

## IV

# Christologisches Verständnis der Psalmen – schon im Alten Testament?\*

Von Georg Braulik O.S.B., Wien

Balthasar Fischer hat 1990 in einem Artikel zur christologischen Psalmeninterpretation nochmals betont, daß in der täglichen Liturgie all das, woraus die Kirche lebt, z. B. das Pascha-Mysterium, fast völlig unerwähnt bliebe, „if the psalms were taken in their literal sense. Also the few authentic messianic passages would not remedy that deficiency“<sup>1</sup>. Die Deutung, die die Psalmen im christlichen Gottesdienst erhielten, sei auf dem Boden der – im Neuen Testament verwurzelten – *patristischen* Auslegung der Psalmen gewachsen<sup>2</sup>.

Ich verstehe mein Thema als Rückfrage dieser liturgisch-patristischen Hermeneutik an die moderne Psalmenexegese und möchte interdisziplinär über ihre gegenwärtige Entwicklung informieren. Sie läßt sich auf die Kurzformel bringen: „Vom Text zum Kontext“ und „Von der Diachronie zur Synchronie“. Dabei geht es nicht um einen Paradigmenwechsel. Vieles,

---

\* Der folgende Artikel ist eine überarbeitete Fassung meines Tagungsreferates. Ich widme ihm meinem Abt Heinrich Ferenczy O.S.B. in Dankbarkeit für sein Bemühen um die Neugestaltung und Vertiefung des gemeinsamen Psalmengebets unseres Klosters, der Schottenabtei in Wien.

<sup>1</sup> B. Fischer, *Christological Interpretation of the Psalms seen in the Mirror of the Liturgy*, in: *Les psaumes: Prières de l'humanité, d'Israël, de l'Église. Hommage à Jos Luyten* (Ed. L. Leijssen; *Textes et Études liturgiques XI*) Leuven 1990, 77–85, bes. 78 (QuLi 71 [1990] 227–235, bes. 228).

<sup>2</sup> Vgl. ebd. 79 und 84 (QuLi 229 und 234). Balthasar Fischer nannte allerdings in der Diskussion, die an meinen Vortrag anschloß, meine Ausführungen einen „historischen Brückenschlag“ zwischen der modernen, historisch-literaturwissenschaftlich arbeitenden und der patristischen Psalmenexegese. Die Kluft zwischen beiden spiegelt sich, dem bibelwissenschaftlichen Forschungsstand seiner Zeit entsprechend, zum Beispiel in den Hinweisen des Klassikers C. Vagaggini, *Theologie der Liturgie*, Einsiedeln 1959, 286: „Um die Psalmen in ihrer ganzen Sinniefe zu erfassen, muß man ... sie vom Mysterium der Heilsgeschichte, vom Mysterium Christi aus sehen. Bei aller Beachtung dessen, was die moderne Bibelwissenschaft zutage gefördert hat, muß man das Studium der Psalmen, wie das der ganzen Bibel, vom *Gesichtspunkt der Kirchenväter aus anpacken* [Hervorhebung G. B.]. Dies heißt nicht, jeder einzelnen ihrer Interpretationen folgen. ... Die Erklärung der Einzelheiten werden wir auf die philologischen und historischen Kenntnisse gründen, die uns die moderne Bibelwissenschaft vermittelt.“ Zum „christlichen Psalmenverständnis in heutiger Liturgie“ hat Albert Gerhards in seinem Festvortrag anlässlich des 80. Geburtstags von Balthasar Fischer einen kurzen, hilfreichen Überblick gegeben und überarbeitet vorgelegt; vgl. A. Gerhards, *Zur Frage der Gebetsanrede im Zeitalter jüdisch-christlichen Dialogs*, in: *TThZ* 103 (1993) 245–257, bes. 251–254.

worauf z. B. die Textlinguistik aufmerksam gemacht hat, war, wenn auch ungleichmäßig entwickelt, bereits in den Psalmenkommentaren des letzten Jahrhunderts vorhanden<sup>3</sup>. Vielmehr hat sich die Leitperspektive der Auslegung von der Gattungskritik des Einzelsalmes zur Komposition des Psalmenbuchs und vom geschichtlichen Werden zum vorliegenden Endtext verschoben<sup>4</sup>. Die bibelwissenschaftliche Neuorientierung öffnet den Blick für eine inneralttestamentliche Psalmenhermeneutik, an die das Neue Testament und die Kirchenväter angeknüpft haben. Deshalb bleibt meine Antwort auf die Frage nach einem „christologischen“, das heißt messianischen, – und davon untrennbaren „ekklesiologischen“ – Psalmenverständnis innerhalb des Alten Testaments bewußt literaturgeschichtlich. Ich skizziere (I) den tonangebenden Trend der gegenwärtigen Psalmenforschung und konkretisiere ihn (II) an den Königspsalmen und (III) den Davidpsalmen. Abschließend (IV) vergleiche ich an Beispielen die Methodik der kanonischen und patristischen Psalmenauslegung und zeige, welchen Beitrag die moderne Endtextexegese zur Verwendung der Psalmen in der christlichen Liturgie leisten kann.

### *1. Die Haupttendenz gegenwärtiger Psalmenforschung*

Die jüngste Psalmenexegese liest den vorliegenden Psalm wieder – dem methodischen Interesse der modernen alttestamentlichen Bibelwissenschaft entsprechend<sup>5</sup> – sowohl im Kontext des gesamten „Buches“ („Endtextexegese“ / „holistische Exegese“, *holistic interpretation*) als auch im Kontext des Kanons („kanonische Schriftauslegung“, *canonical approach*)<sup>6</sup>. Mit der kanonischen Bibel sind die Textebene und der hermeneutische Horizont angesprochen, die für die christliche Liturgie entscheidend sind. Daß ein Text

<sup>3</sup> Das gilt vor allem für den zunächst zweibändigen Psalmenkommentar von Franz Delitzsch (1859/60). Die 5., überarbeitete Auflage (Leipzig 1894) wurde nachgedruckt in: Die Psalmen, Gießen 1984.

<sup>4</sup> S. dazu N. Lohfink, Der weiße Fleck in Dei Verbum Artikel 12, in: Studien zur biblischen Theologie (SBAB 16), Stuttgart 1993, 78–96.

<sup>5</sup> Eine breit angelegte Diskussion dazu enthält zum Beispiel der Sammelband: G. Stemberger / I. Baldermann (Hgg.), Zum Problem des biblischen Kanons (JBTh 3), Neukirchen-Vluyn 1988.

<sup>6</sup> Einen Forschungsbericht bietet D. M. Howard, Jr., Editorial Activity in the Psalter: A State-of-the-Field Survey, in: J. C. McCann (Ed.), The Shape and the Shaping of the Psalter (JSOT.S 159), Sheffield 1993, 52–70. Zur Thematik s. auch die anderen Beiträge dieses Sammelbandes. Ferner M. Millard, Die Komposition des Psalters. Ein formgeschichtlicher Ansatz (FAT 9), Tübingen 1994; K. Koch, Der Psalter und seine Redaktionsgeschichte, in: K. Seybold / E. Zenger (Hgg.), Neue Wege der Psalmenforschung. Für Walter Beyerlin (Herders Biblische Studien 1), Freiburg 1994, 243–277; J.-M. Auwers, Le psautier hébraïque et ses éditeurs: Recherches sur une forme canonique du livre des Psaumes (masch. Diss.), Louvain 1994. Grundsätzliche Überlegungen zur kanonischen Psalmenauslegung finden sich zum Beispiel in E. Zenger, Was wird anders bei kanonischer Psalmenauslegung?, in: F. V. Reiterer (Hg.), Ein Gott, eine Offenbarung. Beiträge zur biblischen Exegese, Theologie und Spiritualität (FS N. Füglistner), Würzburg 1991, 397–413.

im Zusammenhang des Buches, in dem er steht, ausgelegt werden muß, ist eine methodische Trivialität. Eine Ausnahme machten bisher nur die Sprichwörter und die Psalmen. Sie galten der Exegese als selbständige Texte, die kaum, wenn überhaupt, in ihr „Buch“ eingebunden waren<sup>7</sup>. Dieses Vorurteil hat sich inzwischen in beiden Fällen geändert. Die einzelnen Psalmen werden sowohl auf der Ebene ihrer Psalmgruppen bzw. Psalmsammlungen als auch im Rahmen eines der fünf Psalmbücher wie des kanonischen Gesamtbuches gelesen. Die *Psalmen*exegese hat sich zur *Psalter*exegese weiterentwickelt. Die Botschaft des Psalters ist eben mehr als die Summe der Botschaften seiner Einzelpsalmen.

Die literarischen Phänomene redaktioneller Großkompositionen, die seit einem Jahrzehnt in den Blick der Psalmenforschung gerückt sind, werden nach Ansatz und Methode unterschiedlich analysiert. Die angelsächsische Exegese ging von der Aufteilung des Psalters in fünf Bücher aus und beschrieb ihre Rahmungen und die sie prägenden Themen; eine entscheidende Rolle spielten dabei auch die Psalmittel<sup>8</sup>. Die mitteleuropäische Exegese entdeckte (wieder) die Psalmenanordnung („*iuxtapositio*“) und die sachliche und formale Psalmenverkettung („*concatenatio*“), die beide kompositionell und redaktionell wie theologisch relevant sind<sup>9</sup>. Dabei waren die Studien von Norbert Lohfink und Erich Zenger bahnbrechend<sup>10</sup>. Sie beobachteten nämlich, wie Sammler,

<sup>7</sup> Vgl. H. Gunkel, Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels. Fortgeführt von J. Begrich. Mit einem Stellenregister von W. Beyerlin, Göttingen 41985 (1933) formuliert zwar als Ziel seiner formgeschichtlichen Psalmenauslegung: „Nun ist es aber ein unverbrüchlicher Grundsatz der Wissenschaft, daß nichts ohne seinen Zusammenhang verstanden werden kann. Es wird demnach die eigentliche Aufgabe der Psalmenforschung sein, die Verbindungen zwischen den einzelnen Liedern wieder aufzufinden.“ (4). Gunkel meint damit aber die Rekonstruktion des gemeinsamen historischen Orts von Psalmen der gleichen Gattung, also ihren „Sitz im Leben“.

<sup>8</sup> Grundlegend G. H. Wilson, *The Editing of the Hebrew Psalter* (SBL.DS 76), Chico/CA 1985. Er faßt die Ergebnisse seiner Untersuchung der Psalterredaktion folgendermaßen zusammen: „I have been able to show (1) that the ‚book‘ divisions of the Psalter are real, editorially introduced divisions and not accidentally introduced; (2) the ‚separating‘ and ‚binding‘ functions of the author and genre groupings; (3) the lack of a *s/s* [superscription] as an indication of a tradition of combination [with the previous Psalm]; (4) the use of *hllwyh* pss [psalms] to indicate the conclusion of segments; (5) the use of *hwdw* pss [psalms] to introduce segments; (6) the existence of thematic correspondences between the beginning and the ending pss [psalms] in some books. All of these findings demonstrate the presence of editorial activity at work in the arrangement of the pss [psalms].“ (199).

<sup>9</sup> Initialstudie war C. Barth, *Concatenatio* im ersten Buch des Psalters, in: B. Benzing/O. Böcher/G. Mayer (Hgg.), *Wort und Wirklichkeit. Studien zur Afrikanistik und Orientalistik* (FS E. L. Rapp), Maiseinheim am Glan 1976, 30–40. Sie referiert über die früheren Beobachtungen zur Psalmenverkettung, beginnend mit Franz Delitzsch, dessen Psalmenkommentar 1860 erschien, und arbeitet aus dem untersuchten Material 17 Prinzipien der Verwendung und Bedeutung der *concatenatio* im ersten Psalmenbuch heraus.

<sup>10</sup> N. Lohfink, *Psalmengebet und Psalterredaktion*, in: ALW 34 (1992) 1–22 (mit weiterer Literatur 8, Anm. 27 und 28). Die gleichen Prinzipien der Psalmenverkettung hat er auch im Neuen Testament nachgewiesen; vgl. ders., *Psalmen im Neuen Testament. Die Lieder in der*

Redaktoren und Editoren z. B. vorhandene Inhalt- und Wortensprechungen nützten, aber auch einzelne Ausdrücke ersetzten, Zusätze, sogar eigens gedichtete Psalmen, einfügten. Eine Hermeneutik dieser vielschichtigen Stichwortverkettungen<sup>11</sup> prüft heute je nach Interesse an Produktion oder Rezeption entweder literar- und redaktionskritisch, ob durch Bearbeitung eines Einzelsalms übergreifende Bezüge hergestellt worden sind, oder sie nimmt die von benachbarten Psalmen *de facto* vorgegeben Sinnräume wahr und wertet sie aus<sup>12</sup>. Für unser Thema ist der zuletzt genannte rezeptionsästhetische Gesichtspunkt entscheidend.

Das Psalmenbuch enthält zwar zum Großteil ursprünglich selbständige Lieder und Gebete, worauf auch sein komplexes Überschriftensystem aufmerksam macht. Die Psalmittel zeigen aber zugleich, daß der Psalter kein „unsystematisches Archiv von Einzeltexten“<sup>13</sup> bildet. Er ist zu einem „Meditationsbuch“<sup>14</sup> gestaltet worden, dessen Text man auswendig lernte und immer wieder vor sich hin aufsagte. Diese Gattung des Psalters, also die Buchgattung, läßt sich aus dem, was die Psalmenverkettung bewirkt, erschließen<sup>15</sup>.

Stichwort- und Motivaufnahmen erzeugen eine Dynamik, die von einem Psalm zum andern weiterleitet und den Psalter zu einem einzigen, durchlaufenden Text macht. Dabei gehört es zu den Techniken, eventuell am Ende

---

Kindheitsgeschichte bei Lukas, in: Seybold / Zenger, *Neue Wege* (s. Anm. 6) 105–125. Zu E. Zenger s. seine im folgenden genannten Publikationen (teilweise gemeinsam mit F.-L. Hossfeld).

<sup>11</sup> Vgl. E. Zenger, *Zur redaktionsgeschichtlichen Bedeutung der Korachpsalmen*, in: ebd. 175–198.

<sup>12</sup> Die meisten der Psalmenstudien von Frank-Lothar Hossfeld und Erich Zenger arbeiten literar- und redaktionskritisch. Sie gehen einen eher induktiven Weg von der Analyse des Einzelsalms zum nahen und weiteren Kontext, also zur zugehörigen Psalmengruppe, dann zum umgreifenden Psalmenbuch und schließlich zum Gesamtpsalter. Dagegen wendet Millard, *Komposition* (s. Anm. 6), die Formgeschichte bzw. Gattungskritik auf einzelne Psalmgruppen an und deduziert daraus die Kompositionsprinzipien und eine Entwicklungsgeschichte des Psalters (4f). Vgl. die methodische Charakterisierung durch F.-L. Hossfeld / E. Zenger, „Von seinem Thron sitzt er nieder auf alle Bewohner der Erde“ (Ps 33,14). *Redaktionsgeschichte und Kompositionskritik der Psalmengruppe 25–34*, in: I. Kottsieper u. a. (Hgg.), „Wer ist wie du, Herr, unter den Göttern?“. *Studien zur Theologie und Religionsgeschichte Israels* (FS O. Kaiser), Göttingen 1994, 375–388; 376, Anm. 8.

