

## “AUF DIE HÖRNER DER EINHÖRNER HIN...”

(( HINWEISE AUF EINE MESSIANISCHE RELECTURE DES Ps 21 (LXX)?

In der gegenwärtigen Debatte zwischen Vertretern eines philologischen Textmodells, das Übersetzungsvarianten vornehmlich auf eine divergierende Vorlage der LXX-Psalmen bzw. auf Charakteristika ihrer Übersetzungstechnik zurückführt, und einem exegetischen Modell, das den Stellenwert der theologischen Interpretation der LXX-Übersetzung betont, wird nur im Ausnahmefall Bezug auf Untersuchungen von Einzelsalmen genommen. In der Regel bedienen sich die Forscher einzelner Textstellen, die zur Darstellung eines bestimmten grammatischen, semantischen oder im Hinblick auf ein interpretatorisches Problem aus dem größeren Psalterkontext oder gar aus dem Korpus der gesamten griechischen Buchübersetzungen stammen, ohne die zitierten Verse in einen Zusammenhang zur vorgegebenen Texteinheit zu setzen.

In diesem Paper wird hingegen versucht, vermittelnd in die Diskussion einzugreifen. Anhand eines wegen seiner Rezeptionsgeschichte für die Messianologie wichtigen Einzelsalms (Ps 21 LXX) werden die verschiedenen Hinweise auf ein zukunftsgerichtetes und eschatologisches Textverständnis gesammelt, um sie sowohl auf ihre historische als auch auf ihre literarische Bedeutung hin zu untersuchen.

### I. EINLEITUNG

Wenige Psalmen des alttestamentlichen Kanons sind so einhellig messianisch verstanden worden wie Ps 21(22). Paradigmatisch dafür steht die breite Wirkungs- und Auslegungsgeschichte<sup>1</sup> des Textes, der den Passionsberichten der Evangelisten als einschlägiges Lektüreschema gedient haben dürfte<sup>2</sup>. Von daher scheint der Rückschluss, dass es sich von

1. Vgl. dazu H.-J. FABRY, *Die Wirkungsgeschichte des Psalms 22*, in J. SCHREINER (ed.), *Beiträge zur Psalmenforschung: Psalm 2 und 22* (Forschung zur Bibel, 60), Würzburg, 1988, pp. 279-318.

2. Vgl. zur Funktion des gesamten Psalms in diesem Sinne bes. H. GESE, *Psalm 22 und das Neue Testament: Der älteste Bericht vom Tode Jesu und die Entstehung des Herrenmahles*, in Id., *Vom Sinai zum Zion: Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie* (Beiträge zur evangelischen Theologie, 64), München, 1984, pp. 180-201, der besonders das Danklied als Lektüreschema hervorhebt (dazu unten n. 48); P. GRELOT, *Le mystère du Christ dans les Psaumes* (Jésus et Jésus-Christ, 74), Paris, 1998, pp. 94-98; J.

jehor um einen messianischen Text gehandelt haben dürfte<sup>3</sup>, nicht zu verwundern.

Nun habe ich in meiner jüngst erschienenen Studie zeigen können, dass dieses Verständnis dem masoretischen Text (MT) durchaus fern ist<sup>4</sup>. Folgt in einem nächsten Schritt die Prüfung der griechischen Fassung der LXX, auf welche die Evangelien hätten zurückgreifen können<sup>5</sup>. Diese enthält in der Tat einige Varianten, denen in Auswahl im Zuge dieser Studie nachzugehen ist.

Die Textpräsentation (die Varianten zum MT sind kursiv gesetzt):

- 1 *Auf das Ende hin*<sup>6</sup>. *Über die Hilfe am Morgen. Psalm (von/für) David.*
- 2 *Gott, mein Gott, achte auf mich. Warum*<sup>8</sup> *hast Du mich verlassen? Fern von meiner Hilfe die Worte meiner Übertretungen.*

HEIDLER, *Die Verwendung von Psalm 22 im Kreuzigungsbericht des Markus*, in H. GENEST (ed.), *Christi Leidenspsalm*, Neukirchen-Vluyn, 1996, pp. 26-34, 26; C. FOCANT, *L'ultime prière du pourquoi: Relecture du Ps 22 (21) dans le récit de la passion de Marc*, in J.-M. AUWERS – A. WENIN (eds.), *Lectures et relectures de la Bible*. FS P.-M. Bogaert (BETL, 144), Leuven, 1999, pp. 287-305, 289, 295.

3. Vgl. in diesem Sinne z.B. M. HENGEL, *La crucifixion* (LD, 105), Paris, 1981, p. 165: „Les quelques psaumes de souffrance, qui éclairent quelques traits de la souffrance et de la mort de Jésus, comme les psaumes 22 et 69, sont pour lui (= Marc) des psaumes exclusivement messianiques, pas autrement que les psaumes 110 et 118. Le concept de ‚juste‘ n’apparaît ni dans les deux psaumes, ni chez Marc à propos de Jésus“. Zur Auswertung s. FOCANT, *Relecture* (n. 2), p. 292.

4. M. BAUKS, *Die Feinde des Psalmisten und die Freunde Ijobs: Untersuchungen zur Freund-Klage im Alten Testament am Beispiel von Ps 22* (Stuttgarter Bibelstudien, 203), Stuttgart, 2004.

5. Mit Ausnahme des Psalmenanfangs, der zumindest bei Mt und Mk in der aram. Fassung einer Nebenquelle zitiert ist; vgl. dazu zuletzt U. RÜSEN-WEINHOLD, *Der Septuaginta-Psalter im Neuen Testament: Eine textgeschichtliche Untersuchung*, Neukirchen-Vluyn, 2004, pp. 238-242. S. auch FOCANT, *Relecture* (n. 2), pp. 295-302.

