

Das Kalb und das Einhorn

Endzeittheophanie und Messianismus
in der Septuaginta-Fassung von Ps 29(28)

Holger Gzella

Daß eine eschatologische Ausrichtung ein charakteristisches – vielleicht sogar das prägnanteste – Merkmal des Eigenprofils neben anderen Büchern der Septuaginta auch des Psalters darstellt, ist an sich durchaus keine neue Erkenntnis.¹ Sie wird aber in der gegenwärtigen Forschung, die sich nun immer stärker auch interpretativen Fragen des griechischen Psalters zuwendet, wieder des öfteren betont.² Mit einer zumindest teilweise bewußt aktualisierenden und deutenden Übersetzung ist ohnehin im voraus mindestens zu rechnen. Denn *relecture*-Prozesse älterer Texte sind doch nicht nur für die Endredaktionen biblischer Bücher weithin belegt³, sondern die Mehrdeutigkeit eines Textes nach seiner schriftlichen Fixierung und der damit verbundenen Loslösung von seinem ursprünglichen referentiellen Rahmen gehört überhaupt zu den Folgen einer Schriftkultur. Mit der Verschriftlichung wird dem Leser die Möglichkeit gegeben, über einem Text als in sich stehende Einheit zu verweilen und sich eigene Gedanken zu machen.⁴ Solche Prozesse beschränken sich somit nicht nur auf die Genese des biblischen Kanons, sondern stehen in einem weiten anthropologischen und kulturgeschichtlichen Rahmen.

1. Persönliche Eschatologie und endzeitliche JHWH-Theophanie

Detailuntersuchungen älterer und jüngerer Zeit bestätigen auch für den Septuaginta-Psalter, was angesichts der soeben skizzierten hermeneutischen Prämissen berechtigterweise erwartet werden kann: Nach einer sorgfältigen

1 Vgl. etwa zu Ps 16(15) schon *F. Nötscher*, *Angesicht Gottes* (1924) 161: »Die erste Auffassung [d.h. die Rettung vor dem Tod, H.G.] legt der hebräische Wortlaut nahe, die andere [d.h. die Auferstehung aus dem Tod] scheint die griechische Übersetzung zu enthalten«; *L. Prijs*, *Jüdische Tradition* (1948) 67ff.; *V. Hamp*, *Zukunft und Jenseits* (1950) 86-97; *R. Tournay*, *Relectures bibliques* (1962).

2 Vgl. jetzt *H. Gzella*, *Lebenszeit und Ewigkeit* (2000).

3 Für einen Einblick in die Reichweite dieser Fragestellung vgl. jetzt die Beiträge in *R.G. Kratz / T. Krüger / K. Schmid* (Hrsg.), *Schriftauslegung in der Schrift* (2000).

4 Siehe *P. Ricoeur*, *Du texte à l'action* (1986) 101-117; *E.M. Uhlenbeck*, *Woordgebruik* (1979); *G.B. Caird*, *Language and Imagery* (1997) 95-108.

Abwägung verschiedener konkurrierender Erklärungsmodelle für punktuelle Abweichungen zwischen dem griechischen und dem hebräischen Text (mechanische Verschreibungen, Annahme einer anderen Vorlage, Mißverständnisse aufgrund unzureichender Sprachkenntnis usw.) scheint sich eine Anzahl an Fällen herauszukristallisieren, die als eine spezifische und gewollte Ausdeutung des Textes durch die griechischen Übersetzer zumindest ausgesprochen sinnvoll erklärt werden können.⁵ Versucht man im Fall des griechischen Psalters, diese unabhängig von der Frage ihres Zustandekommens wenigstens z.T. objektiv feststellbaren Unterschiede auf einen gemeinsamen inhaltlichen Nenner zu bringen, steht dabei v.a. das Interesse an einer *persönlichen* Eschatologie im Vordergrund⁶, d.h. die Erwartung einer jenseitigen Gotteschau oder zuweilen auch noch der leiblichen Auferstehung des Beters. Seltenener begegnet hingegen die Überzeugung, daß die Frevler am Ende doch die endgültige Vernichtung trifft, mögen sie im Diesseits noch so über die Gerechten triumphieren. Interessanterweise haben diese im griechischen Text »eschatologisierten« Psalmen also zwar eine deutliche jenseitige Prägung, die aber ihrerseits aus dem Schema der *apokalyptischen* Eschatologie, wie sie vielen frühjüdischen Texten zugrundeliegt, völlig herausfällt: Zumeist wird in ihnen kein Wort über kosmische Katastrophen oder die Verbindung von Einzel- und Weltschicksal (in Form eines universellen Gerichts, an dem jeder zum Heil oder zur Verdammnis teilnimmt) verloren.

Solche meist sehr subtil sowohl durch die gezielt nuancierte Wiedergabe einzelner Begriffe als auch durch den Aufbau einer klaren Erzählperspektive angebrachten Hinweise auf ein jenseitiges Verständnis des übersetzten Textes, das sich in der Übersetzung niederschlägt, greifen oft interpretatorische Möglichkeiten auf, die dem entsprechenden hebräischen Psalm nicht völlig fernliegen, sondern eine Konkretisierung bedeuten. Prinzipiell offene Vertrauenslieder werden nun aus dem Blickwinkel eines Beters gelesen, für den das Vertrauen in die Rettung durch Gott sich vor allem in der Hoffnung auf ein – wie auch immer geartetes – Leben nach dem Tod manifestiert. Die Nuancen sind vielfältig. Mehr als einmal nimmt der Beter dabei die Perspektive dessen ein, der an der Schwelle des Todes auf sein vergangenes Leben zurückblickt, darin Hinweise auf die rettende Gegenwart seines Gottes wahrnimmt und diese als Pfand auch für die Rettung aus der größten Gefahr, dem Tod, versteht. Das im Vergleich zu den hebräischen Konjugationen klare griechische Tempussystem ermöglicht es, eine solche Perspektive recht eindeutig zu kommunizieren.

5 Aufschlußreich für Aussageabsicht und Methode der griechischen Übersetzer ist übrigens ein Vergleich mit den Targumim, siehe *A. Rodríguez Carmona, Targum y resurrección* (1978); *ders., Concepto de »muerto«* (1983).

6 Besonders die Psalmen 1; 16(15); 17(16); 23(22); 24(23); 49(48); 73(72) und 101(100), untersucht von *H. Gzella, Lebenszeit und Ewigkeit* (2000).

Bislang quasi unbeachtet geblieben ist im Kontext solcher Überlegungen zur Eigenaussage des griechischen Psalters im Rahmen seiner theologiegeschichtlichen Stellung jedoch ein weiterer Wesenszug der gewandelten Eschatologie des Frühjudentums, nämlich die endzeitliche Theophanie JHWHs. Die Frage nach einem Fortleben im Jenseits bezieht sich im Gesamtspektrum frühjüdischer Eschatologie ja nicht nur auf den Einzelnen, sondern zugleich läuft die irdische Geschichte als ganze auf ein Ende zu, an dem die Herrlichkeit des Gottes Israels erscheinen wird. Hier dreht sich die Perspektive gleichsam um: Der Blick gleitet nicht mehr quasi am Leben des einzelnen, das schon den Schlüssel zum Jenseits in sich birgt, entlang⁷ und gelangt durch den Tod zur Ewigkeit, sondern JHWHs unverhüllte Gegenwart bricht in die Geschichte ein. Auch diese »universelle« Seite der frühjüdischen Eschatologie hat im griechischen Psalter anscheinend eine recht deutliche Spur hinterlassen, der hier an einem einzelnen, besonders prägnanten Beispiel nachgegangen werden soll.

Im voraus sei bemerkt, daß die Antwort auf die Frage, ob sich im griechischen Psalter ein vollständigeres Panoptikum frühjüdischer Jenseitsvorstellungen findet, das über die Sehnsucht nach einer individuellen Gottesgemeinschaft nach dem Tod hinausgeht und auch apokalyptische Perspektiven inkorporiert, weite Kreise zieht und dazu beitragen kann, ein allzu schematisches Verständnis der Hauptströmungen nachexilischer jüdischer Theologie kritisch zu reflektieren. Denn zeigt sich, daß im selben Buch diese beiden ganz unterschiedlichen Schwerpunkte vereint sind, liegt der Schluß nahe, daß sie nicht vollkommen unabhängig voneinander gedacht wurden.⁸ Ein solcher Befund aber läßt die oft sehr schnell getroffene strikte Unterscheidung zwischen »hellenistischer«, auf die zeitlose Teilhabe an der Ewigkeit Gottes zentrierte, und »apokalyptischer«, sich in kosmischen Katastrophen und dem Ende der Geschichte äußernder Eschatologie, wie sie zuweilen zur wissenschaftlichen Orthodoxie zu gehören scheint, fraglich werden.⁹ Ihre Künst-

7 So besonders in den durch die Vergangenheitstempora deutlich als »Lebensrückblicke« gezeichneten »narrativen« Passagen von Ps 16(15); 23(22) und 101(100).

8 Die Frage, ob an der Übersetzung des Psalters mehrere Hände beteiligt waren, kann hier nicht einmal angerissen werden, da sie umfassendere sprachliche und stilistische Spezialstudien voraussetzt.

9 Siehe *N. Walter*, »Hellenistische Eschatologie« im Frühjudentum (1985) 335, (1997) 238: »Apokalyptische Eschatologie blickt menscheits- und weltgeschichtlich nach vorn und erwartet die Heilsvollendung in einem zukünftig-irdischen Geschehen, dem eine menscheitsgeschichtliche, oftmals zugleich auch kosmisch vorgestellte Katastrophe und daraufhin eine Neuschöpfung vorangehen; beides – Vernichtung und Neusetzung – ist Gottes Vollstreckung seines feststehenden, aber den Menschen verborgenen Planes. ... Hellenistische Eschatologie andererseits blickt quasi-räumlich nach »oben« und weiß die Heilsvollendung im »Himmel« gegeben und bereitstehen; ihre Hoffnung ist es, dorthin eingehen zu dürfen. Darum ist für die hellenistische Eschatologie die Zeit keine »wesentliche«, sondern eine nur irdisch-vorläufige Kategorie; das erhoffte Heil ist zeitlos, ist Teilhabe an der Ewigkeit Gottes. Da die Kategorien des Zeitlichen und des Irdischen mit-

lichkeit tritt um so deutlicher zutage, wenn man sich vergegenwärtigt, daß sie oftmals einer nicht minder artifiziellen Scheidung des Frühjudentums in ein »hellenistisches«¹⁰ (d.h. »weltoffenes«, »philosophisches« u.ä.) Milieu in der Diaspora und ein (in Ermangelung eines treffenden Gegensatzes zu »hellenistisch«) »nicht-hellenistisches« (»konservatives«, »schriftgelehrtes«) in Palästina entspricht.¹¹ Das will nicht heißen, daß es innerhalb des Frühjudentums keine starken Unterschiede in der Rezeption der griechischen Kultur nach den Eroberungsfeldzügen Alexanders und daraus resultierende ganz verschiedene Niederschläge in der zeitgenössischen Theologie gegeben habe; es wird nur die Problematik deutlich, die entsteht, wenn man jedem der beiden rekonstruierten Hauptströme geistiger Bewegungen des Judentums dieser Zeit exakt eine dieser beiden Eschatologien zuordnen will. Der Septuaginta-Psalter zeigt, indem er beide vereint und damit auf die Komplexität des Ganzen hinweist, daß es sich dabei wohl eher um zwei verschiedene Perspektiven handelt, die sich gegenseitig keineswegs ausschließen. Der direkte Rückschluß auf ein mit soziologischen und politischen Kategorien bestimmbares Milieu ist damit nicht möglich. Soweit einige hermeneutische Prämissen, die den Hintergrund der nun anstehenden Beobachtungen bilden.

Das vielleicht überzeugendste Beispiel für einen Psalmentext, der in der griechischen Fassung die dezidiert endzeitliche Erscheinung JHWHs und seinen Einbruch in die Geschichte in den Mittelpunkt rückt und sich dabei merklich von der ursprünglichen Aussage der hebräischen Fassung entfernt, stellt Ps 29(28) dar. Mit seinem »apokalyptischen« Eigenprofil ergänzt er die bisherigen Deutungen des eschatologischen Charakters des griechischen

einander verknüpft sind, befindet sich der Mensch bis zu seinem Tode auf einer irdischen Wanderschaft nach »vorn« (hellenistische Eschatologie muß also des Menschen Geschichtlichkeit im vollen Sinne dieses Wortes keineswegs ignorieren – sie ist nicht ohne weiteres mit Mystik oder mit Gnostizismus identisch!); aber der Fromme hat seine Gedanken zum Himmel gerichtet und erhofft nach seinem Tode den Eingang in die obere, ewige Welt.« *Walters* Definition »hellenistischer« Eschatologie paßt zu der Jenseitsausrichtung von Psalmen wie 1; 16(15); 17(16); 23(22); 24(23); 49(48); 73(72) und 101(100), aber das ist nur eine – wenn auch die prominenteste – Seite des griechischen Psalters.

10 »Hellenismus« und »hellenistisch« sind natürlich selber Begriffe, die erst noch einer Definition bedürfen, weil von vornherein nicht klar ist, was, jenseits vielleicht der durch zwei geschichtliche Ereignisse (Alexanders Tod am 13. Juni 323 v. Chr. und die Schlacht bei Actium am 2. September 31 v. Chr.) markierten Abgrenzung eines Zeitraums, das echte Proprium einer kulturgeschichtlichen Epoche namens »Hellenismus« überhaupt sein soll.

11 Jüdische Strömungen, die unter einem starken Einfluß griechischer Philosophie und Kultur standen, gab es natürlich auch in Palästina, und umgekehrt ist das Diasporajudentum nicht schlechthin »hellenisiert«. Die griechische Prägung etwa der östlichen Diaspora dürfte oft überschätzt werden, und auch bei Philon von Alexandrien scheint das Bemühen um eine Wahrung jüdischer Identität mindestens ebenso groß zu sein wie die Auseinandersetzung mit der griechischen Philosophie. Vgl. insgesamt *N. Walter*, »Hellenistische Eschatologie« im Neuen Testament (1985) 337f., (1997) 253f.

Psalters, die vornehmlich Momente individueller Eschatologie nachzuweisen versuchen, um eine in der Septuaginta-Forschung bislang wenig beachtete Dimension.¹² Im hebräischen Original handelt es sich um einen Theophaniesalm, der die Reaktion der Schöpfung auf das Erscheinen JHWHs im Gewitter und seinen Sieg über das Chaos zum Inhalt hat, im Griechischen dagegen wird die JHWH-Theophanie in eine bestimmte teleologische Ausrichtung der Geschichte eingebunden. Ausgangspunkt der hier vorgestellten Interpretation seien *ad exemplum* ausdrücklich nicht punktuelle Abweichungen gegenüber dem hebräischen Text, sondern der griechische Text als ganzer, freilich unter ständiger Berücksichtigung derjenigen hebräischen Fassung, die durch den masoretischen Text überliefert worden ist. Vor diesem Hintergrund fügen sich die einzelnen Abweichungen der griechischen Fassung zu einem thematischen Gesamtkomplex zusammen. Die Möglichkeit von Verschreibungen in der Entstehung und Tradition des griechischen Textes sowie Unterschiede in der verlorenen Vorlage der Septuaginta im Vergleich zum masoretischen Text müssen freilich in allen Einzelfällen zuvor überprüft werden, bis eine bewußte, Akzente verschiebende Ausdeutung des hebräischen Textes im griechischen angenommen werden darf.

