorns. Daher nennt man diesen Ort „Tal Achor“ (עֵמֶק אֶחֹר) bis auf diesen Tag.<sup>10</sup>

Josua 8,28f.:

Und Josua brannte Ai nieder und machte es zu einem Schutthaufen für immer, der noch heute daliegt, und ließ den König von Ai an einem Baum hängen bis zum Abend. Als aber die Sonne untergegangen war, gebot er, dass man seinen

<sup>8</sup> Vgl. RÖMER (2013, 310).

<sup>9</sup> KNAUF (2010, 492) rechnet mit einem „Hügel der Vorhüte ... , den es bei Gilgal vielleicht einmal gegeben hat und der in einem dort ansässigen vorisraelitischen Kult eine Rolle gespielt haben könnte.“

<sup>10</sup> KNAUF (2010, 498) denkt hinsichtlich Achor an ein Tal, das durch natürliche Terrassierungen Wasser besonders gut zurückhält oder besonders schwierig zu durchqueren ist.“

Leichnam vom Baum nehmen sollte, und sie warfen ihn unter das Stadttor und machten einen großen Steinhaufler über ihm, der bis auf diesen Tag da ist.<sup>11</sup>

Über das Schicksal der Gibeoniter erfahren wir in Kap 9. Am Ende der Erzählung heißt es (Jos 9,27):

So machte sie Josua an diesem Tage zu Holzhauern und Wasserschöpfern für die Gemeinde und den Altar des Herrn bis auf diesen Tag, an der Stätte, die er erwählen würde.

Die Formulierung des angehängten Kommentars „an der Stätte, die er erwählen würde“ ist ein Hinweis für Datierungsfragen dieses Kommentars: frühestens in der Josiazeit. Er zeigt, dass diese älteren Sagen in der Josiazeit tradiert worden sind.<sup>12</sup>

Nach dem Sieg Josuas über amoritische Könige in Gibeon heißt es in 10,26f.:

Und Josua schlug sie danach tot und hängte sie an fünf Bäume, und sie hingen an den Bäumen bis zum Abend. Als aber die Sonne untergegangen war, gebot er, dass man sie von den Bäumen nehmen und in die Höhle werfen sollte, in die sie sich verkrochen hatten. Und sie legten große Steine vor den Eingang der Höhle. Die sind noch bis auf diesen Tag.

Wann die Sagen entstanden sind, ist umstritten. Was eindeutig ist, ist die Tatsache, dass zumindest die Sagen von der Eroberung von Jericho und Ai keine historische Auskunft geben über die Landnahme im 13.–12. Jh. Ai war nämlich schon seit dem 3. Jahrtausend ein Trümmerhaufen und in Jericho gibt es eine Siedlungslücke vom 14. bis zum 12. Jahrhundert. Und auch danach wurde die Stadt nicht mehr wieder richtig aufgebaut. In Jos 6,26 gibt es sogar einen Fluch gegen den, der die Stadt wiederaufbaut.

Aus diesem Tatbestand ist zu schließen, dass die Sagen nicht in die Zeit der Landnahme datiert werden können, auch nicht in mündlicher Form. Man hat wohl später Trümmer in der Landschaft beobachtet, diese gedeutet und mit Legenden umrankt. Der Hinweis auf die Josiazeit in 9,27 lässt vermuten, dass nach dem Untergang des Nordreichs in Benjamin, das wegen der örtlichen Nähe beste Verbindungen nach Jerusalem hatte, ein intensives Sammeln von Kulturerbe stattgefunden haben muss, das vielleicht in der Josiazeit neu gedeutet und veröffentlicht wurde. An diesem Beispiel lässt sich erkennen, wie die Bedrohung durch Untergang in der Lage ist, kulturelle Leistungen zu schaffen: der kleinste

<sup>11</sup> FRITZ (1996, 32) vermutet eine am Trümmerhaufen von Ai haftende Lokaltradition aus der Königszeit.

<sup>12</sup> Nach RÖMER (<sup>2</sup>2013, 312f.) sind die Sagen nicht nur in der Josiazeit tradiert, sondern auch da entstanden und als „Versuche zu werten, die Besetzung Jerichos und Bet-El's durch Joschija (bzw. wenigstens dessen Gebietsansprüche) zu legitimieren. M.E. scheint eher plausibel zu sein, dass mindestens zum Teil ältere Sagen gesammelt und in der Joschijazeit tradiert (vielleicht auch gesammelt) worden sind. Betreffend Details zur Entstehungsgeschichte vgl. FRITZ (1996, 30–34).

Stamm prägt die Hälfte des Josuabuches. Nach Ernst Axel Knauf ist die umfangreiche Aufnahme benjaminitischer Traditionen ins Josuabuch ein Zeugnis für das Unterfangen, Benjamin am Ende des 7. Jh.s „mit dem Königreich Juda zu versöhnen, unter dessen Herrschaft sie zwischen 650 und 620 v. Chr. gefallen waren.“<sup>13</sup>

### **Benjamin im Richterbuch**

Von den fünf kleinen Richtern, von denen jeweils nur eine kurze Notiz überliefert ist (Tola aus Issachar, Jair, dem Gileaditer, Ibzan aus Betlehem, Elon, dem Sebuloniter und Abdon, dem Piratoniter, vgl. Ri 10,1–5; 12,8–15), stammt keiner aus Benjamin.

Dafür ist Benjamin unter den großen Richtern gut vertreten. Nach Otniel, dem Bruder Kalebs (Ri 3,7–11), über den es nicht mehr als eine kurze Zusammenfassung gibt, die sehr auffällig dem Schema des Richterbuches von Abfall, Rettung und Strafe entspricht, folgt die Ermordung des moabitischen Königs Eglon durch den Benjaminiten Ehud (3,15–29) in „einer überaus farbigen und lebendigen Heldensage“<sup>14</sup>. Die Episode gilt als eines „der lebendigsten Beispiele israelitischer Erzählkunst“<sup>15</sup>. Das bedeutet, dass hier ältere Tradition aus Benjamin aufgenommen worden ist und nicht wie bei Otniel speziell für das Richterbuch konstruiert wurde.

Es folgt eine Erzählung und ein Lied von Debora aus Efraim und Barak aus Naftali, in der die Keniterin Jael als Heldin auftritt (Ri 4f.). In der Überlieferung spielen auch Sebulon, Benjamin (5,14), Machir und Issachar eine Rolle.

Die ausführlichsten Erzählungen handeln von Gideon aus Manasse (Ri 6,11–8,35) und Simson aus Dan (Ri 13–16).

Diese Übersicht zeigt, dass unter den Richtern der kleine Stamm Benjamin mit authentischem Material vertreten ist, während andere Stämme, z. B. Simeon und Juda, keine Richter hervorbringen. Die Richter scheinen Angelegenheit des Nordreichs wenn auch nicht aller Nordreichsstämme gewesen zu sein, wobei Benjamin als südlichster Teil des Nordens einen würdigen Platz einnimmt.

Das Ende des Richterbuches erfüllt ganz andere Zwecke. Hier werden Freveltaten erwähnt, um bestimmte Taten, vermutlich aber vor allem die Stämme, aus denen die Frevler stammen, zu denunzieren. Zunächst kommen die Efraimiter an den Pranger (Ri 17), weil der Efraimit Micha ein Gottesbild aus gestohlenem und mit Fluch belegtem Silber gefertigt, einen Leviten als Priester

<sup>13</sup> KNAUF (2010, 483).

<sup>14</sup> DONNER (1984, 158).

<sup>15</sup> RÖSEL (1977, 272).

geweiht und ein Gotteshaus gestiftet hat. Danach kommen die Daniten an die Reihe, die das Gottesbild samt Priester mit Gewalt nach Dan entführen.

In Ri 19–21 steht Benjamin im Vordergrund. Es wird eine Gräueltat in Gibeon, der späteren Heimatstadt Sauls beschrieben, die ihresgleichen nicht kennt. Eine Verlinkung zu der grauenhaften Erzählung von Lot und seinen Töchtern (Gen 19,30–38) verstärkt die Empfindung des Frevels. Der einzigartigen Gastfreundschaft in Juda (Ri 19,4–9) wird eine Szene in Gibeon gegenübergestellt, in der die Nebenfrau eines Wanderers vergewaltigt (Ri 19,14–27), danach von ihrem ephraimitischen Mann zerstückelt und je ein Teil an alle 12 Stämme geschickt wird (Ri 19,28–30). Darauf vereint sich der Heerbann aus allen Stämmen in Mizpa (Ri 20,1), und weil Benjamin die Schuldigen nicht ausliefern will, kämpft der Heerbann gegen Benjamin, sodass dessen Untergang droht (Ri 20). Um diesen zu verhindern, wird Jabesch in Gilead angegriffen, alles außer den jungen Mädchen getötet, und diese werden den übrig gebliebenen Benjamingern zu Frauen gegeben (Ri 21,8–14). Ferner wird den Benjamingern gewährt, sich junge Mädchen aus den Weinbergen um Schilo zu holen, die bei dem jährlichen Fest verweilen (Ri 21,19–3), zu dem später auch Hanna und Elkana gehen, um Samuel zu erbitten (1Sam 1,3).

Nach diesen Ereignissen wirkt es wie ein Wunder, dass gerade aus dem Stamm Benjamin, aus der Stadt Gibeon, der erste König Israels von Samuel gesalbt wird (1Sam 9,1 – 10,16). Seine erste militärische Aktion ist die Befreiung von Jabesch Gilead von den Ammonitern, nachdem er eine Kuh in zwölf Stücke teilt und diese an die zwölf Stämme schickt (1Sam 11). Nimmt man diese Ereignisabfolge ernst, muss im Stamm Benjamin eine ungewöhnliche Vitalität stecken, die ihresgleichen sucht. Eher ist anzunehmen, dass zuerst die Erzählungen über das Königtum Sauls im Raum standen, wahrscheinlich mit Ansprüchen auch für die Zukunft, diese aber von einer Gegenpartei relativiert werden sollten durch das Erzählen solcher Grausamkeiten über dessen Herkunft.<sup>16</sup>

Ob nun kurz vor dem Untergang oder doch nicht: Der kleine Stamm Benjamin wurde wegen seiner überragenden Leistungen im Herrschafts- und Kulturbereich bis zum Äußersten angefeindet, überlebte jedoch diese Angriffe mit dem Risiko, dass ihm nachgesagt wurde, am moralischen Limit oder sogar jenseits der Grenze aktiv geworden zu sein. Interessant sind auch die Beziehungen Benjamins in beide Himmelsrichtungen, nach Norden und Süden. Das widerspiegelt das ständige Dilemma Benjamins, nicht eindeutig zu wissen, wohin man gehört. Vielleicht gab es in Benjamin auch „Brückenbauer“, Vermittler zwischen Nord und Süd?

<sup>16</sup> Vgl. KLEIN (2002, 63). Dort auch weitere Sekundärliteratur.

## Der erste König, ein Benjaminiten

Was genau Saul war, ob ein Stammesfürst, eher ein Richter oder schon ein König, ist schwer abzuklären. In der biblischen Tradition überwiegt die Anschauung des Königtums. An einigen wichtigen Stellen wird er jedoch Nagid (Mitgeteilter, Ernannter) bezeichnet. Sein Königtum wird im Verhältnis zu dem seiner Nachfolger, ausgenommen David, relativ weitschweifig präsentiert. Insgesamt handeln 22 Kapitel im 1. Samuelbuch von ihm, und auch danach wird seine Wirksamkeit reflektiert. Nach der Tradition wird sein Schwiegersohn David zum Nachfolger, den er in den meisten Teilen der Aufstiegs Geschichte bekämpft hatte. Seine Nachkommen werden nach 2Sam 21 bis auf den behinderten Mephiboschet ausgerottet. Ist damit der Untergang der Familie Sauls besiegelt?

Die folgenden Kriege und Aufstände scheinen so etwas wie ein Todeskampf zu sein, der nur verloren werden kann. Schimi (2Sam 16) und Scheba (2Sam 20) haben keine Chance. Und dennoch erzählt ganz spät sogar das Esterbuch, dass aus dem Hause Sauls noch eine babylonische Königin erstehen wird: Ester, eine Adoptivtochter, gleichzeitig Cousine von Mordechai, der ein „Sohn Jairs, des Sohnes Schimis, des Sohnes Kischs“ ist (Ester 2,5). Ist mit Kisch der Urgroßvater Mordechais und Esters gemeint und damit die Namenstradition gewahrt, die auf den Vater Sauls hinweist, oder ist Kisch der Urahn Esters und Mordechais, der gleichzeitig der Vater Sauls war? In diesem Fall könnte man von der Königin Ester als einem Reis aus dem Stamm Kischs sprechen. Die Tötung des Agagiter Haman (Ester 3,1; 7,9f.) durch Mordechai klingt auf jeden Fall an die Sünde Sauls in 1Sam 15 an, die auf diese Weise wiedergutmacht wird. Die Sünde Sauls wird also zu sehr später Zeit noch gesühnt.<sup>17</sup>

Die Geschichten von Saul haben noch weitere Nachklänge, wenn auch nicht gerade so späte. Die Erzählungen von Michal, Jonatan und Abner wurden vermutlich dafür eingesetzt, Brücken zu Juda zu schlagen. Walter Dietrich nennt diese Geschichten „Erzählungen über den Aufstieg und Niedergang der Sauliden“, die das Ziel hätten aufzuzeigen, dass „die Benjaminiten keinen Anlaß hätten, alte, noch offenstehende Rechnungen mit den Davididen zu begleichen, daß vielmehr der Niedergang des benjaminitischen Herrscherhauses und der Übergang der Macht auf David völlig rechtens verlaufen und unvermeidlich gewesen sei.“<sup>18</sup> Dieser Einschätzung kann grundsätzlich zugestimmt werden, mit der Ergänzung, dass die Benjaminiten sich als Brückenbauer verstanden, die nicht auf alle Ansprüche verzichteten. Wenn, z. B., Jonatan in 1Sam 23,14–18 den Bund mit David in der Richtung präzisiert, dass David König wird und Jonatan sein Stellvertreter werden wird, dann ist nicht davon auszugehen, dass der

<sup>17</sup> Zu den Beziehungen zwischen dem Esterbuch und den Saul-David-Erzählungen vgl. auch MACCHI (2021, 61.160).

<sup>18</sup> DIETRICH (1997, 247).

Anspruch, den Stellvertreter zu stellen, mit dem Tod Jonatans erloschen ist. Vielmehr wurde dieser von Generation zu Generation weitergetragen, um einen Anspruch auf Mitspracherecht in der einen oder anderen Form einzufordern. Wenn Abner mit David Verhandlungen aufnimmt (2Sam 3,6–21), um Israel dem Königtum Davids zuzuführen, nachher von Joab ermordet wird (2Sam 3,22–27), aber von David ein statthaftes Begräbnis erhält (2Sam 3,32–39), so ist damit auch angedeutet, dass nicht alle Abmachungen eingehalten worden sind, sondern noch etwas aussteht, was später erfüllt werden kann, damit die Brückenbauer wieder zu ihren Rechten kommen. Und wenn Michal David auf der Flucht vor Saul schützt, ihn durchs Fenster herunterlässt (1Sam 19,12), aber viel später durchs Fenster sieht, dass sich David beim Tanz völlig entfremdet hat (2Sam 6,16), dann soll auch suggeriert werden, dass sich so manches bei David in die falsche Richtung entwickelt hat, was später wieder eingelenkt werden kann. Der Beweis dafür, dass die Benjaminer mit diesen Forderungen nicht ganz erfolglos geblieben sind, ist die Dichte der Traditionen, die sie in die Bibel einbringen konnten. Durch geschickte Strategien, die immer wieder auch militärisch erkämpft wurden, wovon die zahlreichen Kriege mit Juda zählen, sowie die Aufstände, die sie teils initiierten, teils an ihnen teilnahmen, konnten sie oftmals ihre Zugehörigkeit und die damit verbundenen Ansprüche neu verhandeln. Sie pendelten vermutlich zwischen Autonomie und Zugehörigkeit manchmal zum Norden, manchmal zum Süden. Sehr aufschlussreich ist in diesem Sinne die Begegnung zwischen Ahia von Schilo und Jerobeam in 1Kön 11,29–39, wo der Prophet die Nordstämme von Juda abtrennt im Verhältnis 1 zu 10, wo es doch zwölf Stämme gibt. Bleibt Juda alleine und der Stamm Levi wird nicht mitgezählt, oder wird stillschweigend der Stamm Simeon als Teil von Juda mitgedacht, oder wird sogar stillschweigend Benjamin mit Juda zusammengedacht, so wie es die Gegebenheiten nach dem Fall Samarias wohl vorsahen?<sup>19</sup> Vielleicht wurden diese Fragen auch absichtlich offengelassen, weil die Texte für einen längeren Zeitraum sprechen sollten.<sup>20</sup>

### **Benjamin nach dem Fall Samarias**

Der Name Benjamin, gedeutet als Sohn der rechten Hand, wenn man nach Osten sieht, deutbar als Gebiet des Südens, zählt ursprünglich eindeutig zu den Nordstämmen und gehört ganz eng zusammen mit den Josefstämmen Efraim und Manasse. Angesichts der Bedrohung aus Assyrien ab dem 8. Jahrhundert fühlte man sich in Benjamin anscheinend sicherer, wenn man sich nach Süden

<sup>19</sup> Vgl. BAUMGART (1980, 594).

