

Felix Albrecht

Die Psalmen Salomos

Griechischer Text nebst deutscher Übersetzung
und Gesamtregister



Die Psalmen Salomos

Griechischer Text
nebst deutscher Übersetzung
und Gesamtregister

von

Felix Albrecht

Vandenhoeck & Ruprecht

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im
Internet über <https://dnb.de> abrufbar.

© 2020, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG,
Theaterstraße 13, D-37073 Göttingen

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich
geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen
bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Satz: Felix Albrecht

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISBN 978-3-647-57143-0

Vorwort

Die vorliegende deutsche Übersetzung der *Psalmen Salomos* ist im Vorwort meiner Edition angekündigt: *Psalmi Salomonis* (Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum XII/3), Göttingen 2018.

Die Übersetzung nebst kommentierenden Anmerkungen war Teil meiner Dissertation, die im Sommersemester 2017 von der Theologischen Fakultät der Georg-August-Universität Göttingen angenommen worden war. Die Göttinger Septuaginta-Ausgaben sehen keine Übersetzungen vor; insofern erscheint diese Übersetzung separat. Zudem erschließt nun ein Gesamtregister den Editionsband.

Gewidmet sei dieses Buch dem Nestor der Göttinger Septuaginta-Forschung, Herrn Prof. Dr. Dr. Dr. h.c. Dr. h.c. Robert Hanhart zum 95. Geburtstag (6.7.2020).

Göttingen im Sommer 2020

Felix Albrecht

Inhalt

Vorwort	V
Hinführung	1
Text und Übersetzung	19
Literaturverzeichnis	77
Gesamtregister	85
Stellenregister	86
1. Psalmen Salomos	86
2. Septuaginta	94
3. Neues Testament	98
4. Apokryphen und Pseudepigraphen	100
5. Jüdisch-hellenistische Literatur	101
6. Griechisch-römische Autoren	102
7. Altkirchliche Autoren	102
8. Nag Hammadi	104
9. Byzantinische und mittelalterliche Autoren	104
10. Sonstige Schriften	104
Handschriftenregister	105
1. Codices	105
2. Papyri	107
3. Inschriften	107
4. Rahlfs-Sigel	107
5. Syrische Handschriften	108
Personenregister	109
1. Personen (vor 1500)	109
2. Personen (ab 1500)	112
Ortsregister	117
Sachregister	119
1. Sachen und Begriffe	119
2. Kodikologie	129
3. Paläographie	130
4. Grammatik	131
Wortregister	136
1. Griechisch	136
2. Lateinisch	140
3. Syrisch	140
4. Hebräisch	140
5. Aramäisch	140
6. Arabisch	140
Addenda et Corrigenda	141
Das <i>Stemma codicum</i>	142

Hinführung

In Dürrenmatts „Physikern“ behauptet Möbius, er kenne Salomo von Angesicht zu Angesicht: „Er ist nicht mehr der große goldene König [...] nackt und stinkend kauert er in meinem Zimmer als der arme König der Wahrheit, und seine Psalmen sind schrecklich.“¹ Der im Anschluss gebotene „Psalm Salomos, den Weltraumfahrern zu singen“ ist in der Tat schrecklich:

„[...] Jupiter stank,
Ein pfeilschnell rotierender Methanbrei,
Hing er so mächtig über uns,
Daß wir Ganymed vollkotzten.“

Schrecklich ist die Vulgarität, mit der Dürrenmatt Salomo parodiert und Goethes „Ganymed“ verunglimpft.

I.

Bar aller Parodie ist nun aber ebendies wiederum in gewisser Weise auch das Charakteristikum *unserer* 18 *Psalmen Salomos*. Sie sind auf ihre Weise vulgär, insofern sie sprachlich in Koinegestalt überliefert sind. Durch ihr schlichtes Sprachgewand haben sie so manchen Spötter auf den Plan gerufen; Felix Perles etwa ließ sich dazu hinreißen, von literarischer „Wertlosigkeit“ zu sprechen.² Dennoch ist gerade die sprachliche Gestalt der *Psalmen Salomos* eigentümlich und bemerkenswert; dem sollte jede moderne Übersetzung Rechnung tragen. Auch wenn zwischen Archetyp und ältesten griechischen Textzeugen annähernd 1000 Jahre liegen, lässt sich nicht nur Licht in das Dunkel der Textgeschichte bringen, sondern auch die um 50 n. Chr. anzusetzende älteste erreichbare Textgestalt der *Psalmen Salomos* rekonstruieren. Sie ist der Ausgangspunkt für die weitere Überlieferung, für die sich als Eckpunkte einerseits Hyparchetyp β , der frühestens in der zweiten Hälfte des III. Jhs. entstanden sein kann, weil er die Zusammenstellung von *Psalmen Salomos* und *Oden Salomos* bezeugt, und andererseits Hyparchetyp γ ergeben (zum Stemma

¹ DÜRRENMATT: *Physiker*, 40.

² PERLES: *Erklärung*, 271, Anm. 2.

s.u. S. 142). Von Hyparchetyp γ wiederum hängt Hyparchetyp ε ab. Dieser Hyparchetyp ε scheint ein Ahnherr des *Codex Alexandrinus* gewesen zu sein.³ Zwei Indizien sprechen dafür: Einerseits der Befund zu den *Nomina sacra* (Hs. Ra 769 und *Cod. Alexandrinus*), und andererseits eine paläographische Besonderheit in der Realisierung der *Paragraphos* (Hs. Ra 336 und *Cod. Alexandrinus*).⁴ Ein weiterer Eckpunkt ist der aus Hyparchetyp ε geflossene Hyparchetyp η . Er lässt sich mit guten Gründen in justinianische Zeit setzen und mit der um 535 n. Chr. anzusetzenden Vorlage der „Bibel des Niketas“ identifizieren. Für Hyparchetyp η ist attizistische Korrektur nachweisbar. Diese attizistische Korrektur überdeckt an zahlreichen Stellen die alte Sprachgestalt der *Psalmen Salomos*. In der kritischen Rekonstruktion des ältesten erreichbaren Textes sind diese Korrekturen zu beseitigen.⁵ Zwei ausgewählte Bereiche seien genannt:

³ Die Entstehung des *Cod. Alexandrinus* wird in der Regel um 450 n. Chr. in Alexandria verortet. Die weitere Geschichte der Hs. ist unsicher. SKEAT: Provenance, nimmt an, dass sie sich in byzantinischer Zeit in Konstantinopel befand. Jedenfalls vermutet er, dass der alexandrinische Patriarch Athanasius II. die Hs. zwischen 1278 und 1308 in Konstantinopel erwarb und nach Alexandria verbrachte, von wo sie wiederum über Konstantinopel im Jahre 1628 nach London gelangte. Zu all dem vgl. ALBRECHT: Überlieferung, 343f. – Die Annahme, dass sich *Cod. Alexandrinus* vor dem XIV. Jh. in Konstantinopel befand, passt natürlich ausgezeichnet zu der hier vorgetragenen These, dass *Cod. Alexandrinus* mit Hyparchetyp ζ (450 n. Chr.) zusammenfällt.

⁴ Vgl. ALBRECHT: Psalmi Salomonis, 274f.; DERS./MATERA: Testimonianze, 11–23.

⁵ Im Bereich der Syntax: koinetypische Konstruktionen werden durch geläufige Konstruktionen ersetzt (vgl. ALBRECHT: Psalmi Salomonis, 123–132), z.B.:

PsSal 510: Possessivsuffixe im Plural werden septuagintatypisch mit Substantiven im Singular konstruiert. Zu PsSal 510 ist das ursprüngliche $\pi\rho\acute{o}\sigma\omega\pi\alpha\alpha\upsilon\tau\acute{\omega}\nu$ in Hs. Ra 260 und ihren Deszendenten korrigiert worden in $\pi\rho\acute{o}\sigma\omega\pi\alpha\alpha\upsilon\tau\acute{\omega}\nu$. Vgl. ALBRECHT: Psalmi Salomonis, 124.

PsSal 830: Eine sprachliche Besonderheit der *Psalmen Salomos* ist die Konstruktion von $\acute{\epsilon}\theta\nu\omicron\varsigma$ im Neutrum Plural mit dem Plural des Prädikats. Zu PsSal 830 ist die ursprüngliche Lesart $\kappa\alpha\tau\alpha\pi\acute{\iota}\omega\sigma\omega\nu$ [...] $\acute{\epsilon}\theta\nu\eta$ von Hs. Ra 253 bewahrt worden, während die übrigen Textzeugen den Wortlaut korrigiert haben: $\kappa\alpha\tau\alpha\pi\acute{\iota}\eta$ [...] $\acute{\epsilon}\theta\nu\eta$. Vgl. ALBRECHT: Psalmi Salomonis, 124.

- 1.) Im Bereich der *Deklination* ist ein *koinetypischer Metaplasmus* zu beobachten:⁶ Zu $\pi\tilde{\alpha}\varsigma$ etwa ist der koinetypische Akk. Sg. masc. $\pi\tilde{\alpha}\nu$ belegt: $\pi\tilde{\alpha}\nu \tilde{\alpha}\nu\delta\eta$ (PsSal 3_s), $\pi\tilde{\alpha}\nu \sigma\phi\phi\acute{o}\nu$ (PsSal 8₂₀). Die genannte Koineform tritt nur in Hs. Ra 253 auf. Oscar von Gebhardt hat die Koineform $\pi\tilde{\alpha}\nu$ verworfen; Alfred Rahlfs hingegen hat sie in seiner Handausgabe zu Recht aufgenommen, während Takamitsu Muraoka das Phänomen schlechterdings übergeht.⁷
- 2.) Im Bereich der *Konjugation* sind *koinetypische Formen* zu beobachten:⁸ Eine Eigenart der Koine besteht etwa darin, die Endungen der 3. Pers. Pl. Ind. des sigmatischen Aorists auf den starken Aorist und das Imperfekt zu übertragen; z.B. zu $\tau\acute{\iota}\lambda\lambda\omega$ („zerrupfen“): Imperfekt $\tilde{\epsilon}\tau\acute{\iota}\lambda\lambda\omicron\sigma\alpha\nu$ statt $\tilde{\epsilon}\tau\acute{\iota}\lambda\lambda\omicron\nu$ (PsSal 13₃); zu $\mu\acute{\iota}\alpha\acute{\iota}\nu\omega$ („beflecken“): Imperfekt $\tilde{\epsilon}\mu\acute{\iota}\alpha\acute{\iota}\nu\omicron\sigma\alpha\nu$ statt $\tilde{\epsilon}\mu\acute{\iota}\alpha\acute{\iota}\nu\omicron\nu$ (PsSal 21₃); zu $\acute{o}\rho\acute{\alpha}\omega$ („sehen“): Aorist $\tilde{\epsilon}\acute{\iota}\delta\omicron\sigma\alpha\nu$ statt $\tilde{\epsilon}\acute{\iota}\delta\omicron\nu$ (PsSal 8₂₅); zu $\phi\epsilon\acute{\upsilon}\gamma\omega$ („fliehen“): Aorist $\tilde{\epsilon}\phi\acute{\upsilon}\gamma\omicron\sigma\alpha\nu$ statt $\tilde{\epsilon}\phi\upsilon\gamma\omicron\nu$ (PsSal 11₄; 17₁₆).

Zudem ist der Text an zahlreichen Stellen einfach korrupt. Die Textproblematik hat drei Ursachen, die zur Entstehung von Varianten geführt haben: Majuskelverschreibungen, kontextuelle Variantenbildungen und fehlerhafte Satzabtrennungen:

- 1.) An erster Stelle stehen die Majuskelverschreibungen:⁹ In der Einleitung zur Göttinger Ausgabe der *Psalmen Salomos* ist die ausschließlich auf Majuskelverschreibung beruhende Va-

⁶ Vgl. ALBRECHT: Psalmi Salomonis, 88f. – Weitere Beispiele sind die Nomina $\acute{o} \zeta\eta\lambda\omicron\varsigma$ und $\acute{o} \tilde{\epsilon}\lambda\epsilon\omicron\varsigma$, die als $\tau\acute{o} \zeta\eta\lambda\omicron\varsigma$ und $\tau\acute{o} \tilde{\epsilon}\lambda\epsilon\omicron\varsigma$ erscheinen (PsSal 22₄; 14₉).