6. F. SIEGERT, *Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament: Eine Einführung in die Septuaginta* (Münsteraner Judaistische Studien, 9), Münster, 2003, p. 321. Vgl. auch M. RÖSEL, *Die Psalmüberschriften des Septuaginta-Psalters*, in E. ZENGER (ed.), *Der Septuaginta-Psalter. Sprachliche und Theologische Aspekte* (HBS, 32), Freiburg, 2001, pp. 125-148, 137-139.

7. Soweit im hebräischen Titel das  $\text{ה}$  zumeist als  $\text{ה}$ -auctoris verstanden wird (vgl. dazu ausführlicher H.-J. KRAUS, *Psalmen 1-59* (BKAT, 15/1), Neukirchen-Vluyn, <sup>5</sup>1978, Lxf.; J.-M. AUWERS, *Le David des Psaumes et les psaumes de David*, in L. DESROUSSEAUX – J. VERMEYLEN (eds.), *Figures de David à travers la Bible* (LD, 177), Paris, 1999, pp. 187-224, 210-213; E. JENNI bevorzugt die Umschreibung als  $\text{ה}$ -inscriptionis [*Die hebräischen Präpositionen*. Bd. 3: *Die Präposition Lamed*, Stuttgart, 2000, p. 71]), kann sich auch für LXX ein gleiches Verständnis nahelegen (vgl. SIEGERT, *Zwischen Hebräischer Bibel* [n. 6], p. 320; der Dativ wird beibehalten von G. DORIVAL, *Autour des titres des psaumes*, in *Revue des Sciences Religieuses* 73 [1999] 165-176, 168f.). Bereits Chr. RÖSEL merkt an, dass die Hypothese des  $\text{ה}$ -auctoris auch für den hebräischen Text keineswegs zwingend ist und bevorzugt – wie z.B. in Ps 102,1 – das Verständnis als  $\text{ה}$ -ethicus (besser  $\text{ה}$ -dativum mit JENNI, *ibid.*, pp. 48-52), das erst im Zuge der Überlieferungsgeschichte als

- 3 Mein Gott, ich schreie des Tags zu Dir und Du wirst nicht hören. Ich schreie des Nachts und nichts (wird sein) in meinem Wahnsinn (?)<sup>9</sup>.
- 4 Aber Du, du wohnst im Heiligen<sup>10</sup>, (der) Lob Israels.
- 5 Auf Dich hofften unsere Väter, sie hofften, und du hast sie bewahrt.
- 6 Zu Dir haben sie gerufen und sie wurden gerettet. In Dich hofften sie und wurden nicht zuschanden.
- 7 Ich, aber, ich bin ein Wurm und kein Mensch, Abschaum von Mensch und Objekt der Verachtung vom Volk.
- 8 Alle, die mich betrachteten, mockierten sich über mich, sie sprachen mit den Lippen und schüttelten den Kopf.
- 9 Er hoffte auf den Herrn, daß er ihn befreie, ihn rette, da/wenn<sup>11</sup> er es will.

Verfasserangabe umgedeutet worden sei (*Die messianische Redaktion des Psalters: Studien zur Entstehung und Theologie der Sammlung 2-89* [Calwer theologische Monographien, 19], Stuttgart, 1999, pp. 161-163).

8. Zum Problem des „warum“ bzw. „wozu“ s. BAUKS, *Feinde* (n. 4), pp. 15f. (zum MT); betont ist das unterschiedliche Verständnis in der Übersetzung von Mt 27,46 (cf. LXX; Aqu.) durch ἵνα τί „warum“ bzw. von Mk 15,34 durch εἰς τί „zu was, wozu“, vgl. schon RÜSEN-WEINHOLD, *Septuaginta-Psalter* (n. 5), p. 241 mit n. 496.

9. H. GZELLA (*Lebenszeit und Ewigkeit: Studien zur Eschatologie und Anthropologie des Septuaginta-Psalters* [BBB, 134], Berlin, 2002, p. 146 n. 443) übersetzt mit „Unverstand“. Zur systematischen Wiedergabe hebräischer Verlaufformen (*yiqtol*) durch ein Futur, welche der Eschatologisierung des Psalters Vorschub leistet vgl. SIEGERT, *Zwischen hebräischer Bibel* (n. 6), pp. 157, 316 (zu Ps 147,7 LXX) und Id., *Register zur Einführung in die Septuaginta mit einem Kapitel zur Wirkungsgeschichte* (Münsteraner Judaistische Studien, 13), Münster, 2003, p. 354 und GZELLA, *Lebenszeit*, pp. 128-134, 302f., der in der griechischen Tempuswahl (Futur – Aorist) besonders das Ineinander von Vergangenheits- und Zukunftsperspektive betont, während das hebräische Imperfekt modal ist. Vgl. J.H. SAILHAMER, *The Translational Technique of the Greek Septuagint for the Hebrew Verbs and Participles in Psalms 3–41* (Studies in Biblical Greek, 2), Frankfurt/M., 1990, pp. 55f.

10. So SIEGERT, *Zwischen hebräischer Bibel* (n. 6), p. 125, der MT z.St. als eine rabbinische Lesung ansieht. Ebenso möglich ist die pluralische Übersetzung „inmitten der Heiligen“ – s. DORIVAL, in M. HARL – G. DORIVAL – O. MUNNICH, *La Bible grecque des Septante: Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Paris, <sup>2</sup>1994, p. 15.