<sup>20</sup> Eine relativ einfache, sicher jedoch nicht völlig überzeugende Lösung schlägt WÜRTHWEIN (<sup>2</sup>1985, 141f.) vor, nämlich dass das Nordreich, historisch betrachtet, zehn Stämme beheimatete, während das Südreich in der Hauptsache nur aus dem Stamm Juda bestand.

hin orientierte. So gehörten die benjaminitischen Regionen von Bethel über Mizpa und Gibeon bis nach Gibea in dieser Zeit zum Reich Juda.<sup>21</sup> Dass man sich hier sicher fühlte, bezeugt auch der Segen Moses in Dtn 33,12. So heißt es dort:

Für Benjamin sprach er: Der Liebling des HERRN! In Sicherheit wohnt er bei ihm. Er beschirmt ihn den ganzen Tag, und zwischen seinen Berghängen wohnt er.

Nach dem Untergang des Nordreichs gibt es in Juda, inklusive der Region Benjamin, einen starken Bevölkerungszuwachs wegen der Flüchtlinge aus dem Norden. Man kann annehmen, dass sich ein Teil der flüchtenden Bevölkerung in Benjamin niederließ und ein anderer Teil in Juda. Insgesamt erstarkte Benjamin. Und in Benjamin schien man sehr aktiv in Richtung Sammeln von alten Sagen zu sein. Das gesamte Sagenmaterial aus der ersten Hälfte des Josuabuches wurde in dieser Zeit gesammelt, ebenfalls die Überlieferungen zu Saul, Michal, Jonatan, Abner und Eschbaal wurden zusammengestellt und an das Südreich weitergegeben, wo sie in weitere, größere Geschichtswerke eingebaut wurden. Bereits am Ende des 8., spätestens am Anfang des 7. Jahrhunderts entstand die Grundfassung der Samuelbücher, die jetzt aus der Perspektive der Daviddynastie die Geschichte in der Form eines Erzählwerks über die frühe Königszeit neu erzählt.<sup>22</sup> In der Josiazeit entstand dann die erste Fassung des dt. Geschichtswerks mit einer sehr weit angelegten Geschichtsschau. Der Untergang des Nordreichs war also für Benjamin keine wahrhaftige Bedrohung, aber Anlass, um das Kulturerbe im Falle eines bevorstehenden Untergangs von Benjamin zu retten. Wie die zahlreichen Geschichten um Benjamin beweisen, hatte man in diesem Stamm viel Vorarbeit geleistet, man hatte Wichtiges für die gemeinsame Geschichtsschreibung zu präsentieren.

Später, als das assyrische Zeitalter zu Ende ging, entwickelte man auch eine eigene Politik gegenüber den Babyloniern. Während in Jerusalem eine zionstheologische Partei auftrat, die es im Bereich des Möglichen ansah, zum bewaffneten Widerstand gegenüber den Babyloniern zu greifen, entwickelte sich unter den Benjaminitern eine Politik, die sich für eine eher gefügte Haltung den Babyloniern gegenüber starkmachten. Der Prophet Jeremia gehörte dieser Richtung an, aus Anathot in Benjamin stammend. Der jüdische Nationalstolz, das sichere Auftreten der Judäer mit dem Spruch: Uns kann nichts geschehen, denn hier ist des Herrn Tempel (Jer 7,4) war ihm ein Ärgernis, er bezeichnete es als Lüge.

<sup>21</sup> Vgl. die Karte bei FINKELSTEIN/SILBERMAN (<sup>4</sup>2003, 279).

<sup>22</sup> Vgl. dazu DIETRICH (1997, 259).

Wegweisend wird eine Auseinandersetzung mit dem aus Gibeon stammenden Propheten Hananja sein (Jer 28). Gibeon liegt zwar auf dem Gebiet Benjamins, die Menschen aus dieser Stadt galten jedoch als Erzfeinde Sauls. Weil Saul sie nicht als Israeliten ansah, trachtete er danach, sie auszurotten. Sie beriefen sich auf einen Schwur Josuas und forderten nach dem Tod Sauls von David die Ausrottung der Familie Sauls und setzten diese auch durch (2Sam 21). Nun vertritt Hananja im Streit mit dem Benjaminer Jeremia die Position des davidischen Königs im Jahr 595 v. u. Z. und prophezeit, dass innerhalb von zwei Jahren das Joch Babylons zerstört sein wird. Jeremia widerspricht vehement und kündigt Hananja noch im selben Jahr den Tod an. Der König Zedekia hat gemäß der Prophetie Hananjas gehandelt, d. h., er hat sich durchgesetzt, wenngleich Jeremia recht behalten sollte und sich im biblischen Schrifttum durchsetzen konnte. Festgehalten werden soll auf jeden Fall diese auf Leben und Tod geführte Diskussion um die Zukunft von Juda. Sie wurde im Tempel von zwei Vertretern des benjaminitischen Gebiets geführt. Aufgrund der prophetischen Zeichenhandlungen, die beide beherrschten, konnten Zeitgenossen vermutlich schwer oder gar nicht erkennen, wer von ihnen im Namen JHWHs spricht, denn beide beriefen sich auf ihn. Erst der Vollzug der Geschichte sollte Jeremia recht geben.

Wegen der Aufrufe zur Kapitulation war Jeremia während der Belagerung Jerusalems 589–587 in lebensbedrohlicher Haft (Jer 37f.). Benjamin war zur Minderheit geworden, die gegen den verhängnisvollen Nationalstolz nichts mehr ausrichten konnte. Aller Wille zum Brückenbauen zwischen Großmacht und jüdischer Mehrheitsbevölkerung war lebensgefährlich geworden. War das das Aus von Benjamin? Nein, doch nicht. Jerusalem wurde erobert und dann wendete sich das Blatt. Zunächst.

Während des Feldzugs der Babylonier im Jahr 587 wurde kaum benjaminitisches Territorium zerstört, aber viel jüdisches und vor allem Jerusalem. Und sicher nicht zufällig wurde nach der Zerstörung Jerusalems jüdischer Verwaltungschef der Benjaminer Gedalja, der in Mizpa regierte (2Kön 25,22f.). Jeremia wird von dem babylonischen Offizier Nebusaradan aus dem Gefängnis befreit.<sup>23</sup> Gedalja warb für Rückkehr der in die Nachbarländer geflohenen Judäer. Er warb um Loyalität aller gegenüber den Babyloniern. Er erlaubte den Rückkehrern, in den Orten der Deportierten zu wohnen, und forderte sie auf, die Ernte einzubringen.<sup>24</sup> Da die Ernte reich ausfiel, schien ein Neuanfang unter Anerkennung der babylonischen Oberherrschaft möglich zu sein (Jer 40,7–12). Doch nach kurzer Zeit wurde der Statthalter von dem jüdischen Ismael, der aus der davidischen Familie stammte, in einem Racheakt

<sup>23</sup> ALBERTZ (2001, 14).

<sup>24</sup> ALBERTZ (2001, 15).

erschlagen, sodass die offene Herrschaft Gedaljas an einem Fanatiker scheiterte. Jeremia geht danach<sup>25</sup> zusammen mit allen, die sich um Gedalja gesammelt hatten, nach Ägypten (Jer 43),<sup>26</sup> und damit scheitert an diesem Punkt das Brückenbauen endgültig. Hier bricht die Erzählung des Jeremiabuches ab. Untergang? Nicht ganz, denn das Jeremiabuch wird weiter tradiert, sonst wäre es nicht erhalten geblieben.

Im ersten Kapitel des Esrabuches wird erzählt, wie sich die Familienoberhäupter von Juda und Benjamin zusammen mit den Priestern und Leviten aufmachen, den Tempel aufzubauen (Esra 1,5). Benjamin ist wieder dabei bei diesem großen Projekt.

### **Benjamin in der Perserzeit**

Aus der Perserzeit stammt ein weiteres Produkt benjaminitischer Kultur: das Esterbuch. Ester ist eine Waise, die von ihrem Cousin Mordechai adoptiert wird. Beide sind assimilierte Juden, ihr persischer Name lautet vermutlich Istar, seiner Marduk, nach wichtigen Göttern Babylons benannt. Das Esterbuch ist insgesamt eine literarische Komposition, die aufzeigt, wie man als assimilierter Jude in Babylonien leben, Karriere machen und trotzdem an den eigenen religiösen Grundsätzen festhalten kann.

Da Mordechai als ben Jair ben Schimi ben Kisch eingeführt wird, hat es den Anschein, dass in ihm ein Reis Kischs, des Vaters von König Saul, neu ausschlägt, so wie in der davidischen Kultur vom Reis Isais geredet wurde (Jes 11,1.10; 53,2). Dadurch, dass Mordechai den Agagiter Haman erschlägt, macht er auch die Sünde Sauls in 1Sam 15 wieder gut. Dort hatte Saul Agag gegen den Befehl Gottes nicht erschlagen, jetzt holt der Nachkomme Sauls das an dem Nachkommen Agags nach. An Ester und Mordechai aus Benjamin wird auf diese Weise gezeigt, wie durch Assimilation die Benjaminer überleben können. War das für sie auf Dauer der Untergang? Nein, denn auch zu Beginn des christlichen Zeitalters gibt es noch einen prominenten Vertreter aus Benjamin: den Apostel Paulus, den Heidenapostel, der zwar Jude blieb, aber den Heiden zum Heiden wurde. Und auch heute noch ist unter Juden und Christen der Vorname Benjamin immer wieder vertreten.

Wir fassen zusammen: Die erfolgreichen Strategien des Stammes Benjamin lauten:

- Offene und kontroverse Diskussion über die Zukunft des Volkes;
- Kulturerbe (vor allem Literatur) retten und weiter tradieren;

<sup>25</sup> Nach STIPP (2019) im Jahr 587, nach ALBERTZ (2001) im Jahr 582.

<sup>26</sup> Vgl. ALBERTZ (2001, 16); STIPP (2019).

- selbstbewusst als Brückenbauer auftreten mit Forderungen nach Berücksichtigung eigener Identität und Partizipation an den Strukturen der Macht;
- Vermittlung zwischen Nord und Süd auf Augenhöhe, zwischen Gleichberechtigten;
- Vermittlung zwischen Ost und West aus dem Status des Untergebenen heraus, zwischen Großmacht und tributpflichtigem Staat;
- Anpassung an äußere Gegebenheiten, Betreibung von Realpolitik;
- Verwerfung jeglicher Art von Fanatismus, vor allem des religiösen;
- Bewahrung innerer und religiöser Freiheit trotz Anpassung an äußere Gegebenheiten;
- Streben nach äußerlicher Assimilierung, um die wichtigsten Werte zu erhalten.

Sie haben sicher gemerkt, dass auch die Siebenbürger Sachsen in den Jahren nach der Wende einige von diesen Strategien leben gelernt haben. Es ist zu vermuten, dass sich auch deshalb die Prognose aus dem Jahr 1990 für das Jahr 1993 nicht erfüllt hat. An einigen Punkten ist der Stamm Benjamin weiter gegangen, so weit, wie wir uns heute noch nicht getrauen können. Wird das noch kommen?

Die vorgetragenen Überlegungen können nur eine knappe Skizze sein, die sich aus einem Randgebiet der Theologie inspiriert. Das Thema „Welches sind die besten Strategien einer schwindenden Gemeinschaft?“ lohnt sich vielleicht, in der kommenden Zeit interdisziplinär zu erforschen.

Johannes KLEIN  
Universität Bern / Lucian Blaga University of Sibiu  
Schweiz / Romania

**Bibliographie**

- ALBERTZ, Rainer (2001): *Die Exilszeit. 6. Jahrhundert v. Chr.* (Biblische Enzyklopädie 7).
- BAUMGART, Walter (1980): *Das erste Buch der Könige: Stuttgarter Altes Testament. Einheitsübersetzung mit Kommentar und Lexikon.* Herausgegeben von Erich ZENGER, Stuttgart.
- DIETRICH, Walter (1997): *Die frühe Königszeit in Israel. 10. Jahrhundert v. Chr.* (Biblische Enzyklopädie 3).
- DONNER, Herbert (1984): *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen 1* (ATD Ergänzungsreihe 4/1), Göttingen.
- FINKELSTEIN, Israel/SILBERMAN, Neil Asher (<sup>4</sup>2003): *Keine Posaunen vor Jericho. Die archäologische Wahrheit über die Bibel.* Aus dem Englischen von Miriam MAGALL, München.
- FRITZ, Volkmar (1996): *Die Entstehung Israels im 12. und 11. Jahrhundert v. Chr.* (Biblische Enzyklopädie 2).
- KLEIN, Johannes (2002), *David versus Saul. Ein Beitrag zum Erzählsystem der Samuelbücher* (BWANT 158).
- KNAUF, Ernst Axel (2010): *Josua: Erklärt – Der Kommentar zur Zürcher Bibel.* Band 1, Zürich, 482–535.
- MACCHI, Jean-Daniel (2021): *Ester* (IEKAT).
- RÖMER, Thomas (<sup>2</sup>2013), „Josua“: Thomas RÖMER/Jean-Daniel MACCHI/Christophe NIHAN (Hg.), *Einleitung in das Alte Testament*, Zürich, 308–320.
- RÖSEL, Hartmut N. (1977): „Zur Ehud-Erzählung“: ZAW 89, 270–272.
- SCHUNCK, Klaus-Dietrich (1963): *Benjamin. Untersuchungen zur Entstehung und Geschichte eines israelitischen Stammes* (BZAW 86).
- SERGI, Omer (2019): „Erzählung, Geschichten und Geschichte in den biblischen Überlieferungen von der Entstehung der israelitischen Monarchie (1 Sam 9 – 2 Sam 5)“: FISCHER, Irmtraud / CLAASSENS, Juliana (Hrsg.), *Prophetie*, Stuttgart.
- STIPP, Hermann-Josef (2019): Art. Jeremia / Jeremiabuch in: *WiBiLex*.
- WÜRTHWEIN, Ernst (<sup>2</sup>1985): *Das erste Buch der Könige. Kapitel 1–16.* Übersetzt und erklärt (ATD 11,1).

## BECOMING SLAVES OF GOD. THE PAULINE SLAVERY METAPHOR IN LIGHT OF THE PAPHYROLOGICAL EVIDENCE

ROMEO POPA

**Abstract.** The various terms and representations around slavery and freedom in the letters of Paul are examined in this study against the background of the evidence in the documentary papyri. Thus, the perspective of the primary readers, who were acquainted with such practices from their everyday life, comes strongly to the fore. Especially the very common form of manumission by ransom could have served to some extent as a functional pattern of interpretation for the Pauline redemption theology. Given the important role of Christ's death in the liberation from sin, law and death, the connection between emancipation and the death of the testator in the testamentary manumissions is brought into discussion. In reference to the Pauline phrase Χριστοῦ δοῦλος, the role of the gods in slavery and emancipation is discussed in connection with the issues of the ἱερόδουλοι and the sacral manumission. No exclusive point of reference for the Pauline slavery metaphors can be determined, rather various terms and images from this broad thematic field are taken up to describe a completely new situation in the existence of individuals and of the world as a whole.

**Keywords:** slavery, documentary papyri, Paul's letters, Χριστοῦ δοῦλος, manumission, testaments.

The topic of slavery in the letters of Paul is a complex and often discussed subject.<sup>1</sup> The social reality of slavery served as a background for the formation of various metaphors and references that the primary readers could decode without any problems. The Pauline language on slavery and freedom has become so familiar to today's readers of the New Testament that it is easy to lose sight of the connection of the various terms to the actual reality of slavery in antiquity.