2. Arbeitsübersetzung des Septuaginta-Textes von Ps 29(28)

Eine Arbeitsübersetzung soll vor der eigentlichen Analyse in aller Kürze das Verständnis des griechischen Wortlautes von Ps 29(28) offenlegen, auf dem die weitere Interpretation seines Verhältnisses zum hebräischen Original ruht.¹³

12 Einen weiteren, äußerst verhaltenen und nur punktuellen Beleg für eine »apokalyptische« Eschatologie als Eigengut der Septuaginta-Fassung des Psalters, auf den hier nicht näher eingegangen werden soll, bietet Ps 68(67),7: Der masoretische Text schildert, wie die »Aufsässigen« im »dürren Land« (אֲרָצוֹת יְבֵשׁוֹת vgl. Jes 58,11) wohnen müssen, während die Gefangenen von JHWH in die Freiheit geführt werden; die griechische Übersetzung hat den Sinn, daß die Gefangenen wie die Aufsässigen, die in den Gräbern wohnen (τοὺς παραπικραίνοντας τοὺς κατοικοῦντας ἐν τάφοις), »gleichermaßen« (ὁμοίως) herausgeführt werden.

13 Es liegt der Text der großen Ausgabe des Göttinger Septuaginta-Unternehmens von A. Rahlfs (1967) zugrunde.

1 Ein Psalm für David.

Am letzten Tag¹⁴ des Laubhüttenfests (?).
Bringt dar dem Herrn, Söhne Gottes,
bringt dar dem Herrn Herrlichkeit und Ehre!

2 Bringt dar dem Herrn Herrlichkeit seinem¹⁵ Namen,
huldigt dem Herrn in seiner heiligen Halle!

3 Stimme (*des*)¹⁶ Herrn über den Wassern:
Der Gott der Herrlichkeit donnerte,
(*der*) Herr über vielen Wassern.

4 Stimme (*des*) Herrn in Macht,
Stimme (*des*) Herrn in Majestät!

5 Stimme (*des*) Herrn, der die Zedern zerbrechen wird,
und der Herr wird die Zedern des Libanon zerbrechen

6 und wird sie zerreiben wie das Kalb, den Libanon,
und der Geliebte wie ein Sproß von Einhörnern.

7 Stimme (*des*) Herrn, der eine Flamme von Feuer zerteilen wird!¹⁷

8 Stimme (*des*) Herrn, der die Wüste erschüttern wird,
und der Herr wird die Wüste von Kadesch erschüttern.

9 Stimme (*des*) Herrn, der Hirsche bereiten wird,
und er wird den Eichwald enthüllen;
in seinem Tempel sagt ein jeder: »Herrlichkeit!«

14 Vgl. Lev 23,36; Num 29,35; Dtn 16,8; 2 Chr 7,9; Neh 8,18 für ἐξόδιον als feststehenden Ausdruck für das Ende von Festen.

15 Möglicherweise ist vor ὀνόματι ein τῷ zu ergänzen.

16 Der Artikel vor κύριος steht nur in V. 1-2. Evtl. fungiert κύριος daher hier als Eigennamen.

17 Um eine Parallelität im Aufbau mit V. 5.8 zu erzielen, ergänzt *H.L. Ginsberg*, *Ugaritic Texts* (1936) 131, V. 7 um einen weiteren Stichos und liest: קוֹל יְהוָה חָצַב לְהַבּוֹת אֵשׁ וְיִהְיֶה יְהוָה לְהַבּוֹת אֵשׁ [וְיִהְיֶה יְהוָה לְהַבּוֹת אֵשׁ]; in eine ähnliche Richtung gingen auch schon Versuche älterer Ausleger (Nachweise bei *H. Gunkel*, *Psalmen* [⁶1986] 125). Aus metrischen und stilistischen Erwägungen wäre eine solche Ergänzung für eine ursprüngliche Fassung des hebräischen Textes durchaus möglich, muß aber rein hypothetisch bleiben, da sie, wenn sie je existiert hat, zumindest so früh verlorengegangen ist, daß sie in den alten Übersetzungen keinerlei Spuren hinterlassen hat. Ferner besteht keine Notwendigkeit, warum dieselbe Figur wie in V. 5.8 auch in V. 7 wiederholt werden sollte. Daher soll die Möglichkeit einer entsprechenden Ergänzung bei den folgenden Überlegungen keine Rolle spielen.

10 (*Der*) Herr wird die Flut bewohnbar machen (bewohnen?)¹⁸,
und der Herr wird als König in Ewigkeit sitzen.

11 (*Der*) Herr wird seinem Volk Macht geben,
(*der*) Herr wird sein Volk in Frieden¹⁹ segnen.

3. Textkritik

Zunächst sollen einige Bemerkungen zur Textkritik die Textgestalt in ausgewählten, für die Interpretation wesentlichen Punkten rechtfertigen, die zum Fixpunkt für alle weiteren Beobachtungen genommen wird. Die Überlieferung des masoretischen Textes erscheint im großen und ganzen recht zuverlässig, aber diejenigen textkritischen Probleme, die sich auftun, werden in der Forschung seit den Anfängen der wissenschaftlichen Exegese sehr kontrovers diskutiert, wohl nicht zuletzt deswegen, weil sie z.T. miteinander verzahnt sind, und verlangen daher eine etwas ausführlichere Analyse. Dem anvisierten »Weißbrot« der Interpretation des griechischen Psalms als eines Doku-

18 Wie die Septuaginta, übersetzt auch Hieronymus in der Vulgata (zusammen mit Ga) transitiv: *Dominus diluuium inhabitare facit*; er rechtfertigt dies in Ep. CVI,17 merkwürdigerweise damit, daß es die seien, die in V. 9 den Herrn preisen, die Gott auf dem Wasser angesiedelt habe, weil sie ja irgendwo herkommen müssen (*de ipsis sentire uoluimus qui glorificant dominum, et interpretati sumus: dominus diluuium inhabitare facit*). P. Walters, Text (1973) 119f.313, nimmt dagegen für den griechischen Text eine Verschreibung für ein ursprüngliches κατοικεῖ, »bewohnen«, an, die durch einige Versionen (Bo, La, SySu) gestützt wird. Das ist aber der einfachere Text, der vermutlich aus einer Glättung der etwas obskuren Formulierung »der Herr wird die Flut bewohnbar machen« entstanden ist. Vielleicht nimmt das sonst nur transitiv bezeugte κατοικεῖν hier allerdings unter Einfluß des im Parallelvers (wie sonst häufig, außer im Präsens: F. Blass / A. Debrunner / F. Rehkopf, Grammatik [171990] § 101 Anm. 35) klar intransitiv gebrauchten καθίσειν (siehe H.S.J. Thackeray, Grammar [1909] 271) wie auch der Möglichkeit einer transitiven wie intransitiven Bedeutung von κατοικεῖν eine intransitive Nuance an. Da alle alten Übersetzungen auf einen Vorlagentext למבור (wohl nicht nur »Sintflut«, sondern, zumindest im Licht dieser Stelle, auch »Himmelsozean«) schließen lassen, wird hier von schwerwiegenden Emendationen zu למלך (vgl. H.L. Ginsberg, Ugaritic Texts [1936] 130f.) o.ä. abgesehen. Angesichts der Vorstellung vom Himmels-ozean (vgl. Gen 1,7), den nach mesopotamischer Tradition Marduk nach dem Sieg über Tiamat und das Urwasser Apsu als Himmelsdach errichtet und bewohnbar gemacht hat (*Enuma eliš* Tf. IV, ll. 135-146), läßt sich dem masoretischen Text ein m.E. befriedigender Sinn abgewinnen: JHWH thront auf dem Himmels-ozean, dem aus der Urflut errichteten Himmelsdach, eine Geste, die selbst schon den Sieg über das Chaos symbolisiert und damit ganz in den Gesamttenor des Psalms paßt. Für ein verwandtes Bild aus dem westsemitischen Kulturkreis mag man etwa auf KTU 1.101:1-2 verweisen: Baal / Hadad sitzt auf dem Seemonster Yamm (»Meer«) und hat das ewige Königtum inne.

19 Wohl ein Hebraismus, also »mit Frieden«.

ments mit theologischer Eigenaussage muß daher das »Schwarzbrod« der Textkritik vorangehen, so wie der, der ins Gelobte Land will, vorher durch die Wüste muß (und sich an ihrem eigenen Charme erfreuen darf).

Zwei auffällige Ergänzungen der griechischen Fassung finden sich in V. 1: Dort hat die Septuaginta neben der Zuschreibung des Psalms an David den Zusatz ἐξοδίου σακηνῆς, »vom Ausgang des Laubhüttenfestes«. Dieser ist für die Gesamtdeutung des Psalms durch die Übersetzer nicht unwichtig, wie weiter unten noch herausgestellt werden soll. Ferner übersetzt sie den hebräischen Ausdruck אֱלֹהִים לְיְהוָה בְּנֵי אֱלֹהִים doppelt, indem sie hinter אֱלֹהִים jeweils zwei verschiedene Substantive sieht. Zuerst gibt sie den Text mit ἐνέγκατε τῷ κυρίῳ υἱοὶ θεοῦ wieder. אֱלֹהִים wird hier also als (selten bezeugter) Plural von אֱלֹהִים, »Gott«, verstanden²⁰, wobei der Plural von אֱלֹהִים höchstwahrscheinlich in Analogie zu der normalen Gottesbezeichnung אֱלֹהִים – oder dachten die Übersetzer vielleicht sogar, es handele sich bei אֱלֹהִים um eine Abkürzung von אֱלֹהִים? – als zweites Plural-Kennzeichen der gesamten Constructus-Verbindung fungiert (אֱלֹהִים hätte ja gereicht, um den Plural »Gottessöhne« zum Ausdruck zu bringen)²¹, da eine Übersetzung wie υἱοὶ θεῶν wohl angesichts des JHWH-Monothismus zu anstößig wäre²², in der Urfassung dieses Verses aber durchaus gemeint worden sein kann, um die Überlegenheit JHWHs gegenüber den anderen, durchaus noch existent gedachten Göttern zu unterstreichen. בן würde dann nicht notwendigerweise eine konkrete Sohnschaft, sondern einfach nur die Zugehörigkeit zu einer Gruppe bezeichnen, wie in בְּנֵי-קָוָה, »die dem Tod Verfallenen« (1 Sam

20 Der Plural אֱלֹהִים begegnet in der hebräischen Bibel nur viernmal, dreimal davon in archaischer Dichtung (Ex 15,11; Ps 29,1; 89,7), einmal in später Apokalyptik (Dan 11,36).

21 Der Gebrauch sowohl des *regens* als auch, wegen der Analogiewirkung des Grundwortes auf das Bestimmungswort, des *rectum* einer Constructus-Verbindung im Plural (wobei das *rectum* semantisch seine singularische Bedeutung behält; darin liegt die Schwierigkeit!) mit dem Ziel, den ganzen Ausdruck in den Plural zu setzen, ist vergleichsweise selten, kommt aber vor, vgl. Jes 42,22 בְּתֵי קְלָאִים, »Gefängnisse«, wobei das zweite Glied der Verbindung das Abstraktum קְלָאִים, »Gefangenschaft«, ist, dessen Plural ungewöhnlich erscheint. Weitere Stellen, die die Pluralisierung beider Nomina einer Constructus-Verbindung aus Gründen der Angleichung eindeutig als grammatisch möglich erweisen, finden sich bei *W. Gesenius / E. Kautzsch*, Hebräische Grammatik (2^a 1909) § 124q (darunter auch Ps 29[28],1, mit dem vorsichtigen Zusatz »viell.«). Die griechischen Übersetzer scheinen diese grammatische Möglichkeit gekannt zu haben; wenn man von einem ursprünglich echten Plural »Söhne der Götter« in einer frühen Gestalt des hebräischen Psalms ausgehen darf (was nicht gänzlich unwahrscheinlich ist), liegt hier eine konkrete Anwendung philologischer Regeln mit dem Ziel einer nicht-textverändernden Lesung, die einen Polytheismus vermeidet, vor.

22 Die »Gottessöhne« lassen sich entweder als Mitglieder einer himmlischen Ratsversammlung verstehen, ähnlich wie in Ijob 1,6; 2,1; 38,7 (wo freilich der Kollektivplural אֱלֹהִים mit singularischer Bedeutung »Gott« steht), oder auch als »Opferpriester und Adoranten« (vgl. Ps 96[95] und 1 Chr 16), zumal im griechischen Text in V. 2 zusätzlich vom Heiligtum die Rede ist – wieffend bemerkt von *K. Seybold*, Psalm 29 (1998, entstanden 1978) 109.

26,16), wenn eine solche Formulierung zu diesem Zweck möglich ist; vielleicht ist בְּנֵי aber auch ein Zusatz, der den Ausdruck »Götter« durch eine Abänderung in »Söhne der Götter (= Engel)« monotheistisch entschärfen sollte.²³ Alternativ könnte man eine Originalschreibweise אֱלֹהִים mit der Bedeutung »El« plus enklitisches *mem*²⁴ annehmen²⁵; אֱלֹהֵי wären dann die »Söhne Els«.

Auf diesen Stichos folgt in der Septuaginta unmittelbar danach ein zweites Mal eine Übersetzung desselben Ausdrucks mit $\text{ἐνέγκατε τῷ κυρίῳ υἱὸς κριῶν}$. אֱלֹהִים ist hier als Defektivschreibung des Plurals von אֵל , »Widder«, gedeutet, wobei eine solche Schreibweise für dieses Wort sonst offenbar an keiner unumstrittenen Stelle vorzukommen scheint.²⁶ Der Ausdruck בְּנֵי אֱלֹהִים fungiert also zuerst als Subjekt des Imperativs mit elliptischer Konstruktion (das direkte Objekt des transitiven Verbs fehlt), dann als direktes Objekt des Verbs wie in den parallel gebauten, unmittelbar folgenden Halbversen 1c und 2a. Weil aber einerseits Doppelübersetzungen in der Septuaginta bei einem mehrdeutigen Konsonantentext mitunter vorkommen – wenn auch in anderen Büchern wie dem Sprüchebuch sehr viel häufiger als im Psalter –, andererseits der Plural von אֵל , »Widder«, sonst *plene* geschrieben wird, dürfte man von einer ursprünglichen Lesung $\text{הָבֹו לַיהוָה בְּנֵי אֱלֹהִים}$ mit der Bedeutung »Bringt für JHWH dar, ihr Göttersöhne!« ausgehen. Einige wenige Handschriften des hebräischen Textes lesen אֱלֹהִים und legen sich damit auf Bedeutung »Widder« fest, aber die Annahme einer Änderung des

23 Dafür plädiert O. Loretz, Ugarit und die Bibel (1990) 60.

24 Grammatisch möglich wäre das in jedem Fall. Siehe dazu M. Dahood, Punic *hkkbm* א (1965), T.O. Lambdin, Junctural Origin (1971) 329 Anm. 24, und zum Ugaritischen neuerdings J. Tropper, Grammatik (2000) 825-832 (§ 89.2), der anhand zahlreicher Parallelen darlegt, daß das enklitische *mem* zur Betonung verbaler und nominaler Satzglieder v.a. in der Poesie produktiv ist. Leider unterliegt diese Lösung als Universalerklärung in diesem Punkt grammatisch schwieriger Stellen einer gewissen Inflation.

25 In der vorexilischen Orthographie wäre die Schreibung עֵלִים nicht von עֵלִי-מ verschieden, vgl. F.M. Cross, Canaanite Myth (1973) 45f. Siehe J. Tropper, Grammatik (2000) 827 (§ 89.231c) für Beispiele des enklitischen *mem* zur Betonung des Gottesnamens in ugaritischen Texten.