<sup>13</sup> Zenger, *Bedeutung* (s. Anm. 11) 175.

<sup>14</sup> N. Füglistler, *Die Verwendung und das Verständnis der Psalmen und des Psalters um die Zeitenwende*, in: *Beiträge zur Psalmenforschung. Psalm 2 und 22* (FzB 60), Würzburg 1988, 319–384. Er weist nach, daß der Psalter zur Zeit Jesu nicht das offizielle liturgische Gesang- und Gebetbuch der jüdischen Gemeinde im Tempel- und Synagogengottesdienst gewesen ist, sondern vor allem der persönlichen Frömmigkeit, Belehrung und Erbauung diene (329–352 und 380–384). Dazu wurde der Text nicht nur gelesen, sondern auswendig rezitiert, das heißt „meditiert“, wie es das „Höre Israel“ schon für das deuteronomische Gesetz verlangte (Dtn 6,6–7); vgl. auch Lohfink, *Psalmengebet* (s. Anm. 10) 4–6.

<sup>15</sup> Vgl. Lohfink, *Psalmengebet* (s. Anm. 10). Vgl. die programmatische Glücklichspreisung dessen, „den die Tora Jahwes mit Freude erfüllt, wenn er seine Tora *rezitiert* bei Tag und bei Nacht“, im Psalterprolog Ps 1,2.

eines Psalms den folgenden Psalm oder auch mehrere anzukündigen<sup>16</sup>. Über diese Einheitsstiftung hinaus leistet die Psalmenverkettung zweitens eine „Interpenetration der Aspekte“, die Norbert Lohfink<sup>17</sup> folgendermaßen beschrieben hat:

Sie „bewirkt in dem, der den Psalter als ganzen meditierend vor sich her murmelt, so etwas wie eine Aufspaltung der Einzelaussage, wie ein schwebendes Verschwimmen der einzelnen Verstehensebenen. Man kann jeden dieser Psalmen bald sowohl auf dieser Ebene als auch auf jener lesen. Alles ist offen auf Durchblicke und weitergreifende Einsichten hin. Aus der Fläche wird Raum. Das Verstehen kann sich in ihm hin und her bewegen. Dieser Bewußtseinsvorgang ist typisch für Meditation.“

Die Vernetzung von textlich nebeneinander stehenden Psalmen kann schließlich sogar deren Sinn verändern, ihnen etwa ein neues Subjekt – statt Israel z. B. die Völker – unterlegen<sup>18</sup>.

---

<sup>16</sup> Vgl. ebd. 9f.

<sup>17</sup> Ebd. 12.

<sup>18</sup> Stichwortverkettung, Einzeltextverbindungen, theologische Leitlinien und besondere Dignität der kanonisch gewordenen Endredaktion hat E. S. Gerstenberger, *Der Psalter als Buch und als Sammlung*, in: Seybold / Zenger, *Neue Wege* (s. Anm. 6) 3–13, im Namen der „situationsbezogene[n] Struktur“ der Einzelpsalmen, ihres zeitgebundenen Ursprungs in einem vielfältigen, andersartigen gesellschaftlichen und religiösen Leben, und des komplexen wie theologisch gebrochenen Entstehungsprozesses der Sammlungen vehement bestritten (8f). Gerstenberger setzt sich allerdings nicht mit den linguistischen Beobachtungen an den Einzeltexten und ihren textpragmatischen Funktionen auseinander, die bei einer Psalmenlektüre im redaktionsgeschichtlich reflektierten Buchzusammenhang in den Blick kommen. Vielen Exegeten gelten heute zumindest die 12 Korachpsalmen 42–49.84–85.87–88, die 12 Asafpsalmen 50.73–83, die Jahwe-König-Psalmen 93.(94).95–99 und die Wallfahrtspsalmen 120–134 als Psalmengruppen mit je eigener Entstehungsgeschichte und spezifischem theologischen Profil. Gerstenberger unterstellt ferner polemisch, „das eigentliche Fundament der Einheit des Psalters“ entstehe durch ein „rückprojizierendes theologisches Interesse“ der heutigen Interpreten (8). Deshalb konstruiert er eine falsche Alternative zwischen „dem Konzept der kanonischen Psalmen- (und Bibel-) Auslegung“ und seiner eigenen „Vorstellung einer sozialgeschichtlichen Psalmeninterpretation ... , welche die verschiedenen Stadien der Überlieferung unterscheidet und einschließlich der Endredaktion auch theologisch zu würdigen weiß“ (9). N. Lohfink, der in diesem Zusammenhang ausdrücklich apostrophiert wird (8. Anm. 14), hat dazu bemerkt, er halte „eine historisch berichtende, in einer Sprechakttheorie als ‚narrativ-assertive‘ Äußerung zu bezeichnende ‚theologische Würdigung‘ von allerhöchstens ehemals gesellschaftlich funktionalen, weithin außerdem auch nur hypothetisch rekonstruierten Texten durch einen Historiker und Literaturwissenschaftler noch nicht für den Sprechakt eigentlicher ‚Theologie‘ im Sinne der christlichen Tradition. Dieser setzt Glaubensgemeinschaft und deren akzeptierte Heilige Schriften voraus.“ (N. Lohfink, *Der Begriff „Bund“ in der biblischen Theologie*, in: N. Lohfink/E. Zenger, *Der Gott Israels und die Völker. Untersuchungen zum Jesajabuch und zu den Psalmen* [SBS 154], Stuttgart 1994, 19–36; 27, Anm. 27). Schließlich kann das Verschmelzen von Deutehorizonten Gerstenberger nicht in den Blick kommen, wenn der Psalter für ihn nur als agendarisches Handbuch denkbar ist (vgl. Gerstenberger, ebd. 10). Das Modell „synagogale[r] Versammlungen ... , in denen Psalmen als Antwort auf die Toralesung oder zu besonderen Festanlässen und Notsituationen von Chor oder/und Gemeinde gesungen werden“ (10) als „Sitz im Leben“ der „sehr disparate[n] Textsammlung“ (9) ist ein unbewiesenes, ja zum Beispiel von Füglistler bereits widerlegtes Postulat

Diese bereits inneralttestamentlichen „Leseanweisungen“ sind nicht nur allgemein für Gattung und Funktion des Psalmenbuchs, sondern insbesondere auch für seine messianische *relecture* wesentlich.

## II. Die Königspsalmen

Das messianische Verständnis hängt für unser theologisches Bewußtsein zuerst an den sogenannten „Königspsalmen“. Denn der („restaurative“) Messianismus, um den es hier geht, ist eine in die Zukunft verlagerte Königstheologie. Das Judentum der Zeitenwende hat die (meisten) Königspsalmen messianisch gedeutet, das Neue Testament sie christologisch rezipiert; sie gehören auch zum Fundament altkirchlicher Christologie, die ja weithin Psalmen-Christologie ist. Läßt sich ihre messianische Auslegung vor der modernen historischen und literaturwissenschaftlichen Kritik hermeneutisch legitimieren?

(A) Seit dem 19. Jahrhundert hat die Exegese von verschiedenen Ansätzen her untersucht, wie viele Psalmen als Königspsalmen, das heißt Psalmen, die in ihrer Motivik bzw. Thematik v. a. den (Jerusalem) König im Blick haben, zu interpretieren sind<sup>19</sup>. Bis dahin galt David als Autor der meisten Psalmen. Sie bezogen sich teilweise auf ihn selbst als König, teilweise auf einen künftigen König. Mit dem Aufkommen der historischen Kritik wurden die Königspsalmen entweder von der formgeschichtlich-kultisch ausgerichteten Forschung in der Institution des empirischen Königtums verortet oder sie wurden im nachexilischen Weisheitsmilieu und einem damals lebendigen Messianismus situiert. Schließlich wurden sie auch kollektiv, auf das Volk oder eine seiner Gruppen hin, ausgelegt. Dazu ein paar exegesegeschichtliche Hinweise.

---

(vgl. Füglistner, Verwendung [s. Anm. 14]). Gerade die textmäßige Verkettung als Meditationshilfe und nicht erst die spätere jüdische bzw. frühmonastische Praxis (wie Gerstenberger, ebd. 10, annimmt) spricht für die rezitierende Meditation als Redaktionsziel des Gesamtpsalter (vgl. Lohfink, Psalmengebet [s. Anm. 10], bes. 7–13). Die dadurch bewirkten Sinnsteigerungen zu beachten heißt keinesfalls, auf den Psalter als einen „Korb von den erlesensten, heilsamen und nahrhaften Früchten“ zu verzichten und daraus „ein Fruchtemus oder eine Mehrfruchtmarmelade“ zu machen – so mit N. Lohfink, Bund und Tora bei der Völkerwallfahrt (Jesajabuch und Psalm 25), in: Lohfink/Zenger, Gott Israels 37–83; 61, Anm. 77, gegen die von Gerstenberger (ebd. 12) mit ironischen Bildern erläuterte These.

<sup>19</sup> Den Wendepunkt markiert W. M. L. de Wette, Commentar über die Psalmen, Heidelberg 1811. Er klassifiziert nur die sechs Psalmen 2, 20, 21, 45, 72 und 110 als Königspsalmen und lehnt ihre messianische oder christologische Interpretation ab (2–8). Einen forschungsgeschichtlichen Überblick über die Exegese der Königspsalmen geben zum Beispiel S. S. Patro, Royal Psalms in Modern Scholarship (Theol. Diss.) Kiel 1976, und J. H. Eaton, Kingship in the Psalms (SBT 2,32), London 1976, 1–26.

Hermann Gunkel publizierte 1914 einen Artikel über „Die Königspsalmen“<sup>20</sup>, dessen Ergebnisse für die weitere Forschung maßgeblich geworden sind. Er sonderte nach inhaltlichen Kriterien elf Psalmen als Königspsalmen aus und brachte neun davon in Zusammenhang mit einem Jerusalemer Königsritual bzw. Hofzeremoniell. Über diese wenigen und bis heute als königlich anerkannten Texte<sup>21</sup> hinaus sah Sigmund Mowinckel<sup>22</sup>, v. a. dann im Anschluß an Haris Birkeland<sup>23</sup>, auch in den Klageliedern des einzelnen kultische Gebete des Königs, die später „demokratisiert“, das heißt auf private Beter übertragen worden seien. Die königsideologische Deutung wurde weiter ausgebaut und schließlich von der skandinavischen Forschung, v. a. von der sogenannten Myth-and-Ritual-School, in den Rahmen eines gemeinorientalischen Kultschemas („patternism“) gestellt. Sein überzeitlich mythischer Chaoskampf wäre im Kampf des israelitischen Königs mit den Feinden Israels historisiert worden<sup>24</sup>. Nochmals wuchs die Zahl möglicher Königspsalmen<sup>25</sup>. Heute ist die Forschung aus dieser Engführung der Diskussion über einen Minimal- oder Maximalbestand an königlichen bzw. messianischen Einzeltexten, die Beschränkung auf ihre Vorgeschichte, das historische wie religionsgeschichtliche Umfeld und die gemeinsame Formensprache wie Phraseologie herausgetreten.

(B) Es ist hier nicht möglich, die theologische Vielfalt und Fülle zu beschreiben, die sich aus der Anordnung und Verkettung der von Gunkel ausgesonderten elf Königspsalmen im Psalter ergibt<sup>26</sup>. Ich behandle im folgenden nur einen formalen, für unsere Fragestellung aber ausschlaggebenden Aspekt, nämlich die Funktion der Königspsalmen innerhalb der Komposition der einzelnen Psalmbücher bzw. des Gesamtpsalters. Bisher wurde schon für mehrere Königspsalmen nachgewiesen, daß sie nicht zufällig oder willkürlich

---

<sup>20</sup> Vgl. H. Gunkel, Die Königspsalmen, in: Preussische Jahrbücher 158 (1914) 42–68.

<sup>21</sup> Psalmen 2, 18, 20, 21, 45, 72, 89, 101, 110, 132, 144. S. dazu E. Zenger, Königspsalmen, in: NBL (im Druck).

<sup>22</sup> Vgl. S. Mowinckel, Kongesalmerne i det Gamle Testament, Kristiania 1916. Später umfassender in: The Psalms in Israel's Worship (Vol. 1–2), Oxford 1967, passim.

<sup>23</sup> Vgl. H. Birkeland, Die Feinde des Individuums in der israelitischen Psalmenliteratur, Oslo 1933.

<sup>24</sup> Einen Überblick gibt K.-H. Bernhard, Das Problem der altorientalischen Königsideologie im Alten Testament unter besonderer Berücksichtigung der Geschichte der Psalmenexegese dargestellt und kritisch gewürdigt (VT.S VIII), Leiden 1961, 191–242.

<sup>25</sup> Letzter Vertreter einer solch extensiven königlichen Interpretation von Psalmen ist Eaton, Kingship (s. Anm. 19).

<sup>26</sup> Nach dem Psalmenkommentar von F. Delitzsch ist der Kommentar von F.-L. Hossfeld / E. Zenger (Die Psalmen I. Psalm 1–50 [NEB 29], Würzburg 1993) der erste, der diese Zusammenhänge der Psalmen im Psalter intensiv diskutiert.

über den Psalter hin verteilt sind<sup>27</sup>. Ich möchte darüber hinaus im folgenden zeigen, daß *alle* 11 Königspsalmen an kompositionellen Nahtstellen eingesetzt sind, und zwar (1) am Anfang bzw. am Schluß oder (2) in der Mitte redaktioneller Psalmeinheiten von verschiedenem Umfang<sup>28</sup>.

(1) Die Königspsalmen werden (a) im ersten bis dritten Psalmenbuch anders als (b) im vierten und fünften eingesetzt. Daraus lassen sich zwar redaktionsgeschichtliche Folgerungen ziehen, auf die in Anmerkungen kurz hingewiesen wird. Meiner Themenstellung entsprechend beschreibe ich aber die Strukturphänomene rein synchron auf der Ebene des inneralttestamentlich und kanonisch vorgegebenen Psalters<sup>29</sup>.

(a) In den ersten drei Psalmenbüchern erfüllen die Psalmen 2<sup>30</sup>, 72 und 89 makrostrukturelle Funktionen. Sie wurden als programmatische Rahmenpsalmen an den Rändern der schon redigierten und voneinander abgegrenzten Psalmenbücher an- und eingefügt. Obwohl sie selbst nicht durch Überschriften als „Davidpsalmen“ ausgewiesen sind, interpretieren sie die zwei großen Davidpsalmensammlungen durch das Thema des Davidbundes, – durch seine Stiftung in Psalm 2, seine Vererbung in Psalm 72 und sein Versagen in Psalm 89, – so daß die Psalmen 2–89 nun „als leid- und gleichwohl hoffnungsvolle Geschichte und Theologie des davidischen Königiums“<sup>31</sup> zu lesen sind. Die

<sup>27</sup> Die Rahmungs- bzw. Abschlußfunktion, die bestimmte Königspsalmen für Psalmgruppen bzw. Teilsalter haben, hat schon C. Westermann (Zur Sammlung des Psalters, in: Forschung am Alten Testament. Gesammelte Studien [TB 24], München 1964, 336–343) im Ansatz beobachtet. Eigens thematisiert wurde sie von

G.H. Wilson, The Use of Royal Psalms at the „Seams“ of the Hebrew Psalter, in: JSOT 35 (1986) 85–94; M.S. Smith, The Theology of the Redaction of the Psalter: Some Observations, in: ZAW 104 (1992) 408–412 und von Auwers, Le psautier (s. Anm. 6).