If we reverse the interpretive perspective and first try to understand the ancient situation from the perspective of everyday documents, we are in a better position to pose new questions to the Pauline texts. In what sense should we

<sup>1</sup> A valuable presentation of the research on the Pauline slavery metaphors can be found in BYRON, *Recent Research*, 67–91; see also GOODRICH, "From Slaves of Sin to Slaves of God", with an extensive discussion on the origins of the slavery metaphor in Paul's letters; for an overview of the slavery topic, cf. also HARRILL, "Paul and Slavery".

understand Jesus Christ as the liberator from the constraints of slavery? How should this emancipation be understood in light of the attested legal practices? How might this common knowledge be reflected in the letters of Paul? What role did the gods play in the practice of manumission, and what connections could be made with the terminology Paul uses referring to Christ?

In the present study, I use the rich papyrological evidence on slavery and emancipation as the basis for investigating the terminology and design of the Pauline metaphors. In his pioneering work on the importance of documentary papyri and ostraca for the understanding of the New Testament, A. DEISSMANN already pointed out the outstanding importance of this thematic field in the letters of Paul.<sup>2</sup> Despite some contributions in recent years, important aspects have not yet received the attention they deserve. I hope to be able to shed some additional light on the question with the help of the available papyrological material.<sup>3</sup>

### 1. The legal and religious context of the Pauline slavery metaphors

Paul was acquainted with the phenomenon of slavery in first-century Roman society. In his letters, he used specific terms and ideas related to slavery to develop his own theological concepts. We can mention first the verbs δουλόω (cf. 1 Cor 7:15; 9:19; Gal 4:3; Rom 6:18, 22); καταδουλόω (cf. 2 Cor 11:20; Gal 2:4) and δουλεύω (cf. 1 Thess 1:9; Phil 2:22; Gal 4:8, 9, 25; 5:13; Rom 6:6; 7:6, 25; 9:12; 12:11; 14:18; 16:18). The related nouns are δοῦλος (cf. Phm 16; Phil 2:7; 1 Cor 7:21–23; 12:13; 2 Cor 4:5; Gal 3:28; 4:1, 7; Rom 6:16, 17), παιδίσκη (cf. Gal 4:22, 23, 30<sup>2</sup>, 31) or the abstract δουλεία (Gal 4:24; 5:1; Rom 8:15, 21).

Thanks to Christ, the yoke of slavery (cf. Gal 5:1) is a thing of the past, for in Christ there is neither slave nor free (cf. Gal 3:28) and all are called to freedom (cf. Gal 2:4; 5:1, 13<sup>2</sup>). But at the same time, Paul presents himself (cf. Gal. 1:10; Phil 1:1; Rom 1:1) or the other Christ-believers (cf. 1 Cor 7:22; Phil 1:1) as a slave of Christ and exhorts his addressees to become slaves to each other through love (cf. Gal 5:13). From this terminology alone it becomes clear that the Pauline use of the slavery metaphor is not a one-way street. Paradoxically, the Christ-believers are free people and slaves at the same time.

This density of terms and phrases poses a number of questions that can be examined briefly using the papyrological evidence. The occurrence of the various terms used by Paul will be investigated, but also broader topics such as the social status of slaves. It is impossible to give a complete overview of the research around

<sup>2</sup> DEISSMANN, *Light*, 319–330.

<sup>3</sup> Papyri are abbreviated according to the “Checklist of Editions of Greek, Latin, Demotic and Coptic Papyri, Ostraca and Tablets” available at <https://papyri.info/docs/checklist>.

slavery in the papyri; but some fundamental studies are used as the basis of this investigation.<sup>4</sup>

### 1.1. Designating slavery: terms and contexts

In view of the way Paul uses the verbs καταδουλόω (“to enslave”) and δουλόω (“to enslave”),<sup>5</sup> I will briefly address one of the ways a person could become a slave in antiquity, and how this form of enslavement is reflected in the documentary papyri.<sup>6</sup> Very few cases of enslaved prisoners of war can be found in the documentary papyri. But it seems that at the beginning of the Ptolemaic period, prisoners of war played a more important role in the Egyptian market than later. R. TAUBENSCHLAG indicates the “capture in war” as the “principal and apparently oldest cause of slavery in Greek law”.<sup>7</sup> We learn about the practice of taking prisoners of war as prey and enslaving them from the petition *SB* 28.16855 (3 Jul 167 CE). The soldier Herakleides complains to the *strategos* about the loss of his “prisoners of war” (l. 17: [αἰχμὰ]λωτα), which consisted of four girls given to him by his fellow soldiers. Generally, the soldiers had the option of keeping the prisoners of war, or selling and offering them for ransom to relatives.<sup>8</sup> From the Roman period, only one papyrus is known so far that attests such practices – the copy of a Greek-influenced Roman slave sale contract *P.Hamb.* 1.63 with *BL* 1:63 (125/126 CE). It reports the selling of “two slaves captured in battle” (l. 9: [δο]υλικὰ σώματα δύο δορα[τόκτητα]).

As we learn from Gal 2:4, during the meeting in Jerusalem, the “false brothers” tried to establish the observance of the law, which Paul saw as an attempt to enslave (καταδουλώσουσιν) the Christ-believers. The theological confrontation appears as a kind of battle, ending up with the loss of freedom and self-determination.

<sup>4</sup> For both the Roman and the Ptolemaic period it is worth mentioning in particular BIEŻUŃSKA-MAŁOWIST, *L’esclavage* I and II; for the Roman period only, see STRAUS, «L’esclavage», and IDEM, *L’achat*; special studies will be introduced occasionally. For an overview of the legal status of slaves in the light of the papyrological evidence cf. TAUBENSCHLAG, *Law*, 66–101.

<sup>5</sup> The papyrological evidence for καταδουλόω is very scarce (cf. PREISIGKE, *Wörterbuch*, s.v. καταδουλόω and MOULTON/MILLIGAN, *Vocabulary*, s.v. καταδουλόω), while the simplex δουλόω is missing in the documentary papyri known so far. In his interpretation of the situation in the petitions *UPZ* 1.3 (cf. καταδ[ουλουμένην] in l. 11 with *BL* 5:149) and 1.4 (cf. καταδ[ουλώσαι] in ll. 14–15 with *BL* 5:149) (after 3 Oct–1 Nov 164? BCE), along with the occurrences of καταδουλόω in *P.Eleph.* 3.3 and 4.4 (19 Jun–17 Jul 283 BCE), R. SCHOLL argues in *C.Ptol.Sklav.* 1, p. 292–293 against previous opinions for the meaning “to re-enslave” or “to enslave again”.

<sup>6</sup> The ways slaves could be procured are discussed in detail by BIEŻUŃSKA-MAŁOWIST, *L’esclavage* I, 18–58 and II, 13–42 for the Ptolemaic and Roman periods, respectively; for Roman Egypt, see also STRAUS, «L’esclavage», 852–866; and HARRIS, “Study”, 117–125.

<sup>7</sup> TAUBENSCHLAG, *Law*, 71. For an extensive discussion on enslavement of prisoners of war in the Ptolemaic period see BIEŻUŃSKA-MAŁOWIST, *L’esclavage* I, 19–27.

<sup>8</sup> Cf. R. SCHOLL in *C.Ptol.Sklav.* 1, p. 317.

Paul warns that freedom in Christ is threatened and must constantly be defended; otherwise, there is a real danger of re-enslavement. This semantic nuance is significant since Paul believed that both Jews and gentiles have been “enslaved” prior to their encounter with Jesus Christ – Jews were enslaved to the Law, and gentiles to the elements of the world. If they abandoned their freedom in Christ, they would thus be re-enslaved.

In the papyrological evidence, slaves can be referred to by various terms.<sup>9</sup> Even Paul uses not only δούλος but also παιδίσκη.<sup>10</sup> First, mention should be made of deeds of sale, in which the term δούλος (“slave”) and δούλη (“female slave”) often occur.<sup>11</sup> Census registrations,<sup>12</sup> petitions,<sup>13</sup> or private letters<sup>14</sup> can also be included as other types of texts that testify to the widespread use of slaves in both the private and public spheres. The other Pauline term παιδίσκη (“young female slave”) is also quite widespread.<sup>15</sup> In the census declaration *BGU* 1.95 (24 Jul 147 CE), “the slave girl Tasoucharion” (l. 19: παιδίσκη δούλη Τασου[χάρ]ιον) is recorded; however, her social status is clear only because the term δούλη is appended. Slave girls are mentioned in the letter from Eudaimonis, the mother of the *strategos* Apollonios, to her daughter-in-law Aline *P.Brem.* 63 (16 Jul 116? CE); we can read in lines 9–11: Συνεργάζομαι | δὲ ταῖς παιδίσκαις σου κατὰ | τὸ δυνατόν (“I work together with your slave girls to the best of my ability”).

If δούλος/δούλη and ἀνδράποδον are among the typical slave terms, παιδίσκη and παῖς can also be used for non-slaves. This ambiguity also exists in the

<sup>9</sup> In line 16 with *BL* 4:15 and 13:59 of the deed of sale *P.Cair.Zen.* 1.59003 (26 Apr–24 May 259 BCE) we read about a [παιδίσκην Σιδώ]νιον (“Sidonian slave girl”); in line 3 of *P.Mich.* 5.281 (I CE) the expression παιδίσκης δούλην (“female slave”) is used; in two deeds from Side, we first learn of a κοράσιον Ἀβασκαντίδα (“slave girl Abaskantis”) in *P.Turner* 22.16 and then again of a κοράσιον Σαμβατίδα (“slave girl Sambathis”) in *BGU* 3.887.3. There are already some special studies on the various labels for slaves in the documentary papyri: BIEŻUŃSKA-MAŁOWIST, *L’esclavage* I, 10–18, 59–65; II, 9–12; STRAUS, «La terminologie grecque»; and HEINEN, „Terminologie“.

<sup>10</sup> An overview of the terms for slaves in the New Testament also with papyrological evidence can be found in SPICQ, «Le vocabulaire de l’esclavage»; on δούλος and παιδίσκη see esp. p. 204–214 and 220–224.

<sup>11</sup> As in *P.Mich.* 5.281.3 (I CE); 5.278.3 (ca. 30 CE); *P.Gen.* 1(2nd ed.).22.col2.2–3 (31 Jul or 10 Aug or 20 Aug 38 CE); *BGU* 3.987.4, 8, 15, 20 (26 Jan–24 Feb 19 or 45 CE); *P.Oxy.* 31.2582.6 (31 Jan 51 CE) and 2.263.9 (21 Apr 77 CE).

<sup>12</sup> Cf. *P.Messeri* 29.6–9 (first half I CE); *P.Oxy.* 12.1547.27 (23 Jan 119 CE); *P.Lond.* 3.901 (p. 23).15 (late I–early II CE); etc.

<sup>13</sup> Cf. *P.Ryl.* 2.144.3 (28 May–24 Jun 38 CE); *P.Oxy.* 2.283.12, 17 (8 Aug 45 CE); *P.Fouad.* 28.8, 15 (after 27 Mar 59 CE); etc.

<sup>14</sup> Cf. *SB* 6.9532.2 (8 May 66 or 30 Apr 37 or 27 Apr 15 BCE); *BGU* 4.1141.24, 26 (14/13? BCE); *BGU* 16.2630.3 (22 Dec 10 BCE); 16.2604.5 (28 Sep–27 Oct 7 BCE); *P.Oxy.* 22.2353.4 (4 Sep 32 CE); *P.Sarap.* 80.22 (90–133 CE) and *SB* 5.8947.4 (late I–early II CE).

<sup>15</sup> Cf. PREISIGKE, *Wörterbuch*, s.v. παιδίσκη; MOULTON/MILLIGAN, *Vocabulary*, s.v. παιδίσκη.

case of οἰκέτης, παιδάριον, παιδίον or σῶμα.<sup>16</sup> In the end, context determines whether expressions like παῖς/παιδίσκη denote free people or are to be understood in terms of real slavery.

Paul uses δουλεία in an abstract manner as a state of servility and a low social status. The earliest occurrences of the term in the documentary papyri are from the first century CE. The nurse contract *ZPE* 201 (2017), p. 229–231 (TM 23022; 21 May 26 CE) has been drawn up between two parties so that an exposed child can be reared and suckled by another woman. A certain Taseus, with her husband as guardian and surety, agrees to have received from a certain Paapis “the female child whom he picked up from a dunghill into slavery and to whom he has given the name Thermoutharion” (ll. 6–7: ὁ ἀνεῖρηται ἀπὸ κοπρίας εἰς δουλείαν θηλυκὸν | [σ]ωμάτιον ὃ[ι] ἐπέθηκεν ὄνομα[α] Θερμουθάριον).<sup>17</sup> More often, δουλεία denotes the concrete services a particular slave has to perform for the master. A notable example is the division of property in slaves between two brothers (*PSI* 8.903 [23 Feb 47 CE]); with regard to the mother, it is stipulated that she is entitled to “the service of the aforesaid slave Thermoutharion, bequeathed to her by the father of the acknowledging parties, as long as Taorseus survives” (ll. 15–17: τὴν διατεταγμένην αὐ|τῇ ὑπὸ τοῦ τῶν ὁμολογουτῶν πατρὸς δουλίαν, ἐφ’ ὄν χρόνον περίεστιν ἢ Ταορσεῦς, τῆς προγεγραμμένης δουλήας Θερμουθαρίου).

Living as a slave means always being in the service of others, fulfilling various tasks and having an unfree status for one’s whole life. Previous research has already identified in the papyrological sources numerous areas in which slaves were employed.<sup>18</sup> We find slaves in domestic service; in the household, the work is often performed by female slaves, while the services outdoors, e.g., as messengers, were entrusted exclusively to male slaves. In order to bring profit to the masters, the slaves often practiced various crafts. In particular, weaving figures prominently in a large number of papyri. Slaves could also work as stenographers, musicians, tutor for minors or in agriculture. Sometimes slaves could also perform administrative functions such as financial activities on behalf of their masters.

Total submission and subordination to a foreign goal (false gods, law, etc.) is in view when Paul uses the verb δουλεύω (“to serve as a slave”) in Rom 6:6; 7:6, 25; 16:18; Gal 4:8, 9 and 25. *SB* 3.6263 (second half II CE) contains letters from a certain Sempronius first to his mother Saturnila (ll. 1–17) and then to his brother Maximus (ll. 18–31). He seems to have been very concerned with how his younger

<sup>16</sup> Cf. STRAUS, «La terminologie grecque», 385–386; HEINEN, „Terminologie“, 1289.

<sup>17</sup> Similar contracts with the same formula εἰς δουλείαν are: *ZPE* 201 (2017), p. 219–223.7 (25/26 CE) and *SB* 16.12953.15 (27 Dec 70–25 Jan 71 CE).

<sup>18</sup> For the Ptolemaic period, cf. BIEŻUŃSKA-MAŁOWIST, *L’esclavage* I, 59–83; the Roman period is addressed by BIEŻUŃSKA-MAŁOWIST, *L’esclavage* II, 73–108; and STRAUS, «L’esclavage», 867–876.

brothers treat their mother, writing in lines 20–22: μετέλαβον, ὅτι βαρέως δουλευούετε (read δουλεύετε) | τὴν κυρίαν ἡμῶν μητέραν (read μητέρα). ἐρωτηθεῖς, ἄδελφε γλυκίταται (read γλυκύτατε), ἐν μηδενί (read μηδενί) αὐτὴν λύπει (“I have been told that you serve our lady mother rude; you are asked, sweetest brother, do not grieve her in any way”).

Paul can employ the verb δουλεύω paradoxically to describe Christ-believers serving to each other (Gal 5:13), Christ (Rom 12:11; 14:18) or the true God (1 Thess 1:9). A revaluation of slave-language occurs when Christians themselves, although freed by Christ, are described as having a slave-like existence.

## 1.2. Hierodouloi and the slaves of Christ

Paul refers to himself as Χριστοῦ δοῦλος (cf. Gal 1:10; Rom 1:1; together with Timothy in Phil 1:1), a term that is somewhat surprising, given the way the slavery metaphors otherwise function. In 1 Cor 7:22 Paul asserts that a slave who is called by God actually experiences freedom. The freedom gained through Christ resembles an entry into a new form of slavery, the new master being Christ himself.<sup>19</sup>

For Paul, the idea of the people as slaves of God may have its roots in the Old Testament tradition.<sup>20</sup> But his letters address communities that were not shaped by this ideology and were more at home in Graeco-Roman culture and religion. The main interpretive challenge is trying to understand slave-language from the reader’s perspective. We know about the existence in antiquity of a category of slaves subordinated to a deity, the so called ἱερόδουλοι, a term often understood strictly in the sense of temple slavery or temple prostitution.<sup>21</sup> The “sacred slaves” belong to the broad category of public slaves, who took on different roles serving the general public in the temples, or by working for the city magistrates or for colleges. This distinction between private/public slaves, often ignored by biblical commentators, might illuminate the Pauline understanding of Christians as servants in public ministry. The following examples will shed some light on the use of this expression in the papyri.