⁷ VON GEBHARDT: *Ψαλμοὶ Σολομῶντος*, 99. 112; RAHLFS/HANHART: Septuaginta II, 474. 479; MURAKOA: Syntax.

⁸ Vgl. ALBRECHT: Psalmi Salomonis, 90–107.

⁹ Ein Beispiel für Majuskelverschreibung (NO → ω): Im Fall von PsSal 21₃ ist $\tilde{\epsilon}\mu\acute{\iota}\alpha\acute{\iota}\nu\omicron\sigma\alpha\nu$ zu emendieren; vgl. ALBRECHT: Psalmi Salomonis, 77. 94f. Demgegenüber lesen VON GEBHARDT: *Ψαλμοὶ Σολομῶντος*, und RAHLFS/HANHART: Septuaginta, mit Hs. Ra 253 $\tilde{\epsilon}\mu\acute{\iota}\alpha\acute{\iota}\omega\sigma\alpha\nu$. MURAKOA, Lexicon, führt diese Form auf die Grundform $\mu\acute{\iota}\alpha\acute{\iota}\omega$ zurück, die Hapaxlegomenon der gesamten Gräzität und gleichbedeutend mit $\mu\acute{\iota}\alpha\acute{\iota}\nu\omega$ wäre. Es ist jedoch vielmehr davon auszugehen, dass die Form $\tilde{\epsilon}\mu\acute{\iota}\alpha\acute{\iota}\omega\sigma\alpha\nu$ auf Majuskelverschreibung beruht und für die koinetypische Imperfektform $\tilde{\epsilon}\mu\acute{\iota}\alpha\acute{\iota}\nu\omicron\sigma\alpha\nu$ steht.

riantenbildung kategorisiert. Im Ergebnis zeigt sich eine ansteigende Häufigkeit der Textverderbnis von der ältesten Überlieferungsstufe hin zur jüngsten.¹⁰ Besonders aussagekräftig ist das Ergebnis im Blick auf Ra 260, eine bedeutende Prachthandschrift des X. Jhs., die einst Teil der sog. *Bibel des Niketas* war: Dieser Textzeuge geht über eine Zwischenstufe (Hyparchetyp η) auf Hyparchetyp ε zurück (zum Stemma s.u. S. 142). Hyparchetyp ε ist der Ausgangspunkt einer zweigeteilten Überlieferung: Hyparchetyp ζ und η . Der früh abgespaltene Hyparchetyp ζ hat die Lesarten seiner Vorlage (Hyparchetyp ε) gut bewahrt; lediglich eine Verlesung ist nachweisbar. Ganz anders ist das von Ra 260 vermittelte Bild: Ra 260 bietet zahlreiche Verlesungen. So bleibt nur zu folgern, dass sich Hyparchetyp η zu dem Zeitpunkt, als die Abschrift von ihm für Ra 260 erfolgte, in einem schlechten Zustand befand. Dieser Eindruck stimmt mit der von Cavallo vorgetragenen Annahme überein, dass die im X. Jh. gefertigte *Bibel des Niketas* die direkte Abschrift einer auf das Jahr 535 n. Chr. zu datierenden Vorlage darstellt.¹¹ Diese justinianische Vorlage lässt sich mit Hyparchetyp η identifizieren.

- 2.) Zweitens ist kontextuelle Variantenbildung zu beobachten:¹² Ein Beispiel liefert PsSal 9₆₆:¹³ Dort bezeugen die Handschriften sämtlich das sigmatische Futur $\kappa\alpha\theta\alpha\kappa\lambda\acute{\iota}\sigma\epsilon\iota$, wobei im unmittelbaren Kontext die sigmatischen Formen $\chi\omicron\eta\sigma\tau\epsilon\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\iota$ (V. 6a) und $\acute{\alpha}\phi\eta\sigma\epsilon\iota$ (V. 7a) auftreten. Hier ist das asigmatische, kontrahierte Futur (das sog. *Futurum atticum*) $\kappa\alpha\theta\alpha\kappa\iota\epsilon\acute{\iota}$ zu emendieren, welches ursprünglich ist, aber sekundär im Zuge der Transmissionsgeschichte kontextuell angeglichen wurde. Das *Futurum atticum* ist für die Septuaginta typisch; es ist koinetypisch. Das zeigt sich im Übrigen auch an PsSal 17₃₀, wo gut bezeugt $\kappa\alpha\theta\alpha\kappa\iota\epsilon\acute{\iota}$ vorliegt und für ursprünglich zu erachten ist.

¹⁰ Vgl. ALBRECHT: Psalmi Salomonis, 45f.

¹¹ Vgl. a.a.O., 241–250.

¹² Vgl. a.a.O., 46f.

¹³ Vgl. a.a.O., 103–105.

- 3.) Drittens liegen fehlerhafte Satzabtrennung vor:¹⁴ Die stichische Struktur der *Psalmen Salomos* hat sowohl bei früheren Herausgebern für Irritationen gesorgt, oder gar zu Fehlinterpretationen geführt, als auch die Kopisten zu Fehlern verleitet.¹⁵

In der Einleitung zur Göttinger Ausgabe der *Psalmen Salomos* wird überdies die Entstehungsgeschichte der *Psalmen Salomos* erhellt. Der Text gliedert sich in zwei Untersammlungen: I. PsSal 2–8; II. PsSal 9–16. Insgesamt lassen sich drei Entstehungsphasen annehmen:¹⁶

- 1.) Der Kern der Sammlung (Untersammlung I–II) rührt aus Hasmonäischer Zeit (165–63 v. Chr.) und steht im Zusammenhang mit dem Kreis der „Frommen“ (*Chasidim*); vgl. die *Ἀσιδαῖοι* in 1Makk 242; 713; 2Makk 146.
- 2.) Eine Fortschreibung der I. Untersammlung (PsSal 2–8) wurde von der römischen Eroberung Judäas durch Pompeius, im

¹⁴ Vgl. a.a.O., 47–52.