<sup>28</sup> Nach Millard, Komposition (s. Anm. 6) 165–167, werden an diesen Positionen Tora- und Weisheitspsalmen wie Zions- und Königspsalmen editorisch bevorzugt eingesetzt. Im übrigen beschränkt sich Millard aber bei den Königspsalmen auf Einzelbeobachtungen.

<sup>29</sup> Zur Redaktionsgeschichte der Psalmensammlung

2\*–89 s. zuletzt Zenger, Bedeutung (s. Anm. 11) 193–196. Demnach könnte die Rahmung durch Ps 2,1–9 und 89 auf die „Davidisierung“ der Sammlung 42–88 bei ihrer Anbindung an den Davidpsalter 3–41 zurückgehen (195f). Die Grundfassung von Psalm 72, der „ein liturgischer ‚Programmtext‘ für eine Erneuerung des Königiums“ (194, Anm. 48) ist, wäre schon zuvor bei der Redigierung der „Davidsammlung“ 52–68\* zur Psalmsammlung 50–83 eingefügt worden. Von dieser Redaktion stamme auch die Notiz in 72,20 („Zu Ende sind die Gebete Davids“), durch die der zweite Davidpsalter 51–71 bzw. später das zweite Psalmenbuch abgeschlossen worden sei (195). Zu Psalm 72 vgl. aber J.-M. Auwers, Les psaumes 70–72. Essai de lecture canonique, in: RB 101 (1994) 242–257.

<sup>30</sup> Wahrscheinlich bestand der Eröffnungspsalme der Teilsammlung 2–89 auf dieser Redaktionsstufe nur aus Ps 2,1–9 und wurde dieser Grundbestand erst im Zusammenhang der Schlußredaktion des Psalters um 2,10–12 und „die eschatologische Zielperspektive der universalen Königsherrschafts JHWHs“ erweitert, damit Ps 1 und 2 den Gesamtpsalter programmatisch und kanonisch vernetzt einleiten (Hossfeld/Zenger, Psalmen [s. Anm. 26] 19). Wie weit allerdings dieser „Gesamtpsalter“ damals schon reichte, muß angesichts der aus Qumran stammenden Psalmentexte zur Zeit wohl offen bleiben.

<sup>31</sup> Hossfeld/Zenger, Psalmen (s. Anm. 26) 51.

Psalmen 2 und 72 umklammern das erste und zweite Psalmenbuch, also den ersten Davidpsalter 3–41 und den (redaktionsgeschichtlich gesprochen) „elohistischen“ Davidpsalter 51–71 samt dem ihm vorausgehenden vorderen Teil der Korachpsalmen (42–49) und einem Asafpsalm (50). Psalm 89 beschließt das dritte Psalmenbuch, das den hinteren, auf den elohistischen Davidpsalter 51–71 folgenden Teil der Asafpsalmen (73–83) und der Korachpsalmen (84–85.87–88) mit der redaktionellen Klammer des Davidpsalms 86 enthält. Jedes der drei Psalmenbücher wird also durch einen Königpsalm entweder eröffnet oder abgeschlossen. Die Klage bzw. Bitte von Ps 89,51–52 schlägt einen Bogen zu Ps 2,1–2; aber auch 2,7–9 ist stark auf 89,24–28 bezogen<sup>32</sup>.

(b) Die beiden folgenden Psalmenbücher 90–106 und 107–150 unterscheiden sich von den drei vorausgehenden form- und theologiegeschichtlich<sup>33</sup>. Sie beantworten aber in der Leserperspektive die Hoffnung von Psalm 89 auf die Wiedereinsetzung eines Davidid zunächst mit den Jahwe-Königpsalmen zwischen den Psalmen 93 und 100, einer „Vision des Gottesreiches“<sup>34</sup>.

Im vierten und fünften Psalmenbuch gehören die Königpsalmen 101, 110 und 144 zu einem von Klaus Koch beobachteten Kompositionsmuster aus David- und Halleluja-Psalmen<sup>35</sup>. Die drei Psalmen sind – im Gegensatz zu den Psalmen 2, 72 und 89 – selbst Davidpsalmen, wobei nur in diesen Königpsalmen der Vermerk *l'dāwid* „von/für David“ in der Überschrift an erster Position steht. Wie die Psalmen 2, 72 und 89 haben zumindest die Ps 110 und 144 auch gewisse bücherrahmende Funktionen. Wahrscheinlich fängt mit Ps 101 die zweite Hälfte des vierten Psalmenbuchs (101–106) an. Er eröffnet hier als erster Davidpsalm eine Art Davidgruppe (101–104)<sup>36</sup>, der die mit „Halleluja“ versehenen „Zwillingspsalmen“ 105 und 106 folgen. Auch zu Beginn des fünften Psalmenbuchs (107–150) findet sich ein kleiner Davidpsalter (108–110). Er wird von Psalm 110 abgeschlossen. In ähnlicher Weise läuft am Ende des fünften Psalmenbuchs die Davidpsalmenkette von 138 ab auf Psalm 144 zu, der sich „mit dem nationalistischen Klang von 110“ vergleichen läßt<sup>37</sup>.

<sup>32</sup> Vgl. Zenger, Bedeutung (s. Anm. 11) 194. Zu den Bezügen von Psalm (1 und) 2 zu Psalm 41 und damit einer gewissen Rahmungsfunktion dieses Psalms auch für das erste Psalmenbuch s. z. B. Millard, Komposition (s. Anm. 6) 125 f.

<sup>33</sup> Zur Komposition des vierten Psalmenbuchs (Ps 90–106) unter der programmatischen Perspektive von Psalm 90 s. T. Krüger, Psalm 90 und die „Vergänglichkeit des Menschen“, in: Bib. 75 (1994) 191–219, bes. 213–219; E. Zenger, Das Weltenkönigtum des Gottes Israels (Ps 90–106), in: Lohfink/Zenger, Gott Israels (s. Anm. 18) 151–178; zur Redaktion des vierten und fünften Psalmenbuchs ferner Koch, Psalter (s. Anm. 6).

<sup>34</sup> Zu den unterschiedlichen Perspektiven und der diachronen Schichtung dieser Komposition s. zuletzt Zenger, Weltenkönigtum (s. Anm. 33) 157–170.

<sup>35</sup> Vgl. Koch, Psalter (s. Anm. 6) 251–266.

<sup>36</sup> S. dazu zuletzt Zenger, Weltenkönigtum (s. Anm. 33) 171–173.

<sup>37</sup> Koch, Psalter (s. Anm. 6) 255 f.

Der Eindruck einer planmäßigen Redaktion dieser Eckpartien des fünften Psalmenbuchs wird dadurch bestätigt, daß die Davidpsalmen auch an diesen beiden Stellen hymnenartige Anhänge von anonymen Halleluja-Psalmen erhalten, nämlich die Kompositionseinheiten<sup>38</sup> des „ägyptischen Hallel“ 111–118 und (nach dem Brückensalm 145) des „kleinen Hallel“ 146–150. Zugleich greift Psalm 144 als letzter der Königpsalmen mit dem abschließenden Makarismus „Glücklich das Volk, dem es so ergeht, glücklich das Volk, dessen Gott Jahwe ist!“ (144,15) vielleicht den Makarismus am Ende von Psalm 2, des ersten Königpsalms, auf: „Glücklich alle, die ihm (Jahwe) vertrauen“ (2,12, als Rahmenvers der Psalmen 1 und 2 zurückbezogen auf 1,1)<sup>39</sup>.

(2) Ps 144,1–10 ist als „eine systematisierende Exegese von Ps 18“<sup>40</sup> auch auf diesen Psalm zurückbezogen. Psalm 18, ein Vertrauensgebet des von Gott geretteten Königs David<sup>41</sup>, ist durch seine Stellung und Formulierungen redaktionell mit den „Zwillingspsalmen“ 20 und 21<sup>42</sup>, Gebeten für den in den Kampf ausziehenden bzw. siegreich heimgekehrten König<sup>43</sup>, verklammert. Er steht mit ihnen im Zentrum der palindromisch aufgebauten Psalmengruppe 15–24 und rahmt darin als eigentliche Mitte den Tora-Hymnus Psalm 19<sup>44</sup>.

<sup>38</sup> S. dazu Millard, *Komposition* (s. Anm. 6) 80–84 und 144f.

<sup>39</sup> Vgl. G. H. Wilson, *Shaping the Psalter: A Consideration of Editorial Linkage in the Book of Psalms*, in: McCann (Ed.), *The Shape* (s. Anm. 6) 72–82, bes. 80f. Zur Verklammerung der Psalmen 144–145 mit Psalm 2 s. E. Zenger, *So betete David für seinen Sohn Salomo und für den König Messias. Überlegungen zur holistischen und kanonischen Lektüre des 72. Psalms*, in: *Der Messias* (JBTh 8), Neukirchen-Vluyn 1993, 57–72, bes. 70f.

<sup>40</sup> H.-P. Mathys, *Dichter und Beter. Theologen aus spätalttestamentlicher Zeit* (OBO 132), Fribourg/Göttingen 1994, 263. Er weist (262–266) nach, daß das „künstliche, nachgemachte“ Königslied 144,1–11 seiner Komposition Ps 18A zugrunde legt, sie aber stark mit dem Vokabular von Ps 18B ausfüllt.

<sup>41</sup> Eine Vorform des uns vorliegenden Psalm 18 wurde als einziger Psalm (mit charakteristischen Anpassungen an den Kontext) ins Deuteronomistische Geschichtswerk aufgenommen. Das hat N. Lohfink, *Die Armen in den Psalmen Teil 2* (ungedrucktes Vorlesungsmanuskript Hochschule St. Georgen), Frankfurt am Main 1994, überzeugend nachgewiesen. Dieser „Psalm 18“ rahmt in 2 Sam 22 am Ende des 2. Samuelbuchs mit dem „Lied der Hanna“ in 1 Sam 2 am Anfang des 1. Samuelbuchs als „theologischer Kommentar“ zur Davidgeschichte (H. W. Hertzberg, *Die Samuelbücher* [ATD 10], Göttingen<sup>2</sup> 1960, 324) die Samuelbücher. Vgl. auch Lohfink, *Psalmen im Neuen Testament* (s. Anm. 10) 109–112.

<sup>42</sup> Nach Millard, *Komposition* (s. Anm. 6) 166, stehen Zwillingspsalmen durchwegs an den editorisch wichtigen Anfangs-, Mittel- oder Schlußpositionen von Psalmenkompositionen. Psalm 20 und 21 sind im Rahmen von Psalmenverkettung außerdem ein Beispiel dafür, wie einem älteren Psalm ein jüngerer als Kommentar vorangestellt werden konnte (vgl. auch Lohfink, ebd. 107).

<sup>43</sup> S. dazu J. K. Kuntz, *King Triumphant. A Rhetorical Study of Psalms 20 and 21*, in: *HAR* 10 (1986) 157–176.

<sup>44</sup> Falls die drei Königpsalmen durch literarkritisch nachweisbare Einfügungen gezielt redaktionell zu einer „Aussageeinheit“ zusammengebunden worden sind und ursprünglich das Zentrum der Teilsammlung Ps 15–24\* gebildet haben – so F.-L. Hossfeld/E. Zenger, „Wer darf hinaufziehen zum Berg JHWHs?“. Zur Redaktionsgeschichte und Theologie der Psalmengruppe 15–24,

Psalm 45, in dem Motive des menschlichen und göttlichen Königtums zusammenfließen, will als erste Gottesantwort auf die in der Klagekomposition 42–44 entfaltete Notsituation des Gottesvolkes und als hermeneutischer Schlüssel zu der in den Psalmen 46–48 skizzierten Zionstheologie gelesen werden<sup>45</sup>. Wie Psalm 45 am Wendepunkt vom klagenden zum hymnischen Teil der ersten Korachpsalmengruppe 42–49 steht, so markiert der Königpsalm 132 den Stimmungsumschwung von der Klage zum Lob im Wallfahrtspsalter 120–134, zumindest in den Psalmen 130–134<sup>46</sup>. Ähnliches gilt übrigens auch für zwei weitere literarisch geschaffene Übergänge von Klage- zu Hymnengruppen, den Orakelpsalm 110<sup>47</sup> und den Psalm 144, den Entwurf einer „Futurologie“, die „den kommenden Umbruch, hinter der Zeit der Bitten und Klagen“, andeutet<sup>48</sup>.

(C) Die Königpsalmen sind also alle an Schlüsselpositionen des Psalters, ganzer Teilpsalter wie einzelner Kleinsalter, eingefügt. Ihr unterschiedlicher Einsatz ist in den meisten Fällen wahrscheinlich diachron zu erklären. Um so mehr fällt auf, daß alle Davidsalter von einem Königpsalm entweder eingeleitet werden – 3–41 durch Psalm 2, wahrscheinlich auch 101–104 durch Psalm 101 – oder in einen Königpsalm münden – 51–71 in Psalm 72, 108–110 in 110, 138–144 in 145. Hier könnte ein Kompositionsschema vorliegen. Jedenfalls entfalten die Königpsalmen von ihren redaktionellen Schaltstellen aus eine Hermeneutik, die Sinndimensionen der Einzeltexte durch kompositionelle Zuordnungen semantisch verändert. Das hat eine wichtige Konsequenz: Weil die Königpsalmen in der königlosen Exils- und Nachexilszeit kaum anders als messianisch verstanden werden konnten<sup>49</sup>, müssen auch die von ihnen umschlossenen Psalmsammlungen bzw. die Psalm-

---

in: G. Braulik/W. Groß/S. McEvenue (Hgg.), *Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel* (FS N. Lohfink SJ), Freiburg 1993, 166–182, bes. 169–177 –, hätten wir damit ein frühes Zeugnis nicht nur eines strukturell gezielten Einsatzes, sondern auch ein Beispiel der Psalmenverkettung von gebündelten Königpsalmen. Nach P. D. Miller, *Kingship, Torah Obedience, and Prayer: The Theology of Psalms 15–24*, in: Seybold/Zenger, *Neue Wege* (s. Anm. 6) 127–142, kann die Psalmsammlung 15–24 „as defining the proper kingship at the beginning of the Psalter“ gesehen werden (140). Wenn der König in Psalm 101,2 betont, „ich will auf den Weg der Bewährten achten“, beantworte er damit die Torafragen der Eintrittsliturgie des Psalm 15 (141).

<sup>45</sup> Vgl. Zenger, *Bedeutung* (s. Anm. 11) 185; vgl. Millard, *Komposition* (s. Anm. 6) 69f.

<sup>46</sup> Vgl. ebd. 69f und 77.

<sup>47</sup> Vgl. ebd. 82, 84, 210 (s. Anm. 187).