The sacred slaves of the Egyptian goddess Thoeris are the senders of a petition to the official Sonnophoris *P.Hib.* 1.35 with *BL* 1:194 (ca. 250 BCE), as we read in lines 2–5: Πετοσίρις Ποκοῦτος καὶ Ὀνωῖφιρις Πετήσιος ἱερόδουλοι Θυήριος μεγάλης καὶ οἱ λοιποὶ | ἱερόδουλοι (“Petosiris son of Pokous, Onnophris son of Petesis, sacred slaves of the great Thoeris, and the rest of the sacred slaves”).

<sup>19</sup> On this Pauline expression, cf. the remarks by DEISSMANN, *Light*, 325–327, and esp. MARTIN, *Slavery*, 59–68; for the later Christian context, see HATTENHAUER, „Die Sklaven Gottes“.

<sup>20</sup> On slavery in ancient Israelite literary traditions, cf. BYRON, *Slavery Metaphors*, 37–59.

<sup>21</sup> On this topic, cf. SCHOLL, „ἱερόδουλος“, 466–467; GRAF, „Hierodouloi“; on this topic see the overview by DEBORD, «L’esclavage sacré». On public slaves in the cultic area cf. WEISS, *Sklave der Stadt*, 135–158.

In contrast to the edition of this papyrus, which understood the *ιερόδουλοι* as “temple slaves” charged with the task of collecting revenues of the temple, it has been argued that we may be dealing with free Egyptian tenants or cultivators of the temple land who paid their dues and taxes to the temple.<sup>22</sup> From the Roman period we can mention a Greek translation of the deed of renunciation of a house (*CPR* 15.1 [29 Aug–27 Sep 3 BCE]), in which the seller is a man referred to in line 2 as [ε]ρόδουλος.<sup>23</sup>

We are not very well informed about the role and activities of sacred slaves in antiquity. It is controversial, for example, whether the *ιερόδουλοι* in Egypt were actually slaves in the service of a temple, or free persons who have voluntarily dedicated themselves for protection to a deity. R. SCHOLL concludes on the basis of a detailed analysis of papyrological and epigraphical evidence that the term *ιερόδουλος* does not denote a slave depending on a temple or on the priests, but free native Egyptians or free egyptianized Greeks or Romans who do not hold any duties in the cult service and live in a certain relationship to an Egyptian deity.<sup>24</sup> It is interesting to draw this conceptual parallel to the paradoxical Pauline statements on slavery, for Christ believers are also considered free people, called to freedom (cf. Gal 5:13), even though they thereby enter into a new form of servitude and, as slaves of Christ, acknowledge him as their master.

The magical papyri provide a view into this terminology from a different perspective. In an invocation while making the burnt offering to the god Eros (*Pap.Graec.Mag.* 2.12 [III CE]), favor and charm are demanded from all men and women in the world, so that, as we read in lines 70–72: *μοι ὅσι ὑποτεταγμένοι εἰς πάντα, | ὅσα ἐ[ὰν] θέλω, ὅτι δοῦλός εἰμι τοῦ ὑψίστου θε[ο]ῦ [τ]οῦ κατέχοντο[ς] τὸν κόσμον και παντο[κρ[ά]τορος* (“they may be obedient to me in everything, whatever I want, because I am the slave of the most high god who holds the world, the almighty”).<sup>25</sup>

The importance and responsibilities of a slave depend on the social rank of his master. As we can see from this invocation, a slave of God stands in a position of power to demand obedience of others in the name of his master. The ministry of Christ brings about a new reality and a reversal of the status quo. For Paul, to be a slave of Christ means following him and serving people in love. This status actually breaks from inside the concept of slavery as a form of oppression and endangerment and grants a privileged relationship with God himself. In a paradoxical

<sup>22</sup> Cf. SCHOLL, „*Ιερόδουλος*“, 472–473.

<sup>23</sup> Cf. SCHOLL, „*Ιερόδουλος*“, 480; the term is still used centuries after, as in *P.Oxy.* 3.519.13, 14 with *BL* 8:237 (II CE) or *P.Oxy.* 7.1050.21 (II–III CE), both accounts of public games.

<sup>24</sup> SCHOLL, „*Ιερόδουλος*“, 487.

<sup>25</sup> Cf. the translation in H.D. BETZ (ed.), *The Greek Magical Papyri in Translation Including the Demotic Spells* (2nd ed., Chicago: University of Chicago Press, 1992), 155.

way, the newly acquired status as free persons turns out to be a new form of slavery of a completely different kind.

## 2. Manumission of slaves as background for the Pauline redemption theology

Emancipation is the other important component of the Pauline slavery metaphors.<sup>26</sup> Apart from the verb ἐλευθερώω (“to set free”, “to release”), which occurs for the first time in Gal 5:1 and is often used in Rom,<sup>27</sup> the other related terms – ἐλευθερία (“freedom”, “manumission”; cf. 1 Cor 10:29; 2 Cor 3:17; Gal 2:4; 5:1, 13; Rom 8:21) and the adjective ἐλεύθερος (“free”; cf. 1 Cor 7:21–22, 39; 9:1, 19; 12:13; Gal 3:28; 4:22–23, 26, 30) appear also in earlier letters. A typical term for “freedman” in antiquity is taken up by Paul in 1 Cor 7:22 (ἀπελεύθερος). The legal term ἐλευθερία is frequently linked to the theme of slavery, though not exclusively. However, compared with the related adjective ἐλεύθερος, ἐλευθερία does not occur very often in the documentary papyri.<sup>28</sup>

A remarkable example can be found in the letter of a freedman to his patron Eroses (*BGU* 4.1141 [14/13 BCE]), in which the sender defends himself against slander and unfair treatment. In some places the letter has apologetic tones, as in lines 24–25: ὡς δοῦλος ἐπ’ ἐλευθερία θέλει ἀρέσαι οὔτω | κἀγὼ τῆ\| φίλιαν σου [[θέλω{ι}]] \θέλων/ ἄμεμπτ[ον] ἑμαυτὸν (read ἑμαυτὸν) ἐτήρησα (“as a slave wants to please with the view to freedom, I too, wanting your friendship, I conducted myself blamelessly”).<sup>29</sup> This statement illustrates that the good conduct of slaves could be mentioned sometimes as the reason for their emancipation: In *P.Oxy.* 3.494 (28 Oct–26 Nov 165 CE) “for their goodwill and affection” (l. 6: κατ’ εὔνοιαν καὶ φιλοστοργίαν). This phrase is a formula commonly used to express the motivation for emancipation.<sup>30</sup>

The verb ἐλευθερώω denotes either the act of manumission or the condition of a freed slave. Thus we read in *P.Tebt.* 3.1.811 (18 Jul 165 BCE) about an emancipation by a certain Adrastos, possibly a member of the military, confirmed by

<sup>26</sup> Slavery and freedom correlate with each other in the Pauline discourse, so that slavery appears always as “the antithesis of freedom” (GOODRICH, “From Slaves of Sin to Slaves of God”, 526).

<sup>27</sup> Cf. Rom 6:18, 22; 8:2, 21.

<sup>28</sup> Cf. PAPATHOMAS, *Begriffe*, 160. For an overview of the Greek and Roman forms of emancipation found in the papyri, see TAUBENSCHLAG, *Law*, 96–101; CALDERINI, *Manomissione*, 158–164; BIEŻUŃSKA-MAŁOWIST, «Les affranchis», 435–436; BIEŻUŃSKA-MAŁOWIST, *L’esclavage* II, 115–119, 143–149. For the epigraphic evidence, see ZELNICK-ABRAMOVITZ, *Not Wholly Free*, 184–207; for a list of papyri mentioning emancipation, cf. pp. 169–170; STRAUS, «L’esclavage», 887–891. Manumission in the Roman legislation is discussed in BRADLEY, *Slaves*, 81–112.

<sup>29</sup> On this letter, see OLSSON, *Papyrusbriefe*, 44–53.

<sup>30</sup> Cf. KRELLER, *Erbrechtliche Untersuchungen*, 353; BIEŻUŃSKA-MAŁOWIST, *L’esclavage* II, 116–117; see also *P.Scholl* 5.3 (I–II CE) and *P.Tebt.* 2.407.6 (after 19 Jan 199? CE).

oath: “I set free the slave...” (ll. 20–21 with *BL* 13:257: [ἀπε]λευθερῶ παιδα[...]).<sup>31</sup> Another soldier, a certain Gaius Iulius Saturnilos, being on active service, acts according to his testimony in the receipt for settlement of rent *P.Oxy.* 22.2349 (29 Aug–27 Sep 70 CE) through a representative, namely Dionysios alias Theopompos, “emancipated by him before his service in the army” (ll. 5–6: ἀπηλευθερωμέν[ο]υ ὑπ’ [αὐ]τοῦ πρὸ τῆς στρατείας).<sup>32</sup>

Unlike slaves, who are constantly subordinated to their masters but strive for self-determination, Christians enjoy freedom through Christ, who released them all through his death and resurrection. Obviously, the practice of emancipating slaves in antiquity serves here as background imagery to vividly and comprehensibly illustrate the condition of the Christ-believers liberated by their master Jesus Christ. The role of Christ is thus ambivalent and equally implies the liberation of human beings from an oppressive and destructive slavery and their commitment to a new existence as servants of God.

## 2.1. Bought with a price

The following examples illustrate the different steps in the process of manumission by ransom before the public notary.<sup>33</sup> The author of the letter *P.Oxy.* 1.48 (16 Oct 86 CE), a certain Chairemon, was probably the contractor of the sales tax for the current year.<sup>34</sup> He confirms to the public notary that the required taxes and the ransom due for the manumission of a female slave have been paid. The payment of the taxes and the ransom preceded such a notification.<sup>35</sup> We read in lines 2–8 with *BL* 1:312: δὸς ἐλε[υ]θέρωσιν Εὐ|φοροσυνης (read Εὐ|φοροσύνη) δουλης (read δούλη) ὡς (ἐτῶν) λε, | οἰκογενῆ (read οἰκογενεῖ) ἐκ δούλης Δημη|τροῦτος, τῆ ἐλευθερουμένη | ὑπὸ Δία Γῆν Ἥλιον ἐπὶ λύτρου(ς) | ὑπὸ τῆς ἑαυτῆς δεσπότιδος | Ἀλοίνης (“grant freedom to Euphrosyne, a slave, aged about 35 years, born in the house by the slave Demetrous, set free under Zeus, Earth and

<sup>31</sup> On this papyrus, see R. SCHOLL in *C.Ptol.Sklav.* 1, pp. 135–138.

<sup>32</sup> Further occurrences of the verb ἐλευθερῶ can be found in different types of documents: e.g. in deeds of emancipation (*P.Turner* 19.7, 8, 12 [2 Feb 101 CE]; *P.Oslo* 3.129.9 [III CE]); *donatio mortis causa* (*P.Sijp.* 44.2 [ca. 130 CE]); wills (*P.Oxy.* 3.494.16 [28 Oct–26 Nov 165 CE]; *PSI* 12.1263.4 [166/167 CE]; 9.1040.16 [III CE]); private letter with notices of emancipation (*P.Tebt.* 2.407.24–25 [after 19 Jan 199? CE]) etc.

<sup>33</sup> Cf. MITTEIS, *Grundzüge*, 271–274; TAUBENSCHLAG, *Law*, 97–98; STRAUS, «L’esclavage», 888–889.

<sup>34</sup> Cf. TAUBENSCHLAG, *Law*, 97–98; see also J. PARTSCH in *P.Freib.* 2, p. 40. See also *P.Oxy.* 1.49 (28 Oct 100 CE).

<sup>35</sup> In *P.Oxy.* 1.50 (before 99 CE) we have the receipt showing that the required sums for the manumission of a slave have been paid; cf. *P.Oxy.* 45.3241 (11 Feb 163 CE); *P.Turner* 19 (2 Feb 101 CE) contains both, the manumission and the tax-receipt. On the different steps of a manumission, cf. T.C. SKEAT in *P.Turner*, p. 94.

Sun by ransom by her own mistress Aline”).<sup>36</sup> *P.Tebt.* 2.407 (after 19 Jan 199? CE) looks like a private letter but contains the firm intention of the ex-high-priest of the temple of Hadrian in Arsinoites addressed to his daughter and wife, regarding the emancipation of a number of slaves; first we read in line 5: τὰ μ[ἐ]ν σώματα ἐλευθέρα εἶναι (“the slaves should be free”) and then again in l. 18. At the same time, the addressees are also warned not to obstruct his plans; otherwise, he threatens them with leaving his inheritance not to his family but to the Temple of Serapis in Alexandria. We learn that he has already paid all “taxes for their emancipation” (l. 25: τὰ ὑ[π]έρ αὐτῶν τέλη τῆς ἐλευθερώσεως), but we cannot ascertain whether it is an emancipation before a public notary or a testamentary one.<sup>37</sup>

Once the notary was informed, the formal act of manumission followed, exemplified here by the draft manumission *P.Oxy.* 38.2843 (24–28 Aug 86 CE).<sup>38</sup> By chance, this document deals with the same transaction as in *P.Oxy.* 1.48. Some details from the letter to the notary presented above are repeated; the formula of manumission is slightly different in line 5, using the adjective ἐλεύθερος: ἀφεινκεν ἐλευ[θ]έραν κτλ (“has set free...”).<sup>39</sup> We learn important supplementary information about a certain Theon, who as a free person assumes the role of handing over, on behalf of Euphrosyne, the money for her emancipation. Towards the end, a clause for her protection is also formulated: “neither Theon nor anyone else related to him has the right to demand back the ransom money from the emancipated Euphrosyne or from those related to her” (ll. 21–24: οὐκ αἰζόντος τῷ | Θεῶνι οὐδ’ ἄλλῳ οὐδενεῖ περὶ αὐτοῦ ἀπαίτ[η]σιν ποιεῖσθαι παρὰ τῆς ἐλευθερο[υ]μένης Εὐ[φ]ρο[σύ]νης οὐδὲ τῶν παρ’ αὐτῆς τῶ[ν] λύτρων).

As some papyri attest, in keeping with ancient Greek law, at the end of the manumission procedure and with the consent of the former master, there occurs a “public announcement through the herald for emancipation and proclamation” (l. 7: ἀνακηρύξι πρὸς τὴν ἐλευθέρωσιν καὶ ἀνακήρυξιν) as reported in the deed of manumission *P.Freib.* 2.10 (12 Jun 196 CE). This public proclamation marked the final part of a completed procedure. This public announcement was not only for the

<sup>36</sup> With a similar content and purpose, cf. also *P.Oxy.* 1.49 (28 Oct 100 CE), with the verb ἤλευθ(ερωμένῳ) (“set free”) in l. 3. The expression ὑπὸ Δία Γῆν Ἥλιον (see also *P.Col.* 10.267.4–5 [180–192 CE]; *P.Mil.Vogl.* 4.235.5 [37–69 or 81–98 CE]; *P.Oxy.* 38.2843.5 [24–28 Aug 86 CE]; *SB* 1.5616.5 [I CE]; *P.Select.* 23.5 [end I CE]; *P.Oxy.* 1.49.8 [28 Oct 100 CE]; *P.Turner* 101.3 [2 Feb 101 CE]; *P.Oxy.* 4.722.6 [29 Aug 91 or 107 CE]; *P.Oxy.* 4.723.2 [138–161 CE]; *P.Stras.* 2.122.11 [161–168 CE]; *P.Oxy.* 3.494.6 [28 Oct–26 Nov 165 CE]; etc.) seems to be a formulaic phrase reminiscent of the ancient Greek practice of emancipation by sale to a god (cf. J. PARTSCH in *P.Freib.* 2, p. 39, and MITTEIS, *Grundzüge*, 271).

<sup>37</sup> Cf. KRELLER, *Erbrechtliche Untersuchungen*, 353, n. 38.