11. P. Bod XXIV bezeugt σωσατω αυτον [ει εθελησεν αυτον ; vgl. A. PIETERSMA, *Ra 2110 (P. Bodmer XXIV and the Text of the Greek Psalter)*, in D. FRAENKEL – U. QUAST – J.W. WEVERS (eds.), *Studien zur Septuaginta*. FS R. Hanhart (MSU, 20), Göttingen, 1990, pp. 262-286, 272f., der statt ει οτι ergänzt und die Variante als sekundär (von Mt 27,43 her beeinflusst) ansieht; vgl. SIEGERT, *Zwischen hebräischer Bibel* (n. 6), p. 97 und U. RÜSEN-WEINHOLD, *Le Psaume 21 de la Septante: un apparat critique*, in G. DORIVAL (ed.), *David, Jésus et la reine Esther* (Collection de la Revue des Études Juives, 25), Leuven, 2003, pp. 101-129, 113. – Zur im Psalter bevorzugten Übersetzung des kausalen ׀ durch οτι vgl. F. AUSTERMANN, *Von der Tora zum Nomos: Untersuchungen zur Übersetzungsweise und Interpretation im Septuaginta-Psalter* (MSU, 27), Göttingen, 2003, pp. 67f.

- 10 Denn Du bist, der mich zog aus dem Bauch, *meine Hoffnung* von meiner Mutterbrust an.
- 11 Auf Dich geworfen vom Uterus an, von den Eingeweiden meiner Mutter an, mein Gott bist Du.
- 12 Geh nicht weg von mir, denn Angst/Anfechtung ist nahe. Denn es ist niemand, der unterstützt.
- 13 Es umzirkelten mich zahlreiche Jungstiere, *fette* Stiere umstellten mich.
- 14 Sie öffneten gegen mich ihr Maul, *wie* ein Löwe, der reißt und brüllt.
- 15 Wie Wasser bin ich ausgeschüttet und zerstreut sind alle meine Knochen. Mein Herz wurde wie geschmolzener Wachs inmitten meiner Eingeweide.
- 16 Es ist meine Kraft wie eine Scherbe ausgetrocknet und meine Zunge ist an meinen *Gaumen* geklebt. Und in den Staub des Todes hast Du mich gelegt.
- 17 Da mich *viele* Hunde umzirkelten, eine Ansammlung von Übeltätern mich umstellte, (*sie*) *durchlöcherten* meine Hände und *Füße*.
- 18 *Sie zählten*<sup>12</sup> alle meine Knochen (vgl. V.15), sie *aber* beobachteten und *sahen* mich an.
- 19 Sie haben unter sich meine Kleider geteilt und für mein Gewand *warfen* sie (das) Los.
- 20 Aber Du, Herr, entferne nicht *meine Unterstützung*. Zur Hilfe (vgl. V.1) *achte auf mich*.
- 21 Befreie vom Schwert meine Seele und aus der Pfote des Hundes mich Einziggeborenen<sup>13</sup> (μονογενη μου).
- 22 Rette mich aus dem Rachen des Löwen und von den Hörnern der Einhörner weg<sup>14</sup> *meine Niedrigkeit*.

12. So findet sich z.B. in der Edition von Rahlfs zu Ps 21,18 mit ἐξήριθμησα „ich zählte“ eine Textwiedergabe, die zwar dem MT entspricht, aber in den griechischen Textzeugen selten belegt ist (so durch Aquila und Symmachus, anders P.Bod XXIV, B, S und A). Diese bezeugen eine Verbform in der 3.Pl. „sie haben gezählt“; vgl. dazu schon GESE, *Psalms* 22 (n. 2), p. 83 und G. DORIVAL, *Septante et Texte Massorétique: Le cas des Psaumes*, in A. LEMAIRE (ed.), *Congress Volume Basel IOSOT 2001* (SupplVT, 92), Leiden, 2002, pp. 139-161, bes. 151; s. zuletzt RÜSEN-WEINHOLD, *Le Psaume 21* (n. 11), p. 118f. mit exakter Auflistung der Texte. Dorival qualifiziert diese Textänderung als redaktionellen Eingriff der Massoreten, welche eine antichristliche Polemik in den hebräischen Text eintragen wollten – das bedeutete aber, dass ein Präfix gegen ein Suffix vertauscht, also in den Konsonantenbestand eingegriffen worden wäre.

13. Mit Ps 25 (24),16 erklärt sich die Übersetzung als Ausdruck für das Alleingelassensein des Armen bzw. hier der Seele; dazu SIEGERT, *Zwischen hebräischer Bibel* (n. 6), p. 269.

14. Dazu J. SCHAPER, *Eschatology in the Greek Psalter* (WUNT, 2/76), Tübingen, 1995, pp. 109-116, der „Einhorn“ hier messianisch versteht im Sinne einer Rettung „zu

- 23 Ich werde Deinen Namen meinen Brüdern erzählen<sup>15</sup>, inmitten der Gemeinde werde ich Dich preisen:
- 24 „Die den Herrn fürchten, lobt ihn, die ganze Nachkommenschaft Jakobs, rühmt ihn, *mögen ihn fürchten*<sup>16</sup> alle Nachkommen Israels“.
- 25 Denn nicht missachtete er noch geringschätzte er die *Bitte*<sup>17</sup> des Armen. Nicht wendete er sein Gesicht von *mir*. Und als ich nach ihm gerufen *habe*, erhörte er *mich*.
- 26 Von Dir (handelt) mein Lobgesang in der großen Gemeinde, meine Gebete werde ich *erwidern* in der Gegenwart derer, die ihn fürchten.
- 27 Die Armen werden essen und satt werden, und es werden den Herrn loben, die ihn suchen. *Ihre Herzen werden leben* in alle Ewigkeit.
- 28 Es werden gedenken und umkehren zum Herrn alle Enden der Erde und alle Hauptlinien der Völker werden sich vor *ihm* niederwerfen.
- 29 Denn dem Herrn (ist) die Königsherrschaft, *und* er beherrscht die Völker.
- 30 Es aßen und verneigten sich alle Fetten der Erde. Vor ihm werden niederfallen<sup>18</sup> alle, die *in die Erde*<sup>19</sup> hinabsteigen. *Aber/Und meine Seele lebt*<sup>20</sup> für *ihn*<sup>21</sup>.

den heilvollen Hörnern der Einhörner hin“. Diese bezeichnen hier s.E. heilbringende Gottesattribute. Vgl. dazu auch H. GZELLA, *Das Kalb und das Einhorn: Endzeittheophanie und Messianismus in der Septuaginta-Fassung von Ps 29(28)*, in E. ZENGER (ed.), *Der Septuagintapсалter* (n. 6), pp. 257-290, bes. 282-284. G.B. CAIRD, *Toward a Lexicon of the Septuagint II*, in *JTS* 20 (1969) 21-40, bes. 22f., unterstreicht hingegen die Bedeutung „Auerochse, Rhinozeros“ neben „Einhorn“.