26 L. Koehler / W. Baumgartner, HALAT (1967ff.) s.v., führen Ijob 41,17 an, aber hier ist doch eine Herleitung von אֵל , »Gott«, mit der metaphorischen Bedeutung »die Starken«, erheblich wahrscheinlicher, so auch N. Habel, Book of Job (1985) 552: »his majesty gods«. F. Stier, Buch Ijob (1954) 350, denkt »an die Führer der die Jagdboote bemannenden Krokodiljägergilde«, weil er in den folgenden Versen eine Anspielung auf die Gefahr der Krokodiljagd sieht. Das erscheint mir eher originell als richtig. Der Umkehrfall in Jes 1,29, eine Verwechslung von im masoretischen Text *plene* geschriebenem אֱלֹהִים (von אֵל II, »mächtiger Baum«) und einer Wiedergabe im Griechischen, die auf eine Defektivschreibung אֱלֹהִים hinweist (die Septuaginta liest εἰδωλα , leitet das Wort also von אֵל , »Gott«, ab, vermeidet aber in der Wiedergabe die polytheistischen Obertöne einer wörtlichen Übersetzung), fällt hier nicht ins Gewicht, da die Qumran-Rolle 1QJs^a die Defektivschreibung bezeugt, also nicht klar ist, ob die Vorlage der Septuaginta nicht tatsächlich אֱלֹהִים gelesen hat.

prinzipiell ambivalenten אלים in ein eindeutiges אילים ist generell wahrscheinlicher als andersherum, und zwar wegen des Anstoßes, den ein Schreiber an einem Anruf an »Göttersöhne« empfunden haben mag – im Umkehrfall müßte man damit rechnen, daß ein Schreiber durch die Abänderung des an sich etwas biederen Aufrufs, Widder darzubringen, in einen Anruf an »Söhne Gottes« bewußt ein Mythologumenon einführen wollte. Ersteres klingt aber erheblich plausibler.

Beide Stichoi im Griechischen gehen also auf mindestens den gleichen, aber wohl sogar auf denselben Konsonantentext zurück. Denn daß im hebräischen Vorlagentext der Septuaginta nun ein absolut identischer Konsonantentext mit, je nach vom Leser vorzunehmender divergierender Vokalisierung, zweimal hintereinander gestanden haben soll, ist ausgesprochen unwahrscheinlich. Ein wirkliches Homoioteleuton dürfte sich nämlich kaum über einen ganzen Stichos erstrecken; fängt ein Halbvers mit einer formelhaften Formulierung an, dürfte das eine Wort, das den entscheidenden Unterschied bringt, auch in der Konsonantengestalt kein bloßes Homonym sein. Zwar ist sogar ein höchstwahrscheinlich gewollt mehrdeutiger Konsonantentext im Alten Testament, gerade in späten Büchern, nicht unbekannt²⁷, steht aber auch in solchen Fällen nur *einmal*, wobei es dem Leser obliegt, in Gedanken jeweils die eine wie die andere Vokalisierung vorzunehmen. Möglicherweise existierten daher zur Entstehungszeit der Septuaginta bereits zwei verschiedene Auslegungstraditionen dieses Halbverses, die die Übersetzer beide haben einfließen lassen.

In diesem Fall erscheint die Schwierigkeit, sich für eine Variante zu entscheiden, sehr deutlich: Übersetzt man den hebräischen Ausdruck nur mit ἐνέγκατε τῷ κυρίῳ υἱοὺς κριῶν, fehlt der sonore, durch die Ellipse noch verstärkte Anruf, der verdeutlicht, an wen der Imperativ eigentlich ergeht. Eine solche Information würde man aber erwarten, zumal vor dem Hintergrund eines Vergleichs mit durchaus ähnlichen Formulierungen, die einen Lobaufruf zum Inhalt haben (z.B. in Ps 96[95],7: הָבוּ לַיהוָה מִשְׁפָּחָתוֹ הָבוּ לַיהוָה כְּבוֹד וְעֹז עַמִּים הָבוּ לַיהוָה כְּבוֹד לַיהוָה כְּבוֹד וְעֹז – bezeichnenderweise fehlt hier ebenfalls das materielle Opfer, es folgt erst in V. 8). Bei einer Übersetzung nur mit ἐνέγκατε τῷ κυρίῳ υἱοὶ θεοῦ hingegen könnte das Fehlen der materiellen Komponente des nun auf das rein Geistige (»Ehre und Macht« sowie »Ehre

27 Vgl. z.B. die berühmte Schrift an der Wand in Dan 5,25, die, je nach Vokalisierung, einen anderen Sinn ergibt, von denen die Deutung als Passiv-Partizipien »gezählt, gewogen, geteilt« in Dan 5,26-28 nur einen einzigen (und möglicherweise sogar noch nicht einmal den ursprünglich gemeinten, was die Hypothese einer bewußten Mehrdeutigkeit stützen würde) umfaßt – vokalisiert man die drei Begriffe als *qetel*-Nomina, ergeben sich zwei abnehmende Gewichts- oder Geldeinheiten und eine Anspielung auf Persien; siehe J.J. Collins, Daniel (1993) 250-252, mit weiterer Literatur. Hier von einem bloßen Stilmittel oder einem »Wortspiel« zu sprechen, wäre oberflächlich. Vielmehr soll durch solche Kunstgriffe wohl zumindest in bestimmten Fällen v.a. die ganze Bedeutungstiefe des inspirierten Textes ins Bewußtsein gehoben werden.

seines Namens») reduzierten JHWH-Opfers als unzureichend empfunden werden, zumal die ganze Szenerie doch nach dem Verständnis der griechischen Übersetzer eindeutig im Tempel angesiedelt wird (s.u. zu V. 2). Der Entscheidungsprozeß der Übersetzer, der der Doppelübersetzung zugrunde liegt, ist also »von innen« verstehbar, und zusammen mit der sehr fragwürdigen Hypothese eines unmittelbar verdoppelten, absolut identischen (Konsonanten-)Textes im Hebräischen mit zwei verschiedenen Bedeutungen kristallisiert sich letztlich ein einfaches **הבו ליהוה בני אלים** als originale Lesart auch der Vorlage der Septuaginta heraus, ganz wie in Ps 96(95),7. Das Resultat der Übersetzung ist übrigens ein auch poetisch sehr befriedigender Text: Die vier gleichlautend beginnenden Opferrufe steigern sich von einem bloßen Anruf über ein materielles Opfer und ein geistiges bis hin zur höchsten Erhebung, der »Ehre des Namens« JHWHs. Sprachlich sind die Schritte zwei bis vier dieser Reihe ganz nach dem »Gesetz der wachsenden Glieder« (hier bezüglich des direkten Objekts) in einem klassischen Dreischritt gebaut, die Gestalt der Verse spiegelt also den erhabenen Inhalt.

Die Übersetzung von V. 2 hingegen fußt wohl tatsächlich entweder auf einer Verlesung, einer bewußten Korrektur oder einem anderen Vorlagentext, wobei eine sichere Entscheidung für eine der drei Möglichkeiten kaum möglich sein dürfte. In jedem Fall setzt die Wiedergabe der Phrase **בְּהַדְרַת־קִדְשׁוֹ** des masoretischen Textes mit *ἐν ἀβλῆ ἁγία αὐτοῦ* einen (entweder wirklich vorhandenen oder durch bewußte bzw. unbewußte Korrektur der Übersetzer gewonnenen) Vorlagentext voraus, der u.U. **בְּחִצְרַת־קִדְשׁוֹ** gelautet haben dürfte. Peschitta und Vulgata stimmen mit dem griechischen Text überein. In der Septuaginta ist *ἀβλή* eine sehr häufige Übersetzung für **חִצְרָה** bzw. **חִצְרָה**. Das Possessivsuffix der 3. Pers. mask. am Ende von **קִדְשׁוֹ** stellt eine damit verbundene Variante dar, denn hieße der Text **בְּהַדְרַת־קִדְשׁוֹ**, »in der Pracht der Heiligkeit = in heiliger Pracht«²⁸, kann sich diese Pracht nur auf die (pluralischen) Subjekte des Satzes, eben die Anbeter beziehen, die sich in feierlichen Gewändern wie ein Priesterchor vor JHWH präsentieren. Der Zu-

28 Die von *M. Dahood*, *Psalms 1* (³1966) 176, vorgeschlagene und von einigen Kommentatoren aufgegriffene Deutung der Phrase als Constructus-Verbindung »bei der Theophanie des Heiligen« (»when the Holy One appears«) ist auf Sand gebaut, denn die lexikalische Bedeutung des Wortes *hrt* im Ugaritischen (KTU 1.14:III:51), das *Dahood* als Vergleich heranzieht, ist alles andere als klar! Eine Bedeutung »Offenbarung, Vision« im Sinne eines feststehenden Begriffs aus der Traumantik erscheint im Kontext der Stelle aus dem Keret-Epos (ein Traum), die als Parallele angeführt wird, in jedem Fall plausibler als »Gotteserscheinung« (als allgemein sichtbar von der Vision im Traum verschieden!). Andere Interpretationsversuche argumentieren für eine Übersetzung »Trübsal« – wenn nicht sogar eine Verschreibung für *d(h)rt* oder *d(h)rt*, »Traumgesicht«, vorliegt, was wohl noch am wahrscheinlichsten ist (zumal der Text des Keret-Epos ohnehin epigraphisch z.T. sehr problematisch ist), vgl. *M. Dietrich / O. Loretz*, *Nomen d(h)rt* (1984). Siehe insgesamt und für weitere Literatur *G. del Olmo Lete / J. Sanmartín*, *Diccionario* (1996) 164. Damit dürfte eine Gleichsetzung *hrt* = »Theophanie« bis auf weiteres zumindest als unbewiesen (und sogar als sehr unwahrscheinlich) entlarvt worden sein.

satz »seine heilige Pracht« wäre angesichts des pluralischen Subjekts unpassend. Im Fall von *בְּחִצְרֵת־קֹדֶשׁ* hingegen, »in heiliger Halle«, ist eine solche Information ausgesprochen sinnvoll, um deutlich zu machen, daß es sich um JHWHs Heiligtum handelt, ganz wie in V. 9 (*בְּהִיכָלוֹ*), der wohl als Referenzpunkt für diese Variante gedient hat. Die Kombination *בְּחִצְרֵת־קֹדֶשׁ* ist also in jedem Fall viel wahrscheinlicher als *בְּהִרְרֵת־קֹדֶשׁ*. Genau die gleiche Variante begegnet auch in der Parallelstelle Ps 96(95),9. Welcher Wortlaut ursprünglich ist, läßt sich wohl nicht zweifelsfrei ermitteln, aber immerhin bietet ein Text wie *ἐν ἀλλῇ ἁγίᾳ αὐτοῦ* keine neuen Informationen, sondern nimmt die in V. 9 gegebene Ortsangabe vorweg, ähnlich wie in Ps 96(95),8, wo ebenfalls gesagt wird, daß die Völker ihre Gaben in den JHWH-Tempel bringen. Der Effekt ist, daß die Lesung des griechischen Psalms, wie auch immer es zu ihr kommt, eine stärkere Theozentrik bewirkt, indem sie die Aufmerksamkeit statt auf den festlichen Schmuck der Anbeter auf das Heiligtum JHWHs richtet. Vielleicht darf man sogar an den himmlischen Tempel denken, der am Ende der Zeiten offenbart wird, wie Gott Baruch in syrBar 4 verkündet. Inwiefern eine solche Nuance ganz der Gesamt-tendenz der Septuaginta-Fassung von Ps 29(28) entspricht, wird sich aus den folgenden Untersuchungen ergeben.

Eine weitere sehr interessante Variante findet sich auch in V. 9a: Der masoretische Text liest *קוֹל יְהוָה יְחַלְלֵל אֵילוֹת*, wobei sich das Nomen *אֵילוֹת* (in rein konsonantischer Schreibung) nach Meinung einiger Gelehrter theoretisch sowohl von *אֵילֵהָרַת*, »Damhirschkuh, Hinde« (die Bedeutung »Hirsch« für die Wurzel *ḫl* ist trotz nicht einsichtiger Etymologie durch eindeutige Parallelen im Akkadischen, Hebräischen und Aramäischen gesichert)²⁹, als auch – unter der Umvokalisierung zu *אֵילוֹת* – von *אֵיל* II, »mächtiger Baum«, ableiten läßt³⁰. Noch *Klaus Seybold*, wie vor ihm viele andere, gibt in seinem Kommentar letzterer Möglichkeit den Vorzug³¹ und stellt sich damit in die Nachfolge eines uralten Vorschlags, der auch im Apparat der BHS erwähnt wird.³² Aber hauptsächlich zwei Gründe legen nahe, daß hier eigentlich nur an Hirschkühe zu denken sein kann³³, wie auch die griechischen Übersetzer meinten (*φωνὴ κυρίου καταρτιζομένου ἐλάφους*). Einmal ist das Substantiv *אֵיל* II maskulin und bildet den (ausschließlich bezeugten) Plural *אֵילִים*, d.h. man müßte, um die Lesung des masoretischen

29 Siehe *B. Landsberger*, *Fauna* (1934) 98f.

30 Die Lesung *cedros* in La (statt *cervos*, wie in anderen lateinischen Textzeugen) dürfte dagegen eine fälschliche Angleichung an V. 5 und damit von einer Erklärung als Plural von *אֵיל* II unabhängig sein.

31 *K. Seybold*, *Psalmen* (1996) 121: »*אֵילוֹת*«, abzuleiten von *אֵילֵהָרַת* »Hinde« (vgl. 22,1) oder (besser) von *אֵיל* II mit Einzelplural (f.): »große Bäume«.

32 Siehe z.St.: »*prp אֵילוֹת = אֵילִים*«. Wenn ich mich nicht irre, geht dieser Vorschlag zurück auf das hochberühmte Werk des um die althebräische Poesie so verdienten anglikanischen Bischofs *R. Lowth*, *De Sacra Poesi Hebraeorum* (1815) 316.

33 So auch *L. Koehler / W. Baumgartner*, *HALAT* (1967ff.) s.v.

Textes überhaupt auf אֵיל II zurückführen zu können, ohne willkürlich eine zweite Pluralform mit femininer Endung, für die es sonst keine Anzeichen gibt, zu postulieren, ein hypothetisches feminines *nomen unitatis* (wie es regelmäßig im Arabischen³⁴ – *šağarun*, »Baum / Baumbestand / der Baum als Gattung« und *šağaratun*, »der einzelne Baum« –, aber auch, wiewohl viel seltener als im Arabischen, im Hebräischen durch Bildung der grammatischen Femininform des zumeist maskulinen Kollektivsingulars auftritt) eines gar nicht bezugten Singulars אֵיל II annehmen³⁵ und dieses dann noch in den Plural setzen. Dabei besteht doch gerade der Sinn der Individuierung eines Kollektivbegriffs durch Bildung der femininen Form darin, ein *Einzel-ding* im Gegensatz zur Gattung zu benennen. Eine – immer noch rein hypothetische! – Pluralbildung dieses *nomen unitatis* würde dann logischerweise einen Individual-Plural bezeichnen (im Fall von arab. *šağarātun*, der regelmäßig geformte, »gesunde« Plural von *šağaratun*, »der einzelne Baum«, wäre die Bedeutung »mehrere einzelne Bäume«), der semantisch dem *pluralis paucitatis* (»ein paar Bäume«; im Fall von *šağarun* der »gebrochene« Plural *ʾašğārun*) nahesteht. Die Nuance der Aussage kann aber schwerlich sein, daß die Erscheinung JHWHs »mehrere einzelne Bäume« erzittern läßt, ganz abgesehen davon, daß im Hebräischen dieses System der Einzelding- / Kollektivbildung mit entsprechenden eigenen Pluralen sowieso erheblich weniger produktiv erscheint als im Arabischen. Dieses Konstrukt funktioniert also allein schon aus grammatischen Gründen hinten und vorne nicht! Der m.W. einzige Ausweg wäre ein bis jetzt noch nicht erbrachter Nachweis, daß אֵיל II sowohl einen maskulinen wie einen femininen Plural bilden kann, wie es vielleicht (!) bei יַעַר möglich ist (s.u.).