<sup>48</sup> N. Lohfink, *Lobgesänge der Armen. Studien zum Magnifikat, den Hodajot von Qumran und einigen späten Psalmen. Mit einem Anhang: Hodajot-Bibliographie 1948–1989 von Ulrich Dahmen* (SBS 143), Stuttgart 1990, 105. Zur letzten Davidsammlung und dem Schlußhallel des Psalters s. 103–105 und 108f.

<sup>49</sup> Nach Westermann (*Sammlung* [s. Anm. 27] 342) wurden alle Königpsalmen „offenbar nicht mehr in ihrer ursprünglichen kultischen Bedeutung für den jeweils regierenden König, sondern schon in der sekundären messianischen Deutung“ den Sammlungen einzeln an- oder eingefügt.

kompositionen, zu denen sie gehören, von der messianischen Erwartung her neu gelesen werden.

Erich Zenger spricht deshalb bei der Psalmkomposition 2–89 von einem „messianischen Psalter“, den er folgendermaßen charakterisiert<sup>50</sup>:

„In diesem ‚messianischen‘ Psalter werden einerseits meditativen die ambivalenten Erfahrungen Israels mit seinem historischen Königtum abgeschrieben: Von David (Psalmen 3ff) über Salomo (Psalm 72 ist Gebet des alten David für seinen Sohn Salomo) bis hin zum Ende des Königtums im Jahre 587 (Psalm 89). In Auseinandersetzung mit diesem Weg des Königtums hält der ‚messianische‘ Psalter aber die im Davidbund gegebene Verheißung fest: Der eröffnende Programmtext Psalm 2 rekapituliert die Natanverheißung 2 Sam 7,14 (vgl. Ps 2,7) im Kontext der bedrohlichen Völkerwelt. Der abschließende Psalm 89 spielt 2 Sam 7,14–16, dem ‚geschichtlichen‘ Standort entsprechend, sowohl als Deutung der Situation wie auch als die Zukunft eröffnende Bitte ein (vgl. Ps 89,27.30.33). Psalm 89 weitet in seinem Schlußabschnitt dann ‚demokratisierend‘ die messianische Perspektive auf Israel als Volk aus. Die ‚David‘ für seinen ‚Sohn‘ zugesprochene Treue Gottes gilt einem ‚messianischen‘ Israel<sup>51</sup> – gerade mit Blick auf die Völkerwelt, wie Ps 72,17 (mit Zitat der die Geschichte Israels eröffnenden Völkerperspektive Gen 12,1–3) herausstellt: ‚Und es sollen sich in ihm segnen alle Völker, ihn sollen sie glücklich preisen‘“.

Das „‚messianische‘ Konzept“ der drei Psalmenbücher 2–89 mit seiner „Dialektik von Restauration und Utopie“ steigert sich im folgenden zum „theokratischen Konzept“ der beiden letzten Psalmenbücher 90–150, gipfelt also im Weltkönigtum Jahwes<sup>52</sup>. Wie die Theologie der Königpsalmen mit ihm verwoben ist, müßte über die früheren Andeutungen hinaus noch eigens herausgearbeitet werden<sup>53</sup>.

Die messianische *lecture* der Königpsalmen und damit auch der Psalmen in ihrem Spannungsfeld überschneidet sich teilweise mit zwei Neuinterpretationen, die ich bisher weitgehend ausgeblendet habe und im III. Teil vorstellen möchte: (A) mit der „Davidisierung“ und (B) der „Demokratisierung“ des „Ich“ der Psalmen, v. a. des „Ich“ eines Königs bzw. Davids. Die zwei Sinngebungen, die „historisierende“ und die „kollektivierende“ Psalmdeutung,

<sup>50</sup> E. Zenger, Zion als Mutter der Völker in Psalm 87, in: Lohfink/Zenger, Gott Israels (s. Anm. 18) 117–150, bes. 149.

<sup>51</sup> Im Gegensatz zur „Einheitsübersetzung“ muß der masoretische Text „deine Knechte“ in Ps 89,51 beibehalten werden (vgl. ebd. 149, Anm. 68).

<sup>52</sup> Vgl. Zenger, Weltenkönigtum (s. Anm. 33) 151.

<sup>53</sup> Einen originellen, allerdings ziemlich hypothetischen Versuch, den Psalter als eine um das Thema des Davidbundes arrangierte „Kantate“, das heißt, als aus selbständigen, in einen sekundären Rahmen zusammengestellte Psalmenkomposition, zu erklären, hat J. H. Walton, Psalms: A Cantata About the Davidic Covenant, in: JETS 34 (1991) 21–31, vorgelegt. Die Psalmüberschriften stehen zu ihr kaum in Beziehung, und auch das für die Einordnung eines Psalms ausschlaggebende Element braucht keineswegs sein Hauptthema zu sein (24).

sind zum Teil das Ergebnis redaktioneller Tätigkeit, können aber auch aus einem inneralttestamentlichen Neuverständnis entstehen, das keinerlei Textänderungen wie Überschriften oder Einfügungen und Zusätze verursacht hat. In beiden Fällen erhalten die Psalmen einen neuen Literalsinn<sup>54</sup>. Beide Neudeutungen betreffen die für eine alttestamentliche „Christologie“ relevanten Davidpsalmen.

### III. Die Davidpsalmen

(A) Die jüdische wie christliche vorkritische Exegese sah David als „Verfasser“ der Psalmen<sup>55</sup>. David, ihr Sänger und Dichter, war Prophet und Typus Christi. Er war auch der David der Liturgie. Diese naiv-geschichtliche Deutung hat sich in der historisch-kritischen Psalmenforschung als unhaltbar erwiesen<sup>56</sup>. Der eigentliche Wert der Davidisierung aber, ihre tief im Alten Testament verwurzelte historisierende Hermeneutik, ist erst in der jüngsten Zeit erkannt worden. David gilt der Exegese heute als die kanonische „Integrationsfigur“ des Psalters<sup>57</sup>.

Zu dieser Trägergestalt der Psalmen ist David erst in einem mehrstufigen inneralttestamentlichen Prozeß geworden. Ich skizziere im folgenden nur seine zwei wichtigsten Orte:

(1) das Chronistische Geschichtswerk und (2) den Psalter.

(1) Nach der Chronik<sup>58</sup> stammen die Psalmen der levitischen Sängergilden von dem Tempelpersonal, das David eingesetzt hat (1 Chr 15,17.19; 16, 41–42; 25,4–6). In einer „Momentaufnahme“ der chronistischen David-Renaissance heißt es in 1 Chr 16,7: Nach der Übertragung der Lade „... ließ David Asaf und seine Amtsbrüder zum erstenmal diesen Lobpreis zur Ehre Jahwes vortragen“. Und dann folgt eine kunstvoll arrangierte Textcollage<sup>59</sup> aus

<sup>54</sup> Zu Wesen und Wert solcher Neuinterpretationen s. z. B. J. Becker, *Israel deutet seine Psalmen* (SBS 18), Stuttgart <sup>2</sup>1967, 9–39.

<sup>55</sup> Zum Davidbild des Psalters vgl. zuletzt J. Luyten, *David and the Psalms*, in: *Les psaumes* (s. Anm. 1) 57–76, (QuLi 71 [1990] 207–226), weitere Literatur 57 (207) und Anm. 3; E. Ballhorn, „Um deines Knechtes David willen“ (Ps 132,10). Die Gestalt Davids im Psalter, in: BN 76 (1995) 16–31. Zur differenzierten Diskussion der davidischen Autorschaft in der Patristik s. z. B. die älteste, Hippolyt zugeschriebene Psalmenhomilie (HomPs 6–7) S. 81.

<sup>56</sup> Vgl. dazu – neben Bernhard, *Problem* (s. Anm. 24) – zusammenfassend J. Becker, *Wege der Psalmenexegese* (SBS 78), Stuttgart 1975, 99–111.

<sup>57</sup> Vgl. Millard, *Komposition* (s. Anm. 6) 230–234. Als Belege für „die Funktion Davids als Kanonsignal“ an Nahtstellen der Psalterkomposition nennt Millard (210 und Anm. 187) ausdrücklich die Königpsalmen 2, 72, 89, 110 und 144.

<sup>58</sup> P. Abadie, *La figure de David dans les livres des Chronique. De la figure historique à la figure symbolique* (Diss. Institut Catholique), Paris 1990, war mir nicht zugänglich.

<sup>59</sup> E. A. Hill (*Patchwork Poetry or Reasoned Verse? Connective Structures in 1 Chronicles XVI*, in: VT 33 [1983] 97–101) spricht bei 1 Chr 16,8–36 von einem „deliberated and skillful poetic arrangement“.

den Ps 105,1–15; 96,1–13a; 106,1.47–48. Sie bildet eine ausgezeichnete Systematik wichtiger Aspekte der Theologie der Chronikbücher und ist nach Vergangenheit (Geschichtsrückblick des Psalm 105), Gegenwart (Jahwepreis aus Psalm 96) und Zukunft des Gottesvolkes (Bitte des Psalm 106 um Befreiung von den Feinden) konsequent komponiert<sup>60</sup>. Asaf tritt also als Sänger von „Davidpsalmen“ auf (vgl. 2 Chr 29,30), die David zwar veranlaßt, nach der Chronik aber nicht gedichtet hat. Diese zitierten Psalmen<sup>61</sup> tragen im Psalter weder eine Davidüberschrift noch sonst einen Autorenvermerk.

(2) Im masoretischen Psalter wird David 86mal genannt. 73mal steht er in Psalmüberschriften, einmal in der Unterschrift (72,20). Diese Stellen sind hermeneutisch besonders relevant<sup>62</sup>. Dazu kommen 12 Erwähnungen Davids innerhalb des Textes von sechs Psalmen<sup>63</sup>, ferner eine „davidische *relecture*“ einzelner Psalmen, ohne daß David ausdrücklich angeführt wird<sup>64</sup>.

<sup>60</sup> Daß die Psalmen 96, 105 und 106 von der Chronik ihren religiösen und politischen Anliegen entsprechend verarbeitet wurden, hat Mathys (Dichter [s. Anm. 40] 201–217) mit seiner detaillierten Analyse des Kompositionspsalms in 1 Chr 16 überzeugend nachgewiesen.

<sup>61</sup> Nach Koch (Psalter [s. Anm. 6] 268f) setzt die Chronik vermutlich bereits das vierte Psalmenbuch voraus; zu älteren Auffassungen über die Originalität der Chronik s. 268, Anm. 57.

<sup>62</sup> „Die Überschriften sind in der Regel nicht nur Reflex des Kompositionsprozesses der Teilsammlungen des Psalmenbuchs ..., sondern geben oft auch wichtige Hinweise zur Interpretation des jeweiligen Einzelsalms im Kontext seiner von der Redaktion als solche intendierten ‚Nachbarsalmen‘“ (Zenger, Zion [s. Anm. 50] 128).

<sup>63</sup> Ps 18,51; 78,70; 89,4.21.36.50; 122,5; 132,1.10.11.17; 144,10. Diese Psalmen sind weder alle Davidspsalmen – Psalm 78 ist dem Asaf und Psalm 89 dem Esrachiter Etan zugeschrieben – noch gehören alle zu den Königpsalmen – der Geschichtpsalm 78 bezeichnet sich als „Weisheitslied“ und Psalm 122 ist, auch nach seiner Überschrift, ein „Wallfahrtslied“. Zum Davidsbild der Psalmen 18, 78, 89, 132 vgl. Luyten, David (s. Anm. 55) 59–71 (QuLi 209–221), das er folgendermaßen zusammenfaßt: „On the one hand they see David as the first and very successful king of greater Israel, as the king elected by Yahweh and bearer of the dynastic and national promises. Even after the downfall of the monarchy this David-image is foremost in continuing to feed the hope of restoration and renewal and, furthermore, that expectation of a new David, an anointed ‚par excellence‘. On the other hand, these psalms reflect a growing tendency to make David the prototype of the faithful and law-abiding Israelite whom Yahweh rescues from every danger“ (225).

<sup>64</sup> Auwers (Le psautier [s. Anm. 6] 560–593) behandelt unter diesem Gesichtspunkt neben Psalm 18 die Einzelstellen Ps 4,3; 23,4; 31,21–22; 51,16; 52,3; 54,5; 56,4.8; 59,16; 63,12.

G. Gerleman (Der ‚Einzelne‘ der Klage- und Dankpsalmen, in: VT 32 [1982] 33–49) möchte sogar alle Klage- und Dankpsalmen des Einzelnen unabhängig von der Verfasserfrage als „Davidslieder“ erklären: „Die Feindschilderungen, der ‚Stimmungsumschwung‘, der beispielhafte Charakter des Psalmisten, seine Dichtertätigkeit, die Unschulds- und Rache psalmen zeigen, daß die Psalmen nicht auf beliebige Einzelpersonen zielen, sondern von David handeln. Uns unbekannte Dichter haben in selbstbiographisch stilisierten Liedern David besungen. Die Psalmen sollen nicht als Quellen zur Geschichte Davids, sondern als Zeugnisse eines konventionierten Davidsbildes bewertet werden.“ (47). David wird dabei „vorbildliches und schicksalbestimmendes *exemplum*“ (47). Durch seine Rettung aus größter Not wird er zum Vermittler und Bürgen des künftigen Heils und „hat für Israel paradigmatische Bedeutung“ (49). Auch wenn man die These, Klage- und Danklieder des Einzelnen seien von Anfang an darauf angelegt gewesen, als Aussagen über David gelesen zu werden, nicht teilt, sie verdeutlicht jedenfalls, wie sehr diese Texte

73 Psalmen des masoretischen Psalters tragen im Titel den Vermerk *l' dāwid*, fast die Hälfte aller Psalmen sind also „Davidpsalmen“<sup>65</sup>. Mit dieser mehrdeutigen Formel können mindestens zwei Aussageintentionen verbunden sein.

(a) Juden- und Christentum haben *l' dāwid* gewöhnlich als Verfasserangabe gesehen: der Psalm galt als *von David* gedichtet. Das legen auch die biographischen Angaben in den Überschriften und die Unterschrift Ps 72,20 nahe. In 13 Überschriften des Masoretentextes von Psalmen, die – mit Ausnahme des Psalmes 142 – zu den beiden ersten Psalmbüchern gehören<sup>66</sup>, finden sich, an die Formel *l' dāwid* („von David“) ergänzend angehängt, midraschartige Bemerkungen<sup>67</sup>. Sie lösen die Psalmen aus ihrem ursprünglichen liturgischen Kontext und verbinden sie – gewissermaßen im Gegenzug zur Aufnahme von Psalm 18 in die Samuelbücher – in mystischer und idealtypischer Weise mit verschiedenen von den Samuelbüchern erzählten Ereignissen aus dem Leben Davids. Im Kontrast zu den Auftritten Davids in der Chronik, aber auch anders als die meisten Königpsalmen und Psalmenkorpora ihn darstellen, sind es meist Bedrängnis- und Leidenssituationen. In ihnen bringt David seine Empfindungen durch ein Lied zum Ausdruck. Der „David“ dieser Überschriften ist ein „paradigmatischer ‚Vorbeter‘“ und eine „Identifikationsfigur“<sup>68</sup>. Die

---

einer „Davidisierung“ offenstanden. In diesem Zusammenhang paßt auch die Feststellung von N. Lohfink, Was wird anders bei kanonischer Schriftauslegung? Beobachtungen am Beispiel von Psalm 6, in: Studien (s. Anm. 4) 263–293, bes. 271f, daß es bei synchroner Lektüre des Psalters keine „Krankenpsalmen“ – etwa vom Typ des Hiskijapsalms Jes 38,9–20 – gibt, sondern wo Krankheit und Heilung angesprochen werden, die Feindthematik zentral ist.