15. Zur Interpretation von Heb 2,12 (ἀπαγγέλω) vgl. SIEGERT, *Zwischen hebräischer Bibel* (n. 6), p. 221 und RÜSEN-WEINHOLD, *Le Psaume 21* (n. 11), p. 122 und *Id., Septuagintapсалter* (n. 5), pp. 191-194.

16. P. Bod XXIV bezeugt hier φοβητώσαν απ αυτου statt φοβηθήτωσαν αὐτόν (PIETERSMA, *Ra 2110* [n. 11], pp. 271-272; vgl. SIEGERT, *Zwischen hebräischer Bibel* [n. 6], p. 97 und RÜSEN-WEINHOLD, *Le Psaume 21* [n. 11], p. 123).

17. Das griechische Wort δεήσις (cf. προσευχή in Hi 27,9; Ps 9,13) entspricht קָרָע „Schrei“, nicht aber עָנָו „Elend“ (des Armen). Da es sich aber im hebräischen Text um ein *hapax legomenon* handelt, kann es sich sehr wohl um eine Interpretation des griechischen Übersetzers handeln. Vgl. dazu H. GZELLA, *Die Wiege des griechischen David: Die Diskussion um die Entstehung des Septuaginta-Psalters in der neueren Forschung*, in E. ZENGER (ed.), *Der Septuagintapсалter* (n. 6), pp. 19-47, 37-42 (bezüglich einer der LXX eigenen Armenfrömmigkeit).

18. Προπίπτω hat auch im Griechischen ambivalente Bedeutung in dem Sinne von „auf die Knie Fallen“ (Ps 71[72],9 der Feinde), „Zusammenbrechen“ (Jdt 13,2) und „im Kampf Fallen“ (2 Makk 12,39); s. dazu J. LUST – E. EYNIKEL – K. HAUSPIE, *A Greek-*

- 31 Und *meine* Nachkommenschaft wird ihm dienen. Und angezeigt wird dem Herrn die Generation, *die kommt*,  
 32 Und sie *werden* seine Gerechtigkeit dem Volk, das geboren wird, anzeigen, denn *der Herr* tat (es).

## II. DEFINITORISCHES: WAS BEDEUTET „MESSIANISCHE RELECTURE“

In mehreren Arbeiten hat J. Schaper auf eine präzisere Abgrenzung des Begriffs Messianisierung von dem der Eschatologisierung gedrungen<sup>22</sup>, um zu folgender Definition zu kommen: Während eine eschatologische Bewegung individuelle Heilsvorstellungen zu verwirklichen sucht, werden messianische Tendenzen aus Hoffnungen auf politisch-nationaler Befreiung genährt. Es läßt sich anhand biblischer Texte beobachten, dass je nach vorherrschender politisch-gesellschaftlicher Situation der eine oder andere Aspekt an Relevanz gewinnt und beide Bewegungen ineinander übergehen können<sup>23</sup>.

Nun sind jegliche politisch-nationale Implikationen der griechischen Psalmenübersetzung von Ps 22 aber fremd. So scheint es mir sinnvoller zu sein, vorrangig nach eschatologisierenden Tendenzen Ausschau zu halten. Mit einer Ausnahme vielleicht: die durchaus umstrittene Übersetzung von „Hörner der Wildtiere“ in V. 22 durch ἀπὸ κεράτων μονοκεράτων „von den Hörnern der Einhörner weg“<sup>24</sup>, könnte nach Schaper eine messianischen Anspielung enthalten. Darüberhinaus fehlen

*English-Lexicon of the Septuagint*, Stuttgart, 1992, p. 398 und H.G. LIDDELL – R. SCOTT – H. ST. JONES, *Greek-English-Lexicon*, Oxford, 1996, p. 1495.

19. Als Wiedergabe für עפר „Staub, Asche“ bevorzugt LXX hier γῆ; vgl. dazu GZELLA, *Lebenszeit* (n. 9), p. 312 (vgl. auch Ps 112/113,7).

20. Vgl. zum Begriff der Seele SCHAPER, *Eschatology* (n. 14), p. 156f. und zu seiner Übersetzung der V. 30-32 pp. 50-52. Zu den verschiedenen Funktionen des Präsengebrauchs (im Pentateuch) als Übersetzung eines *qatal* vgl. A. VOITILA, *Présent et imparfait de l'indicatif dans le Pentateuque grec: Une étude sur la syntaxe de traduction* (Publications de la Société d'exégèse de Finlande, 79), Göttingen, 2001, pp. 55-68. An dieser Stelle käme stativische Bedeutung in Frage (p. 68 mit Verweis auf Gen 19,19).

21. Statt der Verneinung לֹא liest LXX die Präposition + Suffix לוֹ. Zur Erklärung vgl. DORIVAL, *Septante* (n. 12), pp. 149f.

22. J. SCHAPER, *Der Septuaginta-Psalter als Dokument jüdischer Eschatologie*, in M. HENGEL – A. SCHWEMER (ed.), *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum* (WUNT, 72), Tübingen, 1992, pp. 38-61; ID., *Eschatology* (n. 14), pp. 26-30.