Doch solche rein sprachlichen Bedenken werden noch erhärtet durch einen Blick auf die altorientalische Bildwelt, die sicher auch den Hintergrund dieses Halbverses bildet. Im Kontext altorientalischer Theophanieschilderungen finden sich nämlich mitunter Verweise ausgerechnet auf die Fruchtbarkeit der Hirsche³⁶, etwa in einem sumerischen Inanna-Hymnus.³⁷ Schlagend allerdings, auch wegen des wörtlichen Anklangs, ist Ijob 39,1: In seiner Antwort an Ijob erwähnt Gott all die Wunder der Schöpfung, die menschlicher Einsicht verborgen sind, darunter nicht zuletzt das Kreißen der Hirschkuhe: חָלַל אֵילוֹת הַשָּׂמֶר, was dem יְחַלְלֵ אֵילוֹת in Ps 29(28),9 ja sehr nahekommt. Die Fruchtbarkeit der scheuen, zumeist fast unsichtbar lebenden Hir-

34 W. Fischer, Grammatik (21987) §§ 83-84.

35 Selbst wenn der erschlossene Singular אֵיל wirklich existierte, ist damit natürlich noch nicht endgültig gewährleistet, daß sich auch automatisch ein *nomen unitatis* davon bilden läßt, denn es gibt offenbar (wenige) Kollektivsingulare, die eine solche Bildung nicht zulassen.

36 Leider führen W. Heimpel, Tierbilder (1968) 248-251 Anm. 23-24, sowie sein Artikel zum Stichwort »Hirsch« im Reallexikon der Assyriologie nicht weiter.

37 Kopie des Keilschrifttexts in Cuneiform Texts XLII, Nr. 4, übersetzt etwa von T. Jacobsen, Treasures of Darkness (1976) 42: »may deer multiply in the forests under him«.

sche wurde wohl v.a. daher als ein um so größeres Wunder empfunden, weil sich ihre Paarung, im Gegensatz zum Hausvieh, in freier Wildbahn und nicht vor menschlichen Augen abgespielt hat.³⁸ Folglich konnte sie sich zu einem geprägten Zug in eben jenen Schilderungen avancieren, die die Folgen der wunderwirkenden Erscheinung des Gottes zum Inhalt haben.³⁹ Daher ist die hebräische Verbform יְחַוֵּל wohl eher von der Wurzel חוּל I, »kreißen« (pol.: »kreißen lassen«; vgl. Ijob 39,1), statt, wie theoretisch auch möglich (vgl. V. 8), von חוּל, »tanzen« (pil.: »tanzen lassen«) abzuleiten.⁴⁰ Gegen dieses inhaltliche Argument für eine Ableitung des Substantivs אֵילֹתֶיךָ von אֵילֹתֶיךָ könnte man freilich den Einwand erheben, daß die reine Existenz eines Topos, wie ihn die Fruchtbarkeit der Hirsche als Folge der Epiphanie des Gottes darstellt, noch nicht automatisch garantiert, daß er auch an dieser Stelle präsent ist. Das ist richtig, aber die sprachliche und inhaltliche Nähe gerade zu Ijob 39,1 dürfte der hier vorgeschlagenen Deutung jedoch einige Plausibilität verleihen.

Aufgrund dieser beiden m.E. recht gewichtigen Argumente kann die Lesung der Septuaginta, φωνὴ κυρίου καταρτιζομένου ἐλάφους, eigentlich nur als getreue Wiedergabe des hebräischen קוֹל יְהוָה יְחַוֵּל אֵילֹתֶיךָ gesehen werden. Bedenken erweckt allenfalls die Verwendung einer Form von καταρτιζω für יְחַוֵּל. Ob καταρτιζω, »bereiten« (Vulgata: *praeparare*), nämlich wirklich die spezifische Bedeutung »zum Gebären bereiten / gebären lassen« haben kann, wie oft aufgrund des Kontextes angenommen wird⁴¹, ist ausgesprochen fraglich⁴². Möglicherweise waren sich die Übersetzer der Septuaginta über den Sinn des Bildes nicht sicher und haben daher ein sehr allgemeines Verb gewählt. Erheblich eindeutiger und ganz im Sinne von MT ist freilich die Wiedergabe von Aquila: ὠδίνοντος ἐλάφους.

Angesichts dieser Lesung des ersten Teils von V. 9 stellt sich die Frage, ob im zweiten Teil des Verses יַעֲרֹת aus Gründen des Parallelismus nicht, wie meist üblich, mit »Wald« (von יַעַר, das aber sonst einen maskulinen Plural bildet), sondern eher mit »Ziegen« (von einem nicht belegten יַעֲרָה II, nach arab. *jaʿr*⁴³) übersetzt werden sollte. Das entsprechende Verb wäre dann nicht von dem gut belegten יַשְׁחֵף, »abschälen, entblößen«, sondern von einer homonymen, nur theoretisch unter Zuhilfenahme des Arabischen rekonstruie-

38 N. Habel, *Book of Job* (1985) 544f., allerdings ohne Hinweise auf altorientalische Parallelen oder Ps 29(28).

39 Aus diesem Grund erscheint mir auch die Vermutung abwegig, hier sei ein »frühzeitiges Gebären von Schrecken« (wie – allerdings bei einem Menschen – in 1 Sam 4,19, vgl. H. Gunkel, *Psalmen* [⁶1986] 126) gemeint.

40 Laut Raschi sind beide Wurzeln verwandt, vgl. M.I. Gruber, *Rashi's Commentary* (1998) 154 Anm. 28.

41 Vgl. noch neuerdings E. Eynikel / K. Hauspie / J. Lust, *Lexicon* 2 (1996) 243: »to cause (an animal) to calve, to prepare (an animal) to calve, to strengthen ... Ps 28(29),9«.

42 Berechtigte Zweifel schon bei G. Hoberg, *Psalmen der Vulgata* (²1900) 93.

43 Vgl. L. Koehler / W. Baumgartner, *HALAT* (³1967ff.) s.v.

ren Wurzel השף II , »zu vorzeitigem Gebären bringen«⁴⁴ (arab.: »eilen«) abzuleiten. Das ist aber insofern fraglich, als, wie zu sehen war, die altorientalische Theophanietopik nahelegt, daß es sich hier beim Gebären der Tiere nicht um eine durch Schrecken erzeugte Frühgeburt handelt (das wäre doch wohl der eigentliche Sinn des vermeintlichen השף II?^{45}), sondern um die Fruchtbarkeit des Wildes als Naturwunder – ganz zu schweigen von der höchst problematischen Methode, homonyme Wurzeln aus unklaren und möglicherweise verderbten Textstellen zu rekonstruieren.⁴⁶ *Hermann Gunkel*⁴⁷ möchte das Verb durch Konsonantentausch und Umvokalisierung zu einer Piel-Form von הפש , »aufscheuchen«, korrigieren und übersetzt »scheucht die Gemsen«, was aber daran scheitert, daß für הפש eher eine Bedeutung »durchsuchen« angenommen werden muß.⁴⁸ Insgesamt erscheint es also mit den geringsten Schwierigkeiten verbunden, יערו , zusammen mit der Septuaginta und den anderen alten Versionen als einen sonst nicht belegten, aber (im Gegensatz zu איל II!) möglicherweise aus dem Ugaritischen erschließbaren⁴⁹ femininen Plural von יער , »Wald«, zu verstehen und den Text so zu lassen, wie er ist, auch wenn dann kein strikter Parallelismus zur ersten Vershälfte mehr besteht. In V. 9a ist eine Übersetzung »Bäume« allerdings sehr unwahrscheinlich, wie eben gezeigt wurde; ließe sie sich wider Erwarten doch rechtfertigen, fiel der sonst fehlende Parallelismus als Argument für eine Übersetzung »... die Ziegen« natürlich weg. Die Alternative wäre die Rekonstruktion sowohl eines nicht bezugten Singulars יערה II , »Ziege«, als auch einer homonymen Wurzel השף II , »zu vorzeitigem Gebären bringen«.

Nachdem mit diesen einleitenden Bemerkungen eine plausible Gestalt des hebräischen wie des griechischen Referenztextes von Ps 29(28) umrissen und damit ein Fixpunkt anvisiert worden ist, kann aus einer weiteren Perspektive das Eigenprofil der Aussage des Psalms in seiner griechischen Fassung untersucht werden. Eine kontext-sensitive Analyse der Unterschiede zwischen beiden Texten sowohl auf der Mikro- wie auf der Makroebene führt zu dem Ergebnis, daß mehrere verschiedene, zunächst unscheinbar anmutende Variationen jedoch im Endeffekt dem Psalm eine neue, in sich kohärente Ausrichtung verleihen. Dies soll zunächst v.a. anhand der Futurisierung bzw. Eschatologisierung des Textes durch die Veränderung der Erzählperspektive, dann auch anhand der in den griechischen Psalm wohl bewußt hineingetrage-

44 Ein Vorschlag von *G.R. Driver*, *Studies* (1930-1931) 255, der übersetzen möchte: »and causeth belating kids to be brought hastily to birth« (er bevorzugt zudem eine Vokalisierung als Piel); von *L. Koehler / W. Baumgartner*, HALAT (³1967ff.) übernommen, von *W. Gesenius*, *Handwörterbuch* (¹⁸1987) s.v., abgelehnt.

45 So auch die Erklärung von *G.R. Driver*, *Studies* (1930-1931) 255.

46 Vgl. *J. Barr*, *Comparative Philology* (1968) 175.

47 *H. Gunkel*, *Psalmen* (⁶1986) 125f.

48 Vgl. die Stellen bei *L. Koehler / W. Baumgartner*, HALAT (³196f.) s.v.

49 Vgl. *M. Dahood*, *Psalms* 1 (³1966) 179, für ugaritische Evidenz, die die Annahme eines doppelten Genus für יער nahelegen könnte.

nen Erwartung der Vernichtung der Götzen durch Gott bzw. seinen Messias herausgestellt werden.

4. Futurisierung und Eschatologisierung

Ein auffälliges Merkmal der griechischen Fassung des Psalms ist die weitgehende Futurisierung der Erzählperspektive mittels der bevorzugten Verwendung futurischer Verbformen. Durch diese Änderungen wird nämlich die Theophanieschilderung der hebräischen Vorlage, deren allgemeine Prädikationen den wohl ursprünglichen Bezug zur Urzeit verschwimmen lassen (s.u.), nun ganz konkret mit der Endzeit verbunden und führt in die neuerdings ja wieder oft betonte eschatologische Leitlinie des griechischen Psalters gleichsam ein im engeren Sinn apokalyptisches Moment ein. Bei dem Tempusgebrauch stößt man auf ein Interpretationsmittel der griechischen Übersetzer, das die Frage nach einem anderen Vorlagentext völlig in den Hintergrund rücken läßt, da es Möglichkeiten ausnutzt, die die griechische Sprache als solche bietet. Denn während im hebräischen Verbalsystem⁵⁰, mit Ausnahme des Narrativs (*wajjiqtol*), oft wesentlich stärker Aspekt und Modalität im Vordergrund stehen, der Zeitbezug aber aus dem Kontext gewonnen werden muß⁵¹, ist dieser im griechischen Verbalsystem in weit größerem Maße grammatikalisiert, dahingehend, daß zumindest der Indikativ in jedem Fall eine eindeutige, absolute (und nicht nur relative im Sinn von Vor-, Gleich- und Nachzeitigkeit) Zeitperspektive gewährleistet. Die Notwendigkeit, sich bei der Wiedergabe der Tempora festzulegen⁵², um überhaupt einen verständlichen Zieltext zu erhalten⁵³, führt dazu, daß die griechische Fassung des

50 Zu den Schwierigkeiten einer systematischen Analyse des hebräischen Verbalsystems vgl. den umfassenden forschungsgeschichtlichen Überblick bei *L. McFall*, *Verbal System* (1982).

51 Das soll natürlich nicht heißen, daß es im Hebräischen keine Möglichkeiten der eindeutigen Zeitbestimmung einer Handlung gäbe, aber diese erfordern, weit mehr als im Griechischen, wo der Zeitbezug durch entsprechende Verbformen weitgehend *grammatikalisiert* sind, die Berücksichtigung *pragmatischer* Kategorien wie Kontext, deiktische Partikeln usw., wobei die *reine Verbform* oft mehrdeutig ist.

52 Vgl. *E. Tov*, *Translation Technique* (1986) 338: »Furthermore, when translating the Hebrew, the translators were often faced with distinctions required by the Greek language which were not made in Hebrew. Thus the translators often had to make a decision between the modes of the Greek verb, or between its various tenses, such as those of the past.«

53 *J. Barr*, *Handling of Verb Tense* (1986) 381: »The fact that the translation was usable at all depended to a large extent on reasonably happy choices in the use of tenses, at least to the degree of a right decision in the all-important question, the choice between past and future.« Allgemeiner gehaltene linguistische Beobachtungen zur Bedeutung der Tempora in Texten finden sich bei *H. Weinrich*, *Tempus* (4¹⁹⁸⁵).

Psalms deutlich ein ganz bestimmtes Textverständnis seitens der Übersetzer spiegelt⁵⁴, zumal der Zeitbezug in einem poetischen Text wie Ps 29(28) bei weitem nicht so offensichtlich ist wie in einem narrativen Text. Ein sprachlicher Strukturunterschied gibt also der Interpretation erheblichen Spielraum und zeigt, daß in der Septuaginta-Exegese *translation technique* und *explication des textes* durchaus füreinander fruchtbar gemacht werden können.

Zunächst ist der nicht unproblematische Verbgebrauch in der vermeintlichen Vorlage des Septuaginta-Psalms zu klären, gegenüber dem sich der vereinheitlichende und eindeutige griechische Text markant abhebt. Der hebräische Text, wie er in der Gestalt von MT begegnet⁵⁵, hat nämlich sowohl Verbformen, die einen ziemlich eindeutigen Vergangenheitsbezug aufweisen, wie die Narrativ-Formen *wajjiqtol* in V. 5b.6a.10b⁵⁶ und, vielleicht etwas weniger eindeutig präterital, die *qatal*-Formen in V. 3b.10a⁵⁷, daneben aber auch Formen die primär Aspekt und / oder Modalität anzeigen, so wie die Imperative in V. 1-2, die zeitlosen Partizipien in V. 5a.7 und die erst recht zeitlosen Nominalsätze in V. 3ab.4. Die *jiqtol*-Formen in V. 8.9.11 würden nach den Regeln der klassischen hebräischen Grammatik eher Modalität als Tempus zum Ausdruck bringen⁵⁸, denn für einen eindeutigen Vergangenheitsbezug von *jiqtol* müßten in klassischer Prosa noch Zeitbestimmungspar-

54 Aus diesem Grund läßt sich mit Hilfe der antiken Übersetzungen wie der Septuaginta nur begrenzt ermitteln, wie jüdische Schriftgelehrte des dritten oder zweiten vorchristlichen Jahrhunderts das hebräische Verbalsystem als solches verstanden haben (sondern nur, wie sie bestimmte Formen in einem ganz spezifischen Kontext auffaßten), von Rückschlüssen auf die Funktion der verschiedenen Verbalformen in den Originaltexten einmal ganz abgesehen. Daher ist gegenüber den Versuchen von B. Zuber, Tempussystem (1986) 34-58.72-77.169f.179-183, einige Skepsis angebracht.