¹⁵ Ein anschauliches Beispiel liefert PsSal 24b–6b. Vgl. dazu ALBRECHT: Psalmi Salomonis, 48f. 60. Die stichisch geschriebene Hs. Ra 336 bezeugt drei parallel gestaltete Stichen, die eingeleitet werden durch den Satz: „Nicht gewährte er (sc. Gott) ihnen (sc. den Söhnen Jerusalems) die Schönheit ihrer (sc. Jerusalems) Herrlichkeit“.

Das Verbum *ἐνδοῶν* „gewähren“ bzw. „gelingen lassen“, wörtl. „einen guten Weg führen“ wird z. St. mit dem Dativ der Person (*αὐτοῖς*, „ihnen“) und dem Akkusativ der Sache (*τὸ κάλλος*, „die Schönheit“) konstruiert.

HILGENFELD: Psalmen Salomo's 1868, 141. 143, verwarf jedoch das überlieferte *ἐνδοῶκεν* und konjizierte stattdessen *ἐνδοκῶ ἐν* (späterhin korrigierte er sich wieder, vgl. HILGENFELD: Rezension Ryle/James, 383). Die Konjekturen übernahmen VON GEBHARDT: *Ψαλμοὶ Σολομῶντος*, 73 (Nr. 4). 93, und RAHLFS/HANHART: Septuaginta II, 472. Damit wurde die Wendung zum Vorhergehenden gezogen und als direkte Rede Gottes aufgefasst: „Werft sie weit weg von mir! Ich habe keinen Gefallen an ihnen.“ Die Konjekturen führten dazu, dass die ursprüngliche Struktur, nämlich die folgenden drei parallel gestalteten Stichen in ihrer Parallelität aufgelöst wurden und der Sinn des Textes verunklärt wurde.

Wenn man die überlieferte Stichometrie nun berücksichtigt, wird die Konjekturen überflüssig und der Sinn der Stelle klärt sich.

¹⁶ Vgl. ALBRECHT: Psalmi Salomonis, 191f. 197–235.

Jahr 63 v. Chr., ausgelöst und schlägt sich in PsSal 2 und 8 nieder. In dieser Phase dürften die *Psalmen Salomos* bereits in pharisäischen Kreisen kursiert sein.

- 3.) Die Zusammenstellung beider Untersammlungen und die Konsolidierung der *Psalmen Salomos* als Sammlung erfolgte schließlich in Herodianischer Zeit. Meines Erachtens lässt sich aus den Schlusspsalmen, die in Herodianischer Zeit sukzessive hinzugefügt wurden und unter Agrippa I. (41–44 n. Chr.) ihren Abschluss fanden, ein klarer Antiherodianismus ablesen, der sich gegen Herodes den Großen richtet. Dieser dürfte angeregt worden sein durch den Selbstanspruch Herodes' des Großen, als salomonischer Herrscher aufzutreten. Die Kritik an Herodes dem Großen ist gut in pharisäischen Kreisen zu vermuten. Das in den Schlusspsalmen 17–18 gezeichnete Bild eines davidischen Messias ist die letzte Überarbeitungsschicht der Sammlung. Sie umfasst den zweiten Teil von PsSal 17 (Vv. 30–46) und den ersten Teil von PsSal 18 (Vv. 1–9).

Nach diesen doch recht detaillierten Einzelbeobachtungen mögen zwei allgemeine Aspekte hervorgehoben werden, die erwähnenswert scheinen und den allgemeinen Stellenwert der *Psalmen Salomos* unterstreichen. Gleichsam schlaglichtartig soll zunächst (II.) die Zuschreibung an Salomo im historischen Kontext betrachtet, alsdann (III.) die Schrift nach ihrem theologiegeschichtlichen Stellenwert als Dokument des palästinischen Judentums befragt werden.

II.

Ein Gutteil der biblischen Weisheitsbücher, die zumindest in Teilen auch den Überlieferungskontext der *Psalmen Salomos* bilden, ist mit dem Namen Salomo assoziiert. Das hat offenkundig zweierlei Gründe: Einerseits sind Salomos Wissen und Weisheit vielgelobt, so dass er bereits früh zum Weisen *par excellence* wurde.¹⁷ Andererseits

¹⁷ SINT: Pseudonymität, 139, spricht gar von Salomo als dem „Prototyp aller Weisheitslehrer“; vgl. HENGEL: Judentum, 237.

ist Salomo neben David der einzige herausragende israelitische Monarch¹⁸, der als Verfasser von Texten galt.¹⁹ Der zweite Grund dürfte im Fall der *Psalmen Salomos* ausschlaggebend sein: Insbesondere scheint die Rolle Salomos als Monarch einer legendären Friedenszeit von entscheidender Relevanz für den salomonischen Legitimationsanspruch der *Psalmen Salomos* zu sein. Dies wird umso augenfälliger, insofern zwei bedeutende jüdische Historiker, die aus dem Kreis des palästinischen Judentums stammen, unverkennbares Interesse an Salomo zeigen: Zum einen der zur Zeit der Makkabäerkriege schreibende *Eupolemos* und zum anderen der zur Zeit des Jüdischen Krieges wirkende *Josephus*.