23. Vgl. hierzu ausführlich SCHAPER, *Septuaginta-Psalter* (n. 22), pp. 43ff.

24. S. in diesem Sinne J. SCHAPER, *The Unicorn in the Messianic Imagery of the Greek Bible*, in *JTS* 45 (1994) 117-136, bes. 119f. und ID., *Eschatology* (n. 14), pp. 117ff.; zur Kritik M. BAUKS, *Conclusion: Le Psaume 21 (22 TM) dans la recherche vétérotestamentaire du XXe Siècle*, in DORIVAL (ed.), *David, Jésus et la reine Esther* (n. 11), pp. 341-392, 349f. mit n. 57f.

Hinweise auf einen Messianismus in der LXX-Auslegung dieses Einzelpsalms<sup>25</sup>.

### III. INDIVIDUELLE HEILSERWARTUNG IN Ps 21

Ich möchte also nun die griechische Version des Psalms auf Züge individueller Heilserwartung hin untersuchen. Die textkritische Untersuchung ergab eine ganze Reihe von Unterschieden, von denen jedoch auf der Ebene der Semantik lediglich drei Passagen bedeutungstragend erscheinen neben einigen kleineren, der Übersetzungsweise zugehörigen Phänomenen, welche die Syntax und die Textpragmatik betreffen. Mit letzteren möchte ich beginnen.

#### 1. *Der Tempusgebrauch*

Auffällig am griechischen Psalter ist die systematische Wiedergabe hebräischer *yiqtol*-Formen durch ein Futur. Sailhamer ist in seiner Untersuchung der Verbwiedergabe im ersten Psalmbuch bezüglich des *yiqtol* zu folgendem Ergebnis gekommen: Es handelt sich weder um einen unterschiedlichen Ausgangstext, noch um eine Variante der Vokalisierung, sondern um eine dem Übersetzer eigene Interpretation des hebräischen Textes, wenn er *yiqtol* durch Futur und nicht etwa durch Präsens wiedergibt<sup>26</sup>. Er sieht mit einer Reihe anderer Exegeten darin einen Hinweis für eine Eschatologisierung des Psalters<sup>27</sup>. Gzella demonstriert am Beispiel von Ps 16(15 LXX), dass die griechische Tempuswahl der Kombination von Futur und Aorist mitunter das Ineinander von Vergangenheits- und Zukunftsperspektive unterstreicht<sup>28</sup>. In Psalm 21 liegt aber eine Zweiteilung vor: Während der Klageteil als Rückblick im

25. Diese scheint eher an den Psalmengruppenkontext (s. BAUKS, *Feinde* [n. 4], pp. 97ff.150f.) sowie an die Davidisierung des Psalters (s. bes. Ps 151,11-12 LXX und P.-M. BOGAERT, *L'ancienne numérotation africaine des Psaumes et la signature davidique du Psautier (Ps 151)*, in *Revue Bénédictine* 97 [1987] 153-162; M. KLEER, *Der liebliche Sänger der Psalmen Israels: Untersuchungen zu David als Dichter und Beter der Psalmen* [BBB, 108], Bodenheim, 1996, pp. 272ff.) gebunden zu sein. Zu einzelnen positiven Hinweisen auf Messianismus in Psalmen vgl. GZELLA, *Kalb* (n. 14; insbes. Ps 28 [29]) und BAUKS, *Feinde* (n. 4), p. 156 mit n. 675.

26. SAILHAMER, *Translational Technique* (n. 9), pp. 57f. (in Ps 22,3a.26b.27a.27b.28a.30b.31a.31b sind in der griechischen Übersetzung die *yiqtol*-Formen durch Futur Indikativ wiedergegeben, in Ps 22,8a+b.16c.18a+b.19a+b ist die *yiqtol*-Form durch einen Aorist Indikativ wiedergegeben (sonst Standardübersetzung für *qatal*), in Ps 22,32a durch ein Partizip Präsens.

27. S. SIEGERT, *Zwischen hebräischer Bibel* (n. 6), pp. 157, 316 und *Register*, p. 354 sowie GZELLA, *Lebenszeit* (n. 9), pp. 128-134, 202f.

28. GZELLA, *Lebenszeit* (n. 9), pp. 133ff.

Vergangenheitsmodus formuliert ist, überwiegt im Lobteil das Futur. Die nahezu konsequente Wiedergabe der Präfixkonjugation durch Futurformen unterlegt dem Gesamttext spätestens ab V. 27 den Aspekt eines zukünftigen Heilsgeschehens (s. unten). Auffällig ist die Wiedergabe des textkritisch allerdings sehr diskutierten V. 30 bezüglich der Verbform  $\etaָ\eta$  (MT), die mit den meisten Textzeugen als  $\etaָ\eta$ , bzw. von LXX als ein Präsens ( $\zeta\tilde{\eta}$ ) bezeugt ist (s. unten)<sup>29</sup>.

## 2. Formkritische Elemente

Der griechische Psalm beinhaltet einige Wortergänzungen und -varianten, die formkritische Aspekte betreffen.

So ist z.B. die Ergänzung von  $\pi\rho\acute{o}\sigma\chi\epsilon\varsigma$  μοι „sieh mich an/achte auf mich“ in V.2 eine wörtliche Vorwegnahme der Bitte in V. 20 („Zu meiner Hilfe sieh her“), die in V. 21-22 weiter ausgeführt wird. Das Lobversprechens (V. 23) schließt etwas unvermittelt daran an, da die Erhöhung lediglich voraussetzt wird. Denn die Verbform ist im griechischen Psalm durch ein appositionell angefügtes Nomen ersetzt. Anstelle der *qatal*-Verbform von  $\text{עָנָה}$ , die die Erhöhung berichtet, liest der griechische Text nämlich das Nomen der homonymen Wurzel  $\text{עָנָה}$ \* + Suffix der 1. Person („meine Niedrigkeit“). Diese Modifikation stellt einen entscheidenden Eingriff dar, da sie den gesamten Sprechakt der Klage verändert und den dramaturgisch angelegten Stimmungsumschwung, der für die hebräische Textstruktur wesentlich ist, geradezu zerstört. Der griechische Text führt unvermittelt von dem Bekenntnis der Niedrigkeit<sup>30</sup> des Beters zum Lob.