55 Hier wird die masoretische Vokalisation zugrundegelegt, die nicht immer die ursprünglich gemeinte Form treffen muß, ist doch eine Unterscheidung zwischen Partizip mask. Sing. und 3. mask. Sing. *qatal* im Qal aufgrund des Konsonantentextes nicht möglich. Aus stilistischen Gründen ließe sich daher etwa an eine Umvokalisierung des Qal-Partizips שָׁבַר in V. 5 in ein Piel-*qatal* nach dem Muster der *qatal*-(*waj*)*jiqtol*-Sequenz von V. 10 denken, vgl. M. Held, YQTL-QTL (QTL-YQTL) Sequence (1962) 287. Umgekehrt hat sich damit der beliebte Vorschlag, die *wajjiqtol*-Form שָׁבַר in V. 10 zu einem *we-qatal* aus Gründen der Parallelität mit dem Verb in der vorangehenden Vershälfte umzuvokalisieren (m.W. zuerst bei J. Halévy, Recherches Bibliques 3 [1905] 27), erledigt.

56 Zwar ist *wajjiqtol* nicht immer und überall nur ein Narrativ, der eine Abfolge von Handlungen in der Vergangenheit bezeichnet, aber auch in der Poesie behält es allermeistens seinen präteritalen Charakter. Siehe W. Groß, Verbform und Funktion (1976) 15-54.

57 Zu der Alternation von *qatal*- und (*waj*)*jiqtol*-Formen identischer Wurzeln in aufeinanderfolgenden Halbversen (V. 10 und, bei Umvokalisierung des Partizips in ein Perfekt, auch in V. 5) als Stilmittel und damit zumindest nicht primär als Ausdruck unterschiedlicher Zeitperspektiven siehe M. Held, YQTL-QTL (QTL-YQTL) Sequence (1962).

58 Siehe A. Gianto, Moods and Modality (1998) 187-191, über die verschiedenen modalen Nuancen, die mit dem hebräischen »Imperfekt« verbunden sind.

tikeln wie z.B. $\text{†}\aleph$ hinzutreten⁵⁹. Sie können aber gerade in archaischer oder archaisierender hebräischer Dichtung sehr wohl Vergangenheitsbedeutung haben, ganz wie *jaqtul* als präteritale Form in ugaritischen literarischen (zumeist poetischen⁶⁰) Texten.⁶¹ Ein Gebrauch von *jiqtol* als Erzähltempus für Ereignisse in der Vergangenheit ist interessanterweise besonders genau dann bis zur Regelmäßigkeit häufig, wenn JHWH das Subjekt des Verbs ist (etliche Beispiele aus Ex 15 können das belegen, z.B. V. 6-7)⁶², was ja für Ps 29(28) zutrifft. Daß das sprachliche Register der »archaisierenden« hebräischen Dichtung in diesen Versen von Ps 29(28) mit ihren finiten Verbformen greift, liegt aufgrund der Affinität zur ugaritischen Dichtung und zur altorientalischen Bildwelt recht nahe.

Zumindest die drei *wajjiqtol*-Formen, die *qatal*-Formen und mit ziemlicher Sicherheit auch die *jiqtol*-Formen lassen also etwas wie ein narratives (gleichsam episches) Gerüst, eine Handlungsabfolge zwischen dem Donner, dem Zerschneiden der Zedern, dem Erbeben der Berge und der Thronbesteigung JHWHs, entstehen, die durch umfangreiche Zusatzinformationen im Stil einer hymnischen Prädikation, durch Partizipien und nicht-partizipiale Nominalsätze, bis fast zur Unkenntlichkeit ergänzt wird. Diese Ergänzungen haben vermutlich nicht zuletzt im Rahmen eines historischen Wachstumsprozesses, in dessen Verlauf einem Grundpsalm (ohne daß sich dieser nun einfach von der überlieferten Endgestalt ablösen ließe) weiteres Material hinzugefügt worden ist, stattgefunden.⁶³ Obgleich es grammatisch sehr wahrscheinlich ist, daß die *wajjiqtol*-, die *jiqtol*- und die *qatal*-Formen alle eine präteritale Bedeutung haben, liegt also dennoch keine bloße Schilderung einer Sequenz von Ereignissen in der Vergangenheit vor, sondern der einmalige, bereits geschehene Triumph JHWHs über die Chaosmächte behält durch die vielen zeitlosen Prädikationen, die ihm beigegeben sind und die narrative Grundstruktur im Hintergrund verschwinden lassen, seine Aktualität für die Gegenwart. Daher ist im Text nicht strikt zwischen präteritaler und präsenti-scher Erzählebene bzw. zwischen Handlungsverlauf und Erzählerkommentar

59 Zum Einfluß solcher Partikel auf den Gebrauch der Verbformen siehe *F.R. Blake*, *Waw Consecutive* (1944) 277.

60 Vorkommnisse dieser Form in Prosatexten finden sich erheblich seltener, vgl. *M.S. Smith*, *Waw-Consecutive* (1991) 65f., mit Belegen.

61 *E. Verreet*, *Modi ugaritici* (1988) 61-74; *M.S. Smith*, *Waw-Consecutive* (1991) 14; in der klassischen hebräischen Prosa ist *wajjiqtol* der Erbe des alten nordwestsemitischen *jaqtul*. Im Kanaanäisch der Amarna-Briefe ist *jaqtul* mit Vergangenheitsbedeutung sehr selten, aber die Beweiskraft dieser Texte erscheint wegen der Mischung aus Akkadisch und Westsemitisch einerseits und des nicht-literarischen Charakters andererseits nicht hoch.

62 *A. Gianto*, *Variations* (1996) 506ff.: »If the subject is Yahweh or his actions, *yiqtol* primarily functions as a narrative tense and refers to actions that, in the poet's point of view, took place in the past. It is irrelevant whether the inception, duration or result of the event is meant. In other words, aspect plays no significant role here.«

63 Vgl. *S. Mittmann*, *Komposition und Redaktion* (1978), der einen Grundbestand von V. 1bc.2-5.8.9bc und 10 mit V. 6.7.9a und 11 als Erweiterungen annimmt.

o.ä. zu scheiden. Versteht man den Psalm als Theophanieliturgie mit einer aktiven Verwendung im Kult, wird dies unmittelbar einsichtig, denn das einmalige Heilsereignis vergegenwärtigt sich im Kult je neu. Daher ist Vergangenheit nicht einfach Vergangenes, und die Gotteserscheinung ereignet sich nicht mehr einfach in der Natur, sondern, wie zumindest der textlich gesicherte Verweis auf den Tempel in V. 9 anzeigt, im Kultheiligtum. Vielleicht liegt hierin eine Möglichkeit, dem in seiner Schwierigkeit von Kommentatoren oft unterschätzten Tempusgebrauch im hebräischen Ps 29(28) einen gewissen Sinn zu verleihen.

Anders dagegen die Deutung des Textes in der Septuaginta. Bemerkbar macht sich der übersetzungstechnische Handgriff, die Erzählperspektive zu verschieben, in der stark vereinheitlichenden Wiedergabe der hebräischen Präformativkonjugationen mit griechischen Futura⁶⁴, die für die finiten Verbformen konsequent durchgehalten ist (V. 5b.6.8.9.10.11). Das gilt selbst für die im hebräischen Text schwer zu deutende Präformativkonjugation mit *waw* in V. 5b⁶⁵; die *wajjitol*-Form בַּשָּׁמַיִם in V. 10b wird mit dem Futur καθίεται übersetzt⁶⁶, die *qatal*-Form בַּשָּׁמַיִם in V. 10a mit dem Futur κατοικιῆ ⁶⁷. Die Imperative (V. 1.2) wie die Partizipien (V. 5a.7) und erst recht die verblosen Nominalsätze (V. 3-4) haben überdies keine völlig eigenständige Zeitbedeutung und sind darin im Hebräischen wie im Griechischen vom Kontext (im Griechischen i.a. dem übergeordneten finiten Verb und

64 Gut beobachtet von K. Seybold, Psalm 29 (1998, entstanden 1978) 109.

65 Siehe K. Seybold, Psalm 29 (1998, entstanden 1978) 90, zu den verschiedenen Deutungsmöglichkeiten. – Die im Griechischen zunächst etwas merkwürdig erscheinende wörtliche Übersetzung des *waw consecutivum* als satzverbindende Konjunktion in V. 5b mit καί und Wiedergabe des als *jitol* interpretierten Verbs mit dem Futur (so auch in V. 6a.10b; sonst wird eine *wajjitol*-Form als *ein* Wort verstanden, hier aber offenbar als *waw* plus *jitol* aufgefaßt) ist durch Auslassung des *waw* von den Handschriften B', A' und 1220 (vgl. La^GAug) geglättet worden. Das sind aber mit Sicherheit sekundäre stilistische Verbesserungen, denn es ist nicht einzusehen, warum nachträglich ein καί in den Text geraten sein sollte (außer im Rahmen einer sklavisch wörtlichen Angleichung an den hebräischen Text in einem späteren Stadium der Überlieferung), wohl aber, warum es ausgefallen sein könnte.

66 Für καθίεται als ungewöhnliches, aber sicher bezeugtes Futur von καθίζω , das wohl aus καθιῆται (diese üblichere Form lesen auch die Textzeugen 1220, L' und A') unter Dissimilation des zweiten *i*-Lauts entstanden ist, siehe H.S.J. Thackeray, Grammar (²1909) 271f.

67 Falls der Text stimmt und es sich wirklich um ein Futur von κατοικίζω , »ansiedeln«, und nicht um ein Präsens von κατοικέω , »bewohnen«, handelt, wie P. Walters, Text (1973) 119f.313, vermutet. Trotz der Stütze, die die letztere Variante durch einige Versionen (Bo, La, SySu) erfährt (Vulgata und Ga stützen dagegen κατοικιῆ), stellt sie die *lectio facillior* dar und läßt sich als bewußte oder unbewußte (bei itazistischer Aussprache endet κατοικιῆ auf drei, κατοικεῖ auf zwei *i*-Lauten) Vereinfachung der schwierigen Formulierung »die Flut bewohnbar machen« erklären. Möglicherweise ist im Kontext aber auch an eine intransitive Bedeutung in Analogie zum Futur von καθίζω zu denken, s.o. (Anmerkungen zur Arbeitsübersetzung).

seinem Tempus) abhängig. Einzig die Afformativkonjugation ׀הָרַעִי in V. 3, die – wie meistens in der Septuaginta⁶⁸ – mit dem Aorist ἐβρόντησεν übersetzt wird, stellt in der Reihe der Futura eine Ausnahme dar, die freilich immer noch zumindest theoretisch als Aorist ohne Vergangenheitsbedeutung, sondern als Ausdruck einer für alle Zeiten gültigen Handlung (»eschatologischer« oder »gnomischer« Aorist) aufgefaßt werden könnte⁶⁹, notfalls vielleicht sogar als Lapsus des Übersetzers?

Weil beim griechischen Verbalsystem Tempus, Aspekt und Modalität erheblich leichter auseinanderzuhalten sind als beim hebräischen und der Indikativ einen klaren Zeitbezug hat (anders als etwa beim Konjunktiv, Optativ oder Imperativ, die im Aorist eher eine punktuelle Aktionsart bezeichnen), ist hier die Zeitperspektive schon unter rein grammatischen Gesichtspunkten insgesamt eindeutig.⁷⁰ Zwar entspricht die Wiedergabe der Präformativkonjugation ohne *waw* mit dem Futur der üblichen Verfahrensweise der griechischen Übersetzer⁷¹, wobei die starke modale Nuance womöglich auch noch empfunden worden ist, wovon zumindest eine z.T. anzutreffende Wiedergabe mit Imperativ oder Optativ im Griechischen zeugt.⁷² Aber besonders im Fall von Ps 29(28), der in seiner hebräischen Fassung, wie oben gezeigt wurde, ja ganz und gar nicht auf eine futurische JHWH-Theophanie festgelegt werden kann, resultiert sie effektiv in einer deutlichen Verschiebung der Aussage. Daneben werden, wohl nur zur Vereinheitlichung der Zeitperspektive, auch sehr ungewöhnliche Übersetzungen vorgenommen, wie ganz deutlich etwa die Lesung von *wajjiqtol*-Formen als *waw* plus *jiqtol* und folgender Wiedergabe mit griechischen Futura in V. 5b.6a und 10b (man würde eine Lesung als *wajjiqtol* und daraus resultierende Vergangenheitstempora erwarten, wie

68 Siehe *J. Barr*, *Handling of Verb Tense* (1986) 384ff., der dies das »N- (= Normal-) Schema« nennt, das mechanisch befolgt werde, ob die Übersetzung nun korrekt sei oder nicht. Das ist eine pauschalisierende Vergrößerung des Tatbestands, trifft aber auf viele Fälle zu.

69 Vgl. *F. Blass / A. Debrunner / F. Rehkopf*, *Grammatik* (¹⁷1990) § 333. In der biblischen Gräzität ist der Aorist noch stärker als in der klassischen, die ebenfalls schon den »gnomischen« Aorist bei zeitlosen Wahrheiten (Sprichwörter usw.) kennt, erweitert worden, vermutlich nicht zuletzt unter Einfluß der hebräischen Afformativkonjugation, die in der Septuaginta oft als perfektive Verbform wiedergegeben wird, im Hebräischen diese Bedeutung aber durchaus nicht immer hat (man denke etwa an das »prophetische Perfekt«).

70 Zu der ausdrücklich temporalen Bedeutung des Futurs schon im Indogermanischen siehe *J. Wackernagel*, *Vorlesungen über Syntax* (²1926); *E. Schwyzler*, *Grammatik* (1950) 246–269.

71 Nur in Ausnahmefällen fungiert das griechische Futur als Wiedergabe der hebräischen Afformativkonjugation (ohne *waw*; bei Formen der Afformativkonjugation mit *waw* ist es die Regel), vgl. Ps 44(43),9; 75(74),2; 80(79),6; 108(107),11; 146(145),4 (zumindest nach dem masoretischen Text; der reine Konsonantentext läßt gerade bei der 3. Pers. mask. Sing. auch Vokalisierung als Imperativ, Partizip oder Infinitiv zu).

72 Vgl. Ps 41(40),4; 50(49),21 und 91(90).

sonst fast überall⁷³) sowie mit einem Futur für ein hebräisches *qatal* in V. 10a (normal wäre der Aorist oder ein anderes Vergangenheitstempus⁷⁴; das Futur wird i.a. für eine Afformativkonjugation mit *waw* verwendet⁷⁵).

Die Zusammenschau dieses Befundes mit anderen, vermutlich ebenfalls interpretierenden Lesungen des vermeintlichen Vorlagentextes in der Septuaginta (s.u.) legt den Schluß nahe, daß hier nicht von einer mechanischen Übersetzung der Tempora im Rahmen eines Normal-Schemas die Rede sein kann, wie es zunächst den Anschein hat, sondern wohl eher von einer bewußt angewandten Interpretation. Eine solche deutende Übersetzung der Tempora sogar mittels gravierenderer Abweichungen von der ansonsten auch im griechischen Psalter weithin befolgten Regel »hebr. *jiqtol* = gr. Futur« ist bereits, ebenfalls in Kombination mit anderen Abweichungen, die sich sehr plausibel als gewollte Textänderungen erklären lassen, als klassisches Interpretationsmittel nicht nur der Septuaginta, sondern auch des Neuen Testaments herausgestellt worden⁷⁶ und daher nicht prinzipiell auszuschließen. Hier bewirkt sie eine Transposition eines archaischen oder zumindest archaisierenden Hymnus, der die Erscheinung eines Gottes mit seinem anschließenden Triumph über die Chaosmächte als Folge von Ereignissen schildert (das »epische« Element), sie um immer gültige Prädikationen ergänzt (das eigentlich »hymnische« Element) und damit ihren Gegenwartsbezug unterstreicht. Ein solcher Hymnus wird im griechischen Psalter von der mythischen Vorzeit in die Zukunft, d.h. in die Endzeit, die mit der Erscheinung JHWHs einbricht, transponiert.⁷⁷ Interessant ist in diesem Zusammenhang die Beobachtung, daß Einzelmotive des Psalms, wie z.B. der siebenfache Donner, auch in anderen apokalyptischen Texten bezeugt sind (etwa in Offb 10).