<sup>65</sup> Eine Übersicht bietet Millard, Komposition (s. Anm. 6) 251–254. Das „lamed“ der Psalmittel behandelt zuletzt ausführlich Auwers, Le psautier (s. Anm. 6) 500–526. Zum folgenden s. Füglistler, Verwendung (s. Anm. 14) 373–375.

<sup>66</sup> Im ersten Psalmenbuch/Davidpsalter sind die 4 Psalmen 3, 7, 18, 34, im zweiten Psalmenbuch/Davidpsalter die 8 Psalmen 51, 52, 54, 56, 57, 59, 60, 63 mit weiteren historisierenden Überschriften versehen. Vgl. dazu zum Beispiel Wilson, Editing (s. Anm. 8) 170f. Die Zahl erhöht sich auf 14 Überschriften, wenn man Psalm 30, einen Davidpsalm zur Tempelweihe, miteinbezieht. Allerdings nennt der Hinweis „ein Lied zur Tempelweihe“ genau genommen keine Situation und steht die Formel *l' dāwid* im Gegensatz zu den anderen 13 Psalmüberschriften erst nach dieser Angabe.

<sup>67</sup> E. Slomovic (Toward an Understanding of the Formation of Historical Titles in the Book of Psalms, in: ZAW 91 [1979] 350–380) untersucht die exegetischen Methoden, mit denen diese Situationsangaben in den Überschriften des Masoretentextes und der Septuaginta gebildet worden sind, und bezeichnet die Titel als „connective midrash“. Vgl. ferner Auwers, Le psautier (s. Anm. 6) 527–559.

<sup>68</sup> Zenger, Psalmenauslegung (s. Anm. 6) 407. „Daß dabei nicht eine triumphalistische Davidfigur, sondern David als der Leidende und Büßende, aber auch als der die Tora liebende Knecht JHWHs zur messianischen Hoffnungsgestalt geworden ist, macht diese Überschriften auch für eine kanonische Auslegung der Psalmen im Horizont des Neuen Testaments kostbar. ... Eine kanonische Psalmenexegese muß“ die „Überschriften in zweifacher Weise ‚auswerten‘. Sie muß zum einen möglichst sorgfältig die Anklänge und Assoziationen notieren, die zwischen den einzelnen Psalmen und den mit ihnen durch die Überschrift verbundenen Erzählungen gegeben sind. Zum andern aber muß sie versuchen, diese Assoziationen im Sinne der mystischen und

Septuaginta hat diese historisierenden Bezüge um weitere 4 Psalm titles (ohne Parallelen im Masoretentext) vermehrt<sup>69</sup>.

David wird auch im Kolophon Ps 72,20 „Ende der Gebete Davids, des Sohnes Isais“ genannt. Diese Unterschrift dehnt die Davidisierung auf eine ganze Teilsammlung des Psalters, die Psalmen 2 bis 72, aus und deutet somit auch die vorausgehenden Korach- und Asafpsalmen des zweiten Psalmenbuchs als „Gebete Davids“.

Die weitere Psalmenredaktion hat David trotz aller anderer Autorennotizen in den Überschriften zum Verfasser des ganzen Psalters werden lassen. Das heißt allerdings keineswegs, daß David alle Psalmen selbst gedichtet hat<sup>70</sup>.

(b) Das „*lamed auctoris*“ ist weder philologisch noch sachlich die einzige Möglichkeit, *l' dāwid* zu verstehen. Die Überschrift von Ps 72,1 enthält den Vermerk *lišlomoh*, was nur heißen kann „für Salomo“, weil der Psalm nämlich nach der Unterschrift in Vers 20 eines der „Gebete Davids“ ist. David hat diesen Psalm also für die Inthronisation seines Sohnes gedichtet. Wie hier bezeichnet die Präposition *l'* auch sonst in anderen Angaben der Psalmüberschriften die Finalität bzw. den Zweck des Psalms. Das wird von der Septuaginta noch verdeutlicht.

Sie übersetzt die Angabe *l' dāwid* mit τῷ Δαυίδ, also mit dem Dativ, und ordnet David noch 10 Psalmen mehr<sup>71</sup>, insgesamt also 83 Psalmen, zu. Sie unterscheidet sie dadurch von jenen Psalmen, die sie mittels Genitiv nachdavidischen Autoren zuschreibt<sup>72</sup>. Außerdem fügt die Septuaginta an den Psalter

---

messianischen David-Biographie für den betenden Nachvollzug dieser Psalmen fruchtbar zu machen“ (408).

<sup>69</sup> Ps 26(27),1; 96(97),1; 142(143),1; 143(144),1. Zum „David“ in den Psalm titles der Septuaginta vgl. A. Schenker, Das Verständnis der Psalmen in LXX, in: Bib. (im Druck)

<sup>70</sup> Der babylonische Talmud (BabaBatra 14b.15a) zählt namentlich zehn andere Psalmenverfasser auf und läßt David nicht nur als Autor, sondern auch als Herausgeber des Psalters erscheinen:

*„David schrieb das Buch der Psalmen mit Hilfe von zehn Älteren:  
mit Hilfe des ersten Adam, Melchisedeks, Abrahams,  
Moses, Hemans, Jedutuns, Asafs  
und drei Söhnen Korachs.“*

Der in Ps 72,1 und 127,1 genannte Davidsohn Salomo wird ausgelassen, um die davidische Autor- und Herausgeberschaft über den ganzen Psalter zu sichern. S. Millard, *Komposition* (s. Anm. 6) 233.

<sup>71</sup> In der Septuaginta wird David ohne Gegenstück im Masoretentext im Titel der Psalmen 70(71), 90(91), 92(93), 93(94), 94(95), 95(96), 96(97), 98(99), 103(104), 136(137) genannt. Diese Psalmen sind im Masoretentext anepigraph. Im Psalm 97 der Septuaginta steht David im Titel, während er im Titel des Masoretentextes dieses Psalms, also in Psalm 98, fehlt. Umgekehrt ist David in der Überschrift des Psalm 122 des Masoretentextes erwähnt, während er dort in der Septuaginta, in Psalm 121, fehlt.

<sup>72</sup> Der Übersetzer hat zwar *ldwd* immer mit τῷ Δαυίδ wiedergegeben, aber „in the process of textual transmission the latter was frequently changed to τοῦ Δαυίδ, in an apparent effort to clarify Davidic authorship“ (A. Pietersma, *David in the Greek Psalms*, in: VT 30 [1980] 213–226, bes. 225). Vgl. dazu auch die Psalmenhomilie Hippolyts (HomPs 6–7) S. 81.

den ἔξωθεν τοῦ ἀριθμοῦ, also außerhalb der Zählung stehenden, Psalm 151 an<sup>73</sup>. Er ist seinem Titel ὁ ψαλμὸς ἰδιόγραφος εἰς Δαυὶδ nach ein autobiographischer Psalm. Gattungsmäßig handelt es sich um ein lobendes und dankendes Bekenntnis dessen, was Gott an David und durch ihn auch an Israel getan hat. Psalm 151 „hat somit die Funktion einer Begleitschrift, die den ganzen Psalter als Echo oder Widerspiegelung der außerordentlichen Taten Gottes für David ausweist“<sup>74</sup>. Wenn nur dieses Lied als ἰδιόγραφος („selbstgeschrieben“) bezeichnet wird, folgt daraus, daß diese Qualifikation für die anderen Psalmen nicht zutrifft, die Septuaginta somit das „*lamed*“ der Psalm-titel nicht als „*lamed auctoris*“, sondern als „*lamed relationis*“ auffaßt<sup>75</sup>.

Der „David“ des Psalters ist zumindest seit persischer Zeit nicht mehr der historische König, sondern – jedenfalls einschlußweise – bereits das Urbild des für die Zukunft erwarteten „Gesalbten“. Trägt doch der kommende Heilsherrscher z. B. in Ezechiel 34,23–24 und 37,24 als „der einzige Hirt“ und der ideale „Knecht Jahwes“ die Bezeichnung „David“. Dagegen spricht nicht, daß die Davidpsalmen weithin Klagelieder sind<sup>76</sup>. Nach Psalm 18 z. B. erscheint König David als von Jahwe geretteter Armer und hat darin eine weitgehende Sachparallele in einem der klassischen „messianischen Texte“, nämlich in Sach 9,9–10<sup>77</sup>. Außerdem bekommen die Davidpsalmen, wie schon gesagt, durch die mit ihnen makrostrukturell verbundenen Königpsalmen eine messianische Perspektive<sup>78</sup>. Der Septuaginta-Psalter, der wahrscheinlich in der zweiten Hälfte des 2. vorchristlichen Jahrhunderts in Palästina übersetzt worden ist, hat in die Psalmen noch verschiedene messianische Vorstellungen eingetragen und teilt die eschatologische Erwartung zeitgenössischer jüdischer Schriften<sup>79</sup>. Das ist v. a. für den neutestamentlichen und liturgischen Gebrauch des griechischen Psalters wichtig, obwohl damals natürlich auch der „David“ der hebräischen Psalmen inneralttestamentlich schon auf den Messias hin verstanden wurde.

---

<sup>73</sup> Er ist auch in Qumran als Abschluß der Psalmenrolle 11QPss<sup>a</sup> belegt (vgl. J. A. Sanders, *The Dead Sea Psalms Scroll* [Ithaca/N.Y. 1967] 94–103; M. Haran, *The Two Text-Forms of Psalm 151*, in: *JJS* 39 [1988] 171–182).

<sup>74</sup> Schenker, *Verständnis* (s. Anm. 69).

<sup>75</sup> Ebd.

<sup>76</sup> Gegen Millard, *Komposition* (s. Anm. 6) 230f.

<sup>77</sup> Vgl. Lohfink, *Die Armen* (s. Anm. 41) 56f. Zum „armen Messias“ vgl. W. H. Schmidt, *Die Ohnmacht des Messias. Zur Überlieferungsgeschichte der messianischen Weissagungen im Alten Testament*, in: U. Struppe (Hg.), *Studien zum Messiasbild im Alten Testament* (SBAB 6), Stuttgart 1989, 67–88, wo allerdings der Bezug zu Psalm 18 nicht gesehen wird.

<sup>78</sup> Für die ersten drei Psalmbücher vgl. Smith, *Theology* (s. Anm. 27).

<sup>79</sup> Vgl. J. Schaper, *Der Septuaginta-Psalter als Dokument jüdischer Eschatologie*, in: M. Hengel / A. M. Schwemmer (Hgg.), *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum* (WUNT 72), Tübingen 1994, 38–61, bes. 58–61.

(B) Matthias Millard sieht im David der Psalmen einen „Chiffre-Begriff“<sup>80</sup>, der v. a. auf Israel deutet:

„Das gilt einerseits lokal und sozial: für ein Israel, das – im Duktus der biblischen Geschichtsdarstellung – noch nicht in Nord- und Südreich, geschweige denn in verschiedene Diasporagruppen aufgespalten ist. Das hat andererseits aber auch eine Bedeutung in Bezug auf den Tempel: ... Der Gottesdienst ohne Tempel gibt das Vorbild ab für die Wendung zu Gott in der Situation, in der der Tempel zwar als Zentralheiligtum anerkannt ist, aber faktisch unerreichbar ist. Diese situative Analogie eröffnet dem Beter, der sich mit David identifiziert, aber nicht einfach nur die Möglichkeit der gegenwärtigen Begegnung mit Gott außerhalb des Tempels, sondern zugleich die Hoffnung auf eine künftige Begegnung mit Gott im Tempel“<sup>81</sup>.

Mit der Beziehung „Davids“ auf ganz Israel kommt ein weiteres Phänomen in den Blick, das auch unabhängig von einer „Davidisierung“ die Psalmen neu interpretiert: die „Kollektivierung“ des „Ich“ der Psalmen (1). Unterliegt sie einer „messianischen“ *relecture*, dann verbindet sie sich nicht mit der restaurativen Königserwartung, sondern mit theokratischen Strömungen: die Königsprädikate werden „demokratisiert“, Israel wird zum „gesalbten“, also messianischen Volk (2).

(1) Im Gegensatz zur Gebetsliteratur des Alten Orients ist für die Psalmen Israels kennzeichnend, daß in ihnen nicht nur ein „Ich“, sondern auch ein „Wir“ der Gemeinde bzw. des Volkes spricht. Die Subjekte konnten von vornherein innerhalb eines Psalmes wechseln, ursprünglich individuelle Psalmen konnten aber auch durch Hinzufügungen auf ganz Israel bezogen werden. Insgesamt dürfte es im Psalter eine geschichtliche Entwicklung vom Ich-Gebet zum Wir-Gebet geben, die auch etwas mit den gemeinsam durchlebten Katastrophen zu tun hat<sup>82</sup>. Die Erschütterungen des babylonischen

---

<sup>80</sup> Millard, *Komposition* (s. Anm. 6) 231. Zum „Namen David als Personchiffre“ zitiert er die vom babylonischen Talmud (Pes 117a) diskutierten „Dechiffrierung“-Möglichkeiten:

„Die Rabbanan lehrten: Von allen Liedern und Lobgesängen, die David im Buch der Psalmen gesagt hat, gilt:

Rabbi Eliezer sagte: Er hat sie auf sich selbst hin gesagt.

Rabbi Jehoschua sagte: Er hat sie auf die Gemeinschaft hin gesagt.

Die Weisen sagen: Einige hat er auf die Gemeinschaft hin gesagt, einige hat er auf sich selbst hin gesagt.

Die, die er im Singular formuliert hat, hat er auf sich selbst hin gesagt,

die, die er im Plural formuliert hat, hat er auf die Gemeinschaft hin gesagt.“

<sup>81</sup> Ebd. 231 f.

<sup>82</sup> Vgl. J. Scharbert, *Das ‚Wir‘ in den Psalmen auf dem Hintergrund altorientalischen Betens*, in: E. Haag / F.-L. Hossfeld (Hgg.), *Freude an der Weisung des Herrn. Beiträge zur Theologie der Psalmen* (FS H. Groß) (SBB 13), Stuttgart<sup>2</sup> 1987, 297–324. „In dem ‚Wir‘ ist bald das Volk Israel in seinen vielen Generationen, bald die versammelte Kultgemeinde oder die Gruppe von Verwandten und Freunden, die einen der ihren zum Dankopfer geleitet, dann wieder das dem König untergebene Volk oder die Gola im Exil zu sehen. Manchmal sind es die Zuhörer eines Weisheitslehrers oder eines lehrenden Priesters, selten die sündige Menschheit, bei einer Wallfahrt auch die

Exils, die vielschichtigen Sozialkonflikte der Perserzeit und die Konfrontation mit den hellenistischen Fremdmächten lösten Krisen aus, in denen Israel um seine „kollektive Identität“ ringen mußte. In diese ideellen und gesellschaftspolitischen Auseinandersetzungen sollte auch die sukzessive Zusammenstellung der Einzelsalmen zu Teilsammlungen ein normatives und formatives Selbstbildnis Israels konstituieren<sup>83</sup>. So dürfte z. B. hinter 10 der 12 Asaphsalmen eine „Volksgemeinde“ der Exilszeit „ohne staatliche und ohne kultische Institutionalisierung“ stehen, „die sich in jenen Psalmen als Wir ausspricht und aus diesen Texten ihre gemeinsamen Gottesdienste gestaltet“<sup>84</sup>. Die typisch alttestamentliche Denkform, eine kollektive Größe als Individuum zu sehen, ermöglichte es zugleich, individuelle Klage- und Danklieder kollektivierend umzuinterpretieren<sup>85</sup>. Sie sind zum Großteil in den davidischen Psalmsammlungen vereint.

