

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in: Florian Wilk (ed.), *Identität und Sprache. Prozesse jüdischer und christlicher Identitätsbildung im Rahmen der Antike*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Bons, Eberhard

Der Einfluss des Septuaginta-Psalters auf die jüdisch-hellenistische Gebetssprache – Beispiele aus der Septuaginta und der zwischentestamentlichen Literatur
in: Florian Wilk (ed.), *Identität und Sprache. Prozesse jüdischer und christlicher Identitätsbildung im Rahmen der Antike*, pp. 113–137

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2017 (Biblich-Theologische Studien 174)

URL: <https://doi.org/10.13109/9783788732660.115>

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Vandenhoeck&Ruprecht, <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Florian Wilk (Hg.), *Identität und Sprache. Prozesse jüdischer und christlicher Identitätsbildung im Rahmen der Antike*, erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der Autor zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch nicht das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Bons, Eberhard

Der Einfluss des Septuaginta-Psalters auf die jüdisch-hellenistische Gebetssprache – Beispiele aus der Septuaginta und der zwischentestamentlichen Literatur
in: Florian Wilk (Hg.), *Identität und Sprache. Prozesse jüdischer und christlicher Identitätsbildung im Rahmen der Antike*, S. 113–137

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2017 (Biblich-Theologische Studien 174)

URL: <https://doi.org/10.13109/9783788732660.115>

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags

Vandenhoeck&Ruprecht publiziert: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Ihr IxTheo-Team

Der Einfluss des Septuaginta-Psalter auf die jüdisch-hellenistische Gebetssprache – Beispiele aus der Septuaginta und der zwischentestamentlichen Literatur

I. Einleitung

In den sogenannten *Psalmen Salomos* findet sich an einer Stelle eine Gottesbezeichnung, die keineswegs geläufig ist. Dort wird Gott nämlich mit folgendem Epitheton angeredet: ὅτι σὺ ὑπερασπιστὴς ἡμῶν καὶ ἡμεῖς ἐπικαλεσόμεθά σε καὶ σὺ ἐπακούση ἡμῶν (PsSal 7,7). Die Übersetzung des Verses in der *Septuaginta Deutsch* lautet: „Denn du bist unser Beschützer, und wir werden dich anrufen, und du wirst uns erhören.“¹ Wie ein Blick in die Griechisch-Lexika sowie in die Konkordanzen zur Bibel und zur sogenannten zwischentestamentlichen Literatur² zeigt, ist das Substantiv ὑπερασπιστὴς nicht sehr häufig belegt. In den überlieferten Gebeten in griechischer Sprache, die nicht auf einen jüdischen Ursprung zurückgehen, kommt es anscheinend nicht vor.³ Denselben negativen Befund⁴ bietet die griechische Literatur aus klassischer oder hellenistischer Zeit. Schließlich ist das Substantiv auch nicht in den Papyri⁵ und in den griechischen Inschriften aus vorchristlicher Zeit belegt, die ja vielfach Gebete oder ähnliche Texte enthalten.⁶ Die jüdischen Autoren Philo und Flavius Josephus dagegen kennen das Substantiv. Es begegnet bei ihnen aber nur selten: Philo verwendet es an ganz wenigen Stellen in Bezug auf Gott (*Ebr.* 111; *Somn.* I, 173), Flavius Josephus jedoch nur ein einziges Mal, aber in einem völlig anderen Kontext (*Bell.* 1, 627). Das Neue Testament kennt das Substantiv allerdings nicht mehr.

Doch woher kommt ein solches Gottesepitheton? Auf der Grundlage des gegenwärtigen Forschungsstands liegt nur eine Antwort nahe: Die Verfasser der *Psalmen Salomos* haben das Substantiv dem Septuaginta-Psalter entlehnt, wo es etwas mehr als zehnmals als Gottesepitheton verwendet wird. Andere in der Septuaginta überlieferte Gebetstexte kennen das Substantiv ὑπερασπιστὴς nicht, etwa das sogenannte *Gebet Manasses*, die in Dan 3^{LXX} überlieferten Gebete (Gebet Asarjas und Gesang der drei Jünglinge im Feuerofen) oder psalmenähnliche Texte wie Jon 2,2–9; Hab 3,2–19; Sir 51,1–30.

Dieses Beispiel könnte für zahlreiche weitere Termini stehen, von denen einige ausgewählte in diesem Beitrag behandelt werden. Zwar können im Rahmen eines Artikels die spezifischen Elemente der Gebetssprache der Septuaginta⁷ und der zwischentestamentlichen Literatur nicht umfassend dargestellt werden. Dennoch ist es möglich, anhand einiger ausgewählter Beispiele folgende Hypothese zu begründen: Der Septuaginta-Psalter hat einen starken Einfluss auf spätere jüdische Gebetstexte ausgeübt, die in griechischer Sprache verfasst worden sind, ja er hat in einem bestimmten Ausmaß deren theologisches Vokabular geprägt. Dies betrifft vor allem drei Bereiche:

- die Gottesepitheta,
- die Termini, mit denen die Betenden ihre eigene Lage und ihre Hinwendung zu Gott beschreiben,
- die Substantive und Verben, mit denen das erwartete, erwünschte oder schon eingetretene göttliche Handeln bezeichnet wird.

Das Vokabular dieser drei Bereiche unterscheidet sich beträchtlich von den überlieferten Gebeten nichtjüdischer Herkunft in griechischer Sprache. Daher ist die Behauptung berechtigt, dass der Septuaginta-Psalter ein Vokabular in die jüdisch-hellenistische Gebetssprache eingeführt hat, das von jüngeren Texten jüdischer Herkunft

¹ Septuaginta Deutsch, 921.

² In diesem Artikel wird der geläufige Ausdruck „zwischen-testamentlich“ verwendet, wiewohl in einzelnen Fällen nicht erwiesen ist, ob die damit bezeichneten Texte jüdischer Herkunft chronologisch zwischen den jüngsten Büchern des Alten Testaments und den frühesten Texten des Neuen Testaments eingeordnet werden können.

³ Vgl. hierzu auch die Vokabellisten bei F. Chapot, B. Laurot, Corpus des prières grecques et romaines.

⁴ Vgl. hierzu auch schon den Aufsatz von A. Passoni Dell'Acqua, La metafora biblica di Dio come roccia, 434.

⁵ Vgl. die elektronische Konkordanz <http://papyri.info/> (abgerufen am 23.08.2017).

⁶ Vgl. die elektronische Konkordanz <http://inscriptions.packhum.org/> (abgerufen am 23.08.2017).

⁷ Vgl. hierzu etwa die Studie von M. Cimosà, Il vocabolario di preghiera nel Pentateuco greco dei LXX, sowie sein Artikel zur Gebetssprache des Septuaginta-Psalter: Il vocabolario della preghiera nella traduzione greca (LXX) dei Salmi.

übernommen wurde, in Einzelfällen sogar bis in die frühe christliche Literatur in griechischer Sprache Verwendung fand.

In den folgenden Abschnitten sollen zunächst einige charakteristische Termini des Septuaginta-Psalter vorgestellt werden (II), sodann einige Beispiele dieser Terminologie in Gebeten der jüdisch-hellenistischen Literatur (III). Zuletzt wird kurz die Frage aufgegriffen, inwiefern die dem Septuaginta-Psalter eigene Sprache zur Ausbildung religiöser Identität beitragen konnte (IV).