Die entscheidende Frage bleibt, warum zum einen Eupolemos und Josephus in ihren Schriften und zum anderen die *Psalmen Salomos* ein hervorgehobenes Interesse an Salomo zeigen. Die Gründe dafür dürften in den historischen Umständen ihrer Entstehung liegen: Die politischen und gesellschaftlichen Situationen zu Zeiten der Makkabäerkriege und des Jüdischen Krieges waren ebenso angespannt wie die in den *Psalmen Salomos* virulente Bedrohung und Eroberung Jerusalems durch Pompeius (vgl. PsSal 2; 8). Paradigmatisch ist die

¹⁸ Überdies wird lediglich der im ausgehenden VIII. Jh. v. Chr. regierende König Hiskia mit literarischen Ambitionen, und dabei interessanterweise auch mit Salomo, in Verbindung gebracht: SCOTT: Solomon, 272–279, geht gar soweit, zu vermuten, dass Hiskia sich Salomo zum Vorbild nahm: „Several lines of evidence suggest that he [sc. Hezekiah] set out to foster a national revival, taking Solomon as his model“ (ebd., 274). Reminiszenzen seien Prov 25₁; 3Regn 5; 10; 2Chron 29; 32; Jes 39. WEINFELD: Deuteronomy, 255, hält die Zeit Hiskias für diejenige, „which marked the beginning of deuteronomistic literary activity“; Hiskia selbst wird für Weinfeld zur Schlüsselfigur deuteronomistischer Schriftgelehrsamkeit und jüdischer Weisheitsliteratur: „Hezekiah may be considered the historically true patron of wisdom literature.“ (ebd., 162). Für Weinfeld steht letztlich fest, dass sich die deuteronomistische Schule der Salomofigur bediente: „The Deuteronomist [...] projected Solomon as a sage and magistrate in the tradition of his own school [...]“ (ebd., 256). Die Zuschreibung derjenigen Sprüche des hebräischen Proverbienbuches, die in der Tradition mit Salomo verbunden werden, erfolgte Weinfeld zufolge denn auch in deuteronomistischen Kreisen des VII. Jhs. v. Chr. (vgl. ebd., 256).

¹⁹ Vielzitiert ist die Übersetzung der Septuaginta zu 1Kön 5₁₂, welche die 1005 Lieder Salomos zu 5000 potenziert: καὶ ἦσαν ᾠδαὶ αὐτοῦ πεντακισχίλιαι (3Regn 5₁₂).

im Auftakt der Sammlung geschilderte kriegerrische Bedrohungslage (PsSal 1–2). Diese kriegerrischen Bedrohungsszenarien, die das Zentrum des palästnischen Judentums, namentlich Jerusalem und den Jerusalemer Tempel, in seiner Existenz betrafen, bilden m. E. den gemeinsamen Nenner der besagten Schriften. Ihr begegnen sowohl Eupolemos und Josephus als auch die *Psalmen Salomos* mit dem Rekurs auf Salomo. Denn gerade diesem Monarchen eignete besonders ein Merkmal, das Josephus bezeichnenderweise gleich zu Beginn seiner Salomoerzählung zur Sprache bringt: Salomo „regierte fortan in tiefem Frieden“ (VIII,21). Dieses Merkmal ist aufs Engste mit dem Namen „Salomo“ selbst verbunden und als solches mehrfach etymologisch ausgedeutet worden; etwa in 1Chron 22.²⁰

Die Hochachtung der salomonischen Friedenszeit ist das verbindende Moment zwischen der historischen Realität des Eupolemos zu Zeiten der Makkabäerkriege, den *Psalmen Salomos* mit ihren Bezügen in die Zeit des Pompeius und der Zeit des Josephus mit ihrer Erfahrung des Jüdischen Krieges. Zu allen drei Zeiten scheint die Sehnsucht nach sicheren Verhältnissen auf den Friedensherrscher Salomo projiziert worden zu sein. Damit einher ging die unterschwellige Idealisierung der salomonischen Vergangenheit und die Sehnsucht nach dieser Vergangenheit, die sich schlechterdings in Form einer Empfindung äußerte, die am trefflichsten der Begriff der Nostalgie zu fassen vermag.²¹ Von Josephus wissen wir, dass er die *Antiquitates Iudaicae*

²⁰ Vgl. ALBRECHT: Psalmi Salomonis, 220 Anm. 2. Schon in der Bibel wird der Name שלמה („Salomo“) etymologisch ausgedeutet und über שלום („Frieden“) hergeleitet; vgl. 1Chron 22. Diese Deutung steht im Hintergrund der gesamten jüdischen wie christlichen Auslegungstradition: Philo assoziiert den Namen „Salomo“ mit εἰρηνικός „friedfertig“ (Philo, *De congressu eruditionis gratia* 177; ed. COHN: Opera III, 109); ebenso Origenes (Origenes, *Libri x in Canticum canticorum*, Prologus, ed. BAEHRENS: Commentarium, 84). Auch die Vulgata übersetzt den Namen „Salomo“ in 1Chron 22 und im Fall von Cant 8:1–12 mit *pacificus* „friedfertig“.

²¹ Die Funktion der Nostalgie besteht in psychologischer Hinsicht darin, äußere Verunsicherungen, die sich als Angst oder Furcht äußern, angemessen zu bewältigen; vgl. PANELAS: Rezension Davis, 1425.: „It is always evoked in the context of current fears and anxieties, and looks to alleviate those fears by ‚using the past in specially reconstructed ways‘.“

zwanzig Jahre nach dem Ende des Jüdischen Krieges, mit dem die Zerstörung des Herodianischen Tempels einhergegangen war, verfasste. Die neuere Sozialpsychologie hebt die sinnstiftende Bedeutung der Nostalgie hervor, die drohenden Bedeutungsverlust kompensiert – wie den, der durch die Zerstörung des jüdischen Tempels das tempelobservante Judentum ereilte.²² In Salomo sah Josephus das glorreiche Judentum vergangener Tage, für das der Nationalstaat und das nationale Heiligtum den Bezugs- und Identifikationspunkt bildeten, in nachgerade idealer Weise verkörpert.²³ Die „nostalgische Perspektive“ ist nicht erst der von Josephus gewählte Weg, mit dem schweren Verlust umzugehen.²⁴ Ebenso verfuhr bereits Eupolemos, indem er mit dem Rekurs auf Salomo der kriegesischen Lebenswirklichkeit seiner Zeit ein friedliches Ideal entgegenhielt. Die *Psalmen Salomos* schließlich setzen ihrer bedrohten und bedrohlichen Realität ein Programm vom davidischen Messias, der unverkennbar die Züge Salomos trägt²⁵, entgegen. So werden diese Psalmen zum Katalysator für das Trauma der Eroberung Jerusalems durch Pompeius.