Die Zeitperspektive der griechischen Fassung von Ps 29(28), die die Theophanie also klar als ein für die Endzeit noch ausstehendes Ereignis in die Zukunft versetzt, wird durch andere Besonderheiten der Septuaginta-Version ergänzt. Diese Deutung könnte unter dem Einfluß der Thronbesteigungsvorstellung des Laubhüttenfests, auf das die Septuaginta den Text nach der traditionellen Erklärung von V. 1 bezieht (ἐξοδίου σκινηῆς ist ein Zusatz des

73 Eine Ausnahme stellt Ps 7,16 dar, wo ebenfalls ein Futur für eine *wajjiqtol*-Form anzutreffen ist.

74 Imperfekt in Ps 18(17),42; 35(34),13f.; 44(43),11; Perfekt in Ps 73(72),15.

75 Siehe etwa Ps 28(27),1; 37(36),6.10-12; 45(44),12f.; 46(45),10; 49(48),11; 143(142),7.

76 H. Gzella, *Lebenszeit und Ewigkeit* (2000). Im Psalter begegnet zumeist eine Erzählperspektive des Rückblicks.

77 E. Sellin, *Prophetismus* (1912) 141, rechnet mit einer eschatologischen Nuance auch schon im hebräischen Text, wenn er die Flut in V. 10 als eine kommende Weltflut versteht, was aber ausschließlich auf einem m.E. falschen Verständnis dieses Verses (gemeint sein kann eigentlich nur der Himmelsozean, s.o., Anmerkungen zur Arbeitsübersetzung) gründet.

griechischen Textes), entstanden sein.⁷⁸ Auffällig ist zudem, daß der Psalm in der Septuaginta neben der Zeitangabe auch einen klaren Ortsbezug hat, der wesentlich stärker als im hebräischen Text (wo er sich auf die Ortsangabe des Jubelrufes »in seinem Tempel ruft alles: ›Herrlichkeit!‹« beschränkt) ausgeprägt ist. Denn die endzeitliche JHWH-Theophanie wird im griechischen Text noch deutlicher in den Jerusalemer Tempel verlegt. Dafür spricht einerseits der Aufruf zum Widderopfer in V. 1, der, wie gezeigt worden ist, mit ziemlicher Sicherheit nicht im Vorlagentext gestanden hat, andererseits aber auch die Ortsangabe ἐν αὐτῇ ἁγίᾳ αὐτοῦ in V. 2. In diesem letzteren Fall ist, wie zu sehen war, die Lesung der Vorlage nicht so einfach zu ermitteln und es liegt vielleicht wirklich statt einer Verlesung oder einer bewußten Korrektur die wörtliche Wiedergabe einer vom masoretischen Text verschiedenen Vorlage vor. Dennoch ist das Ergebnis, unabhängig davon, wie es dazu gekommen ist, für eine Profilbestimmung des griechischen Ps 29(28) nicht unerheblich: Im Vergleich zum masoretischen Text liegt ein weiterer Hinweis vor, daß sich die JHWH-Theophanie am Ende der Zeit im Tempel Jerusalems ereignen wird. Nach diesem Blick auf die Spezifikation von Zeit und Ort der Gotteserscheinung, die sich aus der Septuaginta-Version von Ps 29(28) ergibt, soll nun eine Analyse ihrer Wirkweisen folgen, die der griechische Text mit recht erheblicher Eigenständigkeit vom hebräischen beschreibt.

5. Die Vernichtung der Götzen und der Anbruch der Heilszeit

Schon der hebräische Text von Ps 29(28) adaptiert, wie seit *H.L. Ginsberg*⁷⁹ immer wieder betont wird, Züge altorientalischer, genauer gesagt hauptsächlich kanaanäischer Theophanien im Sinne einer »Entmythologisierung«:⁸⁰ Die Bezeichnung »Göttersöhne« bzw. »El-Söhne« in V. 1 (s.o. für eine Rekon-

78 Vgl. *N.A. van Uchelen*, LXX-Interpretatie (1969-1970); Bedenken dagegen bei *A. Schenker*, Gewollt dunkle Wiedergaben (1997) 70.

79 *H.L. Ginsberg*, Phoenician Hymn (1938).

80 *F.M. Cross*, Canaanite Psalm (1950); *H. Strauss*, Auslegung von Ps 29 (1970); *P.C. Craigie*, Psalm XXIX (1972); *J. Day*, Baal's Seven Thunders (1979), und natürlich *M. Dahood*, Psalms 1 (3¹⁹⁶⁶) z.St. Der *Einfluß* solcher kanaanäischer Traditionen auf Ps 29(28) dürfte unbestritten sein; fraglich ist nur, ob auch ihre Zusammenstellung schon vorgeprägt war, so daß hier ein ursprünglicher Baalshymnus einfach auf JHWH umgemünzt wurde (so z.B. *H.-J. Kraus*, Psalmen 1 [1960] 378; dagegen wehrt sich etwa *B. Margulis*, Canaanite Origin [1970]). Siehe zu dieser Frage auch die Studien von *O. Loretz*, Psalm 29 (1984); *ders.*, KTU 1.101:1-3a und 1.2.IV 10 (1987); neuerdings *A. Wagner*, Ps 29 (1996), der darauf hinweist, daß die Wüstenmotivik im Mittelteil des Psalms aus den bisher angeführten westsemitischen »Parallelen« herausfällt, aber in der israelitischen Tradition nachweisbar ist. Auch dieses Argument wirkt der Hypothese einer simplen Übernahme eines Baalshymnus entgegen. Auf eventuelle babylonische Traditionen weist zudem *H.-J. Kraus*, Psalmen 1 (1960) 379f.381f. hin.

struktion des vermeintlichen Originaltextes) ordnet die anderen himmlischen Wesen, die in der kanaanäischen Mythologie selbstständige Gottheiten darstellen⁸¹, deutlich dem einen Gott JHWH unter⁸², so daß aus der Ratsversammlung der Götter mit ihren jeweiligen Eigeninteressen der aus geschaffenen Geistwesen bestehende Hofstaat des Einen, des Lebendigen wird.⁸³ Andererseits mag sich das Bild, daß die Berge bei seiner Erscheinung erzittern wie Tierjunge, die noch nicht sicher gehen können (V. 6), gegen den numinösen Charakter der Berge, zu denen in den altorientalischen Religionen jeweils immer auch ein Gott gehört, wenden und ihre eindrucksvolle Macht gegenüber dem einzig Mächtigen herabsetzen.⁸⁴ Der hebräische Text ist also nicht von einer unreflektierten Aufnahme geprägter Züge, wie sie in altorientalischen Theophanieschilderungen verschiedener Provenienz (besonders in kanaanäischen) gang und gäbe sind, oder sogar nur vom Austausch des Namens Baal mit dem Tetragramm JHWH in einem bereits fertigen Hymnus gekennzeichnet, sondern von einer wirklichen Auseinandersetzung mit ihnen:⁸⁵ Der Name JHWH fungiert nicht einfach als Begriff für vergöttlichte Naturerscheinungen, sondern stellt eine Macht dar, die hinter diesen steht und sie beherrscht, ohne mit ihnen identisch zu sein.

81 Üblicherweise versteht man darunter die Sterne, die entweder sichtbare Manifestationen dahinter verborgener Gottheiten darstellen (*H. Bietenhard*, *Himmliche Welt* [1951] 16) oder z.T. auch einfach mit den Mitgliedern der himmlischen Ratsversammlung identifiziert wurden (*T.E. Mullen*, *Assembly of the Gods* [1980] 194-196). Die in diesem Kontext manchmal (etwa von *M. Dahood*, *Psalms 1* [1966] z.St., und in seinem Aufsatz *ders.*, *Punic hkkbm ʾ* [1965]) erwähnte Formulierung »die Sterne Els« (*hkkbm ʾ*) in einer phönizischen Inschrift aus Pyrgi (ca. 500 v. Chr., Text bei *J.C.L. Gibson*, *Phoenician Inscriptions* [1982] 151-159) ist übrigens nicht eindeutig; der Text könnte auch einfach heißen »diese Sterne« im Sinne von »die Sterne oben am Himmel« (vgl. 158f.). In jedem Fall wäre das zwar im Ugaritischen bezeugte, aber im Phönizischen untypische enklitische *mem* (ein Archaismus ohne offensichtliche grammatische Funktion) in *hkkbm ʾ* mit der Bedeutung »die Sterne Els« merkwürdig (der Artikel vor einer Constructus-Verbindung ist wohl erklärbar, siehe *J.C.L. Gibson*, *Phoenician Inscriptions* [1982] 159, für Deutungsversuche; im Ugaritischen kommt das enklitische *mem* auch am *regens* einer Constructus-Verbindung vor, siehe *J. Tropper*, *Grammatik* [2000] 827f. [§ 89.232]) und man würde eher eine Formulierung wie in Jes 14,13 erwarten.

82 *H. Gunkel*, *Psalmen* (⁶1986) 122f.; *A. Weiser*, *Psalmen* (⁴1955) 176; *H.-J. Kraus*, *Psalmen 1* (1960) 380.

83 Vgl. auch *K. Seybold*, *Psalm 29* (1998, entstanden 1978) 96f.

84 *A. Weiser*, *Psalmen* (⁴1955) 178.

85 Selbst wenn *Dahoods* Bemerkung »Virtually every word in the psalm can now be duplicated in older Canaanite texts« (*M. Dahood*, *Psalms 1* [¹1966] 175) zutrifft, kann man noch lange nicht von einer einfachen Applikation bereits existierender hymnischer Phrasen auf JHWH reden, denn Parallelen für einzelne Ausdrücke führen ganz und gar nicht automatisch zu der Annahme, auch das Gesamt sei bereits vorgefertigt. Der Aufweis immer neuer motivischer und / oder sprachlicher Parallelen aus dem westsemitischen Kulturkreis dürfte daher das Verständnis von Ps 29(28) nicht wesentlich weiterführen. Leider scheint in der Forschung in diesem Punkt eine gewisse Stagnation eingetreten zu sein.

Die griechische Fassung des Psalms bezeugt eine ähnliche Dynamik der Textauslegung in Richtung eines noch transzendenten Gottesbildes. Sie reduziert einmal scheinbar polytheistische Assoziationen im Rahmen einer stärkeren Theozentrik konsequent weiter – die Partizipien in V. 5.7-9 beziehen sich nicht mehr, wie im hebräischen Text, auf die »Stimme« Gottes (gemeint ist wohl der Donner)⁸⁶, als ob diese eine eigenständige Größe wäre, sondern als maskuline Partizipialformen eindeutig auf κύριος als Subjekt der ganzen Konstruktion⁸⁷. Die Dreierreihe in V. 4-5a ist übrigens wieder, wie auch V. 1-2a (s.o.), nach dem »Gesetz der wachsenden Glieder« gebaut, indem der Schluß des Stichos immer länger wird. Weiterhin bewirkt die deutlich pointiertere »Entdivinisierung« der Szenerie durch die nochmals eindeutigere Verlagerung in den Tempel Jerusalems mittels des Aufrufs zum Wideropfer in V. 1, der sich so nicht in der hebräischen Vorlage gefunden hat, und der Ortsangabe »in seiner heiligen Halle« in V. 2 (hier ist die Entscheidung, ob ein anderer Vorlagentext im Hintergrund steht, ungleich schwieriger zu beantworten, s.o.), den Eindruck einer größeren Transzendenz Gottes – eine Nuance, die bei vielen Unterschieden zwischen Septuaginta und masoretischem Text eine Rolle spielt, wenn sie auch im griechischen Alten Testament nie systematisch durchgeführt wird.⁸⁸ Doch mehr noch, die Septuaginta führt diese ursprünglich durch den JHWH-Monothetismus geprägte Anpassung älterer Motive aus der dem griechischen Psalter eigenen eschatologischen Perspektive auf eine neue Stufe. Denn indem die Theophanie durch entsprechende Tempusänderungen auf das Ende der Zeit bezogen wird, muß sie letztlich auch mit der finalen Zerstörung alles JHWH-Feindlichen einhergehen.

Daher werden, wie bereits *Samuel Loewenstamm* in einem offensichtlich wenig bekannten Aufsatz⁸⁹ über die Septuaginta-Fassung von Ps 29(28) festgestellt hat, V. 5-6 im griechischen Text nicht auf einen Vergleich der erzitternden Berge mit einem noch schwankend gehenden oder hüpfenden Tierjungen bezogen, sondern auf die Zerstörung »des« Kalbes und »des« Libanon

86 Vgl. z.B. Jes 30,30; Jer 25,30; Am 1,2; Ps 18(17),14; 46(45),7; 68(67),34; 77(76),18; Ijob 37,4f.

87 Zwar haben die beiden Textzeugen R und L' in V. 9 das feminine Partizip καταρτιζομένη, das sich dann nur auf φωνή beziehen kann, aber das ist sicherlich als Irrtum zu werten, weil es der sonst konsequent durchgehaltenen Angleichung der Partizipien an κύριος widerspricht und zudem nur einen Einzelfall darstellt.

88 Hierzu gehört die oft zu beobachtende – wenn auch nicht konsequent durchgehaltene – und von der Forschung bereits früh erkannte Vermeidung von Anthropomorphismen (siehe z.B. *Z. Frankel*, Vorstudien [1841] 172-179, bes. 174f.; *A. Soffer*, Anthropomorphisms [1957]; *A. Passioni d'Acqua*, Dio Roccia [1977]; *S. Olofsson*, God is My Rock [1990]; *A.T. Hanson*, Seeing God [1992]). Auch in den eschatologisierten Psalmen, die sich mit der endzeitlichen Gottesschau befassen, fällt eine große Zurückhaltung hinsichtlich der Schilderung dieser *visio beatifica* auf, vgl. *H. Gzella*, Lebenszeit und Ewigkeit (2000) zu Ps 17(16).

89 *S.E. Loewenstamm*, Historical Background (1992).