II. Einige Vorbemerkungen zur Terminologie des Septuaginta-Psalter

Inzwischen stellt niemand in Zweifel, dass der Septuaginta-Psalter⁸, vermutlich um die Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr. entstanden⁹, dem masoretischen Psalter in vielfacher Hinsicht entspricht, vor allem auf der Ebene der Reihenfolge der Wörter und des Satzbaus.¹⁰ Die quantitativen Divergenzen, d.h. Auslassungen oder Zusätze, fallen kaum ins Gewicht. Wenn auch hier und dort kleinere Abweichungen – z.B. auf der Ebene der Syntax¹¹ – zu beobachten sind, so erlaubt doch der Gesamtbefund nur folgende Deutung: Wahrscheinlich lag den Übersetzern ein hebräischer Konsonantentext vor, der sich nicht wesentlich von demjenigen unterschied, aus dem einige Jahrhunderte später der masoretische Psalter hervorgegangen ist.¹²

Dennoch sind auffällige Abweichungen zwischen dem Septuaginta-Psalter und seinem masoretischen Äquivalent erkennbar, vor allem auf dem Gebiet der theologischen Sprache im engeren Sinne. In diesem Zusammenhang ist folgender Befund von Bedeutung: Der Septuaginta-Psalter vermeidet es systematisch, von Gott mit einem Vokabular zu sprechen, das für den masoretischen Psalter charakteristisch ist, und zwar das Vokabular aus dem Wortfeld des Felsens und der Festung, also Begriffe wie *šûr* „Fels“, *m^ešûdāh* „Festung“, *mišgāb* „Hochburg“ und andere. Sofern aber diese hebräischen Substantive nicht metonymisch auf Gott bezogen werden, werden sie in der Septuaginta wörtlich übersetzt, z.B. wenn vom Wasser die Rede ist (so in Ps 77,15.20^{LXX}), das aus dem Felsen strömte.¹³

Wie ist diese differenzierende Übersetzungsweise zu erklären? Verstand man in Alexandrien – sollte dort der Septuaginta-Psalter im Laufe des 2. Jahrhunderts v. Chr. entstanden sein¹⁴ – nicht mehr die metaphorische Verwendung der genannten Substantive¹⁵, in der sich mit großer Wahrscheinlichkeit palästinisches Lokalkolorit widerspiegelt? Oder suchte man in einem ägyptischen Kontext diese Anspielungen auf ein fremdes Lokalkolorit im Interesse der intendierten Leserschaft zu vermeiden?¹⁶ Oder verbot sich schließlich eine wörtliche Übersetzung, da man Gott nicht mit einem Gegenstand der Natur, etwa mit einem Stein oder einem Felsen, in Verbindung bringen wollte?

Eine sichere Antwort ist aus heutiger Perspektive kaum noch möglich. Fest steht jedenfalls, dass der Septuaginta-Psalter ein Vokabular einführt, das völlig andere Assoziationen hervorruft als das Vokabular aus dem Wortfeld des Felsens und der Festung. Darunter finden sich *nomina agentis* in der maskulinen Form, etwa das schon zitierte Wort *ὑπερασπιστής* sowie die Begriffe *ἀντιλήμπτωρ* „Beistand“, *καταφυγή* „Zuflucht“ und *βοηθός* „Helfer“, die alle drei – neben anderen Gottesepitheta – in Ps 17,3^{LXX} begegnen. Dazu kommen die entsprechenden Verben, also *ὑπερασπίζω*, *ἀντιλαμβάνω*.

⁸ Zu den literarischen und inhaltlichen Eigenschaften des Septuaginta-Psalter vgl. zwei Artikel, die den Forschungsstand zusammenfassen: *J.K. Aitken*, *Psalms*, 325–326; *E. Bons*, *R. Brucker*, *Psalmoi / Das Buch der Psalmen*, 343–349.

⁹ Vgl. ausführlich zur Frage der Datierung *T.F. Williams*, *Towards a Date for the Old Greek Psalter*, 276.

¹⁰ Vgl. hierzu die ausführlichen Untersuchungen von *F. Austermann*, *Von der Tora zum Nomos*, Kapitel 2.

¹¹ Vgl. etwa die finalen Nebensätze in Ps 38,5.15^{LXX}, die die hebräischen mit Formen des *yiqtol* formulierten Sätze wiedergeben sollen.

¹² Vgl. *E. Bons*, *R. Brucker*, *Psalmoi / Das Buch der Psalmen*, 343

¹³ Zu diesem und ähnlichen Beispielen vgl. *St. Olofsson*, *God is My Rock*, 43; *E. Bons*, *Die Rede von Gott in den Psalmen^{LXX}*, 42–43.

¹⁴ Wenn auch die ägyptische Herkunft des Septuaginta-Psalter nicht mit letzter Sicherheit bewiesen werden kann, so sprechen doch viele, vor allem sprachliche Gründe für diese Hypothese, vgl. *J.K. Aitken*, *Psalms*, 323.

¹⁵ Ähnlich *St. Olofsson*, *God is My Rock*, 144, der vermutet, dass die Metaphern für ihr Publikum unverständlich und nichtssagend geworden waren („dead or worn out“). In dieselbe Richtung geht *A. Aejmelaeus*, *Von Sprache zur Theologie*, 34.

¹⁶ Vgl. *A. Passoni Dell'Acqua*, *La metafora biblica di Dio come roccia*, 440–441.

βομαι und βοηθέω – so etwa in Ps 19,2–3^{LXX}; 118,116–117^{LXX} – mit denen Gottes Eingreifen beschrieben wird.

Mit diesen Änderungen korrespondieren aber noch einige weitere, die die Hinwendung des Menschen an Gott betreffen. Denn dieser wird ja nicht mehr mit einem schwer zugänglichen Felsen verglichen, der Schutz vor Angreifern bieten soll, sondern eher mit einem Menschen, der um Beistand ersucht wird. Daher kommt es zu einer weiteren Neuerung im Septuaginta-Psalter¹⁷: Das Verb *hāsah* „sich bergen“, das gerade im Zusammenhang der Gotteseipitheta aus dem Wortfeld des Felsens und der Festung begegnet (z.B. Ps 18,3; 31,2), wird mit ἐλπίζω „hoffen“ wiedergegeben. Dieses Verb dient ebenso als griechisches Standardäquivalent für zwei weitere geläufige Verben des hebräischen Psalters, und zwar *bāṭah* „vertrauen“ und *yaḥal* pi. „warten, hoffen“. Da ἐλπίζω somit drei verschiedene Verben übersetzt, wird es in manchen Psalmen der Septuaginta zu einer Art Leitwort, das immer wieder die Hoffnung des Menschen auf Gott zum Ausdruck bringt (so etwa in Ps 30^{LXX} und Ps 90^{LXX}). Wird aber ἐλπίζω zu einem Schlüsselwort des griechischen Psalters, so verwundert es nicht, dass das korrespondierende Substantiv ἐλπίς „Hoffnung“ ebenfalls besonderes Gewicht erhält. Es bezeichnet nicht nur die Hoffnung des Menschen auf Gott (z.B. Ps 72,28^{LXX}), sondern wird metonymisch zu einer Gottesbezeichnung: Gott wird zur ἐλπίς des Menschen. So formuliert Ps 21,10b^{LXX} abweichend vom MT: ἡ ἐλπίς μου ἀπὸ μαστῶν τῆς μητρὸς μου, wörtlich „meine Hoffnung bist du seit den Brüsten meiner Mutter“, d.h. seit meiner frühesten Kindheit.