Der Einschub in V. 2 geht zudem einher mit der von der LXX vorgenommenen Umstellung des hebräischen Konsonantentextes am Ende von V.2, die zu der Lesung  $\text{o}\acute{\iota}$   $\text{\lambda}\acute{o}\gamma\text{o}\iota$   $\text{\tau}\acute{\omega}\nu$   $\text{\pi}\alpha\rho\alpha\text{\pi}\tau\omega\mu\acute{\alpha}\tau\omega\nu$  μου „Worte meiner Übertretungen“ geführt hat. Durch diese Wendung ist dem griechischen Text ein Sündenbekenntnis eingefügt, das in dem hebräischen Text fehlt, formkritisch aber durchaus in einer Reihe von Klagen zugegen ist<sup>31</sup>.

Durch diese kleinen Textveränderungen erhält der griechische Psalm eine ganz andere theologische Note: die Eigenverantwortlichkeit des

29. Wenn auch gerade Ps 21,30 die *qatal*-Form durch ein Präsens wiedergibt und somit den Auferstehungsgedanken abzuschwächen scheint (anders SIEGERT, *Zwischen hebräischer Bibel* [n. 6], 299 ohne nähere Begründung). S. oben n. 20 und wie folgt.

30. Von einer in den griechischen Psalter systematisch eingetragenen Armenispiritualität, die auf schriftgelehrte Kreise zurückgeht, spricht GZELLA, *Wiege* (n. 17), pp. 35ff.

31. Z.B. Ps 31,11; 38,4f.; 41,5; 69,6 (MT); s. BAUKS, *Feinde* (n. 4), pp. 79-95.



Beters für sein Leid impliziert zugleich eine Entschuldigung Gottes<sup>32</sup>. Die Situation, in welcher sich der Beter selbst befindet, ist dem griechischen Psalm nach ihm und nicht Gott anzulasten. Dem Gedanken dürfte übrigens auch die Relecture von V. 22 (עָוֹנָה + Suffix „meine Niedrigkeit“) entsprechen sowie die Variante zu V. 16c im Fragment 4QPsf. Hier ist wohl zu rekonstruieren [ׁ] שׁוֹפֵטׁי „(der Staub des Todes ist es), der mich richtet“<sup>33</sup>.

Formkritisch ist Ps 21 (LXX) ein Klagepsalm mit Schuldbekennnis (V. 2. 22), wobei die im hebräischen Text dargestellte Klage eines unschuldig Leidenden und aus der Gemeinde Verstoßenen ausgeblendet ist<sup>34</sup>. Im Zentrum stehen im griech. Klage teil die Schuld und das Leiden, welche mittels der zahlreichen Aoristformen aber der Vergangenheit zugeordnet sind, während der zweite Psalmteil von der auf die Zukunft hin gerichteten Rettung handelt.

Durch die konsequente Übersetzung der Feindschilderungen im Vergangenheitsmodus – wohingegen der hebräische Text mit dem Wechsel von *yiqtol*- und *qatal*-Formen spielt<sup>35</sup> – ist die Gefährdung in der griechischen Version weitgehend ausgeblendet. Bestärkt wird der Charakter der Überwindung des Leides durch ein „eschatologisches Schlüsselwort“ (Gzella), einem Derivat von ἐλπίζ (V. 5.6.9.10), welches sich in den ersten 10 Versen des griechischen Textes gleich viermal findet<sup>36</sup>. Durch die nahezu konsequente Darstellung des zweiten Psalmteils im Futur, scheint sich der Beter auf die Rettung erst hinzu bewegen. Dem entspricht, dass die Passagen der Bitte im Präsens gehalten sind, welches einerseits das zukunftsorientierte Hoffen des sündigen Beters, andererseits die Sicherheit der Überwindung der Not unterstreicht.

32. Dieser Gedanke ist noch ausdrücklicher in 4QPsf aufgenommen. „einer von Ps-MT, Ps-LXX und 11QPsa zu unterscheidende eigenständige Psalmensammlung“ (s. A. LANGE, *Einleitung in die Schriften von Qumran*. Bd 1: *Bibelhandschriften*, Leiden [in Vorbereitung], p. xvii), in welcher das Faktum des in den Staub Gelegteins auf den Beter selbst zurückgeführt ist (V.16). S. BAUKS, *Feinde* (n. 4), p. 17 mit n. 36.

33. Vgl. FLINT, *The Dead Sea Psalm Scrolls and the Book of the Psalms* (Studies on the Texts of the Desert of Judah, 17), Leiden, 1997, pp. 59, 88; und dazu FABRY, *Wirkungsgeschichte* (n. 1), p. 295, der darin eine elliptische *constructio ad sensum* sieht, die ein weitaus absolutes Verständnis vom Tod impliziert.

34. S. dazu ausführlich BAUKS, *Feinde* (n. 4), pp. 172f.

35. Diese dienen dazu, den Klage teil zu dramatisieren und somit den Stimmungsumschwung und die Erhöhung unabdingbar zu machen.

36. *Lebenszeit* (n. 9), pp. 145f. mit n. 436 (m. Belege aus platonischen Schriften und Grabinschriften zur Idee der Hoffnung auf ein Jenseits) und n. 443 (zu Ps 21). – Das Verb dient als Übersetzung von בָּטַח (V. 5f.10) und als präzisierende Wiedergabe von גָּלַל (V. 9).

3. *Semantik*

Von zwei semantischen Varianten in V. 2 und V. 22 haben wir schon gehandelt<sup>37</sup> und wollen uns nun auf Abschnitt Ps 21,30-32 beschränken, um das Ausmaß eschatologischen Denkens in Ps 21 zu ermessen. Schon der hebräische Text ist sehr umstritten.