<sup>38</sup> Such other deeds are *P.Oxy.* 4.723 (138–161 CE); *P.Stras.* 4.238.11 (18 Dec 177 or 178 CE); *P.Turner* 26 (195–198); *P.Freib.* 2.10 (12 Jun 196 CE).

<sup>39</sup> On formulas of manumission, cf. ISTASSE, «La terminologie», 338–340.

purpose of publicizing the decision, but it was also an essential requirement of the legal proceeding.<sup>40</sup>

Of particular note is the call to freedom from Gal 5:13 (ἐπ’ ἐλευθερίᾳ ἐκλήθητε), which reflects in my opinion the ancient Greek practice that persisted also in the Christian communities of publicly proclaiming the emancipation of slaves. In light of the papyrological and epigraphic evidence, I would assert that this is not at all a statement about striving for freedom in order to achieve that state through personal effort,<sup>41</sup> but marks a final public act of a process that has already been completed. The freedom of the Christ-believers is not an expected good in the future, but is already available as a gift of God through Christ. The call to freedom assures and reinforces the addressees in what they have already gained not by themselves but through the death of Christ, who gave himself as ransom. This calling in Gal 5:13 is actually a proclamation.

The previous examples illustrate the emancipation of slaves by the payment of a price of release (ἐπὶ λύτροις)<sup>42</sup> to the master, a sum usually accumulated by the slave himself. Normally, the amount was very close to the price of a slave, so that the master could possibly buy another slave.<sup>43</sup> Paul effectively uses the slave metaphor in relation to Christ, who is seen as the one who pays the ransom.<sup>44</sup> Λύτρον is a term found in the New Testament exclusively in the synoptic tradition (cf. Mk 10:45 // Mt 20:28; cf. 1 Tim 2:6), but the Pauline language suggests connections

<sup>40</sup> See also *P.Oslo* 3.129.9–10 (III CE). For a legal discussion and further development of this practice in the Christian era, cf. J. PARTSCH in *P.Freib.* 2, p. 41–45; see also TAUBENSCHLAG, *Law*, 97–98; STRAUS, «L’esclavage», 889. On public proclamations of manumissions with epigraphical evidence, see also CALDERINI, *Manomissione*, 129–131. Numerous Greek inscriptions with manumissions are collected by DARESTE, HAUSSOULLIER, and REINACH, *Recueil*, 233–318; we learn in an inscription from Mantinea, Arcadia (I BCE) on p. 305, no. 40 (col2.5–6) about the public proclamation of the emancipations: οἱ ἀποκαρυχθέντες ἐλεύθεροι (“the freed proclaimed by the herald”); see also on p. 301 the no. 36 (ll. 13–14) with the inscription from Calymna: τοῖδε | ἀνεκαρύχθησαν ἐπ’ ἐλευθερίᾳ (“these have been proclaimed free by the herald”).

<sup>41</sup> MOULE, *Idiom-Book*, 50 translates: “you are called to (or with a view to) freedom”; cf. in the same direction MUSSNER, *Galater*, 367 (“die Freiheit selbst ist das Ziel der Berufung”).

<sup>42</sup> On λύτρα in the documentary papyri, cf. STRAUS, «L’esclavage», 892; IDEM, «L’affranchissement», 237; BIEZUŃSKA-MAŁOWIST, «Les affranchis», 440; for inscriptions, cf. ZELNICK-ABRAMOVITZ, *Not Wholly Free*, 198, 212. The possibility of slaves gathering money for their liberation is addressed by BRADLEY, *Slaves*, 108–112; on slaves and money, see also MARTIN, *Slavery*, 7–11.

<sup>43</sup> BIEZUŃSKA-MAŁOWIST, *L’esclavage* II, 147; STRAUS, “L’affranchissement», 237.

<sup>44</sup> Cf. 1 Cor 6:20; 7:23 (τιμῆς ἠγοράσθητε: “you are bought with a price”); Gal 3:13 (Χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασεν: “Christ bought us up”); cf. Gal 4:5. The common meaning of (ἐξ)αγοράζω rather points to an ordinary purchase in the market and gets the familiar nuance “to ransom” in the New Testament; the only extra-biblical place where the verb has the meaning “to ransom” is given by HAUBECK, *Loskauf*, 153, n. 89: Diodorus Siculus 15.7 tells how the friends of Plato ransomed the philosopher from market when he was sold as a slave.

to the ancient practices of manumission by ransom (cf. ἀπολύτρωσις in Rom 3:24; 8:23; 1 Cor 1:30). Christ thus appears as the agent who, through his life, pays the price that releases humankind from slavery.

## 2.2. Sacral manumission as a special case

Since Christ was not seen as an ordinary person but also the Son of God, it seems appropriate to mention another special form of manumission in antiquity – consecration or a fictive sale to a deity.<sup>45</sup> As seen above, it was customary that the ransom was not paid to the master directly by the slave himself/herself, who amassed the money over time, but by a third *free* person.<sup>46</sup> In sacral manumission, it is a deity who plays this mediating role. The slave is considered to have been sold to a god who symbolically paid the ransom.<sup>47</sup>

The origin of sacral manumissions and their various manifestations in the ancient world is still not fully understood. The documentary papyri contribute little to this scholarly discussion.<sup>48</sup> Some have disputed that Paul's teaching about liberation achieved through Christ's blood was influenced by this background. A. DEISSMANN has noted some similarities between Paul's vocabulary and certain elements of Delphic inscriptions in order to establish a direct connection between the ransom of Christ and the symbolic sale of slaves to Apollo.<sup>49</sup> But F. BÖMER has objected that on closer investigation of the existing sources such an assumption is not justified.<sup>50</sup> He does not deny that Paul may have known and even used some Hellenistic aspects of sacred manumission, but not necessarily those reflected in the Delphic inscriptions.<sup>51</sup> BÖMER imagines instead an oriental substrate of the religious manumissions whose spreading and interaction with the Greek and Roman

<sup>45</sup> CALDERINI, *Manomissione*, 102–105; TAUBENSCHLAG, *Law*, 96–97; SAMUEL, “Role”, 268.

<sup>46</sup> Cf. STRAUS, «L'affranchissement», 237.

<sup>47</sup> There is scant evidence of this practice in Egypt. BGU 7.1564 (9 Sep 138 CE) is the only papyrus that contains an indirect reference to a person with this status. The document is a copy of a payment order issued by persons charged with requisitioning clothing for the army; the bank shall pay the weavers in advance for the garments to be manufactured, among others also to a certain “Dioskoros, freedman of the greatest god Sarapis” (ll. 2–3: Διοσκόρω ἀπελ(ευθέρω) | τοῦ με[γίστου θεο]ῦ Σαράπιδος); on the context and the content of this papyrus, see LEWIS, *Life*, 174–175.

<sup>48</sup> For a detailed account of the scholarly discussion, mostly as it relates to epigraphic sources, cf. ZELNICK-ABRAMOVITZ, *Not Wholly Free*, 86–99, 194–196.

<sup>49</sup> DEISSMANN, *Light*, 319–330; his thesis found support from WESTERMANN, “Freedmen”, 61–63.

<sup>50</sup> BÖMER, *Untersuchungen*, 133–141; for a summary of this debate with a criticism of Deissmann's thesis, cf. BARTCHY, *First-Century Slavery*, 121–125, and LLEWELYN, “Slave of God”, 75–76.

<sup>51</sup> Cf. BÖMER, *Untersuchungen*, 140: “Die Worte Pauli bekommen eher einen Sinn, wenn man sie von der Belastung durch die derzeitigen delphischen Gewohnheiten befreit, die gerade um Christi Geburt besonders brutal geworden waren”; a description of the severe conditions of the Delphic manumissions is presented on pp. 37–41.

conceptions is difficult to trace. Despite the impossibility of attributing Paul's conceptions to a specific form of sacred manumission, no one doubts that he and his addressees in Corinth, Galatia or Rome had knowledge of liberation from slavery with the participation of a deity.

### 2.3. Death and emancipation

One of the most widespread legal forms of emancipation of slaves in antiquity was the so-called testamentary emancipation.<sup>52</sup> Using some examples from wills on papyri, this practice will be briefly illustrated.<sup>53</sup> In the will *P.Petr.* 1(2nd ed.).3 (328/327 BCE), the testator stipulates in reference to his slave Melainis and her son Ammonios, whom he had fathered and raised, as follows: "I set free, if they stay with me in obedience as long as I live" (ll. 21–22: [ἀφίημι ἐλ]ευθέρους, ἐάμ μοι παραμείνω[σ]ιν ἕως ἂν ἐγὼ ζῶ ὑπήκοο[ι ὄ]ν[τες]); concerning a second slave, Semele, something similar is decided in ll. 46–47. In the fragment of a will *PSI* 12.1263 (166/167 CE), the mistress Sintheus commits her "freed" slave (l. 4: <ῆ> ἠλευθερουμένη) Stephanous to remain and serve her daughter as long as she lives, and decides with regard to two other slaves that they "shall become free" (l. 17: εἶναι ἐλευθέρας). The religious formula we encountered in the treatment of the emancipation before the public notary is used also in the will of a certain Akousilaos *P.Oxy.* 3.494 (28 Oct–26 Nov 165 CE) regarding the manumission of five slaves: "but if I will die with this will, I set free under Zeus, Earth and Sun, for their goodwill and affection my slaves..." (ll. 5–6: ἐὰν δὲ ἐπὶ ταύτῃ τῇ διαθήκῃ τελευτήσω ἐλεύθερα ἀφίημι ὑπὸ | Δία Γῆν Ἥλιον κατ' εὖνοιαν καὶ φιλοστοργίαν δοῦλά μου σώματα κτλ). However, the emancipation, as in *P.Petr.* 1(2nd ed.).3 and *PSI* 12.1263 as well, is tied to a condition: The wife of the testator is endowed with the services and the contributions from those slaves who are set free (l. 16: ἐλευθερομένων) after his death.<sup>54</sup>

Another type of document with effect after the death of the testator is the so-called allotment after death, "an acknowledgement of an underlying arrangement

<sup>52</sup> Cf. MITTEIS, *Grundzüge*, 239; KRELLER, *Erbrechtliche Untersuchungen*, 352–354; 387–388; BIEŻUŃSKA-MAŁOWIST, *L'esclavage* II, 115–119; STRAUS, «L'esclavage», 890–891.

<sup>53</sup> The testamentary manumission can be found also in *P.Col.* 10.267.4–5 (180–192 CE); *BGU* 1.326.col1.4–5, 17 (21 Feb 194 CE); *P.Select.* 14.3 (II CE); *P.Oxy.* 27.2474.28–29 (mid-late III CE); *PSI* 9.1040.9–17 with *BL* 8:405 (III CE); for further testaments mentioning manumissions, cf. MONTEVECCHI, *La papirologia*, 201; STRAUS, «L'affranchissement», 235, n. 10.

<sup>54</sup> With such a παραμονή-clause, the testator wanted to ensure that the gift of freedom would not be given to an unfaithful, perhaps fugitive slave (cf. KRELLER, *Erbrechtliche Untersuchungen*, 352–353); see on this topic SAMUEL, "Role", 248–249; on παραμονή in emancipations, cf. CALDERINI, *Manomissione*, 277–287; for a selection of inscriptions to manumissions with *paramone*, see SOSIN, "Manumission".

of allotment (μεμερικέναι) between the donor and beneficiaries”.<sup>55</sup> Such gifts after death (μετὰ τὴν τελευτήν), generally mentioned along with the Roman *donationes mortis causa*,<sup>56</sup> could also be employed to emancipate slaves, as seen in the following example.<sup>57</sup> The manumission SB 22.15345 (8 Mar 116 CE) contains some of the typical features of this type of document; first, it is formulated as an “agreement”, as we read in line 3: ὁμολογεῖ Πρωταροῦς Ὀρσενούφε[ως] κτλ (“Protarous, daughter of Orsenouphis agrees...”); the content of this agreement is then immediately rendered in lines 8–10 in a specific language: μετὰ τὴν ἑαυτῆς τελευτήν εἶναι πρὶ τῆ[ς τοῦ] | σώματος αὐτῆς ἐκφορᾶς ἐλεύθερον τὸν ὑπάρχ[ο]ν<τα> αὐτῆι Πρωταροῦτ[ι] | οἰκογενην δοῦλλον Εὐπορον κτλ (“after her own death and before the carrying out of her body, her house-born slave Euporos, belonging to Protarous herself, is to be free...”).

Slaves were usually bequeathed to the heirs along with the other properties.<sup>58</sup> Even if the emancipation by will or allotments after death was not uncommon in antiquity, the testators or the donors of the gifts display by their act a special relationship to the slaves. The context is factually important for the exegetical discussion because in such cases the death of a person becomes the occasion of emancipation for his/her slaves. In view of the Pauline theology of the cross and the death of Christ (cf. Gal 3:13; Rom 6:6–7) as the foundation for the liberation of all humans from the slavery of sin, law and death,<sup>59</sup> such thematic associations of a shared knowledge by both sender and recipient are definitely possible.

### 3. Freed persons and masters: How does the Pauline slavery metaphor relate to social reality?

Paul used two terms to indicate the status of a freed person: ἐλεύθερος (cf. Gal 3:28; 4:22, 23, 26, 30) and ἀπελεύθερος (cf. 1 Cor 7:22). While the first term simply denotes a free person, the latter serves as a *terminus technicus* for a

<sup>55</sup> LLEWELYN, “Slave of God”, 38; for a discussion of this kind of document with examples, cf. KRELLER, *Erbrechtliche Untersuchungen*, 215–223, 239–245; see also MONTEVECCHI, *La papirologia*, 207–208; for a list of the *donationes mortis causa* published so far, cf. R.P. SALOMONS in *P.Sijp.* 44, p. 300–301.

<sup>56</sup> On the relationship between the Greek gifts after death and the Roman *donationes mortis causa*, cf. MEERSON, “Gifts”.

<sup>57</sup> See also *P.Sijp.* 44.2–3 (ca. 130 CE) and *P.Stras.* 2.122.11–12 *BL* 7:246 (161–168 CE).

<sup>58</sup> Cf. *P.Petr.* 1(2nd ed.).14.13 and 13.8–11 (both 238/237 BCE); *P.Dryton* 4.6, 13 (29 Jun 126 BCE); *SB* 18.13232.7 (1 CE); *P.Mich.* 9.549.7 (117/118 CE); *P.Oxy.* 3.491.5 (28 Aug 126 CE); 3.492.7 (22 Feb 130 CE); *BGU* 7.1654.10 (after 133 CE); *P.Oxy.* 3.494.12–13 (28 Oct–26 Nov 165 CE); *P.Ryl.* 2.153.32–33 (27 Mar 169 CE); etc.

<sup>59</sup> On the importance of the death for the Pauline slavery metaphor, cf. COMBES, *The Metaphor of Slavery*, 87–89.

freedman/woman.<sup>60</sup> Often we find the adjective ἐλεύθερος in the formulas of manumission, as already seen above in *P.Oxy.* 38.2843.5 (24–28 Aug 86 CE).<sup>61</sup> It is worth considering briefly the position of the freedmen/women in society and the relation to their former masters.<sup>62</sup> Subsequently, on the basis of the legal practices, as we have come to know in this brief presentation, we will look for the possible inferences regarding the Pauline metaphorical use of slavery and emancipation in the construction of his theology.