Zuletzt ist noch auf das Vokabular aufmerksam zu machen, mit dem die Situation beschrieben wird, die Anlass gibt, Gott um seine Hilfe zu bitten. In den Psalmen der Septuaginta begegnet in diesen Kontexten immer wieder das Verb θλίβομαι sowie das entsprechende Substantiv θλίψις. Mit beiden wird zum Ausdruck gebracht, worin das eigentliche Leiden der Betenden besteht. Bevor der Beter in Ps 30^{LXX} seine Lage beschreibt, wendet er sich an Gott mit der Bitte: ἐλέησόν με κύριε ὅτι θλίβομαι (Ps 30,10^{LXX}), und derjenige von Ps 101^{LXX} bezeichnet den Tag, an dem er sich an Gott in seiner Not wendet, mit den Worten: ἐν ᾗ ἂν ἡμέρα θλίβομαι.

Dieser knappe Überblick sollte lediglich einige charakteristische Termini der Gebetsprache des Septuaginta-Psalters vorstellen. Bevor dessen Einfluss auf spätere Texte untersucht wird, sind jedoch noch drei Bemerkungen notwendig:

1. Insgesamt fällt auf, dass die zitierten Gotteseipitheta immer wieder in den Teilen der Gebete begegnen, die man als *invocatio*¹⁸ bezeichnet, z.B. in Ps 17,3^{LXX}; 90,2^{LXX}. Dass an manchen Stellen Gott mit mehreren Bezeichnungen angeredet wird und diese Bezeichnungen weit mehr als einmal im gesamten Psalter vorkommen, kann man mit antiker Gebetspraxis erklären. Diese hat anscheinend auch im Psalter ihre Spuren hinterlassen. Wer sich nämlich im Gebet an eine Gottheit wandte, musste deren genaue Anreden – oft mehrere – kennen, die wiederum durch Tradition und Konvention vorgegeben waren. Man konnte diese Anreden nicht nach Belieben ändern, sondern es bestand kein Zweifel daran, dass die Gottheit mit ihren gewohnten Epitheta angeredet werden musste.¹⁹

2. Dem scheint zu widersprechen, dass die Übersetzer des Psalters offenbar neue Epitheta einführten. Doch diese wurden nicht einfach „erfunden“, sondern waren in einem spezifisch ägyptisch-hellenistischen Kontext beheimatet. So ist wenigstens für die Begriffe ἀντιλήμπτωρ, καταφυγή und βοηθός ein spezifischer Gebrauch in den Papyri erwiesen. Genauer gesagt, handelt es sich dabei in der Regel um Petitionen, sogenannte *Enteuxeis*, in denen sich ein Bittsteller an eine politische oder militärische Autorität mit der Bitte um Hilfe wandte. Zahlreiche Beispiele aus hellenistischer, aber auch aus späterer Zeit belegen einen solchen Gebrauch. Dabei wird die Autorität, an die sich der Petent wendet, eben mit den genannten Begriffen angeredet, oder der Petent begründet seine Bitte damit, dass die angeredete Autorität der Bitte nachgeben kann, weil sie für ihn selbst die Funktion eines Beistandes, einer Zuflucht, eines Helfers usw. hat. So findet sich ἀντιλήμπτωρ beispielsweise in UPZ 1.14, Zeilen 17–18 (157 v. Chr.,

¹⁷ Vgl. ausführlich hierzu E. Bons, Die Rede von Gott in den Psalmen^{LXX}, 43–44.46.93–94.

¹⁸ Zur Terminologie der Gebetsprache vgl. H.S. Versnel, Religious Mentality in Ancient Prayer, 2.

¹⁹ Vgl. etwa W.D. Furley, J.M. Bremer, Greek Hymns, 52: „... the precise naming of the god addressed was important both from the point of view of politeness and courtesy, so as not to offend a sensitive power, and from the point of view of establishing the precise channel along which one wished divine succour to flow.“

Memphis)²⁰ und βοηθός in P.enteux. 70 = P.Lille 2.21 (Zeilen 13–14; 220 v. Chr., Magdola, Arsinoites).²¹ Dass man „Zuflucht sucht“ bei einer Autorität, geht schließlich aus zahlreichen Enteuxeis hervor, die den Begriff καταφυγή verwenden, z.B. P. Tebt. 3 785, Zeile 28 (138 v. Chr., Oxyrincha Arsinoites). Diese wenigen Beispiele ließen sich leicht vermehren. Auf die entsprechenden Forschungen²² kann jedoch hier nur verwiesen werden. Diese Arbeiten legen die Schlussfolgerung nahe, dass bestimmte für den Septuaginta-Psalter charakteristische Begriffe einem soziokulturellen Umfeld entstammen, in dem sie nicht nur geläufig waren, sondern nahezu formelhaft gebraucht wurden. Mit ihnen wurde die Funktion der Autorität gleichsam auf den Begriff gebracht, an die man sich in Schwierigkeiten und Nöten wandte. Zugleich spiegelt sich in diesen Termini wider, in welcher Rolle sich der Petent gegenüber der Autorität sah: als jemand, der um Beistand bittet, Zuflucht nimmt, Hilfe sucht usw. Damit ist zwar nicht vollends erklärt, warum gerade diese Begriffe zum Ersatz der hebräischen Metaphorik aus dem Wortfeld des Felsens und der Festung dienten. Dennoch zeigen die erwähnten Forschungen, dass die zitierten und für den Septuaginta-Psalter charakteristischen griechischen Begriffe eine Art „Sitz im Leben“ in den Enteuxeis haben, also in Texten, in denen Menschen sich mit der Bitte um Hilfe an eine Autorität – hier keine Gottheit, sondern ein Mensch – wenden. Gewisse strukturelle und literarische Ähnlichkeiten mit den Klageliedern in den Psalmen, wenigstens in ihrer Septuaginta-Version, sind dabei unverkennbar.

3. An den Beispielen der Gotteseipitheta ließ sich zeigen, dass die für den Septuaginta-Psalter charakteristischen Elemente – wenigstens zum Teil – durch bestimmte Sprachkonventionen zu erklären sind. Dies gilt aber keineswegs nur für das theologische Vokabular im engeren Sinne, sondern auch für andere Termini. Offenbar wollten die Übersetzer ja kein Vokabular einführen, das ihrem intendierten Publikum fremd war, sondern sie wollten an die Sprachkonventionen der hellenistisch geprägten ägyptischen Gesellschaft anknüpfen, in der sie lebten. Dies gilt schließlich auch für das vorhin zitierte Verb θλίβομαι, das die physischen und psychischen Nöte eines Petenten mit einem einzigen Wort zum Ausdruck bringt. Gerade dieses Verb begegnet ebenfalls in Papyri. So findet sich die Klage, die kurz und knapp mit der Verbform θλίβομαι formuliert wird, also in der 1. ps. sg., im Bittbrief einer gewissen Choirine, den sie an den hohen Funktionär Zenon richtet (SB 22 15276, Zeile 3; Mitte 3. Jh. v. Chr., Philadelphia, Arsinoites²³). Auch für dieses Verb ließen sich leicht weitere Beispiele finden. Dabei sei darauf aufmerksam gemacht, dass im klassischen Griechisch das Medium des Verbs zur Beschreibung von Notlagen gebraucht wird (vgl. etwa Aristoteles, Politik, 1307 a 1 θλιβόμενοι γάρ τινες διὰ τὸν πόλεμον, „einige nämlich, die durch den Krieg in Not geraten sind“), aber erst in hellenistischer Zeit die Bedeutung „bedrückt sein, in Not sein, verzweifelt sein“ größere Verbreitung findet.²⁴

Soweit einige Beobachtungen zum Vokabular des Septuaginta-Psalters. Wie spiegelt sich dieses Vokabular nun in jüdisch-hellenistischen Gebetstexten wider? Um aufzuzeigen, in welchem Maß der Septuaginta-Psalter auf die Formulierung späterer Gebetstexte eingewirkt hat, sollen nun in den folgenden Abschnitten – ohne Anspruch auf Vollständigkeit – einige markante Beispiele vorgestellt werden. Diese sind dem Buch Judith, dem Roman *Joseph und Aseneth* und den Psalmen Salomos entnommen. Dabei wird von zwei Hypothesen ausgegangen:

- Die betreffenden Texte sind jüngeren Datums als der Septuaginta-Psalter.
- Sie sind nicht aus einem hebräischen oder aramäischen Original übersetzt, sondern von vornherein in griechischer Sprache verfasst worden.