30 אָכְלוּ וַיִּשְׁתַּחֲוּוּ | כָּל־דְּשֵׁי־אָרֶץ לְפָנָיו יִכְרְעוּ כָּל־יִרְדְּי  
 עֵפֶר וְנִפְּשׁוּ לֹא תִּיּהִי:  
 31 זָרַע יַעֲבֹדֵנוּ יִסְפָּר לְאֹדְנֵי לְדֹר:  
 32 יָבֹאוּ וַיְגִידוּ צְדָקָתוֹ לְעַם נוֹלָד כִּי עָשָׂה:

Es lassen sich drei Übersetzungslinien in der Forschung finden:

Man übersetzt MT und LXX folgend אכלו: „30 Ja, es aßen und fielen anbetend nieder alle Fetten der Erde, / vor ihm sollen sich beugen alle, die in den Staub hinabsteigen/hinabgestiegen sind, / und wer immer sein Leben (*naepaēs*) nicht bewahrt hat. / 31 Nachkommenschaft soll ihm (sc. JHWH) dienen, erzählen soll man von Adonaj dem Geschlecht derer, die kommen werden“<sup>38</sup>.

Man verändert den Versbeginn mittels einer anderen Abtrennung der Konsonanten (לך לו), und verändert die erste Verbwurzel<sup>39</sup>: „30 *Nur vor ihm* sollen niederfallen alle, die in der Erde *schlafen* (ישן), / vor ihm sollen sich beugen alle, die in den Staub hinabgestiegen sind. 31 Meine Nachkommen, die ihm dienen, sollen von meinem Herrn künden dem zukünftigen Geschlecht“<sup>40</sup>.

Man verändert den Versbeginn (s.o), verschiebt die Satzgrenze in V. 32 hinein, beläßt aber das semantisch rätselhafte Verb דשן: „30 Ja, vor ihm werfen sich nieder alle, die ‚im Saft stehen‘, vor ihm brechen zusammen<sup>41</sup> alle, die zum Staub hinabsteigen. Und wo einer selbst (= seine

37. Wichtig zu benennen ist auch V. 17c. Die Qumranfragmente und die anderen Textzeugen belegen eine Verbform. Somit ist das im MT eingefügte Nomen mit Vergleichpartikel als eine masoretische Korrektur anzusehen. Ausführlicher dazu BAUKS, *Feinde* (n. 4), p. 169 mit n. 706ff.

38. So die Übersetzung von B. JANOWSKI, *Konfliktgespräche mit Gott: Eine Anthropologie der Psalmen*, Neukirchen-Vluyn, 2003, p. 352.

39. Die Editoren der BHS schlagen vor, als Verbwurzel in V.30 nicht דשן „fett sein“ zu lesen, sondern die entsprechende Form von ישן „schlafen“ zu konjizieren. M. TOURNAY, *Relectures bibliques concernant la vie future et l'angéologie*, in *RB* 56 (1949) 481-505, bes. 500-501 übersetzt דשן mit „Asche“.

40. So die Übersetzung von GESE, *Psalm 22* (n. 2), pp. 182f. Vf. hat V. 30b als „spiritualisierend uminterpretierende Glosse“ gestrichen.

41. כרע ist doppeldeutig. Es kann sowohl im Sinne der Proskynese als auch des Zusammenbrechens gebraucht werden. Vgl. dazu ausführlicher BAUKS, *Conclusion* (n. 24), p. 353.

Seele) nicht mehr lebt, wird Nachkommenschaft ihm dienen. Vom Herrn wird erzählt werden dem Geschlecht, 32 das kommt. ...<sup>42</sup>.

Die erste Übersetzung legt die individuelle Heilserwartung nach dem Tode nahe, die zweite verstärkt diese noch, allerdings bei dreimaligem Korrigieren des MT.

Ich selbst ziehe die dritte Übersetzung vor, da sie den textkritischen Problemen Rechnung trägt, ohne die semantische Offenheit zu unterdrücken, die dem Text zueigen ist. Ich schließe somit das Konzept der Totenverehrung und der individuellen Jenseitshoffnung für den Ursprungstext aus. Diese ist m.E. erst durch die griechische Übersetzung in den Text eingetragen worden:

Bereits V. 27 beinhaltet eine Textveränderung, da die Segensformel des hebräischen Textes im griechischen Text indikativisch gefaßt ist: Statt des Wunsches „Euer Herz lebe für immer“ übersetzt LXX indikativisch „Ihre Herzen werden leben in Ewigkeit“.

Der Übersetzer ersetzt zudem entsprechend in V. 30c die Negation durch eine Präposition + Suffix (לו) und ergänzt ein Demonstrativum der 1. Person (anstelle von נפשי + Suffix der 3. Person). Er übersetzt im Sinne von: „Und *meine* Seele lebt *ihm*“. Auch darin dürfte Jenseitshoffnung zum Ausdruck kommen. Da die griechische Fassung jedoch mit der Wortwahl von προπίπτω für כרע „beugen“ die Doppeldeutigkeit von demutsvoller Verbeugung und brutalem Zusammenbrechen beibehält, bleibt die Frage, ob im vorangehenden Versteil auch die Verehrung Gottes durch die Toten gemeint ist, unbeantwortbar. Der griechische Text präzisiert zwar den Ort derer, die hinabsteigen, eindeutig als Erde (+ εἰς), äußert sich aber nicht im Sinne einer Auferstehungshoffnung des Leibes<sup>43</sup>. Er scheint vielmehr in V. 30c dem Jenseitsverständnis eine dualistische Sicht zuzuweisen. Das hebräische נפש („Kehle“, „Leben“) dürfte hier im Sinne der unsterblichen Seele zu deuten sein. Somit ist dem Text ein neuer, der griechischen Anthropologie entsprechender Sinnhorizont eröffnet worden<sup>44</sup>.