The *libertus*, although a free person, had obligations towards his former master. He still owed the master respect and obedience that a son owes to his father. After manumission, it was typical for masters to claim *operae*, a certain number of days of work each year that the freedman was obliged to perform. During the specified periods, the freedman was at the disposal of his master as though he were an ordinary slave. Especially in the first century CE, the contributions of rich freedmen led to a real economic boom.<sup>63</sup> G. ALFÖLDY regarded the practice of manumissions as a more ingenious form of exploitation, because the master as well as the state could profit greatly from it.<sup>64</sup>

<sup>60</sup> Cf. ISTATSE, «La terminologie», 333; ZELNICK-ABRAMOVITZ, *Not Wholly Free*, 126. Interesting in view of the Pauline formulation in 1 Cor 7:22 (ἀπελεύθερος κυρίου) is the fact that in the documentary sources, when the name of a freedman is mentioned, the name of the owner comes after ἀπελεύθερος (cf. BIEŻUŃSKA-MALOWIST, «Les affranchis», 439; for inscriptions cf. ZELNICK-ABRAMOVITZ, *Not Wholly Free*, 106); see some examples of papyri from the first century BCE and CE: *BGU* 4.1112.3–4 (after 26 Jan 4 BCE): παρὰ Μάρκου Ἰουλίου Φήλικος ἀπελ[ευ]θέρου τοῦ | πατρωνος Γαίου Ἰουλίου Φήλικος (“from Marcus Iulius Felix, freedman of his patronus, Gaius Iulius Felix”); *BGU* 11.2047.3 with *BL* 6:20 (25 Jul–23 Aug 8 CE); *SB* 10.10221.col1.2–3 (16 May 18? CE), col2.2 (3 Jun 19 CE), col3.4–5 (26 Jun 19 CE); *P.Oxy.* 2.255.8–9 (28 Sep–27 Oct 48 CE); *P.Mich.* 5.246.15 with *BL* 12:120 (mid I CE). The term finds a special use in a phrase found repeatedly in census returns, which bears certain similarities to the Pauline enumeration in Gal 3:28; cf. *P.Oxy.* 74.4981.11 (26 Apr 34? CE); 74.4980.9 (7 Mar 34 CE); 2.255.21 with *BL* 10:138 (28 Sep–27 Oct 48 CE); *P.Köln* 13.529.fr2.11 (2 May 119 CE); *P.Oxy.* 3.480.13 (25 Nov 132 CE); *PSI* 1.53.20, 33, 61, 101, 137, 154, 191 (after 26 Dec 132 CE); and *SB* 22.15466.33 (20 Feb 147 CE).

<sup>61</sup> See also *P.Petr.* 1(2nd. ed.).3.21, 22, 82 (238/237 BCE); *SB* 14.11998.4 (116–100 BCE); *P.Oxy.* 4.722.6 (29 Aug 91 or 107 CE); *P.Select.* 23.5 (end I CE); and *P.Turner* 19.3 (2 Feb 101 CE).

<sup>62</sup> The papyri do not provide much information to help determine the relationship of slaves to their masters after manumission; cf. BIEŻUŃSKA-MALOWIST, «Les affranchis», 435, 441–442.

<sup>63</sup> Cf. ŁÓŚ, «La condition sociale», 1032; see also ALFÖLDY, „Freilassung“, 311–312. On the economic position and occupations of manumitted slaves, cf. ZELNICK-ABRAMOVITZ, *Not Wholly Free*, 180–183.

<sup>64</sup> ALFÖLDY, „Freilassung“, 312 (“eine raffiniertere Form der Ausbeutung”).

Κύριος as a title for Christ corresponds to the common designation of slave masters.<sup>65</sup> A coupling of this title with the slavery metaphors is inevitable. Given the dependency relationship between the freed persons and their patrons, we might ask if the addressees of Paul's letters could grasp their new situation as freed slaves who still owe respect and services to their master.<sup>66</sup> But the metaphor cannot be pressed too far. The Christians had not previously been under the authority of Jesus, but had just been liberated by him from an oppressive dependence of other 'masters' – sin, law and death. Moreover, they were completely redeemed, and their way of serving each other and God had nothing to do with the oppressive *operae* of the manumitted.

The legal procedures of emancipation could be more helpful in assessing the relationship between Christ as the master and the Christ-believers as the liberated slaves. Manumission by ransom seems to be an important aspect of the Pauline imagery. Christ steps into the role of a third person who 'pays' the price for the emancipation. As already seen, formally a free person paid the ransom on behalf of the slaves. Now Christ himself takes over this function and appears as the actual liberator. In basic terms, the manumission by ransom could have served to some extent as a model for Paul and as a functional pattern of understanding for his addressees. An expression like Χριστοῦ δοῦλος also suggests a possible association with the theme of sacral manumission, but this connection should not be pushed too far. The use of the κύριος title also fits well with the Paul's paradoxical understanding of slavery. Serving a God reevaluates the meaning of slavery, so that slavery can be seen as a form of "liberty."

A new element in Paul is the connection of death with the liberation of slaves. The Pauline imagery includes death as an essential part of his redemption theology. Death is an important moment in the framework of the testamentary manumission: The slaves were emancipated after the death of the testator. In the Pauline construction, emancipation by ransom seems to be expanded to include the role of death as a key element as was the case in testamentary manumission. Starting from the two most widespread forms of emancipation, the Pauline redemption theology appears as a combination of these two legal practices. We cannot know if this construction was the result of an intentional creative act of Paul. But we can assert with some plausibility that an average reader from the Mediterranean area, whether or not acquainted with the Jewish sacrifice tradition, was able to discern these aspects of Pauline preaching as elements of current legal practice.

<sup>65</sup> Paul uses the noun with this meaning in 1 Cor 7:22; cf. *UPZ* 1.79.9 (after 23 May 159 BCE): κύριος οὐκ ἀπολλύει τὸν αὐτ[ο]ῦ παῖδα ("a master doesn't ruin his own slave"); see also *P.Lille* 1.29.col1.4, 9, 30 (III BCE) and *BGU* 4.1125.16–34.34 (27 Mar–25 Apr 13 BCE).

<sup>66</sup> This has been suggested in relation to Gal 1:10 by TSANG, *From Slaves to Sons*, 70.

The different forms of emancipation (testamentary, by ransom, etc.) and the complexity and variability of the legal framework of slavery make direct and unambiguous links between the Pauline language and certain aspects of ancient slavery difficult. On the other side, his intention seems not to be at all the theological adaptation of a *particular* legal procedure.<sup>67</sup> Various terms and images from the same thematic field are taken up to describe a completely new situation in the existence of individuals and of the world as a whole. The examination of concrete practices can help to point out the articulations of this theological construction and to explore the possibilities of understanding from the perspective of the recipients of these letters. At the same time, this approach does not exclude the possibility that the Pauline metaphor may have been influenced by the Jewish tradition. In this essay, I have focused on the readers' perspective, and the probability that they would connect Paul's theological exposition of slavery and freedom with everyday legal practice in the Roman world.

Romeo POPA  
Faculty of Catholic Theology  
Department of Biblical Studies and Ecclesiastical History  
Paris-Lodron University Salzburg  
Austria

<sup>67</sup> As asserted by BYRON, *Recent Research*, 67: "The Pauline Epistles employ the slavery terminology more often in the construction of theology than in actual address of the institution of slavery".

## Bibliography

- ALFÖLDY, Géza, „Die Freilassung von Sklaven und die Struktur der Sklaverei in der römischen Kaiserzeit“, in IDEM, *Die römische Gesellschaft: Ausgewählte Beiträge*, Heidelberger althistorische Beiträge und epigraphische Studien 1 (Stuttgart: Franz Steiner, 1986), 286–331.
- BARTCHY, S. Scott, *Μᾶλλον Χρῆσαι: First-Century Slavery and the Interpretation of I Corinthians 7:21*, SBLDS 11 (Missoula, MT: University of Montana, 1973).
- BIEŻUŃSKA-MALOWIST, Iza, *L’esclavage dans l’Égypte gréco-romaine, vol. 1: Période ptolémaïque*, *Archiwum Filologiczne* 30 (Wrocław, 1974); vol. 2: *Période romaine*, *Archiwum Filologiczne* 35 (Wrocław, 1977).
- BIEZUNSKA-MALOWIST, Iza, (1966), «Les affranchis dans les papyrus de l’époque ptolémaïque et romaine», in *Atti dell’ XI Congresso Internazionale di Papirologia, Milano, 2–8 settembre 1965* (Milano: Istituto Lombardo di scienze e lettere, 1966), 432–443.
- BÖMER, Franz, *Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom, vol. 2: Die sogenannte sakrale Freilassung in Griechenland und die (δοῦλοι) ἱεροί* (Wiesbaden: Franz Steiner, 1960).
- BRADLEY, Keith R., *Slaves and Masters in the Roman Empire: A Study in Social Control* (New York / Oxford: Oxford University Press, 1984).
- BYRON, John, *Recent Research on Paul and Slavery*, RRBS 3 (Sheffield: Phoenix Press, 2008).
- BYRON, John, *Slavery Metaphors in Early Judaism and Pauline Christianity. A Traditio-Historical and Exegetical Examination*, WUNT II/162 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003).
- CALDERINI, Aristide, *La Manomissione e la Condizione dei Liberti in Grecia* (Milano: Ulrico Hoepli, 1908).
- COMBES, I.A.H., *The Metaphor of Slavery in the Writings of the Early Church: From the New Testament to the Beginning of the Fifth Century*, JSNTSup 156 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998).
- DARESTE, R. / HAUSSOULLIER, B. / Th. REINACH, *Recueil des inscriptions juridiques grecques*, vol. 2–3 (Paris: Ernest Leroux, 1904).
- DEBORD, Pierre. «L’esclavage sacré: état de la question», in *Actes du colloque 1971 sur l’esclavage. Besançon 10-11 mai 1971*, Actes des colloques du Groupe de recherche sur l’esclavage dans l’antiquité 2 (Besançon: Presses Universitaires de Franche-Comté, 1973), 135–150.
- DEISSMANN, Adolf, *Light from the Ancient East: The New Testament Illustrated by Recently Discovered Texts of the Graeco-Roman World*. New and completely revised edition with eighty-five illustrations from the latest German edition, translated by Lionel R. M. STRACHAN, New York / London: Harper & Brothers, 1923.
- GOODRICH, John K., “From Slaves of Sin to Slaves of God: Reconsidering the Origin of Paul’s Slavery Metaphor in Romans 6”, *BBR* 23 (2013) 509–530.
- GRAF, Fritz, Art. „Hierodouloi“, in *DNP* 5, 1998, 536–537.

- HARRILL, J. Albert, "Paul and Slavery", in *Paul in the Greco-Roman World. A Handbook*, ed. by J. Paul SAMPLEY (Harrisburg et al.: Trinity Press International, 2003), 575–607.
- HARRIS, William V., "Towards a Study of the Roman Slave Trade", *MAAR* 36 (1980), 117–140.
- HATTENHAUER, Hans, „Die Sklaven Gottes“, in *Sklaverei und Freilassung im römischen Recht*, ed. by Thomas FINKENAUER (Berlin / Heidelberg: Springer, 2006), 59–82.
- HAUBECK, Wilfrid, *Loskauf durch Christus. Herkunft, Gestalt und Bedeutung des paulinischen Loskaufmotivs* (Gießen: Brunnen Verlag, 1985).
- HEINEN, Heinz, „Zur Terminologie der Sklaverei im ptolemäischen Ägypten: παῖς und παιδίσκη in den Papyri und der Septuaginta“, in *Atti del XVII congresso internazionale di papirologia*, vol. 3 (Napoli, 1984), 1287–1295.
- ISTASSE, Nathaël, «La terminologie relative à l’affranchi et à l’affranchissement dans les papyrus de l’Égypte romaine», *CdE* 75 (2000), 331–340.
- KRELLER, Hans, *Erbrechtliche Untersuchungen auf Grund der gräko-ägyptischen Papyrusurkunden*, (Leipzig: Teubner, 1919, repr., Aalen: Scientia Verlag, 1970).
- LEWIS, Naphtali, *Life in Egypt under Roman Rule* (Oxford: Clarendon Press, 1983; repr., Atlanta, GA: Scholars Press, 1999).
- LLEWELYN, Stephen R., "The Slave of God (Rom 6:22) and Sacral Manumission", in *New Documents Illustrating Early Christianity 6. A Review of the Greek Inscriptions and Papyri Published in 1980–81*, ed. by S.R. LLEWELYN (Macquarie University, 1992), 70–76.
- ŁOS, Andrzej, «La condition sociale des affranchis privés au Ier siècle après J.-C.», *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 50 (1995), 1011–1043.
- MARTIN, Dale B., *Slavery as Salvation. The Metaphor of Slavery in Pauline Christianity*, New Haven, CT / London: Yale University Press, 1990.
- MEERSON, Michael, "Gifts after Death in Greco-Roman Egypt", in *Proceedings of the 24th International Congress of Papyrology, Helsinki, 1–7 August, 2004*, vol. 2 = *Commentationes Humanarum Litterarum* 122, 2, ed. by Jaakko FRÖSEN, Tiina PUROLA and Erja SALMENKIVI (Helsinki: Soc. Scientiarum Fennica, 2007), 709–728.
- MITTEIS, Ludwig, *Juristischer Teil, first half: Grundzüge*, vol. 2 of L. MITTEIS / U. WILCKEN, *Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde* (Leipzig: Teubner, 1912, repr. Hildesheim: Georg Olms, 1963).
- MONTEVECCHI, Orsolina, *La papirologia* (Torino: Società editrice internazionale, 1973).
- MOULE, C.F.D., *An Idiom Book of New Testament Greek* (2nd ed., Cambridge: Cambridge University Press, 1959).
- MOULTON, James Hope / MILLIGAN, George, *The Vocabulary of the Greek Testament Illustrated from the Papyri and Other Non-Literary Sources* (London: Hodder and Stoughton, 1929).
- OLSSON, Bror, *Papyrusbriefe aus der frühesten Römerzeit* (Uppsala: Almqvist, 1925).

- PAPATHOMAS, Amphilochios, *Juristische Begriffe im ersten Korintherbrief des Paulus. Eine semantisch-lexikalische Untersuchung auf der Basis der zeitgenössischen griechischen Papyri*, Tyche. Supplementband 7 (Wien: Holzhausen, 2009).
- PREISIGKE, Friedrich, *Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden, mit Einschluß der griechischen Inschriften, Aufschriften, Ostraka, Mumienbilder usw. aus Ägypten*, vol. 1: A–K (Berlin, 1925); vol. 2: Λ–Ω (Berlin, 1927).
- SAMUEL, Alan E., “The Role of Paramone Clauses in Ancient Documents”, *JJP* 15 (1965), 221–311.
- SCHOLL, Reinhold, „Ἰερόδουλος im griechisch-römischen Ägypten“, *Historia* 34 (1985), 466–492.
- SCHOLL, Reinhold, *Corpus der Ptolemäischen Sklaventexte (C.Ptol.Sklav.)*, vol. 1, Forschungen zur Antiken Sklaverei 1, (Stuttgart: Franz Steiner, 1990).
- SOSIN, Joshua D., “Manumission with *Paramone*: Conditional Freedom?”, *TAPA* 145 (2015), 325–381.
- SPICQ, Ceslas, «Le vocabulaire de l’esclavage dans le Nouveau Testament», *RB* 85 (1978), 201–226.
- STRAUS, Jean A., *L’achat et la vente des esclaves dans l’Égypte romaine. Contribution papyrologique à l’étude de l’esclavage dans une province orientale de l’Empire romain*, APF Beiheft 14 (München: Saur, 2004).
- STRAUS, Jean A. «L’esclavage dans l’Égypte romaine», in *ANRW II* 10.1, ed. by H. TEMPORINI (Berlin / New York: de Gruyter, 1988), 841–911.
- STRAUS, Jean A., «L’affranchissement dans l’Égypte gréco-romaine: À propos d’un ouvrage récent sur l’affranchissement et le statut des affranchis dans le monde grec antique», *L’Antiquité Classique* 78 (2009), 233–239.
- STRAUS, Jean A., «La terminologie grecque de l’esclavage dans les papyrus de l’Égypte lagide et romaine», in *Scritti in onore di Orsolina Montevicchi*, ed. by Edda BRESCIANI et al. (Bologna, 1981), 385–391.
- TAUBENSCHLAG, Rafael, *The Law of Greco-Roman Egypt in the Light of the Papyri 332 B.C.–640 A.D.* (2nd ed., Warszawa: Państwowe Wyd. Naukowe, 1955; repr., Milano: Cisalpino-Goliardica, 1972).
- TSANG, Sam, *From Slaves to Sons: A New Rhetoric Analysis on Paul’s Slave Metaphors in his Letter to the Galatians* (New York: Peter Lang, 2005).
- WEISS, Alexander, *Sklave der Stadt. Untersuchungen zur öffentlichen Sklaverei in den Städten des Römischen Reiches* (Stuttgart: Franz Steiner, 2004).
- WESTERMANN, William Linn, “The Freedmen and the Slaves of God”, *ProcPhilSoc* 92 (1948), 55–64.
- ZELNICK-ABRAMOVITZ, Rachel, *Not Wholly Free. The Concept of Manumission and the Status of Manumitted Slaves in the Ancient Greek World*, Mnemosyne. Supplementum 266 (Leiden: Brill, 2005).