²⁰ Vgl. zu diesem Papyrus ausführlich Chr. Kugelmeier, *Voces biblicae*, 347–350.

²¹ Vgl. zu diesem Papyrus E. Bons, *The Noun βοηθός as a Divine Title*, 61. Dort auch weitere Ausführungen zum hellenistisch-ägyptischen Hintergrund dieses Gotteseipithetons.

²² Vgl. O. Montevecchi, *Quaedam de graecitate psalorum cum papyris comparata*, 97–120, sowie die Artikel von A. Passoni *Dell'Acqua*, *La metafora biblica di Dio come roccia*, und J.K. Aitken, *Jewish Worship amid Greeks*.

²³ Eine englische Übersetzung sowie Anmerkungen zum Dokument findet sich bei R.S. Bagnall, *R. Criatore, Women's Letters from Ancient Egypt*, 104.

²⁴ Vgl. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, 437.

III. Elemente der Gebetsprache des Septuaginta-Psalters im Buch Judith, im Roman Josef und Aseneth und in den Psalmen Salomos

1. Das Gebet Judiths in Jdt 9

Im Kapitel 9 des Buches Judith findet sich ein langes Gebet der gleichnamigen Hauptfigur der fiktiven Erzählung. Diese ist vermutlich in der Zeit um 100 v. Chr. verfasst worden²⁵, und zwar in griechischer Sprache. Der Stil des Buches ist aber durch zahlreiche Elemente des sogenannten Septuaginta-Griechisch gekennzeichnet.²⁶

Judith hatte sich in ihrer Rede Jdt 8,11–27 den Absichten der Stadtältesten von Betulia entgegengestellt, noch fünf Tage lang die Belagerung ihrer Stadt durch die Assyrer zu ertragen und eine Wendung der Ereignisse abzuwarten. Sofern Gott nicht auf irgendeine Weise der Stadt zu Hilfe kommen würde, vor allem durch die Sendung von Regen (vgl. Jdt 8,31), sollte – so der Beschluss – den Assyrern ein Kapitulationsangebot unterbreitet werden (Jdt 7,31; 8,7). Judith missbilligt dieses Vorhaben, da sie darin die Absicht erkennt, Gott versuchen zu wollen (Jdt 8,12–13). Sie entschließt sich darum, ohne Wissen der Stadtbewohner auf eigene Faust der Not der Einwohner von Betulia ein Ende zu setzen (Jdt 8,34). Wie die fiktive Geschichte ausgeht, ist bekannt und braucht hier nicht mehr eigens wiederholt zu werden.

Bevor Judith jedoch konkrete Maßnahmen ergreift (vgl. Jdt 10,3), formuliert sie ein langes Gebet (Jdt 9,2–14). Dabei nimmt sie zunächst Bezug auf die Vergangenheit, besonders in den Versen 2–4, schlägt dann den Bogen zur Gegenwart, vor allem zur Notlage, die durch die Belagerung durch die Assyrer entstanden ist (Verse 6–7), und formuliert anschließend ihre erste Bitte, nämlich dieser Not ein Ende zu bereiten, die Vorhaben der militärisch übermächtigen Assyrer zu vereiteln und ihr in ihrem Plan beizustehen (Verse 8–11).²⁷ Die Einzelheiten dieses Gebetes, das Elemente der *invocatio*, der *preces*, d.h. der eigentlichen Gebetsbitte, und der *pars epica*, d.h. der Beschreibung der Situation²⁸, enthält, sollen hier nicht im Detail behandelt werden.²⁹ Auffällig ist, dass Judith die Bitte im engeren Sinn mit einer weiteren *invocatio* unterbricht (Jdt 9,11): οὐ γὰρ ἐν πλήθει τὸ κράτος σου οὐδὲ ἡ δυναστεία σου ἐν ἰσχύουσιν ἀλλὰ ταπεινῶν εἰ θεός ἐλαττόνων εἰ βοηθός ἀντιλήμπτω ἀσθενούντων ἀπεγνωσμένων σκεπαστῆς ἀπηλιτισμένων σωτήρ, „denn nicht in der Menge besteht deine Kraft, noch liegt deine Macht in den Starken, sondern du bist ein Gott der Niedrigen, ein Helfer der Geringen, Beistand der Schwachen, Beschützer der Verachteten und Retter derer ohne Hoffnung“.

Ähnlich wie in manchen Psalmen findet sich hier eine lange Reihe von Epitheta, mit denen Judith Gott anredet. Damit drückt sie ihre Hoffnung aus, dass Gott seiner Funktion als Helfer, Beistand, Beschützer und Retter gerecht wird. Er soll darum auch in der aktuellen Notsituation einzugreifen, d.h. Judiths Vorhaben, das an dieser Stelle noch nicht näher beschrieben wird, gelingen lassen.³⁰

Die Häufung der Epitheta wird in den Kommentaren durchaus zur Kenntnis genommen. So wird notiert, dass die Epitheta mit Bedacht angeordnet sind³¹, und Hinweise auf mögliche Parallelen in der Septuaginta fehlen nicht.³² Dennoch scheint die Tatsache, dass Judith eine ganze Serie von Epitheta gebraucht, eine gewisse Verlegenheit oder Ratlosigkeit hervorzurufen.³³ Offenbar ist die Fragestellung bisher noch nicht erschöpfend behandelt. Daher seien im Folgenden einige Beobachtungen vorgetragen,

²⁵ Vgl. die verschiedenen Argumente, die D.L. Gera, Judith, 38–45, auswertet.

²⁶ Eine systematische Darstellung dieser Elemente bei E. Bons, The Language of the Book of Judith.

²⁷ Zum Aufbau des Gebets, vgl. auch D.L. Gera, Judith, 297.

²⁸ Vgl. H.S. Versnel, Religious Mentality in Ancient Prayer, 2.

²⁹ Vgl. hierzu ausführlich B. Schmitz, Gedeutete Geschichte, Kapitel IV.

³⁰ Vgl. C.A. Moore, Judith, 194.

³¹ Vgl. D.L. Gera, Judith, 321: “The five parallel clauses of the Greek [d.h. die fünf Gottesanreden] are carefully arranged. The first two predicates of God are structured identically and rhyme (ἀλλὰ ταπεινῶν εἰ θεός / ἐλαττόνων εἰ βοηθός); the third predicate then chiasmatically varies the order of genitive and nominative (ἀντιλήμπτω ἀσθενούντων) and the last two return to the original case order and open with similar sounding words (ἀπεγνωσμένων σκεπαστῆς / ἀπηλιτισμένων σωτήρ).” Vgl. auch C.A. Moore, Judith, 193.

³² Vgl. J. Vilchez Lіндеz, Tobias y Judith, 370.

³³ So z.B. D.L. Gera, Judith, 298, die hier “a plethora of divine titles” erkennt.

die dazu beitragen können, den Gebrauch der Gottesepitheta in Jdt 9,11 besser zu verstehen.