(2) Die Horzonterweiterung bzw. Übertragung der Davidverheißung auf das Volk Israel in den Psalmen gehört zu theokratisch-kollektivierenden Tendenzen, die für die exilisch-nachexilische Literatur und besonders ihre Davidstheologie kennzeichnend sind. Darüber hinaus betrifft die kollektivierende Neudeutung die Königs- und Davidpsalmen noch aus einem speziellen Grund. Deuterocesaja überträgt nämlich in der Exilszeit königliche Züge auf Israel bzw. die Verbannten. Das geschieht – zumindest im Gesamtgefüge von Jes 40–55 – in den Texten über den „Knecht Jahwes“. Nach Jes 55,3–5 gehen auch „die Hulderweise an David“, also die davidischen Bundeszusagen (2 Sam 7,15–16), auf das Volk über. Es rückt in die Stellung Davids und in seine Zeugenaufgabe gegenüber den Völkern ein<sup>86</sup>. Vor diesem Deutehorizont wurde auch das Israel der Psalmen zur messianischen Größe und zum Wegbereiter der universalen Gottesherrschaft<sup>87</sup>. Dazu zwei Beispiele.

Psalm 89 hat die „Hulderweise an David“ gewissermaßen zum Thema und zitiert in Vers 50 sogar den Schlüsseltext Jes 55,3<sup>88</sup>. Schon nach Ps 89,20 sind

---

die Wallfahrer begrüßenden oder verabschiedenden Kultdiener. Auffallend ist das seltene Sündenbekenntnis“ (308).

<sup>83</sup> Darauf haben jetzt Hossfeld/Zenger, *Wer darf hinaufziehen* (s. Anm. 44) 167, hingewiesen.

<sup>84</sup> K. Seybold, *Das ‚Wir‘ in den Asaph-Psalmen. Spezifische Probleme einer Psalmgruppe*, in: Seybold/Zenger, *Neue Wege* (s. Anm. 6) 143–155, bes. 148 und 151.

<sup>85</sup> Vgl. Becker, *Wege* (s. Anm. 56) 85–98.

<sup>86</sup> Zu Jes 55,3–5 vgl. N. Lohfink, *Der Begriff des Gottesreiches vom Alten Testament her gesehen*, in: *Studien zur biblischen Theologie* (SBAB 16), Stuttgart 1993, 152–205; 187, Anm. 94.

<sup>87</sup> Vgl. dazu J. Becker, *Die kollektive Deutung der Königpsalmen*, in: *ThPh* 52 (1977) 561–578, der die kollektivierende Neudeutung von Königstexten, besonders der Königpsalmen, und ihren messianologischen Ort neben der restaurativen Königserwartung als Folge der theokratischen Strömung – u. a. in Jes 55,3–5 – herausgearbeitet hat. Dort finden sich auch weitere Literaturhinweise.

<sup>88</sup> Vgl. dazu ausführlich T. Veijola, *Verheißung in der Krise. Studien zur Literatur und Theologie der Exilszeit anhand des 89. Psalms* (AASF, Ser. B, 220), Helsinki 1982, 86–88 und 170–173. Veijola sieht allerdings in Psalm 89\* das Vorbild für Deuterocesaja. Das Abhängig-

„deine Frommen“ die eigentlichen Empfänger der Natanverheißung, und es gibt auch in den folgenden Versen viele Züge, die eine Ausweitung auf das Volk Israel erleichtern<sup>89</sup>. Die Demokratisierung der messianischen Perspektive zeigt sich vollends in den wahrscheinlich in nachexilischer Zeit angehängten Schlußversen 47–52. Sie deuten die vorausgehende Klage der Verse 39–46 um „deinen Gesalbten“ (Vers 39) und „Knecht“ (Vers 40, vgl. Verse 4.21), die noch zwischen dem Geschick des Königs und des Volkes eigentümlich schillert<sup>90</sup>, endgültig „kollektivierend“ auf „deine Knechte“ (Vers 51) und auf das Volk als den „Gesalbten“ Jahwes (Vers 52) aus. Dabei stehen die David zugesprochenen und auf das messianische Israel übertragenen Gnaden gerade im Blick auf die Völkerwelt in Frage.

Psalm 144 ist ein klassisches Beispiel dafür, daß mit „David“ – schon in der Überschrift und dann in Verbindung mit dem Gelübde eines „neuen Liedes“ im Zentrum – sowohl der Davidide der Zukunft, der Messias, als auch Israel als messianisches Volk gemeint ist<sup>91</sup>.

Die Kollektivierung spiegelt sich sogar in einem Psalmittel. In der Septuaginta steht in der Überschrift von Psalm 56 (55G) vor dem Hinweis auf den verfolgten David zusätzlich der Vermerk: „Für das Volk, das vom Heiligtum entfernt worden ist“.

Vor einem solchen kollektiv-messianischen Hintergrund signalisiert schon die Überschriftsformel „für David“, „daß Israel in und mit diesen Psalmen seine ‚davidisch-messianische‘ Würde bzw. Sendung einüben und realisieren“ kann<sup>92</sup>.

(C) Auf der Ebene des Gesamtsalters ist der „Beter“ der Psalmen durch die beschriebene mehrfache *relecture* semantisch geöffnet. Norbert Lohfink hat das im Blick auf eine kanonische Schriftauslegung ausgezeichnet zusammengefaßt<sup>93</sup>:

„Auch bei ursprünglichem kultischen Gebrauch waren die Psalmen schon ‚Formulare‘. Verschiedene Beter konnten sie beten. Die Referenz der Worte änderte sich je nach dem Beter. Im Psalter als ganzem wird offenbar selbst beim Wortlaut individueller Psalmen die Individualität des betenden Ich auf

---

keitsverhältnis zumindest der Schlußklage Ps 89,47–52 zu Jes 55,3 wird heute aus mehreren Gründen umgekehrt bestimmt (vgl. Zenger, Bedeutung [s. Anm. 11] 194, Anm. 46).

<sup>89</sup> Zu den kollektivierenden Zügen des Psalm 89 s. ebd. 135–143.

<sup>90</sup> Die Septuaginta setzt ein „kollektives Gesalbtenverständnis“ der Verse 39–53 von vornherein voraus (M. Karrer, Der Gesalbte. Die Grundlage des Christustitels [FRLANT 151], Göttingen 1991, 230) innerhalb eines Verständnisses des Gottesvolkes als des Gesalbten im hellenistischen Judentum der Diaspora und in Palästina (ebd. 228–241).

<sup>91</sup> „La personalità dell'orante, pur essendo singolare, è una personificazione dell'intera comunità che attende la grande salvezza messianica.“ (G. Ravasi, Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione. Vol III<sup>o</sup> [101–150], Bologna<sup>5</sup> 1991, 898).

<sup>92</sup> Hossfeld/Zenger, Psalmen (s. Anm. 26) 16.

<sup>93</sup> Lohfink, Schriftauslegung (s. Anm. 64) 280.

Israel hin entschränkt. Der Beter ist David, doch dessen Rolle ist seit Deuteronesaja auf ganz Israel in seinem Verhältnis zu den Völkern übergegangen. Das gilt noch einmal besonders, wo die Überschrift einen Psalm David zuordnet – doch nicht nur dort. Das betende Israel kann natürlich in jeder betenden Versammlung und in jedem einzelnen Israeliten verdichtet da sein, erst recht im kommenden ‚messianischen‘ David. Betet ganz Israel, dann sind die Feinde die Völker, die Israel bedrängen. Betet eine Größe innerhalb Israels, gewissermaßen das ‚wahre Israel‘, dann kann auch der andere Teil Israels in die Feindposition einrücken – etwa die in Israel herrschenden Gruppen, die die ‚Anawim‘ [Armen] unterdrücken. Da auch das Theologumenon der endzeitlichen Völkerwallfahrt bereitliegt, ist selbst ein völliger Tausch der Positionen zwischen dem offiziellen Israel und den Völkern in Reichweite. Menschen aus den Völkern könnten in die Beterposition mit eintreten, und was Israel war, könnte immer mehr in die Feindposition geraten. Für alle diese Wandlungen steht das Aussagegefüge eines Psalms parat.“

Diese Multiperspektivität alttestamentlicher Psalmen verlangt vom Exegeten: Wenn neutestamentliche Schriften Psalmen zitieren oder auf sie anspielen, darf der alttestamentliche Textsinn nicht auf den ursprünglichen Sinn des ältesten erschließbaren Textstadiums beschränkt werden. Die neutestamentliche christologische Neuaufnahme z. B. muß die Vielfalt der schon im Alten Testament evozierten Zusammenhänge berücksichtigen. Für kanonische Psalmenauslegung ist aber selbst das noch zu wenig. Der ihr vorgegebene Text sind alle „kanonischen Schriften“, Altes und Neues Testament, als ein *einzig*er Text<sup>94</sup>.

#### IV. Kanonische und patristische Psalmenauslegung

Moderne „Endtextexegese“ bzw. „kanonische Schriftauslegung“ achten – wie eben skizziert – methodisch reflex im Psalter erstens auf die *iuxtapositio* und *concatenatio*, zweitens auf die hermeneutisch gemeinten „Verfasserzuweisungen“ der Psalmenüberschriften, v. a. auf die „Davidisierung“, die zwischen dem „König“ und dem Volk Gottes oszilliert und alles in ein messianisches Licht taucht, und drittens auf die innerbiblischen Bezüge.

Diese Prinzipien sind auch der patristischen Psalmenexegese nicht fremd<sup>95</sup>.

<sup>94</sup> Vgl. ebd. 263f.

<sup>95</sup> Die klassische Monographie zur Psalmenexegese der Kirchenväter ist M.-J. Rondeau, *Les commentaires patristique du psautier (IIIe – Ve siècles)*. Vol. I: *Les travaux des pères grecs et latins sur le psautier. Recherches et bilan*. Vol. II: *Exégèse prosopologique et théologie* (OCA 219 und 220, Rom 1982 und 1985). Rondeau nennt unter den Autoren des „prosopologischen“ Auslegungsverfahrens, das danach fragt, aus welchem „prosopon“ (mit der ganzen trinitätstheologischen Bedeutung) heraus die Beter die Psalmen sprechen hören, weder Hippolyt noch Asterius, deren exegetische Grundsätze im folgenden kurz vorgestellt werden. B. Fischer, Zur

Das sollen im folgenden (A) zwei Beispiele für die dargestellten methodischen Grundsätze der Psalmenauslegung illustrieren: (1) die Hippolyt zugeschriebene, älteste erhaltene christliche Psalmenhomilie und (2) die Psalmenhomilien des Asterius. Anschließend (B) greife ich ein von Balthasar Fischer gewähltes Textbeispiel, die Psalmenreihe 1 bis 3, auf, und vergleiche die liturgische Brauchbarkeit der kanonischen Exegese mit jener der Kirchenväterdeutung.

(A) Erich Zenger und Frank-Lothar Hossfeld erachten es für einen „theologisch engagierten und hermeneutisch reflektierten Psalmenkommentar“ als unerlässlich, in „Konsequenz der historisch-kritischen Kommentierung“ wie auch der „Auslegung im Horizont des biblischen Gesamtkanons“ die „Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte“ der Psalmen zu berücksichtigen<sup>96</sup>. Dieses Programm bestätigt, wie wichtig der Bibelwissenschaft heute das altkirchliche Verständnis und auch „der weite Fragenkreis des deutungsgeschichtlichen Hintergrundes der liturgischen Psalmenverwendung“<sup>97</sup> geworden sind. Die folgenden patristischen Psalmenhomilien können – trotz ihrer exegese-geschichtlichen Bedingtheit und ihres eigenständigen theologischen Profils – einige wesentliche Gemeinsamkeiten mit dem modernen Psalmenverständnis illustrieren.

(1) Hippolyts „Homilie“ Εἰς τοὺς Ψαλμοὺς (im folgenden „HomPs“) ist die älteste bisher bekannte systematische Reflexion über den Psalter. Sie bildet einen der frühesten sicheren Belege für die Verwendung des Psalters im christlichen Gottesdienst und enthält den ersten eindeutigen Hinweis auf die Lesung (!) von Psalmen. Harald Gregor Buchinger hat diese Psalmenerklärung Hippolyts jetzt erstmals aus dem Griechischen<sup>98</sup> ins Deutsche übersetzt und

---

relecture chrétienne des Psalters im patristischen Zeitalter. Neue Publikationen aus Frankreich: Marie Josèphe Rondeau 1982.1985 – Jacques Trublet 1986, in: JAC 34 (1991) 159–163, bes. 160, kritisiert allerdings, daß Rondeau „die Vorstellung von Christus als dem Adressaten des Psalms nirgendwo ausdrücklich unter dem Begriff der prosopologischen Exegese akzentuiert“. Dieses Phänomen des „psalmus vox (Ecclesiae) ad Christum“ wird von J. Trublet, Psaumes, in: DSP 12,2 (Paris 1986) 2504–2562, bes. 2558f, als eine der beiden Möglichkeiten in der Frage nach dem Adressaten eines Psalms genannt (2554–2559), allerdings überbewertet (2557f) – so Fischer, ebd. 162.

<sup>96</sup> Hossfeld/Zenger, Psalmen (s. Anm. 26) 24.

<sup>97</sup> Daß er so wenig beachtet wird, empfand B. Fischer noch im Nachwort zu seinem Band „Die Psalmen als Stimme der Kirche“ als die „schmerzlichste Lücke“; vgl. A. Heinz (Hg.), „Die Psalmen als Stimme der Kirche. Gesammelte Studien zur christlichen Psalmenfrömmigkeit“, Trier 1982, 230.

<sup>98</sup> Dagegen liegt der 1897 von H. Achelis veröffentlichten deutschen Übersetzung (GCS 1/2, 127–130) die stark gekürzte, auszugsweise syrische Bearbeitung des griechischen Originals zugrunde.

sie, eingebettet in ihren patristischen Kontext, umfassend analysiert<sup>99</sup>. Der Text wurde zu Beginn des 3. Jahrhunderts in Rom verfaßt und ist nur mehr zum Teil erhalten. Er ist in griechischen Psalmenkatenen überliefert. Vom 4. Jahrhundert an hat er eine breite Wirkungsgeschichte<sup>100</sup>.