**BOOK REVIEWS**

**Peter MÜLLER, *Kolosserbrieff*, KEK 9/2, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2022, 433 S., ISBN 978-3-525-57333-4**

Der hier zu besprechende Kommentar ist eine gediegene Arbeit eines sich lange Jahre hindurch intensiv damit beschäftigenden Theologen. Darin sind alle in der letzten Zeit in der Forschung behandelten Themen eingearbeitet. M., der den Auftrag der Neu-Kommentierung des Kolosser- und des Philemonbriefes übernommen hatte, hat schon vor 10 Jahren die Auslegung des Philemonbriefes herausgebracht und hatte dort sein Konzept vorgestellt, in dem der Auslegung eine ausführliche Einführung vorangestellt und die Darlegung der theologischen Aussagen nachgestellt wird. Damit ersetzt M. auch eine gesonderte Darstellung über die Erträge der Forschung, denn alle wichtigen Textverständnisse werden an der entsprechenden Stelle diskutiert, die Neuansätze zum Verständnis des Briefes der letzten Zeit in Exkursen besprochen.

Das Literaturverzeichnis (S. 11-49) enthält etwa 1000 Titel, darunter rund 60 Kommentare und zeigt damit an, dass M. Breite und Tiefe seiner Forschungsarbeit gleichermaßen verfolgt. Neben den Studien, die das Forschungsgebiet direkt betreffen, finden sich Untersuchungen zur Literatur, Philosophie, Soziologie und Geschichte der Antike, Arbeiten zur frühen Kirchengeschichte und zu den Literaturwissenschaften.

In der ausführlichen Einführung (S. 51-117) stellt M. zunächst Beobachtungen zu den im Brief genannten Personen an, wobei er heraushebt, dass die Gemeinde von Epaphras gegründet wurde, hebt unter dem Abschnitt „Sinnlinien“ einige wichtige Aussagen des Briefes hervor und beschreibt seine Arbeitshypothese, wonach der Brief nicht von Paulus geschrieben wurde, sondern von einem seiner „Schüler“, wobei nachdrücklich betont wird, dass Paulus keine Schule im Sinne der Philosophenschule gehabt hat, seine Botschaft aber von Mitarbeitern aus seiner Umgebung weitergetragen wurde. Solche Paulusanhänger kann man als „Schüler“ bezeichnen. Für die Eigenständigkeit des Briefschreibers führt er unter anderem an, dass der Brief 34 absolute Hapaxlegomena enthält, dazu 28 Worte, die sich sonst im Corpus Paulinum nicht finden und weitere 25 Worte, die außer Eph und Kol in den Paulusbriefen nicht verwendet werden. Von theologischer Bedeutung ist, dass die für Paulus wichtigen Substantive: Gerechtigkeit, Gehorsam und Freiheit, Sünde und Gesetz sich im Kol nicht finden lassen, ebenso nicht eine Reihe von Verben wie; glauben, retten, gehorchen (ich ergänze: evangelisieren, rechtfertigt werden). Kurz werden auch einige theologische Besonderheiten aufgezählt (S. 75f). Anschließend beschreibt M. die geographische Lage der angeschriebenen Gemeinden und geht, auch unter Verwendung von im Buch abgedruckten Münzen und antiker Darstellungen auf die religiöse Lage und besonders die Kosmologie der Umwelt ein (S. 88-101); er

beschreibt die Weltvorstellung bei den Griechen (S. 88-98) und in der alttestamentlich-jüdischen Tradition (S. 98-101). Die an sich sehr interessante Ausführung zu den Griechen ist in ihrer Überlänge nur begreiflich, wenn man bedenkt, dass die klassische Bildung in den Schulen sehr zurückgegangen ist, und es darum gut ist, etwas davon wieder bewusst zu machen. Für das Verständnis des Christusliedes in Kol 1,15-18 sind diese Ausführungen nur sehr begrenzt zu gebrauchen. Im Exkurs zum religionsgeschichtlichen Hintergrund des Christusliedes (S. 180-186) werden sie nicht fruchtbar gemacht.

Den Hauptteil bildet die Einzelauslegung (S. 119-363), wo jede einzelne Aussage des Briefes auf ihren Textbefund, den Kontext, sowie seine religionsgeschichtlichen und traditionsgeschichtlichen Zusammenhänge untersucht wird. M. geht allen theologisch wichtigen Aussagen nach, klärt den Sinn aller Begriffe, oft auch nebensächlicher, und geht auf stilistische Eigenheiten ein. All dies geschieht in minutiöser Weise.

Auf die paulinische Tradition wird immer wieder hingewiesen. Es ist unmöglich, die Fülle der Beobachtungen, Erwägungen und neuen Einsichten hier im Einzelnen wiederzugeben; eine Beschränkung auf einige wenige Beispiele ist notwendig.

Bei der Untersuchung des Hymnus 1,15-18 (S. 146-187) geht M. im großen Konsens mit der Forschung davon aus, dass dieses „Lied“ (so gattungsmäßig von M. bestimmt) den theologischen Schwerpunkt des Kol ausmacht. Es ist dem Verfasser des Briefes vorgegeben, kunstvoll gestaltet. M. setzt voraus, dass dieses Lied den Kolossern bekannt war. Möglich. Es preist Christus als „Bild des unsichtbaren Gottes, Erstgeborener aller Schöpfung“ und „Erstgeborener aus den Toten“, der das All als Haupt zusammenhält, nachdem er Frieden gestiftet hat. Durch die Zufügung „der Gemeinde“ in V. 18 spitzt Kol die Herrschaft Christi auf die Kirche zu. Es bleibt zwar dabei, dass Christus das All umfasst, aber konkret wird diese Herrschaft in der Gemeinde, der Kirche. M. betont, dass Kol unter „Gemeinde“ im Unterschied zu Paulus die Gesamtkirche versteht.

Auf dieses Lied hin und von diesem Lied her konzentriert Kol seine Darlegungen im lehrmäßigen Teil (1,9-2,23), den M. dreigeteilt sieht: I. Hoffnung des Evangeliums (1,9-23); II. Apostolische Verantwortung (1,24-2,5) und III. Auseinandersetzung mit einer gegnerischen Position (2,6-23). Der ermahnende Teil (3,1-4,6) wird in 3,16 thematisiert und geht ebenfalls vom „Lied“ aus, denn dort wird angewiesen, dass sich die Kolosser untereinander „lehren und ermahnen, mit Psalmen Liedern und Oden in ihrem Herzen singen“ sollen, wie er S. 428 nochmals hervorhebt. So tut es der Verf. des Kol. Das Christuslied ist Basis seines Denkens, aus dem sich alles ergibt. Die Ermahnungen wollen dazu beitragen, dass das gesamte Leben der Glaubenden „im Herrn“ geschehen und alles Tun darum „als dem Herrn und nicht den Menschen“ erfolgen soll (3,23). „Im Herrn“ meint: unter seiner Herrschaft, in der Gemeinde, die er als Haupt regiert, in seinem Herrschaftsbereich.

Die Vorgangsweise bei der Einzelauslegung lässt sich an dem heute nicht leicht zugänglichen, aber auch nicht unverständlichen Text Kol 2,11-14 deutlich machen, der paulinische Aussagen und Vorstellungen übernimmt, aber doch sehr anders als ein paulinischer Text gestaltet ist. Er spricht davon, dass die Kolosser

eine nicht mit Händen gemachte Beschneidung Christi erlebt haben, bei der der Fleischesleib abgelegt wurde, sie in der Taufe begraben und auferweckt und durch den Glauben lebendig gemacht wurden, indem die Übertretungen vergeben wurden, Christus die Schuldurkunde, die uns betreffende Vorschriften enthielt, ans Kreuz geheftet hat.

In der Diskussion dieses Textes entscheidet sich M. dafür, dass nicht die tatsächliche, im AT beschriebene, Beschneidung gemeint ist, dass vielmehr metaphorische Sprache vorliegt, die den „grundlegenden Wandel“ beschreibt (S. 230). Das „Ablegen des Fleischesleibes“ stehe metaphorisch für alles, „was mit diesem grundlegenden Wandel verändert werden soll“ (S. 228). Die Taufe wird, ohne Kenntnis des Römerbriefes und über das hinausgehend, was Paulus in Röm 6,4f sagt, als Sterben und Auferstehen gedeutet (S. 231). Im Hintergrund stehe die zentrale christliche Glaubensaussage von Christi Tod und Auferstehung (S. 232). Die Aussage von der Auferstehung der Glaubenden wird von Kol 1,18 abgeleitet. Die „Handschrift“ d.h. die Urkunde, die die Schuld festhält, sei ein Text öffentlichen Rechts (S. 237), die mit den Hapaxlegomenen (*proseloun*) „öffentlich tilgen“, wirkungslos erklärt wurde (S. 237). Das Bild von der „Anheftung ans Kreuz“ ließe an den Titulus, die Schulderklärung Jesu (Mt 27,37) denken (S. 237f). Dass Paulus an dieser Stelle einer urchristlichen Tradition, etwa einer Tauf liturgie folgt, weist M. ab (S. 232). Man müsse auch keine liminale (Schwellen-)Aussage als Hintergrund annehmen (S. 234f). Die „Vorschriften“, auf die sich die Schulderklärung bezieht, seien nicht die Forderungen des Gesetzes, das sei erst Eph 2,14f so gesehen, der Briefschreiber wolle, wie von Kol 2,20 her zu verstehen ist, darauf hinweisen, dass es für die Glaubenden keine Abhängigkeits- und Schuldverhältnisse mehr gibt (S. 238). Man kann an dieser Auslegung beobachten, dass M. die Rechtsverhältnisse im Römerreich bedenkt, Wort- und Stilanalysen vornimmt, Auslegungen neuerer Zeit diskutiert, Fragen der Abhängigkeit des Kol von Paulus bedenkt und die Weiterführung der Gedanken im Epheserbrief feststellt. Daraus lässt sich die vielseitige und tief schürfende Beschäftigung mit dem Text erkennen. Leser\*innen werden durch diese gründliche und auf die vielen Details achtende Darlegung zum Weiterstudium angeregt.

Von den Gegnern lässt sich, nach M. nicht mehr sagen, als sich aus dem Brief erheben lässt (S. 113-114), danach treten sie für Fasten und die Einhaltung von Festtagen ein und verehren Engel (S. 241-258). Ihr religionsgeschichtlicher Hintergrund lässt sich allenfalls als „synkretistisch“ bezeichnen. Sie befinden sich offensichtlich innerhalb der Gemeinde und hängen an einer Frömmigkeit, die sie zumindest teilweise bei ihrer Bekehrung nicht abgelegt haben und mit ihrem neuen Glauben als vereinbar ansehen (S. 272).

Der nach M. Luther so bezeichneten „Haustafel“ (3.18-41) widmet M. einen längeren Exkurs (S. 218-226), in dem er die vielfachen Vorschläge zur Gattung dieser Anordnung bespricht. Er stellt fest, dass Kol hier auf eine Tradition zurückgreift, die er aber eigenständig bearbeitet. Das frühe Christentum war als

Hausgemeinde strukturiert, da sei es notwendig gewesen, die „Ordnung“ innerhalb des Hauses zu bedenken. Zur Rolle der Frau in der Antike gibt M. bisher nicht selbstverständlich bekannte Hinweise (S. 326-328), ebenso zur Sklaverei (S. 333f).

Nach der Einzelauslegung gibt M. eine hilfreiche ausführliche Zusammenfassung (S. 365-433), die er in drei Teile gliedert.

Im ersten Teil (S. 365-392) wird der theologische Ertrag festgehalten. Das geschieht sinnvoller Weise zunächst mit Anlehnung an die Aussagen des Hymnus 1,15-18: Christus als Ebenbild Gottes, als Mittler der Schöpfung und deren Erhalter, Orientierung an Christus nach oben, die Verkündigung (Mysterium), sodann die Tätigkeit des Apostels und seiner Mitarbeiter. Bei der Hoffnung stellt M. einen Paradigmenwechsel in Verhältnis zu Paulus fest: von der zeitlich apokalyptischen Erwartung zur räumlichen (S. 391). Der Unterschied zu Paulus sei auch bei dem Verständnis der Taufe festzustellen, die als neue Beschneidung gesehen wird. Bei Paulus geschah die Beschneidung der Herzen durch den Geist, nicht direkt an die Taufe gebunden. Rechtes, dem Glauben entsprechendes Handeln geschieht in der Kirche als dem Leib Christi.

Im nächsten Teil der Zusammenfassung (S. 392-415) werden Einleitungsfragen behandelt. Was den Verfasser des Briefe anlangt, stellt M. heraus (S. 397): „Keinem Zweifel unterliegt es dagegen, dass der Verfasser des Kolosserbriefes, in der paulinischen Theologie beheimatet ist.“ Man könne aber nicht nachweisen, dass ihm die Briefe des Paulus vorgelegen haben. Die Parallele von Kol 1,4 zu 1Thess 1,3 wird nicht besprochen. Der Briefschreiber stamme aus dem Kreis der Missionare, die zu Lebzeiten des Paulus in seinem Auftrag wirkten.

In seinem letzten Abschnitt (S. 418-433) geht M. der theologiegeschichtlichen Stellung des Briefes im frühen Christentum nach. Er stellt zunächst heraus, dass es in der Situation im Laufe der sich wandelnden Zeit neue Probleme in der Kirche gab. Man suchte Lösungen auch im Rückgriff auf die Schriften, den Kol eingeschlossen. In den christologischen Streitigkeiten wurde Kol 1,15 (Ebenbild des unsichtbaren Gottes) bedacht, die Weltvorstellung in 1,15-18 wurde im Laufe der Kirchengeschichte angeführt, der Gedanke der Allversöhnung wurde aufgrund von 1,20-22 zu verschiedenen Zeiten kontrovers behandelt, der Dienst der Engel (2,18f) neu bedacht, und das „Sitzen zur Rechten Gottes“ diskutiert. Dabei erschien zeitweise der Ort (Rechte Gottes) problematisch und das Ziel der Aussage: Einsetzung in eine Machtstellung als Herrscher trat zurück. Kol 3,9f wurde als Taufferinnerung abgeschrieben und als Amulett getragen, Kol 1,15-20 in Kombination mit 3,16 als Einsetzungswort für Kirchenmusik begriffen. Dazu weist M. auf das Gesangbuchlied: „Jesus Christus herrscht als König“ hin. Ergänzt müsste werden, dass bis zum heutigen Tag die kirchliche Lehre in der Orthodoxen Kirche aus der Liturgie erhoben wird.

Sinnvoll wäre gewesen, innerhalb der Zusammenfassung einen Abschnitt über die Entwicklung der paulinischen Theologie im Spiegel des Kol anzufügen. In seinem Vorwort vermerkt M., dass der Kol erkennen lässt „wie die paulinische Verkündigung zugleich bewahrt und weiterentwickelt wird. Dies kommt im Kommentar zu kurz. Ansätze dazu werden an entsprechenden Stellen gegeben, aber eine

BOOK REVIEWS

Gesamtsicht ist unterblieben. Es wäre zu erwarten gewesen, dass herausgestellt wird, wie im Kol im Verhältnis zu Paulus Christus, die Kirche als Leib Christi, Glauben, Evangelium und Heil neu gesehen werden. Diese Anmerkung schmälert aber den Wert dieses herausragenden Kommentars in keiner Weise. Er wird von vielen mit großem Gewinn gelesen werden.

Hans KLEIN  
Lucian Blaga University of Sibiu  
Department of History,  
Heritage and Protestant Theology  
Romania

**Torben PLITT, *Wachstumsgesetz oder Kürzungstendenz? Gedächtnispsychologische Erkenntnisse zu den inhaltlichen Überhängen in den synoptischen Paralleltraditionen, Contributions to Biblical Exegesis and Theology 104, Leuven: Peeters 2021, 287 S., ISBN 978-90-429-4524-1***<sup>1</sup>

Torben Plitts Monographie ist die überarbeitete Fassung seiner Dissertation, die 2020 bei der ETF (Evangelische Theologische Faculteit, Leuven) angenommen wurde. Sie wurde betreut von Prof. Dr. Armin D. Baum und führt den von ihm und anderen praktizierten interdisziplinären Ansatz der Einbeziehung gedächtnispsychologischer Erkenntnisse zur Diskussion der synoptischen Frage weiter.