1. Judith wird bereits in Jdt 8,1–8 als Frau bezeichnet, die Gott sehr fürchtet (Jdt 8,8). Als solche wendet sie sich im Gebet an Gott, und zwar bevor sie zur Tat schreitet, und bittet ihn um seinen Beistand. Ob der Verfasser des Judithbuches bei der Formulierung des Gebets, besonders von Jdt 9,11, sich an unmittelbaren Vorbildern orientierte oder nicht³⁴, soll hier dahingestellt bleiben. Dies ist vielleicht auch gar nicht die entscheidende Frage. Die Gottesepitheta lassen jedoch keinen unmittelbaren Bezug zur Situation erkennen, in der Judith und die Bewohner ihrer Stadt sich befinden, sondern sind gewissermaßen allgemeiner formuliert.

2. Zunächst soll unterschieden werden zwischen den Begriffen, die Gott bezeichnen, und denjenigen, die sich auf die Kategorien von Menschen beziehen, die seines Beistandes und seiner Hilfe bedürfen. Judith bedient sich verschiedener Begriffe, mit denen sie diese Menschen beschreibt: ταπεινοί, ἐλάσσονες, ἀσθενοῦντες, ἀπεγνωσμένοι und ἀπηλπισμένοι. Doch weder in den Beschreibungen, in denen die Situation der Belagerten dargestellt wird, z.B. in Jdt 7,4–5.19–22, noch in den Reden, die dieses Thema behandeln, z.B. Jdt 7,25–29, findet sich eines dieser verschiedenen Adjektive oder Partizipien oder ein verwandtes Wort. Nirgendwo werden die Bewohner Betulias als gering, niedrig, schwach oder verachtet bezeichnet, und nirgendwo wird bestätigt, dass sie ohne Hoffnung seien, obwohl sie sich in einer geradezu aussichtslosen Lage befinden. Das bedeutet: Judith bedient sich eines Vokabulars, das zwar zur beschriebenen Situation zu passen scheint, das aber nicht durch entsprechende Elemente in den erzählenden Abschnitten oder den Reden des Buches vorbereitet wird.

2. Die Begriffe, mit denen Gott bezeichnet wird, finden sich alle in den Psalmen – auch σκεπαστής „Beschützer“ (Ps 70,2^{LXX}) und σωτήρ „Retter“ (z.B. Ps 24,5^{LXX}) – sowie in ähnlichen Texten (z.B. Ex 15,2). Das bedeutet wiederum: Um Gottes Rolle im Verhältnis zu seinem Volk zu beschreiben, bedient Judith sich in der Lage, in die sie und die Einwohner ihrer Stadt geraten sind, eines Vokabulars, das nicht durch den Kontext des Judith-Buches vorbereitet, sondern wesentlich durch den Septuaginta-Psalter vorgeprägt ist. Mit anderen Worten: Um Gott nahezulegen, auf welche Weise er zugunsten der Einwohner von Betulia intervenieren soll, wählt Judith einerseits ein Vokabular, das der konkreten Situation nicht ausdrücklich widerspricht: Betulia ist einer feindlichen Übermacht ausgeliefert, die sich anschickt, auch das Heiligtum des Landes zu entweihen (Jdt 9,8), und dieser Gefahr gilt es zu wehren. Andererseits wählt Judith Gottesepitheta, die nicht unmittelbar durch diesen Kontext bestimmt sind, sondern offenbar durch die Sprachkonventionen des Bittgebetes, wie wir es im Septuaginta-Psalter finden.

Zusammenfassend gesagt: Bei der Wahl der Begriffe, mit der sie die Menschen bezeichnet, fühlt Judith sich anscheinend weniger an bestimmte Sprachkonventionen gebunden, verlässt aber dennoch die Terminologie, der wir an anderen Stellen im Buch Judith begegnen. Bei der Wahl der Begriffe, die Gott bezeichnen, greift Judith jedoch auf das Vokabular des Septuaginta-Psalters zurück bzw. der Autor des Buches legt ihr diese Begriffe in den Mund. Das bedeutet also, dass Judith in der *invocatio* Gott mit Termini anredet, die nicht ausschließlich an die spezifische Situation gebunden sind, in der sie das Gebet formuliert, sondern der griechischen Psaltersprache entlehnt sind. Judith wird damit in die Tradition derer gestellt, die wie die Beter des Septuaginta-Psalters Gott als „Helfer“, „Beistand“, „Beschützer“ und „Retter“ anreden – und nicht etwa als „Fels“ oder „Festung“ oder sogar mit völlig anderen Begriffen.

2. Das Gebet Aseneths in *JosAsen* 12–13

Der Roman *Joseph und Aseneth* ist vermutlich im 1. Jahrhundert v. Chr. entstanden, vielleicht auch erst in den ersten Jahrzehnten des 1. Jahrhunderts n. Chr., und wahrscheinlich – ebenso wie das Buch Judith – von vornherein in griechischer Sprache verfasst worden.³⁵ Der Roman entfaltet eine Thematik, die in der Josefserzählung des

³⁴ Zu möglichen Parallelen oder Vorbildern, vgl. B. Schmitz, *Gedeutete Geschichte*, 303–307, sowie die Kommentare, so jüngst B. Schmitz, *H. Engel*, *Judit*, 298–300.

³⁵ Vgl. zu diesen in der Forschung umstrittenen Fragen der Datierung u.a. Chr. Burchard, *Joseph and Aseneth*, 181.185–188; R.D. Chesnut, *From Death to Life*, 82–83; A.-M. Denis, *Introduction à la littérature religieuse judéo-*

Buches Genesis nur am Rande behandelt wird: die Eheschließung des Patriarchen Joseph mit Aseneth, der Tochter eines ägyptischen Priesters (vgl. Gen 41,45.50; 46,20). Aseneth wird im Roman zunächst als eine junge Frau von außerordentlicher Schönheit dargestellt, die abgeschieden von der Umwelt, aber umgeben von großem Luxus im Haus ihrer Eltern lebt und sich intensiv der Verehrung der ägyptischen Gottheiten widmet. Diese sind nicht nur durch ihre Bilder (in JosAsen 11,8 als εἰδωλα³⁶ bezeichnet) in Aseneths Wohnung gegenwärtig, sondern zieren auch ihren kostbaren Schmuck. Als ihr Vater Pentephres („Potifar“ nach Gen 37,36; 39,1) ihr eine Eheschließung mit Joseph, inzwischen ein ranghoher politischer Funktionär, vorschlägt, lehnt sie ab, da Joseph nicht ihrem Stand zu entsprechen scheint (JosAsen 4,7–11). Sobald Joseph jedoch von ihren Eltern eingeladen wird, ändert Aseneth jedoch ihre Meinung, und in einem einwöchigen Prozess, der von umfangreichen Trauerriten begleitet wird, nähert sie sich dem Gott Josefs an, gibt die Verehrung der ägyptischen Götter auf, deren Bilder sie aus dem Fenster wirft (JosAsen 10,12), und wendet sich in einem langen Gebet (JosAsen 12–13) an den „Herrn, den Gott Josefs“ (JosAsen 11,7). Von ihm weiß sie, dass er ein barmherziger und verzeihender Gott ist, und sie kennt offensichtlich sogar die griechischen Adjektive, mit denen Gott sich selbst in Ex 34,6^{LXX} bezeichnet (JosAsen 11,10). Das eigentliche Gebet Aseneths erstreckt sich über zwei lange Kapitel und umfasst Elemente der *invocatio*, der *preces* und der *pars epica*, die hier nicht im Detail dargestellt werden brauchen. Wichtig ist zunächst nur, dass Aseneth sich an Gott als Schöpfer wendet (JosAsen 12,1–2). Dabei bittet sie einerseits um Vergebung ihrer Sünden – insbesondere für ihre Verehrung der Götterbilder (JosAsen 12,5) –, andererseits fleht sie Gott um seinen Beistand an. Denn diesen Beistand kann sie offenbar nicht mehr von den Göttern erwarten, deren Bilder sie zerstört hat. Zudem fühlt sie sich von ihren Eltern verlassen, da diese – so befürchtet Aseneth – sie wegen ihrer Gewalt gegenüber den Götterbildern hassen (JosAsen 12,12). Aseneth empfindet sich daher als „Waise“ (JosAsen 11,16; 12,14), obwohl dies ihrer wirklichen Lage völlig widerspricht; denn ihre Eltern verstoßen sie keineswegs.