(V. 6: ὡς τὸν μόσχον τὸν Λίβανον). Die bestimmten Artikel sind Zusätze des griechischen Textes, τὸν Λίβανον fungiert syntaktisch wohl als ein asyndetisch angeschlossenes Parallelglied.⁹⁰ Die griechische Übersetzung leitet das Verb zudem von רקך »zermalmen« statt von רקך »hüpfen«⁹¹ ab, was für die Deutung der Stelle nicht unerheblich ist. Denn diese Objekte stellen nun nicht mehr irgendein beliebiges Tier und einen mehr oder weniger wahllos herausgegriffenen Berg dar, sondern können mittels dieser Präzisierung als etwas Bekanntes, die der bestimmte Artikel bewirkt, eigentlich nur auf feststehende Größen bezogen werden, nämlich im ersten Fall mit einiger Sicherheit auf *das* Kalb schlechthin, das – von Mose »zerstoßene« – goldene Kalb. Die Deutung auf das goldene Kalb wird zusätzlich noch durch ähnlichlautende Parallelen in der Septuaginta bekräftigt, vgl. die Verbform λεπυνεῖ in V. 6 mit der Schilderung der Zerstörung dieses Artefakts in Ex 32,20:⁹² κατήλεσεν αὐτὸν λεπτόν. Aufschlußreich für den Kontext dieser Passage ist ferner die eindeutig endzeitliche und ebenfalls im Futur (dieselbe Verbform: λεπυνεῖ) beschriebene Vernichtung der heidnischen Königreiche durch Gott in der Theodotion-Fassung von Dan 2,44: ἡ βασιλεία αὐτοῦ λαῶ ἑτέρῳ οὐχ ὑπολειφθήσεται λεπυνεῖ καὶ λικμήσει πάσας τὰς βασιλείας καὶ αὐτὴ ἀναστήσεται εἰς τοὺς αἰῶνας.⁹³ Ein weiterer wichtiger, ebenfalls von *Loewenstamm* (sowie den anderen Auslegern der Stelle) nicht berücksichtigter Faktor weist vielleicht noch deutlicher auf eine höchst bewußte, inhaltlich und kontextuell motivierte Abweichung im griechischen Text in diesem Fall hin. Denn die Übersetzer des Septuaginta-Psalters haben an anderer Stelle das Bild der angesichts der Wunder Gottes beim Exodus Israels (also auch eine Theophanie) wie Tiere hüpfenden (selbes Verb: רקך) Berge ganz wörtlich übertragen! הַהָרִים רָקְדוּ כְּאֵילִים נִבְעוּת כְּבְנֵי-צֹאן in Ps 114(113),4 wird nämlich zu τὰ ὄρη ἐσκίρτησαν ὡσεὶ κριοὶ καὶ οἱ βουνοὶ ὡς ἀρνία προβάτων, analog in V. 6 (auch die ähnliche Konstruktion fällt auf), was nahelegt, daß ihnen nicht nur die Vorstellung, sondern auch das Verb רקך vertraut war, sie sie aber aus dezidiert theologischen Gründen bei Ps 29(28),6 durch einen Konsonantentausch verändert haben. Weil aber

90 Die Textzeugen La, Ga und Tht^p lesen einen Genitiv, aber dabei dürfte es sich um einen Versuch handeln, die schwierigere grammatische Konstruktion, evtl. nach dem Muster des Endes von V. 5, wo tatsächlich τοῦ Λιβάνου steht, aufzulösen. Die Formulierung »das Kalb des Libanons« ergibt inhaltlich wenig Sinn, aber sie ist grammatisch einfacher und ihre Entstehung ist erklärbar, daher hat sie für die Textrekonstruktion keinen Wert.

91 In diesem Sinn folgen Aquila (καὶ σκιρτώσει αὐτάς) und Symmachus (καὶ ὀρχεῖσθαι ποιήσει αὐτάς) MT.

92 So auch Dtn 9,21.

93 Diese Parallelen scheinen die Bedenken von *K. Seybold*, Psalm 29 (1998, entstanden 1978) 108 Anm. 85 (»Daß er [der Übersetzer, H.G.] an das goldene Kalb denkt ..., ist kaum anzunehmen.«), gegen eine solche Deutung erheblich zu schwächen. Daß der Ausdruck »zermalmtes Kalb« unweigerlich an das goldene Kalb erinnert, das Mose zerstiess, vermutet auch *A. Schenker*, *Gewollt dunkle Wiedergaben* (1997) 68.

das Verb im Futur steht, wird deutlich, daß es hier nicht um eine Anspielung auf die bereits geschehene Zerstörung des Goldenen Kalbes in der Exodus-Tradition geht, sondern »das« Kalb fungiert als Prototyp für die Götzen *per se*.

Der Libanon dagegen, sonst oft ein Symbol für Größe und Erhabenheit, besonders für israelitische wie zuweilen auch nicht-israelitische Könige und Reiche, wird durch die Formulierung im griechischen Text zu einer Metapher für die Gottesfeinde schlechthin (zumindest in einem solchen Zusammenhang; vgl. die Selbstüberschätzung des Pharaos in Ez 31,3), an denen JHWHs Macht offenbar wird (so oft in der hebräischen Bibel: Jes 10,34; 33,9; Ez 31,15-18; Sach 11,1f.). In diesem Sinne hat ihn insbesondere die Septuaginta verstanden, wenn sie in Ps 37(36),35 den Gottlosen, der sich wie eine Zeder erhebt (וְיָרֵיץ וְיִמְחַעַרְהָ כְּאַרְזֵי רֶעֶן), ganz konkret mit den Zedern des Libanon in Verbindung bringt (εἶδον ἄσεβῆ ὑπερψοῦμενον καὶ ἐπαίρομενον τὰς κέδρους τοῦ Λιβάνου) – dieses Interpretament am Schluß, das weder Aquila noch Symmachus haben, findet im hebräischen Text wenig Anhalt und kann natürlich auf eine andere Vorlage zurückgehen, aber auch eine Deutung sein. Immerhin ermöglichen die Anspielungen an nordkanaanäische Gottheiten im Zusammenhang mit dem Libanon, wie sie sich z.B. in Hld 4,8 (vgl. 7,4) finden, die Annahme, daß der Libanon auch mit uralter kanaanäischer Mythologie assoziiert wurde, was seine Verwendung als Prototyp für die Götterberge an dieser Stelle leicht nachvollziehbar macht. Eine Aufnahme solcher Mythologumena zur Entstehungszeit der Septuaginta, die auch die Zeit etwa der Endredaktion des Danielbuches mit seinen reichlich aus der Tradition schöpfenden Visionen war, überrascht wenig.⁹⁴

Doch ist die Zerstörung der Götzen ein Motiv, das untrennbar mit dem Anbruch der Heilszeit verbunden ist.⁹⁵ Unter diesen Voraussetzungen ist die Götzenvernichtung Ausdruck der Schöpfungsmacht JHWHs, die in der Endzeit (erneut) hervorbricht.⁹⁶ Diese Erwartung wird in der Septuaginta-Version des Psalms untrennbar mit der messianischen Hoffnung verbunden, denn dem Goldenen Kalb als Symbol für die Götzen steht mit dem Einhorn in V. 6b (καὶ ὁ ἡγαπημένος ὡς υἱὸς μονοκέρωτος) ein messianisches Tiersymbol gegenüber. Zwar ist das Wort μονόκερος, »Einhorn«, eine schon im Penta-teuch übliche (und damit für die später übersetzten Bücher i.d.R. maßgebliche) Übersetzung für אַיָּוִן, »Wildstier« oder »Büffel« (akk. *rīmu[m]*). Of-

94 Vgl. die Bemerkungen von A. Bentzen, *King and Messiah* (1970) 74, zu einer »Renaissance der Mythologie« im Frühjudentum: »While the anti-Canaanite reaction of pre-exilic days led to a ›de-mythologizing‹ of the ›Messiah‹ and of the Creation festival, later Judaism seems to have accepted this material again to a great extent. It had now passed through the purgatory of Israel's history. Monotheism was now so firmly rooted that mythology could not imperil Israel's religion.«

95 E. Schürer / Vermes, G. (Hrsg.), *History* 2 (1973-1987) 528.

96 Auch für JHWHs verwandelnde Schöpfermacht wird der Libanon zuweilen als Bild herangezogen, vgl. Jes 29,17, aber das ist ein grundverschiedener Vergleich.

fenbar ist das zunächst einer der zahlreichen Fällen, in denen Tier- und Pflanzennamen (besonders in Listen) in der Septuaginta unpräzise wiedergegeben werden, wahrscheinlich zumeist aus Unkenntnis der genauen Bedeutung im Hebräischen oder der griechischen Entsprechung.⁹⁷ Zuweilen steckt aber auch mehr dahinter.⁹⁸ Syntaktisch gesehen handelt es sich hier wohl um eine Parallele zu κύριος in V. 5, die mittels des Einhorn-Vergleichs zunächst die Kraft Gottes schildert, denn קַרְנַיִם bzw. μονόκερως sind typische Bilder, um in Vergleichen große Stärke (Ijob 39,10), zuweilen auch dezidiert Rettungsmacht (Num 23,22; 24,8; Dtn 33,17) zu bezeichnen. Das καί, das die beiden Hälften von V. 6 verbindet, muß daher adversativ und ὁ ἡγαπημένος zusammen mit κύριος das Subjekt der Verben sein.⁹⁹ Daß das Einhorn ein stark messianisch konnotiertes Symbol ist, erscheint sehr plausibel¹⁰⁰, zumal es sich auf ὁ ἡγαπημένος, »den Geliebten«¹⁰¹, bezieht, eine in diesem Kontext ebenfalls recht eindeutige Bezeichnung für den Messias.¹⁰² Daher liegt der Schluß nahe, daß zumindest an dieser Stelle μονόκερως , obwohl eine Standard-Übersetzung, eine spezifisch messianische Bedeutung hat.¹⁰³

Die Vernichtung der Götzen, in die die Septuaginta das Beben der Schöpfung vor der Erscheinung Gottes, wie es im hebräischen Text beschrieben wird, umdeutet, wird also anhand eines symbolischen Tiervergleichs geschildert – das Goldene Kalb als Prototyp aller Götzen und »der Geliebte, wie ein Einhorn« stehen sich als zwei bildhaft als Tiere beschriebene Größen gegenüber. Dies erinnert zunächst etwa an die Tiervergleiche in den Visionen des Danielbuches, in denen die Chaosmächte ebenfalls als Tiere erscheinen, die dann beim Anbruch der Endzeit vernichtet werden. Diese in der apokalyptischen Literatur überaus häufige Chiffre fungiert nicht nur als literarische Fi-

97 Der Talmud kennt ebenfalls die realienkundliche Bedeutung von קַרְנַיִם nicht mehr, vgl. F. Delitzsch, Psalmen (³1873) 259 Anm. 1. Die griechische Übersetzung ist freilich umso erstaunlicher, da relativ klar ist, daß ein קַרְנַיִם zwei Hörner hat (Dtn 33,17: $\text{קַרְנַיִם יְקַרְנֵי}$ ist ein Dual).

98 Vgl. etwa die vermutlich von antipaganer Polemik motivierte Übersetzung von עֲוֵנוֹתַי , »Ohreule«, in einer Liste unreiner Vögel (Lev 11,17) mit »Ibis«, einem dem ägyptischen Gott Thoth heiligen Tier: S. Morenz, Ägyptische Spuren (1964).

99 So richtig C. Basevi, Salmo 29 (1990) 32 Anm. 54.

100 Vgl. J. Schaper, Unicorn (1994).

101 Die Übersetzung ὁ ἡγαπημένος läßt auf einen Vorlagentext oder zumindest eine Lesung יְשֻׁרִים statt, wie in MT, יְשֻׁרִים schließen. Ersteres wird in der Septuaginta immer wie hier wiedergegeben (vgl. Dtn 32,15; 33,5.26; Jes 44,2). Aquila und Symmachus übersetzen den Eigennamen wörtlich.

102 Der »von Gott Geliebte« ist generell eine Bezeichnung für den Frommen (vgl. Dan 3,35 [Abraham, der paradigmatische Gottesfreund]), speziell aber etwa für Jesus ein *terminus technicus* (vgl. etwa Eph 1,6; Offb 20,9).

103 Ob es sich hierbei also um eine »gewollt dunkle Wiedergabe« (A. Schenker, Gewollt dunkle Wiedergaben [1997] 71) handelt, erscheint im Licht dieser Überlegungen fraglich, ohne daß damit jedoch Schenkers m.E. prinzipiell richtige Beobachtung der Existenz solcher Übersetzungen grundsätzlich widerlegt wäre.

nesse, als weisheitliches Rätsel, sondern wohl nicht zuletzt auch als Versuch, auf die nach dem Verständnis vieler Apokalyptiker hinter historischen Gestalten und durch sie wirkenden Chaosmächte hinzuweisen. So ist es verständlich, daß *Loewenstamm* auf die Idee gekommen ist, in den Änderungen von Ps 29(28),5-6 in der Septuaginta die Prophezeiung eines israelitischen Sieges über Antiochos IV. Epiphanes zu sehen.¹⁰⁴ Damit würde die Abfassung des Septuaginta-Psalters vor dem Tod des Königs (164 v. Chr.) erfolgt sein, möglicherweise inmitten der Verfolgungen. Besonders wegen des Kontextes der Götzenverehrung, der Konnotation des Libanon als Herrschersymbol, der symbolischen Darstellung des Feindes als Tier und der restlosen Vernichtung der Feinde Israels durch Gott als Herrn der Geschichte, wie sie auch in der apokalyptischen Literatur häufig ist, geht dieser Interpretation eine gewisse Plausibilität durchaus nicht ab. Man könnte ferner in der Deutung der Religionsgesetzgebung Antiochos' durch 1 Makk, allerdings eine relativ junge Quelle (ca. 100 v. Chr.), als *grundsätzliche* und *weitreichende* Paganisierung ganz Judäas¹⁰⁵ mittels Opfern vor Götzenbildern und Mißachtung des Sabbats (1 Makk 1,43) eine Parallele zum Frevel des Kalbes sehen, der ja ebenfalls weite Teile des Volkes erfaßt hatte.

Demgegenüber dürfen jedoch bezeichnende Unterschiede zwischen Ps 29(28) LXX und den apokalyptischen Monstern nicht verschwiegen werden – die Tiere in den Visionen Daniels sind wirkliche und nur in Ansätzen tiergestaltige, hybride Ungeheuer, die vor ihrer Zerstörung aktiv allerlei Schaden anrichten, wobei das Goldene Kalb der Inbegriff des leblosen Metalls ist – kein Dämon, sondern ein wirklicher Götze.¹⁰⁶ Weiterhin wird der Gegner der Chaosmächte nicht als ein weiteres Tier eingeführt, sondern in Dan 7 bezeichnenderweise als menschliche Figur. Dennoch scheint in der Tiersymbolik mit einem durchaus mythologischen Hintergrund ein gemeinsames Moment zu bestehen, wenn man auch die zumindest oberflächlichen Ähnlichkeiten nicht überstrapazieren darf. Ob hinter der Figur des Goldenen Kalbes ein historischer Herrscher steht, so wie in den Visionen des Danielbuches, wird daher umstritten bleiben, auch wenn eine solche Anspielung sich natürlich nicht unbedingt an den Formen der Apokalyptik orientieren muß, der Erweis von Unterschieden zu diesen also kein hundertprozentig treffendes Gegenargument darstellt.

104 S.E. *Loewenstamm*, *Historical Background* (1992) 282-284.

105 Das ist freilich eine Wertung, die sich nur in 1 Makk, im Gegensatz zu den älteren Quellen Dan und 2 Makk, findet, siehe O. Keel, *Massnahmen* (2000), zur Quellenkritik der Überlieferung.

106 Vgl. die konsequente Unterscheidung zwischen »Götzen« (εἰδωλα) und »Dämonen« (δαίμονες) bei Paulus in 1 Kor 8 und 10.