Die Psalmenhomilie Hippolyts bildet trotz des ursprünglich mündlichen Vortrags und der fragmentarischen Überlieferung formal wie theologisch eine relativ geschlossene „Abhandlung“ über das gesamte Psalmenbuch und über die Psalmen 1–2<sup>101</sup>. Sie möchte zwar ausdrücklich die geistgewirkte Entstehung und Bedeutung des ganzen Psalters, besonders der Überschriften, aufweisen. Das eigentliche und einzige Thema dieses „Traktats“ aber sind „die Psalmenüberschriften und ihre Funktion im inspirierten Psalter.“

Hippolyt dürfte die *Psalmenanordnung* als hermeneutisch relevant erachtet haben. Denn er reflektiert über ihren Ort im Psalter:

„Zwei Psalmen sind uns vorgelesen worden; es ist nötig, den Grund eingehend zu erklären, warum diese sich als die ersten finden.“ (HomPs 18)

Die Psalmen 1 und 2 wurden also der numerischen Reihenfolge nach<sup>102</sup> verlesen und ausgelegt. Hippolyt sieht die Psalmen 1 und 2 nicht wie zahlreiche jüdische und christliche Quellen als einen einzigen Text an<sup>103</sup>, sondern redet von „zwei Psalmen“ (HomPs 18) bzw. vom „ersten“ und „zweiten“ Psalm (HomPs 19). Außerdem werden diese beiden Psalmen „überhaupt nicht weiter inhaltlich ausgelegt, sondern erklärtermaßen nur unter Rücksicht auf ihre kanonische Stellung und den Umstand, daß sie keine Überschrift tragen, behandelt.“

Bei den *Psalmenüberschriften* diskutiert Hippolyt zuerst das Problem der verschiedenen „Verfassernamen“, ehe er ihre weiteren Angaben auswertet.

<sup>99</sup> Vgl. H. G. Buchinger, Die älteste erhaltene christliche Psalmenhomilie. Zu Verwendung und Verständnis des Psalters bei Hippolyt Erster von zwei Teilen), in: TThZ 104 (1995) 125–144. Die folgende Darstellung wertet seine Ergebnisse aus, die Texte der Psalmenhomilie werden nach seiner Übersetzung zitiert.

<sup>100</sup> Vgl. die Listen bei M.-J. Rondeau, Les polémiques d’Hippolyte de Rome et de Filastre de Brescia concernant le psautier 5–7, in: RHR 171 (1967) 5–7 und dies., Les commentaires, I (s. Anm. 95) 37.

<sup>101</sup> Vgl. Rondeau, Les polémiques (s. Anm. 100) 1–51, bes. 15 bemerkt deshalb: „notre homélie est justement un prologue à une exégèse des psaumes“, und bezeichnet sie zugleich als „le premier ‚Prologue au Psautier‘ connu“.

<sup>102</sup> Vielleicht hat die Bedeutung des kanonischen Zusammenhangs der Psalmen sogar die vorliegende Psalmenhomilie veranlaßt. Hippolyt hält es nämlich für notwendig, „daß wir aufweisen, was die (Geistes-)Kraft der Psalmen ist, und zwar ohne, daß man einen einzelnen Psalm (heraus)bricht“ (HomPs 1). Damit muß nicht die Trennung der Psalmen von ihren Titeln gemeint sein, sondern könnte zunächst die Isolierung eines Psalmes aus seinem kanonischen Zusammenhang genügen, was zu der von Hippolyt bekämpften häretischen Auffassung über die inspirierte Qualität der Psalmen geführt hätte (vgl. Buchinger, Psalmenhomilie [s. Anm. 99], mit weiterer Diskussion der schwierig zu interpretierenden Wendung).

<sup>103</sup> Vgl. dazu E. Zenger, Der Psalter als Wegweiser und Wegbegleiter. Ps 1–2 als Proömium des Psalmenbuchs, in: A. Angenendt/H. Vorgrimler (Hgg.), Sie wandern von Kraft zu Kraft. Aufbrüche, Wege, Begegnungen (FS R. Lettmann), Kevelaer 1993, 29–47, bes. 39–43.

Die Psalmittel, die selbstverständlich zum inspirierten Text gehören, „erschließen nicht nur die geistgewirkte Entstehung des Psalters; sie sind auch ein inhaltlich-hermeneutischer Schlüssel zu seinem Verständnis.“

Durchaus im Sinn der Psalterredaktion<sup>104</sup> sagt er: „Im ganzen werden nun 150 Psalmen überliefert. Manche meinen also – sie lesen nicht gründlich –, daß diese alle vom seligen David seien. Das wird nicht angezeigt. Alle werden zwar auf David zurückgeführt, in den Überschriften aber wird aufgewiesen, welcher Psalm von wem ist ... wenn sie [die Überschrift] spricht ‚Von David‘, war David es selbst, der (den Psalm) sagte; wenn sie aber sagt ‚Für David‘, wird er von einem anderen auf David hin gesprochen. Es sind nun im ganzen 150, davon sind 72 für David, 9 von David, 12 für Asaf, 12 für die Söhne Korachs, 1 für Jedutun, 1 für Etan, 1 für Salomo, 2 für Haggai und Sacharja, 39 ohne Überschrift und 1 von Mose, zusammen 150. Man muß also das Mysterium betrachten, mit welcher Begründung (der Psalter) auf David zurückgeführt wird, obwohl da verschiedene Sänger waren und nicht alle Psalmen von David sind. Und das werden wir nicht übergehen. Deswegen wurde (der Psalter so) überschrieben, weil jener (David) verursachte, daß das (der Psalter) existiert. Er (David) hat ja die Sänger ausgewählt. Da er also die Ursache war, wurde er dieser Ehre gewürdigt, daß alles, was die Sänger sprachen, David zugerechnet wurde.“ (HomPs 6–7)

Wie kreativ Hippolyt die übrigen Elemente der Psalmentitel auslegt, beweisen seine Bemerkungen zu einzelnen Überschriften. So zeigt er z. B. anhand der Überschrift und des Aufgesangs von Psalm 9 Christus als Beter des Psalms<sup>105</sup>, allerdings nicht in einem exklusiven oder idealtypischen Sinn:

„Ein Psalm‘, heißt es nämlich, ‚über das Verborgene des Sohnes. Ich werde dir bekennen / dich preisen, Herr, in meinem ganzen Herzen; verkünden werde ich deine Wunder“ [vgl. Ps 9,1–2]. Wer war es, der den Vater pries, wenn nicht der, der mit Freimut rief und sprach: ‚Ich preise dich, Vater, Herr des Himmels und der Erde, weil du dieses vor den Weisen und Einsichtigen verborgen und es den Unmündigen geoffenbart hast. Ja, Vater, denn so geschah Wohlgefallen vor dir‘ [Lk 10,21, vgl. Mt 11,25–26]. Wir sehen nun, Geliebte, den Sohn Gottes verkündet.“ (HomPs 11).

Das zitierte Jesus-Wort (Mt 11,25–26) könnte Hippolyt zur anschließenden Erklärung der Überschrift von Psalm 8 geleitet haben. Sie ist für die Verständnisweise und Theologie der Psalmen besonders interessant. Denn bei dieser Gelegenheit formuliert Hippolyt sein hermeneutisches Grundprinzip<sup>106</sup>, das er anschließend – wie eben zuvor bei Psalm 9 – anwendet: Psalmittel und Psalm

<sup>104</sup> Zur ähnlichen Sicht des babylonischen Talmuds s. Anm. 70.

<sup>105</sup> Vom Gebet zu Christus spricht Hippolyt nur im Zusammenhang der „Ekklesiologisierung“ der Überschrift von Psalm 5 „Ein Psalm für die Erbin“, wo er im Rückgriff auf Ps 44(45),11–13 die Kirche als „die Erbin und die, die Christus anbetet“ bezeichnet (vgl. Buchinger, Psalmenhomilie [s. Anm. 99]).

<sup>106</sup> Hippolyts Methode bei der Auslegung der Psalmittel systematisiert Buchinger, ebd.

interpretieren sich wechselseitig. Allerdings begnügt sich Hippolyt selten mit dieser engen Intertextualität, sondern zieht für seine Argumentation – oft durch Stichwortassoziationen ausgelöst – Altes wie Neues Testament heran. Ferner entwickelt er „eine trinitarische Theologie der Prophetie“: David spricht im Psalter zu Gott im selben und über den selben Geist Christi, der die Propheten erfüllt; zugleich greift Christus den Sinn der Psalmen auf und vertieft ihn. Damit ist auch die *Einheit der Schrift* theologisch begründet: „... der Titel [Ps 8,1] bringt den Psalm zum Vorschein und der Psalm die (Geistes-) Kraft der auslegenden Worte. Es heißt nämlich gleich danach ‚Aus dem Mund von Unkundigen und Säuglingen hast du dir Lob bereitet‘ [Ps 8,3]. Christus aber sagt, ‚daß du (es) unkundigen‘ Säuglingen ‚geoffenbart hast‘ [Mt 11,25par]. (Damit) sagt (bzw. meint) er: den Propheten, die, teilhabend am Heiligen Geist, gleichsam unkundig und weit vom Bösen entfernt, das gute Lehrhaus der Gnade aufgebaut haben. Über sie wiederum psallierte auf gehörige Weise David.“ (HomPs 12)

*David*<sup>107</sup> gilt für Hippolyt – wie schon der aus HomPs 6–7 zitierte Text erkennen ließ – trotz der anderslautenden Verfasserangaben als „Urheber“ (vgl. HomPs 7) des Psalters. Das Davidsbild und die geistgewirkte Entstehung des Psalters knüpfen an das Chronistische Geschichtswerk, v. a. an 1 Chr 16, einen Schlüsseltext alttestamentlicher Davidisierung, und an 1 Chr 25 an<sup>108</sup>. In diesem Zusammenhang deutet Hippolyt die Zahl von je 72 Sängern, die David, „der Anführer der Anführer der Sänger“ (HomPs 4), jedem der vier Chorleiter zuteilte, als Gegenstück zu den 72 Völkern der Menschheit – eine heilökonomische Symbolik „als Prophetie dafür, daß in den letzten Zeiten jede Zunge Gott verherrlichen würde“ (HomPs 3).

Wie die davidisch-messianische, so ermöglicht auch die davidisch-prophe-tische Dimension der Psalmen (deren alttestamentliche Wurzeln bewußt nicht verfolgt wurden)<sup>109</sup> ihre christologische und ekklesiologische Aktualisierung. „Der Psalter ist ... das Sakrament (μυστήριον) der einen Heilswirklichkeit, die die ganze Heilsgeschichte und den Heilsweg des einzelnen umfaßt: im Psalter ‚singt David über das schöne Lehrhaus der Gnade‘.“ (vgl. HomPs 12)

(2) Asterius<sup>110</sup> ist zwar „kein Exeget vom Rang des Origenes oder Diodor“,

<sup>107</sup> Zu Entstehung und Davidisierung des Psalters nach Hippolyt vgl. Buchinger, ebd.

<sup>108</sup> Vgl. dazu S. 69.

<sup>109</sup> Zur „Prophetisierung des Psalters“ vgl. Füglistner, Verwendung (s. Anm. 14) 365–368, zur Chronik 366.

<sup>110</sup> Die Identität des Verfassers der Psalmenhomilien ist heute diskutiert. Seit Marcel Richard (Hg.), *Asterii Sophistae Commentariorum in Psalmos quae supersunt. Accedunt aliquot homiliae anonymae* (SO.S 16), Oslo 1956 wurden sie dem Arianer Asterius, genannt der Sophist, identisch mit Asterius aus Skythopolis, einem Schüler des Lukian von Antiochien, zugeschrieben, der sie zwischen 337 und 341 verfaßt habe; vgl. dazu H. Auf der Maur, *Die Osterhomilien des Asterios Sophistes* als Quelle für die Geschichte der Osterfeier (TThSt 19), Trier 1967, 2–10; Rondeau, *Les commentaires*, I (s. Anm. 95) 76–79. Dagegen vertritt Wolfram Kinzig, *In Search of Asterius. Studies on the Authorship of the Homilies on the Psalms* (FKDG 47), Göttingen 1990 die These,

nimmt aber durchaus „eine exzeptionelle theologische Stellung im Rahmen der antiken Psalmenexegese“ ein und gilt als „der Rhetor unter den Psalmexegeten“ (130). Seine exegetischen Grundsätze hat Wolfram Kinzig<sup>111</sup> vor kurzem systematisiert. Die drei Schlüssel, die Asterius den Zugang zum Verständnis eines Psalms eröffnen, stimmen ziemlich genau mit den Kriterien der heute praktizierten Endtextexegese (Anordnung der Psalmen, Davidisierung samt Messianisierung) und der kanonischen, also gesamtbiblischen Auslegung überein.

Erstens führt Asterius immer wieder die *Reihenfolge der Psalmen* als Hinweis auf ihre Auslegung an (109). Ausdrücklich sagt er:

„Die Reihenfolge der Psalmen lehrt uns das Verständnis des Psalms.“ ([Hom. 23,5] 110)

Eine zentrale Rolle spielen zweitens die *Psalmenüberschriften*:

„Aber laßt uns den Titel ansehen! Was bei den Testamenten die Siegel sind, das sind bei den Psalmen die Überschriften. Wie also die, die Testamente öffnen (möchten), zuvor die Siegel lösen und (nur) so das Dokument lesen (können), so entrollen die, die die Psalmen lesen und interpretieren (möchten), zuvor ihre Überschriften und (können nur) so die in ihnen geschriebenen Dinge aufspüren.“ ([Hom. 21,3] 112)

Nach Kinzig bestimmen die Psalmtitel für Asterius, „ob ein Psalm literalparänetisch oder christologisch-ekkesiologisch zu interpretieren ist.“ (112). Bei dieser Auslegung steht einer Deutung *κατὰ ἱστορίαν*, die Ausgangspunkt wie Zentrum der *ἔρμηνεία* sein kann (113), eine Deutung *κατὰ θεωρίαν*, allegorisch-typologisch (*εἰκόνας καὶ τύπους*), gegenüber (vgl. 119).

Der Autor der Psalmen ist immer David (107). Mit der  *davidischen Verfasserschaft*  verbindet sich das Verständnis des Psalters als prophetisch und inspiriert:

„Schön ist die prophetische Flöte des Hirten und Königs [David]. Denn sie hat als Rohr die Sprache, als Atem den Parakleten, als Ton das Wort, als Melodie das maßvolle Vergnügen, als Tonart die Prophetie und als Unterstützung (?) die Geistesgabe von oben.“ ([Hom. 26,1] 107)

Am Beispiel Davids muß sich die christliche Lebensführung orientieren (117). Interessant ist die Erklärung, die Asterius im Zusammenhang der christologischen Interpretation dafür gibt, warum David Psalmen verfassen kann, die auf Christus auszulegen sind:

„... woher kannte David die Geheimnisse des Sohnes? Weil sie ihm der Sohn enthüllt hatte. Er sagt selbst: „Die unbekannt (Dinge) und die Geheim-

---

ihr gleichnamiger nichtarianischer Autor habe im späten 4. oder frühen 5. Jahrhundert im syrischen Antiochien gelebt.