Soweit in aller Kürze die Situation, in der Aseneth ihr Gebet spricht. Abgesehen davon, dass dieses auf die spezifische Lage eingeht, in der Aseneth sich befindet, fällt auf, dass Aseneth sich immer wieder eines Vokabulars bedient, das uns aus dem Septuaginta-Psalter bekannt ist. So versteht sie ihre Hinwendung zum Gott Josefs – ein *terminus technicus* für eine sogenannte Konversion ist anscheinend noch nicht bekannt – als ein Zufluchtsuchen und beginnt ihr Bittgebet im engeren Sinn mit der Aussage πρὸς σὲ καταφεύγω, κύριε, „zu dir, Herr, fliehe ich“ (JosAs 12,3), die in der Vergangenheitsform gegen Ende des Gebets wiederholt wird πρὸς σὲ κατέφυγον, κύριε, ὁ θεός μου, „zu dir, Herr, mein Gott, bin ich geflohen“ (JosAs 13,12). Solche Formulierungen, die im Septuaginta-Psalter sich nur in Ps 142,9^{LXX} finden, stehen im Gebet der Aseneth im Zusammenhang mit einer anderen: Aseneth bezeichnet sich selbst als verwaist und verlassen – und gerade deshalb ist Gott ihre Hoffnung und ihre Zuflucht, ja eine andere hat sie nicht: ἄλλη ἐλπίς οὐκ ἔστι μοι εἰ μὴ ἐπὶ σοὶ, κύριε, οὐδὲ ἕτερα καταφυγή πλὴν τοῦ ἐλέους σου, κύριε, „eine andere Hoffnung als auf dich, Herr, habe ich nicht, auch keine eine weitere Zuflucht außer zu deinem Erbarmen, Herr“ (JosAs 12,13).

Beide Begriffe, ἐλπίς und καταφυγή, stehen auch im Septuaginta-Psalter nebeneinander und werden auf Gott bezogen (z.B. Ps 70,4–5; 90,9). Und trotzdem ist auf ein Detail aufmerksam zu machen: Die Aussage Aseneths, sie habe keine andere καταφυγή als das Erbarmen Gottes, ist insofern durch den Kontext vorbereitet, als Aseneth ihre Hinwendung zu Gott mit der Metapher des Zufluchtnehmens beschreibt.³⁷ Dies ist aber nicht der Fall für Aseneths Aussage, sie habe keine andere ἐλπίς als die Hoffnung auf Gott. Nirgendwo in ihren Aussagen, z.B. in ihrem langen Selbstgespräch in JosAs 11, sagt sie etwa von sich aus, dass sie auf den Gott Josefs hoffe, jedoch nicht mehr auf die Götter Ägyptens. Insofern passt zwar die Erklärung, sie habe keine andere Hoff-

hellénistique, 326–329; M. Vogel, Einführung in die Schrift, 6.13–15. Dass das Buch in griechischer Sprache abgefasst worden ist, ist dabei noch am wenigsten umstritten.

³⁶ Der Text des Romans wird in diesem Artikel nach folgender Ausgabe zitiert: *Joseph und Aseneth. Kritisch herausgegeben von Christoph Burchard*.

³⁷ Vgl. zu dieser Thematik auch E. Bons, „Psalter Terminology in *Joseph and Aseneth*“, 439–440. Dass der Roman *Joseph und Aseneth* vielfach auch typische Septuaginta-Terminologie zurückgreift, zeigt schon G. Delling, Einwirkungen der Sprache der Septuaginta in „Joseph und Aseneth“, 29–56.

nung, zur Gebetssituation, ist aber erst dadurch erklärbar, dass Aseneth sich hier der anscheinend schon geprägten Sprache des Septuaginta-Psalter bedient.

Dass Aseneth mit dem Septuaginta-Psalter und mit dessen Gottesepitheta vertraut ist, zeigen die Aussagen, die unmittelbar auf die vorhin zitierte folgen: διότι σὺ εἶ ὁ πατὴρ τῶν ὀρφανῶν καὶ τῶν δεδιωγμένων ὑπερασπιστῆς καὶ τῶν τεθλιμμένων βοηθός, „denn du bist der Vater der Waisen, der Beschützer der Verfolgten und der Helfer der Betrübten“ (JosAsen 12,13).

Gerade das erste Epitheton, „Vater der Waisen“, begegnet in Ps 67,6^{LXX}. Vielleicht wählt Aseneth es mit der Absicht, zwei komplementäre Vorstellungen in ihr Gebet einzuführen: Sie ist eine Waise – Gott dagegen der Vater der Waisen.

Mit den beiden weiteren Substantiven, ὑπερασπιστῆς und βοηθός, greift Aseneth ebenfalls auf zwei Epitheta zurück, die im Septuaginta-Psalter mehrmals nebeneinanderstehen (z.B. Ps 32,20; 113,17.18.19). Wiederum ist festzustellen, dass beide Substantive – anders als καταφυγή – kaum durch den Kontext des Gebets der Aseneth erklärbar sind, sondern vermutlich nur dadurch, dass der Autor des Romans seiner Hauptfigur diejenige theologische Terminologie in den Mund legt, die der intendierten Leserschaft bekannt war: die Gottesepitheta des Septuaginta-Psalter. Damit wird einerseits ein Anachronismus hergestellt – die Aseneth der Patriarchenzeit sprach wohl kein Griechisch und konnte erst recht nicht die Septuaginta kennen –, andererseits haben wir es mit einer Fiktion zu tun: Die Aseneth, die die Götterbilder verwarf und sich dem Gott Josephs anschloss, scheint diejenige Gebetssprache zu kennen, mit der die Leserschaft des Romans vertraut war und die diese vermutlich als „theologisch korrekt“ anerkannte.

Zusammenfassend ist also festzustellen, dass das Gebet der Aseneth in JosAs 12–13 in einer zentralen *invocatio*, die der Beschreibung ihrer Situation folgt, diejenigen Gottesepitheta verwendet, die sich im Septuaginta-Psalter finden. Diese sind nicht ausschließlich durch den Kontext vorbereitet – nur für καταφυγή trifft dies eindeutig zu –, sondern anscheinend durch konventionelle Gebetssprache. Selbst Aseneth, die als Ägypterin und zukünftige Ehefrau des Patriarchen Joseph das Volk Israel und seine Gebete noch gar nicht kennen konnte, werden die Gottesepitheta in den Mund gelegt, die offenbar infolge der Verbreitung des Septuaginta-Psalter Eingang in die Gebetssprache der hellenistischen jüdischen Gemeinden gefunden hatten.