²² Vgl. zu dieser psychologischen Funktion von Nostalgie ROUTLEDGE u.a.: Past, 639. Nostalgie vermag insgesamt betrachtet existentielle Bedrohung abzumildern, vgl. dazu die empirischen Studien von JUHL u.a.: Fighting.

²³ Die von Josephus ebenfalls umstilisierten biblischen Figuren Abraham und Mose haben demgegenüber eine andere Funktion: Sie sind jüdische „Nationalhelden“, die – wie Feldman gezeigt hat – nach hellenistischem Vorbild als (Natur-)philosophen stilisiert sind; vgl. FELDMAN: Abraham, 156: „Josephus, for apologetic reasons, presents his Abraham, like his Moses, as a typical national hero, such as was popular in Hellenistic times, with emphasis on his qualities as a philosopher and scientist [...]“.

²⁴ „Die nostalgische Perspektive ist mit utopischen Momenten geladen. Die Wehmut im Rückblick auf Zustände, die als menschheitsgeschichtliche Vergangenheit begriffen werden, deutet auf ein Bewußtsein, das Geschichte nicht als abgeschlossene akzeptiert.“, so LANGE: Sehnsucht, 31.

²⁵ Im Blick auf PsSal 17 betont TORIJANO: Solomon, 107: „[...] the author of the Psalm is depicting a ‚Son of David‘ who is more like the peaceful Solomon than the rather warlike David.“ Ob der Messias der *Psalmen Salomos* unbedingt als friedfertig zu bezeichnen ist, sei dahingestellt; im Grunde überwiegen doch eher die ‚militanten‘ Züge, die von Atkinson wiederholt mit David in Verbindung gebracht worden sind; vgl. ATKINSON: Origin; DERS.: Use; DERS.: Study, 377f.; DERS.: Lord, 129. Dennoch sind die salomonischen Züge des davidischen Messias’ der

Angesichts der Kriegssituation ist der Wunsch nach Frieden, der sich in der Berufung auf Salomo ausdrückt, umso verständlicher.

III.

In theologiegeschichtlicher Hinsicht kommt den *Psalmen Salomos* ein besonderer Stellenwert zu, insofern sie als Dokument des palästinischen Judentums der Zeitenwende gelten.²⁶ Für das hellenistische Judentum palästinischer Provenienz besaßen Jerusalem und sein Tempel zentrale und symbolische Bedeutung.²⁷ Mit dem Namen Salomo war diese Bedeutung unmittelbar assoziiert: Er galt als legendärer Erbauer des Jerusalemer Tempels, und eignete sich daher als eine Leitfigur des palästinischen Judentums, das für sein Heiligtum kämpfte und um nationale Bedeutung rang. Dies lässt sich beispielhaft sowohl an Eupolemos als auch an Josephus ablesen, die in ihrer literarischen Darstellung dem Jerusalemer Tempel einen bedeutenden Platz einräumen: Der Historiker Eupolemos schrieb im Dienste der Makkabäer, welche die Restitution der jüdischen Monarchie anstrebten und sich in ihren nationalistischen und zentralistischen

Psalmen Salomos m. E. unverkennbar, wenngleich diese nun nicht gerade im Bereich des Friedfertigen liegen.

²⁶ Die überholte, mitunter aber noch immer als ‚geläufig‘ (vgl. MAIER: Zwischen den Testamenten, 290f.) betrachtete Differenzierung zwischen ‚palästinischem‘ und ‚hellenistischem‘ Judentum vermag kaum zu überzeugen, wie HENGEL: Judentum, gezeigt hat (vgl. MAIER: a.a.O., 37). Das hellenistische Judentum sollte demnach keineswegs mit dem alexandrinischen Judentum gleichgesetzt werden, wenngleich letzteres dominiert, oder zumindest zu dominieren scheint (vgl. MAIER: a.a.O., 291). Vielmehr sind ‚palästinisches‘ und ‚alexandrinisches‘ Judentum die beiden relevanten und nachfolgend zu betrachtenden Größen. Die Unterscheidung, welche literarischen Zeugnisse welcher Richtung zuzuweisen sind, ist dabei allerdings durchaus nicht unproblematisch; vgl. MAIER: a.a.O., 82f., sowie die nuancierte ‚Problemanzeige‘ von DOCHHORN: Literatur.

²⁷ Dies trifft selbstverständlich nicht nur auf das hellenistische Judentum zu; doch steht dies im Fokus der nachfolgenden Betrachtung, weil die *Psalmen Salomos* in ihrer ältesten überkommenen Sprachgestalt auf Griechisch vorliegen und die neuere Forschung beträchtlichen Anlass gibt, sie als genuin griechische Schrift zu betrachten, Vgl. ALBRECHT: Psalmi Salomonis, 181f.

Bestrebungen auf Jerusalem und den Tempel konzentrierten. Gleichmaßen nehmen im Werk des Historikers Josephus der Bau des Tempels (*Antiquitates Iudaicae* VIII,50–129) und der Jüdische Krieg der Jahre 67–70 n. Chr., der im Kampf um Jerusalem und letztlich in der Zerstörung des Tempels kulminiert (*De bello Iudaico* V–VI), einen hohen Stellenwert ein.²⁸

Der dezidiert palästinische Charakter der *Psalmen Salomos* und ihre Zuschreibung an Salomo dürften demnach aufs Engste zusammenhängen. Betrachtet man die beiden Hauptströmungen des hellenistischen Judentums, namentlich das palästinische und das alexandrinische, so hat es den Anschein, als ließen sich bestimmte Leitfiguren den unterschiedlichen Strömungen des hellenistischen Judentums zuordnen, wenngleich diese Zuordnungen, wie die *Sapientia Salomonis* zeigt²⁹, kaum definitiv-normativ sind:

²⁸ Das hervorgehobene Interesse des Josephus an der Stadt Jerusalem und an ihrem Tempel geht auch daraus hervor, dass er eine eigene Schrift darüber zu verfassen gedachte (vgl. *De bello Iudaico* V,237). Der besondere Stellenwert im Werk des Josephus wird darüber hinaus m. E. bereits aus dem Aufriss der beiden Hauptwerke ersichtlich, in deren jeweiliger Werkmitte exponiert Jerusalem und der Jüdische Tempel stehen:

Insgesamt sind die *Jüdischen Altertümer* des Josephus literarisch kunstvoll in zwei Erzählkomplexen komponiert: Der erste Komplex (Buch I–XIII) kreist um die Regierungszeit Davids und Salomos mit dem salomonischen Tempelbau, die literarisch im Zentrum steht (Buch VI–VIII). Der zweite Komplex (Buch XIV–XX) fokussiert die Ereignisse, die zum Ausbruch des Jüdischen Krieges geführt haben.