Ausgangspunkt der Studie sind die Längenunterschiede im selben synoptischen Parallelenmaterial, von Plitt „inhaltliche Überhänge“ (S. 1) genannt. Diese wurden im Verlauf der Forschung als überlieferungsgeschichtliche Tendenz zur Erweiterung, zur Verkürzung, oder einer Kombination aus beidem interpretiert. Diese Festlegung geschah entweder intuitiv, oder aufgrund historischer Analogien z.B. in der Textüberlieferung, oder aufgrund empirischer Untersuchungen aus Disziplinen wie Oral Poetry oder Gedächtnispsychologie. An diesen dritten Punkt knüpft der Verfasser bewusst an und formuliert als Fragestellung seiner Arbeit: „Welchen Beitrag können Erkenntnisse der experimentellen Gedächtnispsychologie für die Erklärung der inhaltlichen Überhänge in Erzählperikopen des synoptischen Parallelstoffs leisten? Und daran anknüpfend: Ist für die Erzählungen der synoptischen Tradition aus der Perspektive gedächtnispsychologischer Forschung mit einem Wachstumsgesetz, einer Kürzungstendenz oder beiden Entwicklungsrichtungen zu rechnen?“ (S. 5).

Der Gang der Untersuchung vollzieht sich in fünf Schritten. Zunächst analysiert der Verfasser in Kapitel I (S. 7-32) die Längenunterschiede zwischen einzelnen synoptischen Stoffen. Als Ausgangsbasis dienen die beiden statistischen Untersuchungen von A. M. Honoré (NT 10, 1968: 95-147) und R. Morgenthaler (Zürich 1971). Die Längenunterschiede für die jeweiligen Perikopen sind in den Anhängen I (S. 253-258 für Honoré) und II (S. 259-271 für Morgenthaler) dokumentiert. Das forschungsgeschichtlich ausgerichtete Kapitel II (S. 33-85) beschreibt Positionen und nennt Vertreter, die überlieferungsgeschichtlich mit einer Wachstums-, einer Kürzungstendenz oder mit beiden Tendenzen rechnen. Erkenntnissen der Gedächtnispsychologie und der kognitiven Sprachforschung ist Kapitel III (S. 87-120) gewidmet. Wichtig für den Fortgang der Untersuchung ist die an Experimenten gewonnene Erkenntnis, „dass Kürzung ein wesentliches Merkmal einer auswendigen Textreproduktion“ ist und, „dass in erster Linie nebensächliche Textinformationen von dieser Kürzung betroffen sind“ (S. 118). Am Schluss dieses Kapitels findet

<sup>1</sup> Eine Besprechung in englischer Sprache erscheint in der in Córdoba herausgegebenen Zeitschrift *FILOLOGIA NEOTESTAMENTARIA*.

sich eine Liste (S. 119-120) von 25 „Gegenstände(n) einer Erzählung“, die regelmäßig von Kürzung betroffen sind. Sie werden in Kapitel IV (S. 121-135) unter erzähltheoretischen und grammatikalischen Aspekten kategorisiert. In Kapitel V (S. 137-243) wendet der Verfasser die in den Kapiteln III-IV gewonnenen Erkenntnisse auf synoptisches Parallelenmaterial an. Untersucht werden 14 Perikopen der mt-mk Doppeltradition (S. 144-171), vier der mt-lk Doppeltradition (S. 171-188), drei der mk-lk Doppeltradition (S. 188-193) sowie die ersten 13 von insgesamt 40 der Dreifachtradition (S. 194-240). An einer Stelle ist die Einstufung der Stoffe als Doubletradition hinterfragbar. Die Erzählung über die Verwerfung Jesu in Nazareth ist in der Tabelle S. 144 als mt-mk Doppeltradition klassifiziert. Plitt folgt hier Morgenthaler, der die lukanische Version in seiner statistischen Synopse nicht aufführt. Honoré hingegen gruppiert die Erzählungen in die Tripletradition ein und führt Lk 4,16-30 als Parallele an. Plitts Zuordnung hätte zumindest begründet werden müssen, denn sie hat direkte Auswirkungen auf die Anzahl der Überhänge. Kapitel VI (S. 245-251) stellt eine Gesamtzusammenfassung dar, an die sich die bereits erwähnten Anhänge, ein englischsprachiges „Summary“ und die Bibliographie anschließen.

Der Studie liegen zwei Denkvorsetzungen zugrunde. So geht der Verfasser davon aus, dass die Lösung der synoptischen Frage entweder „im Rahmen einer auswendigen mündlichen Überlieferung“ (S. 4) oder „im Rahmen einer auswendigen Wiedergabe von schriftlichen Texten“ (ebd.) zu finden ist. Aufgrund dieser Voraussetzung wählt er ein methodisches Instrumentarium, das in der Synoptikerforschung bisher nicht berücksichtigt wurde. Das ist eine bewusste Setzung, die man vornehmen kann, aber nicht muss. Plitts Einwand gegen eine literarkritische Lösung besteht darin, dass die Frage, ob es dazu „vergleichbare oder stärkere Analogien gibt, die den Ursprung der synoptischen inhaltlichen Überhänge im Sinn eines reinen Abschreibevorgangs als Wachstums- oder Kürzungsprozess plausibel machen“ (S. 251), nicht hinreichend geklärt sei. Plitts zweite Voraussetzung ist, dass es keine größeren redaktionellen Bearbeitungen des Überlieferungsmaterials durch die einzelnen Evangelisten gegeben hat. Nur in einzelnen Fällen sei unter den Überhängen, die nicht gedächtnispsychologisch erklärt werden können, mit „redaktioneller Tätigkeit der Evangelisten“ (S. 250) zu rechnen. Beide Voraussetzungen teilt der Rezensent nicht. Doch selbst wenn man sie teilt, bleiben offene Fragen. Wenn perikopenweise bestimmt werden muss, in welchem Evangelium die ältere Überlieferung zu finden ist (vgl. S. 250), an welcher Stelle kommt der gemeinsame Gesamtaufriß der synoptischen Evangelien zum Tragen und wie ist er zu erklären? Auch, dass die synoptischen Evangelien Erzählungen sind, denen ein jeweils spezifisches Erzählkonzept sowie ein spezifisches theologisches Konzept zugrunde liegt, kommt bei einer rein perikopenweisen Betrachtung kaum in den Blick.

Kapitel V, vom Umfang her das Herzstück der Untersuchung, sei ein wenig näher betrachtet. Aufgrund des besonderen methodischen Ansatzes werden ausschließlich Erzählstoffe behandelt. Bei ihnen konzentriert sich Plitt auf *inhaltliche*

Überhänge (S. 138), Überhänge im Wortlaut, die „keinen inhaltlichen Unterschied verursachen“ (S. 139), bleiben unberücksichtigt. Wenn Plitt in diesem Zusammenhang auf Mt 4,17 verweist und das dort im Vergleich zu Mk 1,14 überschießende ἤρξατο lediglich als Einleitung eines folgenden Ereignisses ansieht und es deshalb auf S. 207 grau markiert, mag man das bei isolierter Betrachtung akzeptieren. Wenn man aber zugleich einen Blick auf Mt 16,21 wirft, wo in gleicher Weise formuliert wird, erkennt man, dass der Evangelist zwei Phasen im Wirken Jesu unterscheidet. Dann aber liegt tatsächlich ein inhaltlicher Überhang vor. Auch logisch äquivalente Textinformationen (Beispiele auf S. 139) werden nicht als inhaltliche Überhänge gewertet, doch wirft auch hier das gewählte Beispiel Fragen auf. Ist der semantische Unterschied zwischen dem in Mt 15,25 verwendeten Verb προσκυνέω und der in Mk 7,25 benutzten Wendung προσέπεσεν πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ tatsächlich irrelevant, so dass beides auf S. 157 grau markiert werden kann? Dass hier „ein gewisser Ermessensspielraum“ (S. 140) besteht, ist dem Verfasser allerdings bewusst.

Die vergleichende Arbeit selbst wird mittels zweier Tabellen durchgeführt. Die erste Tabelle stellt den griechischen Text der synoptischen Parallelen spaltenweise nebeneinander. Gemeinsamer Wortlaut ist durch graue Markierungen hervorgehoben, Überhänge durch Unterstreichung. Hier macht sich der Ermessensspielraum schon in der ersten Perikope Mt 4,18-22 par. Mk 1,16-20 bemerkbar. In der mt Version ist bei der Formulierung „und er sah zwei Brüder“ das Zahlwort korrekt als Überhang unterstrichen, das Wort „Brüder“, das im Vergleich zu Mk ebenfalls ein Überhang ist, aber grau hinterlegt. Sowohl die in Mt 4,19 folgende Zusage Jesu καὶ ποιήσω ὑμᾶς ἀλιεῖς ἀνθρώπων als auch das in Mk 1,17 bezeugte καὶ ποιήσω ὑμᾶς γενέσθαι ἀλιεῖς ἀνθρώπων sind grau hinterlegt. Der Verfasser markiert das bei Mk zu findende γενέσθαι nicht als Überhang, sondern sieht beide Wendungen als äquivalent an. Die hier getroffenen Entscheidungen haben direkte Auswirkungen auf die in Zeile 3 der Synopse notierte Anzahl der gemeinsamen Wörter sowie die Anzahl der Wörter in den Überhängen.

Eine zweite Tabelle dient sodann der Kategorisierung der Überhänge gemäß den in Kapitel IV erarbeiteten Klassen. Erläuterungen oder Begründungen gibt es nicht. Dass hier aber mehr zu bedenken wäre, zeigt sich beispielsweise an einem Überhang gleich zu Beginn der Erzählung über die Verwerfung Jesu in Nazareth. In der mt Fassung wird die Perikope in Mt 13,53 mit der Wendung καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τὰς παραβολὰς ταύτας eröffnet. Diese Wendung wird der in Kapitel IV definierten Kategorie „II. Zeit: 1. Insgesamt“ zugeordnet. Selbst wenn man diese Zuordnung für richtig hält, hätte hier nicht mehr gesagt werden müssen? Handelt es sich doch um eine von insgesamt fünf Übergangswendungen, die sich im Mt im Anschluss an die großen Reden finden und ganz offensichtlich vom Evangelisten bewusst gesetzt sind.

Als Ergebnis seiner Untersuchung formuliert Plitt: „90% der inhaltlichen Überhänge ließen sich mit Hilfe gedächtnispsychologischer Erkenntnisse plausibel als Textinformationen erklären, die im Laufe einer auswendigen Überlieferung ausgelassen wurden“ (S. 249). In Einzelfällen könne es zwar Hinzufügungen geben

haben, doch sei „für die Geschichte der synoptischen Jesusüberlieferung ... eine Kürzungstendenz viel wahrscheinlicher als ein Wachstumsprozess“ (S. 250). Aus diesem Befund zieht Plitt den Schluss, dass längere Perikopen ein früheres Stadium der Überlieferung zeigen. Besonders häufig sei das bei Markus der Fall. Eine Ableitung über die Reihenfolge, in der die Abfassung der synoptischen Evangelien erfolgte, sei allerdings nicht möglich (S. 250). Unklar bleibt indes, wie der Ausgangstext, den die Evangelisten aus dem Gedächtnis wiedergaben, ausgesehen hat. Da die inhaltlichen Überhänge im Lauf der Überlieferung ausgelassen wurden (S. 249), enthielt dann der Ausgangstext alle Überhänge, die in den synoptischen Evangelien zu beobachten sind?

Der „Ausblick“ (S. 251) am Schluss der Studie gilt den Erzählstoffen des Sonderguts. Deren Perikopenlängen hatte Plitt bereits in Kapitel I untersucht. Im Durchschnitt waren diese Perikopen „deutlich länger ... als die synoptischen Paralleelperikopen“ (S. 251). Plitt vermutet, dass es sich hier um Stoffe handelt, die nicht über einen längeren Zeitraum „auswendig überliefert wurden“ (ebd.), sodass die beobachtete Kürzungstendenz sich hier nicht so stark auswirken konnte.

Dass Erkenntnisse der Gedächtnispsychologie einen Beitrag zur Erklärung inhaltlicher Überhänge leisten können, hat Plitt im Rahmen seiner Arbeit klar gezeigt. Wer seine Denkvorsetzungen bejaht und zudem die von ihm gesetzten Ermessensspielräume für berechtigt hält, wird die Studie als „Beitrag zum synoptischen Problem“ (S. 1) mit Gewinn lesen und den Ergebnissen zustimmen. Wer sie nicht teilt, wird jedenfalls die methodisch ausgerichteten Kapitel II-IV als bereichernd ansehen, denn die Rückfrage hinter die literarische Gestalt der Evangelien führt zur mündlichen Jesustradition. Dabei können empirisch gewonnene Erkenntnisse der Gedächtnispsychologie hilfreich sein.

Rainer G. H. REUTER  
 Lucian Blaga University of Sibiu /  
 University of Paderborn  
 Romania / Germany

CONTRIBUTORS

**CONTRIBUTORS**

**ESSAYS**

**Bernd JANOWSKI**

Emeritus Professor of Old Testament  
Evangelisch-theologische Fakultät der  
Universität Tübingen  
Liebermeisterstrasse 12  
D – 72074 Tübingen, Germany  
bernd.janowski@uni-tuebingen.de

**Jörg JEREMIAS**

Emeritus Professor of Old Testament  
Evangelische Theologie  
Philipps-Universität Marburg  
Geyerspergerstr. 52a  
80689 München, Germany  
jeremias@mail.uni-marburg.de

**Martin MEISER**

Professor of New Testament  
Universität des Saarlandes  
FR 3.2 Evang. Theologie  
Im Stadtwald 3  
D – 66123 Saarbruecken, Germany  
Meiser-louis@t-online.de

**Johannes KLEIN**

PD-Private Lecturer of Old Testament /  
Associate Professor of Old Testament  
Universität Bern, CH /  
Lucian Blaga University of Sibiu  
P-ța Republicii 15  
505200 Făgăraș, Romania  
johannes.klein@theol.unibe.ch

**Romeo POPA**

Faculty of Catholic Theology  
Department of Biblical Studies and  
Ecclesiastical History  
Paris-Lodron University Salzburg  
Universitätsplatz 1  
5020 Salzburg, Austria  
romeo.popa@sbg.ac.at

**BOOK REVIEWS**

**Hans KLEIN**

Professor of New Testament  
Lucian Blaga University of Sibiu  
Department of History,  
Heritage and Protestant Theology  
Bd. Victoriei 40  
550024 Sibiu, Romania  
hansheideklein@gmail.com

**Rainer G. H. REUTER**

Associate Professor of New Testament /  
Lecturer of New Testament  
Lucian Blaga University of Sibiu, RO /  
University of Paderborn  
Institut für Evangelische Theologie  
Warburger Straße 100  
33098 Paderborn, Germany  
rainerghreuter@mac.com



## **Subscriptions**

Yearly subscription fee, two issues/year: 35 € (mailing fees included for Europe).  
Payments should be made to the following bank account:

Asociatia Diatheke

Banca Transilvania, Sucursala Cluj-Napoca, B-dul Eroilor nr. 36

SWIFT: BTRLRO22

IBAN (EUR): RO11BTRL01304205B80615XX

Please add the specification: *Sacra Scripta* and Asociatia Diatheke

For subscriptions or earlier issues contact Stelian Tofană: [stelian.tofana@ubbcluj.ro](mailto:stelian.tofana@ubbcluj.ro)

## **Information for contributors**

Manuscripts in English, German, French or Italian should be submitted electronically (rtf and pdf extension) to:

Stelian Tofană: [stelian.tofana@ubbcluj.ro](mailto:stelian.tofana@ubbcluj.ro)

The articles are peer-reviewed.

Authors are requested to use the style guide available on the website. Articles should be checked for language and style.

## **Supporting members of the Centre for Biblical Studies**

Scholars, students or institutions have the possibility to become supporting members of the Centre for Biblical Studies of the Babeş-Bolyai University. Supporting members will get *Sacra Scripta* free of charge, as well as regular information about the activities of the Centre.

Annual membership fees:

Romania, Albania, Armenia, Belarus, Bulgaria, Croatia, Georgia, Macedonia, Moldova, Ukraine, Russia, Serbia:

Institutions, scholars: 20 €

Students: 10 € (a copy of the student card is required)

All other countries:

Institutions, scholars: 50 €

Students: 20 € (a copy of the student card is required)

Membership applications should be sent to Stelian Tofană: [stelian.tofana@ubbcluj.ro](mailto:stelian.tofana@ubbcluj.ro)

Payment of membership-fees: please refer to the bank account above. The specification “supporting member” should be added.

## **Book reviewing**

Copies of forthcoming books sent by the authors or publishers to the Editorial Office of *Sacra Scripta* are welcome. They will be listed every year in the second issue of *Sacra Scripta*. Books will be given to the Library of the Centre for Biblical Studies. The editors will decide whether they will be reviewed.