3. Die Psalmen Salomos

Die Gebetssprache des Septuaginta-Psalter hat schließlich einen Einfluss auf die *Psalmen Salomos*, eine Sammlung von insgesamt 18 ziemlich heterogenen Texten, die vermutlich im 1. Jahrhundert v. Chr. entstanden sind. Wie neuere Untersuchungen zeigen, sind diese Psalmen in griechischer Sprache verfasst worden, obwohl Einflüsse hebräischen Stils und hebräischer Syntax unverkennbar sind.³⁸ Im Folgenden seien nur zwei Beispiele vorgestellt, die leicht vermehrt werden können. Dennoch wird an ihnen exemplarisch deutlich, in welchem Maße die Gebetssprache der Psalmen Salomos vom Septuaginta-Psalter geprägt worden ist.

PsSal 15 beginnt mit einer bekenntnisartigen Rückschau: ἐν τῷ θλίβεσθαί με ἐπεκαλεσάμην τὸ ὄνομα κυρίου εἰς βοήθειαν ἤλπισα τοῦ θεοῦ Ἰακωβ καὶ ἐσώθην ὅτι ἐλπίς καὶ καταφυγή τῶν πτωχῶν σὺ ὁ θεός, „als ich bedrängt war, rief ich den Namen des Herrn an, auf die Hilfe des Gottes Jakobs hoffte ich und wurde gerettet, denn Hoffnung und Zuflucht der Armen bist du, Gott“ (PsSal 15,1). Wie auch in den meisten biblischen Psalmen bleibt die Situation des Sprechers unklar – wobei ohnehin fraglich ist, ob man überhaupt hinter einzelnen Psalmen eine konkrete Situation rekonstruieren kann.

In diesem Vers fallen drei Elemente auf, die einen Einfluss des Septuaginta-Psalter erkennen lassen:

– Die Situation der Bedrängnis wird mit dem Verb θλίβομαι beschrieben, das zu einer Art „Passepartout“ wird, mit dem sämtliche Nöte eines Menschen mit einem einzigen Wort zum Ausdruck gebracht werden können. Wie schon zuvor das Beispiel τῶν τεθλιμμένων βοηθός in JosAsen 12,13 zeigt, wird das Verb im Medium zu einem der

³⁸ Vgl. zu dieser Fragestellung den Artikel von J. Joosten, Reflections on the Original Language of the Psalms of Solomon.

bevorzugten Termini, das für nicht weiter definierte Situationen der Bedrängnis steht; zugleich wird im unmittelbaren Kontext gesagt, von wem Hilfe erwartet wird oder erfahren wurde: Gott. Ähnliche Formulierungen wie in PsSal 15,1 finden sich im Septuaginta-Psalter, z.B. Ps 17,7.

– Diese Hilfe wird „erhofft“ (Verb ἐλπίζω). Das bedeutet: Die Zeit, die vergeht, bis die göttliche Hilfe eintrifft und die Rettung erfahren wird, wird zur Hoffnungszeit (vgl. Ps 21,5–6^{LXX}). Der Glaube an Gott, der in dieser Zeit auf die Probe gestellt wird, wird somit im als „Hoffnung“ beschrieben, nicht als Vertrauen.

– Schließlich wird diese Hoffnung auf Rettung durch Gott damit begründet, dass Gott selbst ἐλπίς καὶ καταφυγή für die Armen darstellt: Die Hoffnung, die der Sprecher in Gott setzt wird, und die Zuflucht, die er bei ihm nimmt, sind nicht illusorisch, sondern die Hinwendung des bedrängten Menschen zu Gott wird durch die göttliche Zuwendung zum bedrängten Menschen bestätigt.

Auch das Gottesepitheton ἀντιλήπτωρ begegnet in den Psalmen Salomos, und zwar in enger Verbindung mit dem Verb ἀντιλαμβάνομαι. So blickt der Sprecher von PsSal 16,3–4 auf die durch Gott erfahren Rettung zurück, die er zunächst mit dem Verb zum Ausdruck bringt: εἰ μὴ ὁ κύριος ἀντελάβετό μου τῷ ἐλέει αὐτοῦ, „wenn der Herr mit nicht durch sein Erbarmen beigestanden hätte“, sodann mit dem Substantiv: ὁ σωτὴρ καὶ ἀντιλήπτωρ μου ἐν παντὶ καιρῷ ἔσωσέν με, „mein Retter und Beistand rettete mich zu jeder Zeit“. Dass beide Wörter – Verb und Substantiv – unmittelbar nebeneinander gebraucht werden, zeigt schon Ps 3,4.6: Nach der Septuaginta-Version ist der Sprecher davon überzeugt, dass Gott sein Beistand ist (ἀντιλήμπτωρ – MT: *māgen* „Schild“), und daher ist auch sein Schlaf ruhig; denn er weiß, dass Gott ihm beistehen wird (ἀντιλήμψεταιί μου, „er wird mir beistehen“ – MT: *yism^ekenī* „er wird mich halten“).

Diese Beispiele stehen nur für manche andere, die zeigen könnten, in welchem Maße die Psalmen Salomos – bei allen Unterschieden zum kanonischen Psalter – von der Gebetssprache des Septuaginta-Psalters stark beeinflusst sind.³⁹ Wer immer ihre Verfasser gewesen sein mögen oder welche Gemeinden auch immer hinter diesen Psalmen stehen – diese Texte sind nur ein weiteres Beispiel dafür, dass sich offenbar mit der Gebetssprache des Septuaginta-Psalters eine Terminologie etabliert hat, die in viele andere Texte – manchmal mit leichten Abweichungen – Eingang gefunden hat.

IV. Abschließende Bemerkungen

Kann die Sprache des Gebets die religiöse Identität einer Gemeinschaft beeinflussen oder formen?⁴⁰ Können sich in der Gebetssprache die Mitglieder dieser Gemeinschaft wiederfinden? Konkret: Konnte die Gebetssprache des Septuaginta-Psalters zur Ausformung der religiösen Identität jüdischer Gemeinden griechischer Sprache beitragen?

Die Fragen sind nicht leicht zu beantworten, da uns frühe Zeugnisse über die Wirkungsgeschichte des Septuaginta-Psalters, vor allem seiner Gebetssprache, fehlen. Die wenigen Zitate des Septuaginta-Psalters, die sich etwa in den Werken Philos von Alexandrien finden, gehen nicht auf die Frage ein, wie man im Gebet von Gott reden soll.

Dennoch sind einige vorsichtige Überlegungen erlaubt.

– Zunächst ist festzuhalten, dass die Gebetssprache, die für den Septuaginta-Psalter charakteristisch ist, nicht komplett neu erfunden wurde, sondern – wenigstens teilweise – in sprachlichen und sozialen Vollzügen des ptolemäischen Ägyptens beheimatet war. Das bedeutet, dass die betreffenden Termini der Gebetssprache wohl kaum als fremd empfunden werden konnten, sondern im alltäglichen Sprachgebrauch verwurzelt war. Dies konnte jener Gebetssprache nicht nur Anerkennung verschaffen, sondern auch zu ihrer Überzeugungskraft beitragen.

– Weiterhin fällt auf, dass die Gebetssprache, die im Septuaginta-Psalter geschaffen wurde, nicht auf diese Texte beschränkt blieb. Vielmehr fühlten sich spätere Autoren

³⁹ Weitere Beispiele bei E. Bons, *Philosophical Vocabulary in the Psalms of Solomon – The Case of PsSol 9:4*, 49–50.

⁴⁰ Vgl. zu diesen Fragen M. Tellbe, *Identity and Prayer*, 13.

veranlasst, das für den Septuaginta-Psalter typische griechische Vokabular zu übernehmen. Neben den in diesem Artikel zitierten Texten könnte man noch verschiedene andere nennen, z.B. Sir 51,2. Kann man aus diesem Befund nicht folgern, dass die Gebetssprache des Septuaginta-Psalters wenn nicht normativ, so doch aber in gewisser Hinsicht prägend war? Das gilt gerade auch für Termini wie ἐλπίζω und ἐλπίζ sowie für θλίβομαι und θλίψις, die ja später auch ihre christliche Wirkungsgeschichte haben (vgl. etwa Röm 12,12).