Gleiches gilt für den *Jüdischen Krieg* des Josephus: Auch diese Schrift ist in zwei Erzählkomplexen komponiert: Der erste Komplex (Buch I–II) thematisiert die Vorgeschichte des Jüdischen Krieges. Der zweite Komplex (Buch III–VII) schildert den Jüdischen Krieg und bietet im Kern eine Beschreibung Jerusalems und des Jüdischen Tempels (*De bello Iudaico* V,136–237).

²⁹ Die *Sapientia Salomonis* ist ein prominentes Beispiel für die Vermittlung beider Strömungen, die einerseits mit ihrer Zuschreibung an Salomo auf die Entwicklungen des palästinischen Judentums mit seiner Hochschätzung der Salomogestalt zu reagieren scheint und andererseits in der breiten Aufnahme der Exodustradition ihre Herkunft aus dem alexandrinischen Judentum verrät. – Zum Verhältnis der *Sapientia Salomonis* zu den *Psalmen Salomos* s. ALBRECHT: Psalmi Salomonis, 210f.

Mose wird im alexandrinischen Judentum zur Leitfigur erhoben. Dies wird an den Schriften des hellenistischen Judentums alexandrinischer Provenienz deutlich: Die im Aristeasbrief geschilderte Gründungslegende der Septuaginta kreist um die Übersetzung der Thora ins Griechische. Philo von Alexandrien (ca. 20 v. Chr. – 50 n. Chr.)³⁰ ist der Exeget der Thora. Bezeichnend ist der marginale Befund zu Salomo bei dem berühmten jüdischen Religionsphilosophen. Ein einzelner Beleg findet sich am Ende seiner Schrift „Über das Zusammenleben“; dort leitet Philo ein Zitat aus dem Proverbienbuch damit ein, dass er dessen Verfasser „einen von den Schülern des Mose“ (τις τῶν φοιτητῶν Μωυσέως) nennt, der den Namen Salomo trage.³¹ Die merkliche Distanz im sprachlichen Ausdruck, die den Eindruck eines Lehrer-Schüler-Verhältnisses erweckt³², und der ohnehin spärliche Befund verwundern jedoch kaum angesichts der Tatsache, dass Mose und der Pentateuch im Mittelpunkt des Philonischen Werkes stehen. Die fragmentarisch greifbare Literatur des alexandrinischen Judentums zeugt zudem von einer reichen Beschäftigung und Bearbeitung der Exodustradition, die sich literarisch im Moseroman des *Artapanos* (II.–III. Jh. v. Chr.)³³ und im Schauspiel des *Ezechiel Tragicus* (II. Jh. v. Chr.)³⁴ niedergeschlagen hat. Das alexandrinische Judentum tritt dabei, zumindest bis zur Zeitenwende, kaum als politisch ambitionierte Größe in Erscheinung.³⁵

³⁰ Zu den umstrittenen Lebensdaten Philos vgl. KAISER: Philo, 25 mit Anm. 2.

³¹ Philo, *De congressu eruditionis gratia* 177: ἐνθ'ένδε μοι δοκεῖ τις τῶν φοιτητῶν Μωυσέως, ὄνομα εἰρηνικός, ὃς πατρίῳ γλώττῃ Σαλομὼν καλεῖται, φάναι [...]. – Zu Philos etymologischer Herleitung des Namens „Salomo“ s.o. mit Anm. 20.

³² Der *φοιτητής* bezeichnet den Schulgänger in strengem Gegensatz zum *διδάσκαλος*; vgl. PASSOW: Handwörterbuch II/2, 2324 s.v. *φοιτητής*.

³³ Zu Artapanos vgl. WALTER: Fragmente, 121–136; DERS.: Literatur, 98f.; DORAN: Historians, 257–263; BECKER: Markus-Evangelium, 178–182; ZELLENTIN: End.

³⁴ Zu Ezechiel Tragicus vgl. SNELL: Szenen, 170–193; WALTER: Literatur, 107f.; BECKER: Markus-Evangelium, 188f.; ZIMMERMANN/RENGAKOS: HGL II, 920–923; MAMBELLI: Attestazioni, 168–170.

³⁵ Für das I. Jh. n. Chr. sind indes einige – vornehmlich sozial begründete – Konflikte im alexandrinischen Judentum belegt, die 38 und 66 n. Chr. eskalieren; vgl. SCHWEMER: Abbruch, 382. Sie kulminieren im Jüdischen Aufstand der Jahre 115–117 n. Chr., dessen Vorgeschichte allerdings wesentlich von den „Nachwe-

Salomo hingegen erscheint als Leitfigur eines politischen, national-gesinnten palästinischen Judentums mit starkem Bezug zum Jerusalemer Tempel, das seine Hoffnungen auf die jüdische Monarchie nach davidischem Vorbild setzt.³⁶ Insofern steht nicht der Exodus im Zentrum der theologischen Betrachtung, sondern die Königszeit; nicht die Thora, sondern der Tempel; nicht Mose, sondern Salomo. Wie Eupolemos zeigt, erfolgte im Judentum der Makkabäerzeit die Rückbesinnung auf die eigene nationale Tradition. Der Davidide Salomo stand dabei Pate und eignete sich nicht nur zum potentiellen Leitbild des religiösen Judentums, das seit der Hasmonäerzeit sein Zentrum im Tempelkult wiedergefunden hatte, sondern auch zum Exponenten des politischen Judentums, das nach dem Vorbild der davidischen Dynastie die jüdische Monarchie zu erneuern suchte.

hen des 1. Jüdischen Krieges“ (ebd., 383) bestimmt wird, wie SCHWEMER: a.a.O., 382, zurecht hervorhebt: „Nach dem 1. Jüdischen Krieg um 73 n. Chr. flohen aufständische Sikarier aus Palästina nach Alexandria und Kyrene [...]. Die Geflohenen wiegelten die Unterschicht auf, die jüdische Aristokratie ging gegen die Unruhestifter vor und lieferte sie den Römern aus.“ Der politische Impetus, der zu einer Politisierung des Konflikts in Alexandria führte, ging dabei von den palästinischen Unruhen aus.