<sup>111</sup> Vgl. W. Kinzig, Bemerkungen zur Psalmenexegese des Asterius, in: J. v. Oort/U. Wickert (Hgg.), *Christliche Exegese zwischen Nizaea und Chalcedon*, Kampen 1992, 104–131. Die folgenden Zahlenangaben in runden Klammern beziehen sich auf die Seitenangaben dieses Artikels.

nisse hast du mir offenbart“ [Ps 51,8]. Denn er sagte David die Mysterien, weil er sein Vater nach dem Fleisch war. Und welches sind die Geheimnisse des Sohnes? Die Mysterien über seine Inkarnation, die seit Anfang der Zeiten und Epochen verhüllt waren, seinen Heiligen aber offenbart wurden, darunter auch dem David. Und daß David die geheimen Mysterien des Sohnes offenbart wurden, (dafür) ist der Prophet selbst Zeuge, wenn er über dessen Herabkunft aus dem Himmel sagt: ‚Und er neigte den Himmel und stieg herab‘ [2 Sam 22,10a]. ‚Dunkelheit bedeckte sein Versteck‘ [2 Sam 22,12a].“ ([Hom. 18,14f] 118)

Manchmal kann auch Christus als Sprecher eines Psalms auftreten, v. a. wo die christologische Interpretation durch das Neue Testament vorgegeben ist (107).

Damit ist schon das dritte Kriterium genannt: Die Auslegung wird vom *Vorbild der apostolischen Schrifterklärung* bzw. des Neuen Testaments bestimmt (108). Deshalb versteht Asterius z. B. den Auferstehungspsalm 16 aufgrund von Apg 2,31 als Rede Christi. Seine christologische Exegese von Psalm 2 rechtfertigt er mit dem Hinweis:

„... man möge nicht befremdet sein darüber, daß wir den vorliegenden Psalm auf die Auferstehung Christi gedeutet haben. Denn wir sind dem apostolischen Vorbild gefolgt und haben die paulinische Auslegung als Richtschnur.“ ([Hom. 2,13] 108)

(B) Im folgenden soll am Beispiel der Psalmen 1 bis 3 gezeigt werden, was die Stichwortverkettung so gattungs- und inhaltsverschiedener, benachbarter Psalmen, insbesondere die „Interpenetration der Aspekte“, in eine liturgische Sinnkonstitution einbringen kann<sup>112</sup>. Balthasar Fischer<sup>113</sup> hat die österliche Frömmigkeit und den liturgischen Gebrauch dieser Psalmentrias in der Sonntagsvigil aus der patristischen Exegese verständlich gemacht. Psalm 1 und Psalm 3 werden von ihr christologisch-staurozentrisch, Psalm 2 messianisch gedeutet. Zwar erscheint Psalm 1, der zu Beginn des Psalters „den ganzen Reichtum des Pascha-Mysteriums aufleuchten läßt“, wie eine „prästabilisierte Harmonie“<sup>114</sup>. Trotzdem kommen die drei Psalmen nicht in ihrer kanonischen Abfolge, sondern jeweils nur als einzelne in ihrer christologischen Interpretation in den Blick. Was ist die Botschaft der Psalmenreihe als solcher, paßt sie zur Thematik der Osterliturgie?

---

<sup>112</sup> Das monastische Stundengebet vom pachomianischen Mönchtum bis zur Magisterregel ist zumindest beim nächtlichen Offizium einfach den Psalter entlanggegangen (vgl. A. Verheul, *Les psaumes dans la prière des heures hier et aujourd'hui*, in: L. Leijssen, *Les psaumes* (s. Anm. 1) 111–145, bes. 129f (QuLi 71 [1990] 261–295, 279f).

<sup>113</sup> Vgl. B. Fischer, *Liturgiegeschichte und Exegese*: Interdisziplinäre Zusammenhänge, in: JAC 30 (1987) 5–13, bes. 11–13, mit Angaben älterer Publikationen.

<sup>114</sup> Ebd. 12.

Die Psalmen 1 und 2 wurden im Frühjudentum und in den ersten Jahrhunderten der Kirche zumindest von einem Teil der Überlieferung als redaktionelle Einheit angesehen und ausgelegt<sup>115</sup>. Die moderne kompositionskritische Exegese wiederum erkannte die Psalmen 3 bis 7 als eigene redaktionell profilierte Psalmengruppe<sup>116</sup>. Norbert Lohfink hat die Eingrenzung der Diskussion auf diese beiden voneinander abgegrenzten Psalmenverbindungen überwunden<sup>117</sup> und die Wirkung der Verkettung der drei ersten Psalmen<sup>118</sup> folgendermaßen beschrieben:

„Der Gerechte und der Gottlose, der erwählte König Israels und die gegen ihn aufbegehrenden Nationen, der Verfolgte und seine Feinde – das sind plötzlich nicht mehr disparate Größen. Sie treten in Beziehung zueinander. Die Grenzen zwischen der Torheit gottloser Individuen, dem Aufbegehren der Nationen gegen den Geschichtsplan Gottes, der Verfolgung der Gerechten in Israel selbst verschwimmen. Ebenso die zwischen dem Gerechten, Gottes Gesalbten und dem ungerecht Verfolgten. Grundstrukturen treten hervor. Was im einen Fall der König tut, tut im andern Fall Gott selbst: ein Geheimnis des Ineinander von menschlichem und göttlichem Handeln wird ahnbar. Was in den Psalmen 2 und 3 hiesig und jetzig zu sein scheint, gerät vom Ende von Psalm 1 her in eschatologische Beleuchtung. So wird der Gesalbte von Psalm

<sup>115</sup> Vgl. dazu Zenger, Psalter (s. Anm. 103) 39–43, umfassend zuletzt Auwers, *Le psautier* (s. Anm. 6) 256–284.

<sup>116</sup> Vgl. F.-L. Hossfeld/E. Zenger, „Selig, wer auf die Armen achtet“ (Ps 41,2). Beobachtungen zur Gottesvolk-Theologie des ersten Davidpsalters, in: Volk Gottes, Gemeinde und Gesellschaft (JBTh 7), Neukirchen-Vluyn 1992, 21–50, bes. 36–39.

<sup>117</sup> Vgl. Lohfink, Psalmengebet 11f; P. D. Miller, *The Beginning of the Psalter*, in: McCann (Ed.), *The Shape* (s. Anm. 6) 83–92, arbeitet die Schlüsselrolle der Psalmen 1–2 – vom Gesamtpsalter und dem ersten Psalmenbuch 3–41 abgesehen – für die Psalmengruppe 3–10 heraus. Millard, *Komposition* (s. Anm. 6) 235, sieht die Psalmen 2 und 3 durch die Motive „David als Armer“ und „Gott als König“ innerhalb des Kompositionsbogens der Psalmen 1–10 verbunden.

<sup>118</sup> „Die Psalmen 1, 2 und 3 sind ihrer Gattung und ihrem Thema nach ganz verschieden. Ps 1 ist ein Tora- und Weisheitspsalm, Ps 2 ein Stück aus königlicher Inthronisationsliturgie (oder die Nachahmung eines solchen) und Ps 3 ein individuelles Klagelied, das sich zugleich als Morgenlied präsentiert. Die dennoch vorhandenen Stichwortverbindungen sind umso erstaunlicher. Ps 1 beginnt mit einer *šrj*-Seligpreisung, Ps 2 endet damit. Nach Ps 1,2 murmelt der Gerechte die Tora (*btwrtw jhgh*), nach Ps 2,1 murmeln die Nationen Wirkungsloses (*jhgw-rjq*). Ps 1 schließt mit dem Bild vom Weg (1,6: *drk*): Jahwe kennt den Weg der Gerechten, der Weg der Bösen ‚vergeht‘ (*t’bd*). In Ps 2 werden am Ende die Nationen vor dem ‚Untergang‘ auf ihrem Weg gewarnt (*t’bdw drk*). Ps 3 greift am Ps 2 sofort das Motiv der Feinde auf (3,2f, vgl. 8). Auch das aus ägyptischen Pharaonendarstellungen bekannte Bild des die Feinde mit der Keule zerschmetternden Herrschers aus Ps 2,9 kehrt in Ps 3,8, auf Gott angewendet, wieder. Außerdem wiederholt sich, am wenigsten vom Hauptthema gefordert, der beiden Psalmen gemeinsame Ausdruck ‚heiliger Berg‘ (2,6 *hr-qdšj*; 3,5 *mhr qdšw*). Vielleicht kündigt Ps 2 am Ende, wenn er alle seligpreist, die auf Gott trauen (2,12 *bkl-hsj bw*), den Ps 3, der in den Versen 2–4 mit einer Vertrauensaussage beginnt, geradezu an.“ (Lohfink, Psalmengebet [s. Anm. 10] 11f). In „Psalmen im Neuen Testament“ (s. Anm. 10) 108, bringt Lohfink die ersten drei Psalmen erneut als Beispiel „der sehr äußerlichen, dafür aber umso griffigeren“ Psalmenvernetzung durch Wortwiederholungen.

2 durchsichtig auf einen Messias der Endzeit, auf den die vom Feind bedrängten Beter des Psalms 3 ebenso hoffen wie auf Gottes Handeln selbst“<sup>119</sup>.

In diesem Deuteraum bietet der Lebenserfolg, den Psalm I dem „Exodus-Menschen“ unter dem Bild des ans Wasser „verpflanzten“ Lebensbaumes in „der Gemeinde der Gerechten“ und ihrem Gesellschaftsentwurf, der „Tora“, verheißt, einen Ansatzpunkt für eine liturgische *relecture* der Psalmenkomposition unter der Perspektive von Ostern<sup>120</sup>.

(C) Die Frage meines Vortragsthemas möchte ich abschließend so beantworten: Die Psalmen sind zwar keine Gebete *zum* „Gesalbten Jahwes“. Aber ein „christologisches“ und „messianisch-ekkesiologisches“ Verständnis der Psalmen, vor dem Horizont des rettend-kommenden Königs Jahwe und seines endzeitlichen Weltreiches, ist auch literarhistorisch schon im Alten Testament legitimiert. Oder anders formuliert, entsprechend den beiden Grundweisen einer „Christologisierung des Psalters“, die Balthasar Fischer mehrfach aus der Psalmenauslegung und Psalmenfrömmigkeit der Väterzeit nachgewiesen hat, nämlich einer christologischen Interpretation der Psalmen „von oben“ und einer „von unten“<sup>121</sup>: Inneralttestamentlich sind die Psalmen zwar nicht „*vox hominis / Ecclesiae ad Christum*“. Denn dieser Psalmengebrauch hat sich erst vom Neuen Testament her langsam entwickelt und bleibt auch in der patristischen Exegese selten<sup>122</sup>. Aber der davidische Messias spricht die Psalmen – „*vox Christi* (auch *cum ipsius Corpore*) *ad Patrem*“ – und die Psalmen sprechen über den Messias zu Gott – „*vox de Christo*“. Im letzten Fall müßte noch weiter differenziert und ausdrücklich gemacht werden, was bisher unterbelichtet geblieben ist: das Gebet der Psalmen *für* den „Messias“ – „*vox pro Christo*“ – und für sein mit ihm unlöslich verbundenes „messianisches“ Volk – die Psalmen also genauer als „*vox pro Capite et Corpore*“. Beispiele dafür bilden

<sup>119</sup> Lohfink, Psalmengebet (s. Anm. 10) 12. Lohfink sieht (Anm. 40) diese Aussage auf Psalterebene als eine Ergänzung zu B. Fischer, Das Taufmotiv an der Schwelle des Psalters. Die frühchristliche Deutung von Ps 1,3a und ihr Schicksal bei den lateinischen Kirchenvätern, in: Ders., Psalmen (s. Anm. 97) 103–112.

<sup>120</sup> Zur gesellschaftlichen Dimension von Ostern und zur Funktion der Tora s. G. Braulik, Überlegungen zur alttestamentlichen Ostertypologie, in: ALW 35/36 (1993/1994) 1–18.

<sup>121</sup> Vgl. Fischer, Taufmotiv (s. Anm. 119), 103–112; ders., Liturgiegeschichte (s. Anm. 113); ders., *relecture chrétienne* (s. Anm. 95).

<sup>122</sup> Vgl. Trublet, Psalmen (s. Anm. 95) 2558f. Vor allem Origenes stellt in seinem Traktat „Vom Gebet“ (GCS Orig. 2, or. XV 2, 334) den Grundsatz auf, daß „der, welcher recht zu beten versteht, nicht zu dem beten darf, welcher selbst betet“ (P. Koetschau, Des Origenes Schriften vom Gebet und Ermahnung zum Martyrium [BKV 48], München 1926, 56). Origenes hat allerdings in seinen Predigten, wenn auch ganz selten, selbst gegen dieses Prinzip verstoßen (s. dazu Trublet, ebd. 2559). Im übrigen muß man die Ausrichtung des Psalmmodierens *ad Christum* – wie zum Beispiel die Benediktregel zeigt – nicht unbedingt zur Anrede machen, sondern kann sie auch schlicht als ein *coram Christo* („in conspectu Divinitatis“, Bened. reg. 19,6) verstehen (vgl. B. Fischer, Die Psalmenfrömmigkeit der Regula S. Benedicti, in: Ders., Psalmen [s. Anm. 97] 37–71).

Psalm 72 mit der Vision einer messianisch vermittelten Völkerwallfahrt<sup>123</sup>, oder Psalm 86<sup>124</sup>.

Eine kanonische Exegese ist mit der inneralttestamentlichen Auslegung, nach deren Psalmenverständnis wir gefragt haben, noch nicht am Ziel. „Der christliche ‚Kanon‘ hängt an der gesellschaftlichen Größe ‚Kirche‘ und ist in Funktion zur Anwendung in ihrem Raum gewollt. Erst wo ein Psalm „für das Gebetetwerden durch an Christus im Raum von Kirche Glaubende aufgeschlossen ist, wird er für Christen voll ausgelegt sein.“<sup>125</sup> Mit einer Formulierung Augustins<sup>126</sup> heißt das:

„Jener eine, allerorten gegenwärtige Mensch, dessen Haupt droben ist, dessen Glieder hienieden sind: seine Stimme, die einmal jubelt und einmal klagt, die einmal sich schon freut in der Hoffnung auf das Kommende, das andere Mal noch stöhnt über das Gegenwärtige, diese Stimme muß uns altbekannt und wohlvertraut in allen Psalmen erklingen, und zwar als unsere eigene Stimme“ (in ps. 42,1)<sup>127</sup>.

---

<sup>123</sup> In christologischer Perspektive besteht zum Beispiel „die spezifische Sendung des ‚Christus‘ von Ps 72“ darin, „Israel und die Völker so zusammenzuführen, daß dies als Realisierung des dem Abraham und seinen Nachkommen zugesagten Segens offenbar wird“ (Zenger, So betete David [s. Anm. 39] 69). Gebetet wird also um eine Verwirklichung des noch uneingelösten messianischen Verheißungspotentials.

<sup>124</sup> Vgl. Zenger, Zion (s. Anm. 50) 147f.

<sup>125</sup> Lohfink, Schriftauslegung (s. Anm. 64) 292.

<sup>126</sup> CChr.SL 38, 474. Übersetzung von B. Fischer, Christliches Psalmenverständnis im 2. Jahrhundert, in: Ders., Psalmen (s. Anm. 97) 85–95, bes. 87f.

<sup>127</sup> Ich danke Norbert Lohfink, Hansjörg Auf der Maur und Harald Gregor Buchinger für die kritische Lektüre des Manuskripts.