– Gemäß dem Sprichwort *lex orandi lex credendi* wird im Gebet so gebetet, wie auch geglaubt wird. Das gilt insbesondere für die Gottesepitheta, die ja oft in bekenntnisartigen Formulierungen begegnen. Ob und in welchem Maße diese impliziten Bekenntnisse in der Realität zur Ausbildung von religiöser Identität oder zu Abgrenzungen beitragen, lässt sich mangels geeigneter zeitgenössischer Quellen schwerlich feststellen.

Literatur

Textausgaben und Übersetzungen:

Joseph und Aseneth. Kritisch herausgegeben von Christoph Burchard. Mit Unterstützung von Carsten Burfeind und Uta Barbara Fink, Leiden 2003.

Sekundärliteratur:

A. *Aejmelaeus*, Von Sprache zur Theologie. Methodologische Überlegungen zur Theologie der Septuaginta, in: M.A. Knibb (Hg.), *The Septuagint and Messianism* (BETL 195), Leuven 2006, 21–48.

J.K. *Aitken*, Psalms, in: ders. (Hg.), *T&T Clark Companion to the Septuagint*, London, New York 2015, 320–334.

J.K. *Aitken*, Jewish Worship amid Greeks. The Lexical Context of the Old Greek Psalter, in R.T. McLay (Hg.), *The Temple in Text and Tradition. A Festschrift in Honour of Robert Hayward*, London, New York 2015, 48–70.

F. *Austermann*, Von der Tora zum Nomos. Untersuchungen zur Übersetzungsweise und Interpretation im Septuaginta-Psalter (MSU 27), Göttingen 2003.

R.S. *Bagnall*, R. *Cribiore*, *Women's Letters from Ancient Egypt. 300 BC – AD 800*, Ann Arbor 2006.

E. *Bons*, Die Rede von Gott in den Psalmen^{LXX}, in: ders., *Textkritik und Textgeschichte. Studien zur Septuaginta und zum hebräischen Alten Testament* (FAT 93), Tübingen 2014, 31–50.

E. *Bons*, "Psalter Terminology in *Joseph and Aseneth*", W. Kraus, S. Kreuzer (Hg.), *Die Septuaginta – Text, Wirkung, Rezeption* (WUNT I/325), Tübingen 2014, 430–443.

E. *Bons*, The Noun βουθός as a Divine Title. Prolegomena to a future HTLS article, in: E. *Bons*, R. *Brucker*, J. *Joosten* (Hg.), *The Reception of Septuagint Words in Jewish-Hellenistic and Christian Literature* (WUNT II/367), Tübingen 2014, 53–66.

E. *Bons*, Philosophical Vocabulary in the Psalms of Solomon – The Case of PsSol 9:4, in: E. *Bons*, P. *Pouchelle* (Hg.), *The Psalms of Solomon: Language, History, Theology* (Early Judaism and its Literature 40), Atlanta, Georgia 2015, 49–58.

E. *Bons*, The Language of the Book of Judith, in: E. *Bons*, J. *Joosten* (Hg.), *Handbuch zur Septuaginta – Handbook of the Septuagint. Band 3: Die Sprache der Septuaginta – The Language of the Septuagint*, Gütersloh 2016, 393–406.

E. *Bons*, R. *Brucker*, Psalmoi / Das Buch der Psalmen, 343, in: S. *Kreuzer* (Hg.), *Einleitung in die Septuaginta* (Handbuch zur Septuaginta / Handbook of the Septuagint 1), Gütersloh 2016.

Chr. *Burchard*, *Joseph and Aseneth*, in: J.H. *Charlesworth* (ed.) *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. II, New York 1985, 177–247.

P. *Chantraine*, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Bd. 1, Paris 1968.

- F. Chapot, B. Laurot*, Corpus des prières grecques et romaines. Textes réunis, traduits et commentés (Recherches sur les rhétoriques religieuses 2), Turnhout 2001.
- R.D. Chesnutt*, From Death to Life. Conversion in Joseph and Aseneth (JSP.SS 16), Sheffield 1995.
- M. Cimosà*, Il vocabolario di preghiera nel Pentateuco greco dei LXX (Quaderni di "Salesianum" 10), Roma 1985.
- M. Cimosà*, Il vocabolario della preghiera nella traduzione greca (LXX) dei Salmi, EL 105 (1991), 89–119.
- A.-M. Denis*, Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique, Bd. I, Turnhout 2000.
- G. Delling*, Einwirkungen der Sprache der Septuaginta in „Joseph und Aseneth“, *JSJ* 9, 1978, 29–56.
- W.D. Furley, J.M. Bremer*, Greek Hymns. Selected Cult Songs from the Archaic to the Hellenistic period. Volume One: The Texts in Translation (STAC 9), Tübingen 2001.
- D.L. Gera*, Judith (CEJL), Berlin, New York 2014.
- J. Joosten*, Reflections on the Original Language of the Psalms of Solomon, in: E. Bons, P. Pouchelle (Hg.), The Psalms of Solomon: Language, History, Theology (Early Judaism and its Literature 40), Atlanta, Georgia 2015, 31–47.
- C. Kugelmeier*, *Voces biblicae* oder *voces communes*? Zum Sprachgebrauch der Septuaginta im Lichte neuerer Papyrusforschungen, in: W. Kraus, M. Karrer, M. Meiser (Hg.), *Die Septuaginta – Texte, Theologien, Einflüsse* (WUNT 252), Tübingen 2010, 340–356.
- M. Karrer, W. Kraus et alii* (Hgg.), Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung, Stuttgart 2009.
- O. Montevecchi*, *Quaedam de graecitate psalmorum cum papyris comparata*, in: dies., *Bibbia e papiri: luce dai papiri sulla Bibbia greca* (Estudis de papirologia i filologia bíblica 5), Barcelona 1999, 97–120 (Erstveröffentlichung 1951).
- C.A. Moore*, Judith. A New Translation with Introduction and Commentary (AncB), Garden City, New York, 1985.
- St. Olofsson*, God is My Rock. A Study of Translation Technique and Theological Exegesis in the Septuagint (CB.OT 31), Stockholm 1990.
- A. Passoni Dell'Acqua*, La metafora biblica di Dio come roccia e la sua soppressione nelle antiche versioni, EL 91 (1977), 417–453.
- B. Schmitz*, Gedeutete Geschichte. Die Funktion der Reden und Gebete im Buch Judit (HBS 40), Freiburg 2004.
- B. Schmitz, H. Engel*, Judit übersetzt und ausgelegt (HThKAT), Freiburg 2014.
- M. Tellbe*, Identity and Prayer, in: R. Hvalvik, K.O. Sandnes (Hgg.), Early Christian Prayer and Identity Formation (WUNT 336), Tübingen 2014, 13–34.
- H.S. Versnel*, Religious Mentality in Ancient Prayer, in: Ders. (Hg.), Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World, Leiden 1981, 1–64.
- J. Vilchez Líndez*, Tobias y Judith, Estella (Navarra), 2000.
- M. Vogel*, Einführung in die Schrift, in: E. Reinmuth (Hg.), Joseph und Aseneth (SAPERE XV), Tübingen 2009, 3–31.
- T.F. Williams*, Towards a Date for the Old Greek Psalter, 276 in: J.V. Hiebert, C.E. Cox, P.J. Gentry (Hg.), The Old Greek Psalter (FS A. Pietersma) (JSOT.S 332), Sheffield 2001.