42. So übersetzt KEEL, *Ein alter Notschrei*, in F. OSER – O. KEEL – R. MERZ (eds.), *O Herr, wir rufen alle zu Dir*, Olten–Freiburg, 1973, pp. 11-28, bes. 13, s. auch Id., *Nochmals Psalm 22,28-32*, in *Bib 51* (1970) 405-413, bes. 411-412 in Anlehnung an LXX. Ich habe es vorgezogen, den MT beizubehalten (s. BAUKS, *Feinde* [n. 4], p. 15).

43. Dass der Befund in anderen Psalmen durchaus anders zu werten ist, zeigt GZELLA, *Lebenszeit* (n. 9), pp. 146f. am Beispiel von V. 16 (15). Denn hier sind Hoffnung und Auferstehung miteinander verwoben.

44. Dazu TOURNAY, *Relectures* (n. 39), p. 502 und zuletzt GZELLA, *Lebenszeit* (n. 9), pp. 82-87.

Die vom griechischen Übersetzer gewählte Verbform bietet an dieser Stelle kein Futur, sondern ein Präsens. Es scheint mir aber durchaus bedenkenswert zu sein, auch diese Form stativisch zu verstehen in dem Sinne „Und meine Seele *bleibt* für ihn *am Leben*“. Wie der Beter seinem Gott die Geburt verdankt (V. 10), so verdankt er ihm auch die Zukunft<sup>45</sup>. Und darin entspricht sein Ergehen dem der Gottesfürchtigen, wie es in V. 27 zum Ausdruck gebracht ist.

#### 4. *Résumé*

Sowohl die Tempuswahl als auch die formkritischen und semantischen Präzisionen weisen auf eine Jenseitshoffnung hin, die dem Psalmkontext nach auf ein Individuum bezogen ist.

Last, but not least, bleibt noch das Problem der *Hörner der Einhörner*. Ist mit V. 22 Messianisches in den Text eingetragen oder nicht? Schaper selbst wies darauf hin, dass diese Passage die einzige ist, in der das Bild in negativer Diktion verwendet ist, was ein messianisches Verständnis erschwert<sup>46</sup>. Bereits G.B. Caird hatte in seinen Vorarbeiten zu einem LXX-Lexikon<sup>47</sup> darauf hingewiesen, dass es sich mit *μονόκερω* ganz banal um die Bezeichnung eines Auerochsen handeln kann, was durch die hebräischen Wortwahl durchaus bestätigt werden kann. Auch formkritisch nähme eine messianische Figur an dieser Stelle die Funktion eines *deus ex machina* ein, welche die im folgenden Teilvers gestrichene und im übrigen durchaus umstrittene Institution eines priesterlichen Heilsorakels<sup>48</sup> geradezu neu erfände. Ebenso läßt die neutestamentliche Rezeption des Psalms keine messianischen Anleihen erkennen. Jesus zitiert den Psalm, zumindest nach Mt und Mk, als Gebet eines Gott-

45. Vgl. VOITILA, *Présent et imparfait* (n. 20), p. 68. Bei der Wiedergabe eines *qatal* durch ein Indikativ Präsens handelt es sich um eine Übersetzungsweise, die der griech. Grammatik entspricht, da auf die Zukunft betreffende Sachgehalte verwiesen wird (so z.B. Gen 19,19 in einem ähnlich semantischen Feld: „der *macht* [heb. Text *qatal*], dass *meine* Seele lebe“). Hier bezeugen einige Hs. Futurformen. Im Kontext des „atemporalen Präsenzgebrauchs“ spricht Vf. von dem ebenfalls im Pentateuch selten zu verzeichnenden Fall, dass die *qatal*-Form eines Zustandsverbes durch ein Präsens mit stativischer oder iterativer Bedeutung wiedergegeben ist (s. Dtn 10,9; 34,6; pp. 88f.). – Anders beurteilt DORIVAL, *Septante* (n. 12), pp. 149f. diese Stelle. Er übersetzt präsentisch und sieht im griechischen Text keinerlei Jenseitshoffnung oder Andauer zum Ausdruck gebracht.

46. *Eschatology* (n. 14), pp. 109ff. und oben n. 24. Diese Tagung (s. z.B. M. Rösels Kritik zu Num 23,22 in diesem Band) hat aber ergeben, dass auch die anderen von ihm aufgeführten Stellen keineswegs eindeutig messianisch zu verstehen sind.

47. G.B. CAIRD, *Toward a Lexicon* (n. 14), pp. 22f. Vorsichtig auch T. MURAOKA, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Leuven, 2002, p. 380.

48. Dazu ausführlicher BAUKS, *Feinde* (n. 4), pp. 132-138 (mit Literatur).

verlassenen<sup>49</sup>. Die zukunftsweisende Verheissung des Psalms ist in den Evangelienberichten ausgeblendet.

Universität Koblenz  
Institut für Evangelische Theologie  
Universitätsstrasse 1  
D-56070 Koblenz  
Deutschland

Michaela BAUKS

49. So zuletzt HEIDLER, *Verwendung* (n. 2), p. 29 in Kritik an Gese. Denn Markus verwendet den Psalm in umgekehrter Reihenfolge, setzt bei dem Motiv des Kleiderverteilens ein (15,24), über das spöttische Kopfschütteln (15,29) bis hin zum Verlassenheitsschrei (15,34). Das Lobelement hingegen findet sich im Bekenntnis des römischen Hauptmannes wieder (15,39). Zur Kritik vgl. auch FOCANT, *Relecture* (n. 2), pp. 290f., 302. Im Sinne von Heidler s. schon J. GNILKA, *Das Evangelium nach Markus* (Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament, II/2), Zürich – Neukirchen-Vluyn, 1979, p. 322; U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus* (Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament, I/4), Zürich – Neukirchen-Vluyn, 2002, p. 335.