6. Fazit

Die Verschiebung der JHWH-Theophanie auf das Ende der Zeit und das messianische Motiv von der Vernichtung der Götzen im griechischen Ps 29(28) sind also zwei Säulen, die eine einzige Deutung tragen und sich gegenseitig bedingen, was bisherigen Auslegern entgangen zu sein scheint. Zudem gehen sie einher mit einer deutlich stärkeren Transzendenz Gottes und einer Entdivinisierung der Szenerie unter gleichzeitiger Emphase der Rückbindung an den Tempel als Ort der JHWH-Erscheinung. Ihre Verbindung erstellt einen ganz neuen, in sich geschlossenen Kontext, indem wegen ihres zurückhaltenden Charakters scheinbar geringfügige Änderungen wie der Zusatz eines bestimmten Artikels oder die vereinheitlichende Wiedergabe von unterschiedlichen (und normalerweise auch unterschiedlich übersetzten) hebräischen Verbformen mit griechischen Futura zwar unaufdringlich, aber immerhin so effektiv eingesetzt werden, daß sie die Aussage des Textes mit größter Ökonomie erheblich und dazu äußerst konsequent umgestalten. Der Blick auf den inhaltlichen Zusammenhang ermöglicht es, die einzelnen kleineren Veränderungen als gezielt angebrachte individuelle Beiträge zu einer größeren thematischen Modifikation zu würdigen. Auch dies zeugt von der großen Kunstfertigkeit der griechischen Übersetzer, die immer wieder ihnen vorliegenden Texte ohne schwere Eingriffe meisterhaft ihrer eigenen Lesung des Psalters, die in größeren inhaltlichen Leitlinien wie der Eschatologisierung immer wieder durchscheint, anzupassen verstehen. Darin erweisen sie sich gerade in diesem Fall als wirkliche Erben derjenigen Dichter, die mit dem hebräischen Originaltext altorientalische Mythologumena konsequent im Spiegel ihrer monotheistischen JHWH-Verehrung aufgegriffen und verwandelt haben. Selten zeigt sich das schöpferische Moment der Übersetzungskunst so klar wie hier. Die Deutung des Psalms durch die Übersetzer der Septuaginta ist übrigens Bestandteil einer langen Tradition jüdischer Schriftauslegung, die bis ins Mittelalter lebendig geblieben ist – noch im 11. Jh. deutet Raschi das Erbeben der Schöpfung in Ps 29(28) als das Zittern der Heiden beim Erscheinen Gottes in der Endzeit.¹⁰⁷ Die Würdigung des Eigentums der Septuaginta erlaubt also manchmal, so scheint es, flüchtige Seitenblicke auf die feinen Fäden, die auch noch entfernteste Perioden hebräischer Exegese verbinden.

107 Vgl. *M.I. Gruber, Rashi's Commentary* (1998) 150-152.

Literatur

- Barr, J.*, *Comparative Philology and the Text of the Old Testament*, Oxford 1968.
- *Translators' Handling of Verb Tense in Semantically Ambiguous Contexts*, in: C.E. Cox (Hrsg.), *VI Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies*, Jerusalem 1986 (SCSt 23), Atlanta 1986, 381-403.
- Basevi, C.*, *El Salmo 29. Algunas observaciones filológicas sobre el texto hebreo y griego*: ST 22(1990)13-47.
- Bentzen, A.*, *King and Messiah*, Oxford²1970.
- Bietenhard, H.*, *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum* (WUNT 2), Tübingen 1951.
- Blake, F.R.*, *The Hebrew Waw Conversive*: JBL 63(1944)271-295.
- Blass, F. / Debrunner, A. / Rehkopf, F.*, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen¹⁷1990.
- Caird, G.B.*, *The Language and Imagery of the Bible*, Grand Rapids 1997.
- Collins, J.J.*, *Daniel. A Commentary on the Book of Daniel* (Hermeneia), Minneapolis 1993.
- Craigie, P.C.*, *Psalm XXIX in the Hebrew Poetic Tradition*: VT 22(1972) 143-151.
- Cross, F.M.*, *Notes on a Canaanite Psalm in the Old Testament*: BASOR 117(1950)19-21.
- *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge 1973, ND 1997.
- Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum*, London 1896ff.
- Dahood, M.*, *Punic hkkbm ׀ and Isa. 14,13*: Or. NS 34(1965)170-172.
- *Psalms. Introduction, Translation and Notes 1* (AncB 16), Garden City³1966.
- Day, J.*, *Echoes of Baal's Seven Thunders and Lightnings in Psalm xxix and Habakkuk iii 9 and the Identity of the Seraphim in Isaiah vi*: VT 29(1979)141-151.
- Delitzsch, F.*, *Biblischer Commentar über die Psalmen* (BC 1), Leipzig³1873.
- Dietrich, M. / Loretz, O.*, *Das ug. Nomen d(h)rt »Traum, nächtliches Gesicht«: Studi epigrafici e linguistici sul Vicino Oriente antico 1*(1984)85-88.
- / ----- / *Sanmartín, J.*, *The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places*: KTU (Abhandlungen zur Literatur Alt-Syrien-Palästinas 8), Münster 1995.
- Driver, G.R.*, *Studies in the Vocabulary of the Old Testament II*: JThSt 32(1930-1931)250-257.

- Eynikel, E. / Hauspie, K. / Lust, J.*, A Greek-English Lexicon of the Septuagint 2, Stuttgart 1996.
- Fischer, W.*, Grammatik des klassischen Arabisch (PLO NS 11), Wiesbaden²1987.
- Frankel, Z.*, Vorstudien zu der Septuaginta, Leipzig 1841, ND Farnborough 1972.
- Gesenius, W.*, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Berlin / Heidelberg¹⁸1987ff.
- / *Kautzsch, E.*, Hebräische Grammatik, Leipzig²⁸1909, ND Hildesheim 1985.
- Gianto, A.*, Variations in Biblical Hebrew: Bib 77(1996)493-508.
- Moods and Modality in Classical Hebrew: IOS 18(1998)183-198.
- Gibson, J.C.L.*, Textbook of Syrian Semitic Inscriptions. 3. Phoenician Inscriptions, Oxford 1982, ND 1998.
- Ginsberg, H.L.*, The Ugaritic Texts, Jerusalem 1936.
- A Phoenician Hymn in the Psalter, in: Atti del XIX Congresso Internazionale degli Orientalisti. Roma, 23-29 Settembre 1935, Roma 1938, 472-476.
- Groß, W.*, Verbform und Funktion. wayyiqtol für die Gegenwart? Ein Beitrag zur Syntax poetischer althebräischer Texte (ATSAT 1), München 1976.
- Gruber, M.I.*, Rashi's Commentary on Psalms 1-89 (Books I-III) (SFSHJ), Atlanta 1998.
- Gunkel, H.*, Die Psalmen (HK 2,2), Göttingen⁶1986.
- Gzella, H.*, Lebenszeit und Ewigkeit. Studien zur Anthropologie und Eschatologie des Septuaginta-Psalters, Diss. Münster 2000, (BBB), 2001 (im Druck).
- Habel, N.*, The Book of Job. A Commentary (OTL), London 1985.
- Halévy, J.*, Recherches Bibliques 3, Paris 1905.
- Hamp, V.*, Zukunft und Jenseits im Buch Sirach (BBB 1), Bonn 1950.
- Hanson, A.T.*, The Treatment in the LXX of the Theme of Seeing God, in: G.J. Brooke / B. Lindars (Hrsg.), Septuagint, Scrolls and Cognate Writings. Papers Presented to the International Symposium on the Septuagint and its Relations to the Dead Sea Scrolls and Other Writings (Manchester, 1990), Atlanta 1992, 557-568.
- Heimpel, W.*, Tierbilder in der sumerischen Literatur (StP 2), Rom 1968.
- Hirsch: RLA 4(1975)418-421.
- Held, M.*, The YQTL-QTL (QTL-YQTL) Sequence of Identical Verbs in Biblical Hebrew and in Ugaritic, in: M. Ben-Horin / B.D. Weinryb / S. Zeitlin (Hrsg.), Studies and Essays, FS A.A. Neuman, Leiden 1962, 281-290.
- Hoberg, G.*, Die Psalmen der Vulgata, Freiburg²1900.
- Jacobsen, T.*, The Treasures of Darkness. A History of Mesopotamian Religion, New Haven / London 1976.

- Keel, O.*, Die kultischen Massnahmen Antiochus IV. Religionsverfolgung und / oder Reformversuch? Eine Skizze, in: ders. / U. Staub, Hellenismus und Judentum. Vier Studien zu Daniel 7 und zur Religionsnot unter Antiochus IV. (OBO 178), Fribourg / Göttingen 2000, 87-121.
- Koehler, L. / Baumgartner, W.*, Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament, Leiden ³1967ff.
- Kratz, R.G. / Krüger, T. / Schmid, K. (Hrsg.)*, Schriftauslegung in der Schrift, FS O.H. Steck (BZAW 300), Berlin / New York 2000.
- Kraus, H.-J.*, Psalmen 1 (BK 15,1), Neukirchen-Vluyn 1960.
- Lambdin, T.O.*, The Junctural Origin of the West Semitic Definite Article, in: H. Goedicke (Hrsg.), Near Eastern Studies, FS W.F. Albright, Baltimore 1971, 315-333.
- Landsberger, B.*, Die Fauna des alten Mesopotamien nach der 14. Tafel der Serie Har-ra = Hubullu, Leipzig 1934.
- Loewenstamm, S.E.*, The Historical Background to the Septuagint Translation of Psalm 29:5-6, in: ders., From Babylon to Canaan. Studies in the Bible and its Oriental Background, Jerusalem 1992, 280-291.
- Loretz, O.*, Psalm 29. Kanaanäische El- und Baaltraditionen in jüdischer Sicht (Ugaritisch-biblische Literatur 2), Altenberge 1984.
- KTU 1.101:1-3a und 1.2.IV 10 als Parallelen zu Ps 29,10: ZAW 99(1987)415-421.
- Ugarit und die Bibel. Kanaanäische Götter und Religion im Alten Testament, Darmstadt 1990.
- Lowth, R.*, De Sacra Poesi Hebraeorum Praelectiones Academicae Oxonii Habitaе. Cum Notis et Epimetris Ioa. Dav. Michaelis, hrsg. v. E.F.C. Rosenmüller, Leipzig 1815.
- Margulis, B.*, The Canaanite Origin of Psalm XXIX Reconsidered: Bib. 51 (1970)232-248.
- McFall, L.*, The Enigma of the Hebrew Verbal System. Solutions from Ewald to the Present (HTIBS 2), Sheffield 1982.
- Mittmann, S.*, Komposition und Redaktion von Psalm XXIX: VT 28(1978) 172-194.
- Morenz, S.*, Ägyptische Spuren in der Septuaginta, in: A. Stuiber (Hrsg.), Mullus, FS T. Klauser (JbAC Erg.-Bd. 1), Münster 1964, 250-258.
- Mullen, T.E.*, The Assembly of the Gods: The Divine Council in Canaanite and Early Hebrew Literature (HSM 24), Chico 1980.
- Nötscher, F.*, »Das Angesicht Gottes schauen« nach biblischer und babylonischer Auffassung, Würzburg 1924, ND Darmstadt 1969.
- Olmo Lete, G. del / Sanmartín, J.*, Diccionario de la Lengua Ugarítica 1 (Aula orientalis Supplementa 7), Barcelona 1996.
- Olofsson, S.*, God is My Rock. A Study of Translation Technique and Theological Exegesis in the Septuagint (CB.OT 31), Stockholm 1990.

- Passioni d'Acqua, A.*, La metafora biblica di Dio Roccia e la sua soppressione nelle antiche versioni: EL 91(1977)417-453.
- Prijs, L.*, Jüdische Tradition in der Septuaginta, Leiden 1948, ND Hildesheim / Zürich / New York 1987.
- Rahlf's, A. (Hrsg.)*, Psalmi cum Odis (Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum. Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingenses editum 10), Göttingen²1967.
- Ricoeur, P.*, Du texte à l'action (Essais d'herméneutique 2), Paris 1986.
- Rodriguez Carmona, A.*, Targum y resurrección: Estudio de los textos del Targum Palestinese sobre la resurrección (BTGran 18), Granada 1978.
- Concepto de »muerto« en el Targum del Pentateuco: EstB 41(1983)107-136.
- Schaper, J.*, The Unicorn in the Messianic Imagery of the Greek Bible: JTS 45(1994)117-136.
- Schenker, A.*, Gewollt dunkle Wiedergaben in LXX? Zu den scheinbar unverständlichen Übersetzungen im Psalter der LXX am Beispiel von Ps 28(29),6, in: H. Graf Reventlow (Hrsg.), Theologische Probleme der Septuaginta und der hellenistischen Hermeneutik (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 11), Gütersloh 1997, 63-71.
- Schürer, E. / Vermes, G. (Hrsg.)*, The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C. - A.D. 135), Edinburgh 1973-1987.
- Schwyzler, E.*, Griechische Grammatik. 2. Syntax und syntaktische Stilistik, München 1950.
- Sellin, E.*, Der alttestamentliche Prophetismus. Drei Studien, Leipzig 1912.
- Seybold, K.*, Die Psalmen (HAT I/15), Tübingen 1996.
- Psalm 29: Redaktion und Rezeption (1978), in: ders., Studien zur Psalmenauslegung, Stuttgart 1998, 85-111.
- Smith, M.S.*, The Origins and Development of the waw-Consecutive (Harvard Semitic Studies 39), Atlanta 1991.
- Soffer, A.*, The Treatment of Anthropomorphisms and Anthropopathisms in the Septuagint of Psalms: HUCA 28(1957)85-107.
- Stier, F.*, Das Buch Ijob, München 1954.
- Strauss, H.*, Zur Auslegung von Ps 29 auf dem Hintergrund seiner kanaani-schen Bezüge: ZAW 82(1970)91-102.
- Thackeray, H.S.J.*, A Grammar of the Old Testament in Greek according to the Septuagint. Introduction, Orthography and Accidence, Cambridge²1909, ND Hildesheim 1987.
- Tournay, R.*, Relectures bibliques concernant la vie future et l'angéologie: RB 69(1962)481-505.
- Tov, E.*, Nature and Study of Translation Technique of the LXX in the Past and Present, in: C.E. Cox (Hrsg.), VI Congress of the International Orga-

- nization for Septuagint and Cognate Studies, Jerusalem 1986 (SCSt 23), Atlanta 1986, 337-359.
- Tropper, J.*, Ugaritische Grammatik (AOAT 273), Münster 2000.
- Uchelen, N.A. van*, De LXX-Interpretatie van Ps 29: NThT 24(1969-1970)171-181.
- Uhlenbeck, E.M.*, Schriftelijk en mondeling woordgebruik. Een poging tot analyse van hun fundamentele verschillen: FdL 20(1979)405-411.
- Verreet, E.*, Modi ugaritici: Eine morpho-syntaktische Abhandlung über das Modalsystem im Ugaritischen, Leuven 1988.
- Wackernagel, J.*, Vorlesungen über Syntax mit besonderer Berücksichtigung von Griechisch, Lateinisch und Deutsch 1, Göttingen ²1926.
- Wagner, A.*, Ist Ps 29 die Bearbeitung eines Baal-Hymnus?: Bib. 77(1996)538-539.
- Walter, N.*, »Hellenistische Eschatologie« im Frühjudentum – ein Beitrag zur »Biblischen Theologie«?: ThLZ 110(1985)331-348 [= in: ders., Praeparatio Evangelica. Studien zur Umwelt, Exegese und Hermeneutik des Neuen Testaments (WUNT 98), Tübingen 1997, 234-251].
- »Hellenistische Eschatologie« im Neuen Testament, in: E. Grässer / O. Merk (Hrsg.), Glaube und Eschatologie, FS W.G. Kümmel, Tübingen 1985, 335-356 [= in: ders., Praeparatio Evangelica. Studien zur Umwelt, Exegese und Hermeneutik des Neuen Testaments (WUNT 98), Tübingen 1997, 252-272].
- Walters, P.* [= *Katz, P.*], The Text of the Septuagint. Its Corruptions and Their Emendation, Cambridge 1973.
- Weinrich, H.*, Tempus. Besprochene und erzählte Welt (Sprache und Literatur 16), Stuttgart ⁴1985.
- Weiser, A.*, Die Psalmen (ATD 14/15), Göttingen ⁴1955.
- Zuber, B.*, Das Tempussystem des biblischen Hebräisch (BZAW 164), Berlin 1986.