³⁶ Innerhalb des palästinischen Judentums wiederum sind mehrere Strömungen und Gruppierungen auszumachen, so dass selbstverständlich nur grob vereinfachend von *dem* palästinischen Judentum gesprochen werden kann. Zwei erkennbare Strömungen seien genannt:

(1) Zum einen das samaritanische Judentum, für das Abraham als wichtige Leitfigur dient, wie der anonyme samaritanische Autor, der als Ps.-Eupolemos bezeichnet wird, bezeugt (zu Ps.-Eupolemos vgl. WALTER: Fragmente, 137–143).

(2) Zum anderen Qumran: In den Texten aus Qumran spielt Salomo eine den Gestalten des Pentateuchs, und auch David, nachgeordnete Rolle; vgl. ABEGG u.a.: Concordance, 725. 935; MAIER: Qumran-Essener III, 309 s.v. Salomo. Dies passt zum Überlieferungsbefund der biblischen Texte in Qumran, bei denen die kanonischen Weisheits- und Geschichtsbücher gegenüber dem Pentateuch, den Psalmen und den Prophetenbüchern deutlich schwächer vertreten sind; vgl. dazu die anschauliche Übersicht bei ULRICH: Qumran Scrolls, 779–781, zur quantitativen Bezeugung der biblischen Schriften; vgl. ebenso MAIER: Qumran-Essener III, 10–13. Die meisten Textzeugen entfallen auf die Psalmen, Deuteronomium und Jesaja.

Die jüdische Monarchie Herodianischer Couleur ist die im Hintergrund der *Psalmen Salomos* stehende politische Realität, die den religiösen Erwartungen und Ansprüchen, wie sie in diesen Psalmen formuliert werden, nicht ‚gerecht‘ zu werden vermag.³⁷ Es scheint, als habe besonders Herodes der Große seinen Herrschaftsanspruch, wie vor allem der Neubau des Jerusalemer Tempels zeigt, durch den Rekurs auf die davidische Dynastie legitimiert. Die *Psalmen Salomos* lassen sich angesichts dessen als Reflex auf den ihres Erachtens illegitimen Anspruch des Herodes lesen;³⁸ mithin sind sie dem politischen, nationalgesinnten Judentum zuzuordnen.³⁹ Zu den politischen Vorstellungen gesellen sich religiöse; beides fließt in der davidischen Messiaserwartung zusammen: Sie ist als Grundstimmung im Jerusalem der Zeitenwende anzunehmen und tritt offen in den *Psalmen Salomos* zutage, um mit den Worten Wilhelm Boussets zu sprechen:⁴⁰ „Nirgends ist ein so glänzendes und ausführliches Gemälde vom davidischen Messias entworfen wie in den salomonischen Psalmen (17–18).“⁴¹ Die *Psalmen Salomos* zeugen von einem davidischen Messia-

³⁷ Zum zentralen Gerechtigkeitstopos der *Psalmen Salomos* vgl. ALBRECHT: Psalmi Salomonis, 189f.

³⁸ Zur Auseinandersetzung der *Psalmen Salomos* mit Herodes d. Gr. vgl. ALBRECHT: Psalmi Salomonis, 212–234.

³⁹ Der Aspekt des Nationalen, näherhin des in den *Psalmen Salomos* zum Ausdruck gebrachten nationalen Hoffnungsglaubens, ist besonders von BOUSSET: Religion⁴, 206, betont worden.

⁴⁰ Vgl. etwa BOUSSET: Religion⁴, 204–206, bes. 205: „Jedenfalls war im neutestamentlichen Zeitalter die messianische Stimmung im Volk außerordentlich lebendig. Das Auftreten Johannes des Täufers, die evangelischen Berichte vom Leben Jesu legen Zeugnis dafür ab. Die messianische Stimmung wird in den folgenden Jahrzehnten kräftiger und kräftiger. Es beginnt die Ära der Messiasse und Propheten. Namentlich scheinen die Verfolgungen der Caligulazeit dem messianischen Glauben neue Nahrung gegeben zu haben.“ Mit diesen Beobachtungen Boussets, insbesondere zur Zeit Caligulas (37–41 n. Chr.), harmoniert meine Einsicht, dass die abschließende Überarbeitung der Schlusspsalmen (PsSal 17–18) in die Regierungszeit Agrippas I. (41–44. n. Chr.) fallen dürfte; vgl. ALBRECHT: Psalmi Salomonis, 212–234.

⁴¹ BOUSSET: Religion⁴, 223; vgl. ebd., 228: „Will man sich ein Bild davon machen, wie die nationale volkstümliche Hoffnung sich etwa die Gestalt des Messias dachte, so liegt ein Zeugnis ersten Ranges im siebzehnten salomonischen Psalm

nismus, der theologisch insbesondere im Blick auf die Entwicklung der im Neuen Testament entfalteten und mit Jesus von Nazareth verknüpften davidischen Messiasvorstellung bedeutsam ist.⁴² Nicht nur deshalb sind die *Psalmen Salomos* ein wichtiges theologisches und theologiegeschichtlich relevantes Dokument des palästinischen Judentums der Zeitenwende.

vor.“ Zur überragenden Bedeutung von PsSal 17 vgl. auch ATKINSON: Lord, 129–179, bes. 129. Zum Messianismus der *Psalmen Salomos* vgl. POUCHELLE: Psaumes de Salomon.

⁴² Vgl. ALBRECHT: Psalms Salomonis, 255–259.